

# Постанархизм.

# Публицистика

- [Адамс Джейсон. Постанархизм вкратце](#)
- [Иллич Иван. Элементы радикальной критики индустриальной системы](#)
- [Иллич Иван. Пропорциональность и современный мир](#)
- [Иллич Иван. Тишина как общинное достояние](#)
- [Иллич Иван. H2O и воды забвения](#)
- [Ньюман Сол. Постанархизм и сегодняшняя радикальная политика](#)
- [Ньюман Сол. Анархизм и политика рессентимента](#)
- [Эврен Сурейя. Заметки о постанархизме](#)
- [Эру Эрик. Репертуар ПостАнархии](#)
- [Мэй Тодд. Анархизм от Фуко к Рансьеру](#)
- [Мэй Тодд. Кант via Рансьер: от этики к анархизму](#)
- [Поляков Дмитрий. «Микрофизика власти» Мишеля Фуко в теории постанархизма](#)

# Адамс Джейсон.

## Постанархизм вкратце

2003, источник: [здесь](#)

В последние пару лет образовывался растущий интерес к тому, что некоторые начали называть «постанархизмом» для краткости; из-за того, что он используется для описания очень разнообразного мышления, и из-за его, возможно, неоправданных временных подтекстов, даже для тех, кто находится в этой среде, этот термин чаще всего используется с большой сдержанностью. Но как термин, это также термин, который отсылает к волне попыток переосмыслить анархизм в свете основных событий в современной радикальной теории и в мире в целом, большая часть которых в конечном итоге началась с событий мая 1968-го года в Париже и интеллектуальной среды, из которой вышло восстание. Действительно, в предисловии к недавней книге Эндрю Фенберга об этих событиях, «When Poetry Ruled the Streets», Дуглас Кельнер указывает, что постструктуралистская теория, как она развивалась во Франции, на самом деле была не отвержением этого движения, как иногда думают, а большей частью была действительно продолжением новых форм мысли, критики и действий, которые вспыхнули на улицах в то время. Как он выражается, «страстная интенсивность и дух критики во многих версиях французской постмодернистской теории являются продолжением духа Бодрийяра, Лиотара, Вирильо, Деррида, Касториадиса, Фуко, Делёза, Гваттари 1968-го года, и другие французские теоретики, связанные с постмодернистской теорией, были участниками мая 1968-го года. Они разделяли его революционные и радикальные устремления и попытались развить новые формы радикального мышления, которые продолжали радикализм 1960-х годов в другом историческом предположении» (2001, р. xviii).

Таким образом, независимо от того, осознает ли он этот факт или нет, в конечном итоге именно на этом фоне «постанархизм» недавно возник как попытка создать гибридную теорию и практику из наиболее убедительных элементов ранней анархистской мысли, а также более поздних критических теорий, появившиеся из этой и аналогичной среды по всему миру, таким образом возрождая возможность политики, основным лозунгом которой является «вся власть — воображению», в наше время. Неудивительно, что в конечном итоге это произошло бы, поскольку хорошо известно, что анархизм был важным элементом событий; это подтверждается не только заявлением Рауля Ванейгема о том, что «отныне ни одна революция не будет достойна этого наименования, если она не предполагает, по крайней мере, радикальной ликвидации всей иерархии» (2001, р. 78), но и в удивительно резонансном заявлении Мишеля Фуко десятилетие спустя, в котором он заявил, что «там, где речь шла о советской социалистической власти, её противники называли её тоталитаризмом: власть в западном капитализме осуждалась марксистами как классовое господство; но механика власти сама по себе никогда не анализировалась. Эта задача могла

начаться только после 1968 года, то есть на основе ежедневной борьбы на низовом уровне среди тех, чья борьба находилась в мелких сетях паутины власти» (Gordon, 1980, p. 116).

Это всего лишь два из наиболее очевидных примеров этого наследия, но ради доказательства можно легко найти множество других подобных примеров — даже если можно было бы возразить, что многие из участников также были в значительной степени подвержены влиянию экзистенциализма, феноменологии, Франкфуртской школы и западного марксизма в целом, нельзя отрицать, что сильная анархическая, антииерархическая этика пронизывала всё дело так же, как и теоретиков, возникших из неё. Таким образом, ясно видно, как анархизм, хотя, возможно, косвенно, тем не менее, оказал большое влияние на многих из этих мыслителей, каждый из которых создал основную часть своих произведений после этих событий. Поль Вирильо, например, часто прямо выражал свою близость к анархизму, ссылаясь на свое участие в качестве одной из основных причин этого. Несмотря на широко распространенные заблуждения, утверждающие обратное, постструктуралисты также не просто «отказались» от повстанческих и других общественных движений после мая 1968-го.

Участие Вирильо, а также участие Фуко, Делёза и Гваттари в «Автономии» и движениях свободных радиостанций в Италии и Франции в конце 1970-х годов, участие Фуко в движениях квир-освобождения и упразднения тюрем в 1980-х годах, связь Люс Иригарей и Джудит Батлер с феминизмом третьей волны в 1990-х годах и сотрудничество Деррида и Агамбена с движением *Sans Papiers*/Без бумаг, а также обширные связи Хардта и Негри с антиглобалистским движением последних нескольких лет должны быть более чем достаточными доказательствами, чтобы разрушить этот миф. Другие абсурдные критические замечания, которые иногда звучат, которые берут довольно уникальный пример, например, киберфеминистку Донну Харауэй, чтобы утверждать, что постструктуралисты универсально некритичны по отношению к технологиям, или неонигилиста Жана Бодрийяра, чтобы доказать, что они твёрдо отвергают возможность сопротивления, также довольно невежественны, поскольку обратная сторона таких ложных и обобщающих заявлений заключается в том, что политика «сопротивления» была центральным элементом во всём своде работы Фуко, так же, как и безжалостная критика «искусства технологий» во всех его формах, от военных боеприпасов до телевидения, является ключевым элементом всей работы Вирильо.

Действительно, далёкий от того представления, которое некоторые дают ему, постструктурализм возник из гораздо большей антиавторитарной среды, которая началась с того, что приняла то, что до этого существовало, как радикальные, но все же абстрактные теории, и применила их на практике на улицах Парижа; при всех своих ограничениях на протяжении многих лет, поскольку его происхождение можно найти здесь, он, тем не менее, содержит много уникальных сильных анархических элементов; следовательно, казалось бы очевидным, что среди этих мыслителей, вероятно, будет много радикальной теории, которая была бы полезна сегодня анархистам, которые хотят, чтобы их теория соответствовала контурам структуры господства, которая не существует вне пространства и времени, но которая постоянно находится в состоянии изменения.

Как уже упоминалось, термин «постанархизм» появился недавно как термин, который можно использовать для описания явления, посредством которого эта радикально антиавторитарная постструктуралистская теория развивалась, мутировала и раскалывалась на десятки гибридных критических теорий за последние три десятилетия, наконец возвращаясь, чтобы информировать и расширять теорию и практику одного из ее основных корней.

Анархизм, кажется, постоянно забывает уроки недавних событий, которые сформировали живое настоящее, в котором мы живём каждый день, и все ради несчастных целей фетишизации, с одной стороны, «гордой традиции» прошлого, а с другой — «славной перспективы» будущего. Как мы видели на примере анархических событий мая 1968-го, сегодня постструктурализм не просто информирует анархизм, на самом деле, обратное тоже имеет и, безусловно, имело место, несмотря на то, что это в значительной степени игнорировалось почти всеми — до недавнего времени. Для того, чтобы понять, что «представляет собой» возникающий феномен постанархизма в современности, прежде всего следует рассмотреть, чем он не является; это не такой «изм», как остальные — это не очередной набор идеологий, доктрин и убеждений, которые можно положительно изложить как ограниченную совокупность, которой можно соответствовать, а затем агитировать среди «масс», чтобы они тоже сплотились и соответствовали ей, как какой-то странный идеологический флаг. Вместо этого этот глубоко негативный термин относится к широкому и разнородному набору анархистских теорий и практик, которые стали «бездомными» из-за риторики и практики большинства более закрытых и идеологических анархизмов, таких как анархо-синдикализм, анархо-коммунизм и анархо-платформизм, а также их современных потомков, все из которых имеют тенденцию воспроизводить некоторую форму классового редукционизма, государственного редукционизма или либеральной демократии в несколько более «анархической» форме, игнорируя, таким образом, многие уроки, которые мы получили после недавнего прошлого.

Постанархизм сегодня встречается не только в абстрактной радикальной теории, но и в существующей практике таких групп, как движения «Без границ», «Народное глобальное действие», Autonomes, сапатисты и других таких групп, которые, хотя и явно «антиавторитарно» ориентированны, не отождествляют себя именно с анархизмом как идеологической традицией настолько, насколько они отождествляют себя с его общим духом в своих собственных уникальных и меняющихся контекстах, которые обычно информированы широким кругом современных и классических радикальных мыслителей.

Довольно интересно, что все это в удивительной степени вполне соответствует самому происхождению термина в эссе Хаким Бея 1987 года «Постанархистская анархия». В этом эссе он утверждает, что то, что мешает анархизму стать релевантным для действительно исключенных из общества, что также отталкивает так много по-настоящему антиавторитарных людей от анархизма, заключается в том, что он настолько увлёкся своими собственными жёстко ограниченными идеологиями и сектами, что в конечном итоге ошибочно принял различные доктрины и «традиции» анархизма за жизненный опыт самой анархии. Между дихотомической тюрьмой трагического прошлого и невозможного будущего, он говорит, что анархизм стал идеологической доктриной, которой следует придерживаться, а не живой теорией, с помощью которой можно было бы склеить

децентрализованные работы постиндустриального общества контроля, и всё это приводит к универсальному отказу от любой реальной политики настоящего, это утверждение также сделал Рауль Ванейгем в мае 1968-го, но в отношении общества в целом. Далее Бей подчёркивает, что отсутствие внимания различных идеологических анархизмов к реальным желаниям и потребностям столь же предосудительно, как и их сдержанность перед лицом более поздней радикальной теории, тех вызывающих сомнения мыслей и идей, которые могут показаться «рискованными» или неудобными на первый взгляд, особенно в отношении анархизма, всё более приспособляющегося к своей форме, мало чем отличающегося от постиндустриального временного работника, который в конце дня ложится на диван и остаётся в нём из чистого изнеможения; если бы мы сопротивлялись этому искушению и открыли анархизм для такого рода занятий, он утверждает, «мы могли бы начать борьбу там, где она была отброшена ситуационизмом в 68-м и «Автономией рабочих» в семидесятых, и довести её до следующей стадии» (1991, р. 62) далеко за пределы того, до чего народные радикалы, анархисты, экзистенциалисты, неортодоксальные марксисты и постструктуралисты доводили её в прошлом.

Но для Бея постанархистская политика действительно стала бы возможной только в том случае, если бы анархисты могли как-то найти волю отказаться от целого множества оставшихся фетишизмов, которые сохранили анархизм в своей собственной небольшой сети навязанных самому себе идеологических гетто, включая все виды идеологической чистоты, представления о власти как просто явной и неприкрытой, фетишизмы труда и работы, предубеждения против культурных форм сопротивления, светские культы сциентизма, антиэротические догмы, удерживающие сексуальность всех форм в шкафу, прославление формальной организации в ущерб стихийным действиям и территориальным традициям, которые связывают пространство и политику, игнорируя тем самым возможность номадической практики. Четырнадцать лет спустя, после некоторых важных основополагающих работ радикальных теоретиков, таких как Эндрю Кох и Тодд Мэй, эта схематичная формулировка «постанархизма» вновь появилась под тем же знаком, но в довольно другой и более конкретизированной концепции, разработанной австралийским политическим теоретиком Солом Ньюманом в своей книге «От Бакунина к Лакану».

Здесь термин означает теоретический шаг за пределы классического анархизма в гибридную теорию, состоящую из синтеза с конкретными понятиями и идеями из постструктуралистской теории, такими как постгуманизм и антиэссенциализм; Ньюман объясняет, что «используя постструктуралистскую критику, можно теоретизировать возможность политического сопротивления без эссенциалистских гарантий: политики постанархизма [...] путем объединения моральных принципов анархизма с постструктуралистской критикой эссенциализма, возможно, удастся прийти к этически работоспособному, политически обоснованному и подлинно демократическому представлению о сопротивлении господству [...] отказ Фуко от «существенной» разницы между безумием и разумом; атака Делёза и Гваттари на эдипальное представительство и государство-ориентированную мысль; Деррида, ставящий под сомнение предположение философии о превосходстве речи над письмом, — все это примеры этой фундаментальной критики власти» (2001, р. 158)

Как подразумевается в концепции постанархизма Хаким Бея, здесь также очевидно, как антиавторитаризм, который, по мнению Ньюмана, пронизывает всю постструктуралистскую теорию, изначально возник во всемирно-исторических общественных движениях в конце 1960-х годов; при этом радикально антиавторитарный дух анархизма как один из основных элементов этой среды мутировал в тысячу различных минивирусов, заражая все эти критические теории множеством различных способов, которые только сейчас действительно переоткрываются. Тем не менее, хотя он критически относится к эссенциализму, который он считает свойственным мысли канонических анархистов, таких как Кропоткин и Бакунин, концепция постанархизма Ньюмана не отвергает всю раннюю анархистскую мысль; его принятие эгоизма Штирнера за важнейшего предшественника такой политики довольно наглядно демонстрирует это. Наконец, следует отметить, что именно в этом смысле концепция Ньюмана на самом деле очень похожа на «постмарксизм» Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф, в том смысле, что, будучи постанархистской, она также является постанархистской (2001, р. 4) в том смысле, что она отнюдь не является полным отказом от ранних анархизмов, а скорее шагом за пределы, определённые для них мыслью Просвещения, которая к тому времени ещё не подверглась серьёзной критике, и в то же время охватывает лучшие элементы, созданные этой же революцией в человеческом сознании, включая такие очевидные аспекты, как способность людей к прямому самоуправлению без господства суверена над ними; вирусные штаммы мутантного постструктурализма неожиданно появляются в новой форме после долгого и номадического изгнания.

Со времени публикации книги Ньюмана в 2001 году было несколько попыток сформулировать концепцию постанархизма, которая включала бы многие из его конкретных идей относительно анархических элементов радикальной постструктуралистской мысли, но также вернула бы её из залов академических кругов в более широкие, более разнообразные и более легковоспламеняющиеся среды, подобно тому, как Бей первоначально описал свою концепцию этого термина в 1987 году. Ранее в этом году я создал список рассылки и сайт под названием «постанархизм», предназначенный именно для этого; я рекламировал его существование на сайтах Indymedia по всему миру, на доске объявлений Infoshop и на многочисленных списках рассылки радикальных активистов и анархистов, каждый из которых привлекал сотни анархистов, активистов и интеллектуалов, чаще всего привлекая тех, кто каким-то образом умудрялся быть всеми тремя одновременно. С тех пор возникла все более динамичная дискуссия, которая варьировалась от активистской темы общественных движений, таких как движение «Без границ», которое приняло идеи критических теоретиков, таких как Джорджо Агамбен, Майкл Хардт, Антонио Негри и Жак Деррида, до более строго интеллектуальных вопросов о том, в какой степени ранние анархистские мыслители, такие как Бакунин и Кропоткин, были эссенциалистами в своих концепциях человеческого субъекта, до более явно анархистского обсуждения того, какие тенденции в современном анархизме, такие как повстанческий анархизм, социальная экология или анархистский феминизм, могут быть самыми актуальными в современном мировом порядке.

Сейчас даже говорят об антологии постанархизма, которая собрала бы десятки эссе, циркулирующих в Интернете, и объединила их в одном месте; пока в антологию, вероятно, войдут такие интересные предложения, как предложение бывшего члена «Чёрных пантер»

Ашанти Алстона о набросках того, что он рассматривает как постструктуралистский африканский анархизм, сочетающий в себе мысли Воле Шойинка, Сэма Мба, Тодда Мэя и Сола Ньюмана, а также другое предложение Джесси Кона и Шона Уилбура, критикующее концепцию постанархизма Ньюмана, утверждая, что даже Бакунин и Кропоткин были гораздо менее эссенциалистами и более критичны к сциентизму, чем он обычно допускает. Как можно легко увидеть, изучив эту траекторию, результат этого списка рассылки, сайта и последующей антологии состоит в том, что обсуждение и определение постанархизма теперь не только стали гибридом концепций Бея и Ньюмана об этом термине, но и десятков других, которые писали о пересечениях между анархизмом, постструктурализмом и другими критическими теориями, по крайней мере, с начала 1990-х годов, с темпом и динамизмом, которые неуклонно возрастают до своего сегодняшнего пика. В этом часто неосознанно одновременном стремлении анархисты различного происхождения с различными идеями стремились сделать современные анархизмы актуальными для них в своих собственных уникальных ситуациях, часто выходя за рамки самого постструктурализма, либерально заимствуя лучшее из современной радикальной теории, включая феноменологию, критическую теорию, ситуационизм, постколониализм, автономизм, постмодернизм, экзистенциализм, постфеминизм, сапатизм и так далее. Эндрю Кох, например, утверждает, что такие постфеминистки, как Элен Сиксу, Люс Иригарей и Юлия Кристева, могут многое рассказать современным анархистам об авторитарных элементах патриархального фундаментализма; Рикардо Домингес раскрывает поэтические открытия в связях между сапатистскими стратегиями децентрированной сетевой войны и делёзогваттарианскими формами сопротивления форме государства, и ни одно, ни другое, как он напоминает нам, не нуждается в «как он напоминает нам, не нуждается в «подключении», чтобы быть эффективным.

Таким образом, из всего этого должно быть ясно, что, кроме противостояния всем формам господства, единственное, что разделяют все эти теоретики, — это крайнее отсутствие консенсуса в отношении того, что означает объединение анархизма с этими чрезвычайно расходящимися философиями; на самом деле, хотя некоторые использовали это в качестве предлога для полного списания более ранних тенденций, таких как анархо-синдикализм, иронично, что некоторые из главных теоретиков, которых такие постанархисты называют образцовыми, включая Поля Вирилью, Майкла Хардта и Антонио Негри, заигрывали с версиями в точности той же традиции в различных частях своих произведений, даже используя такие термины, как «всеобщая забастовка» (Virilio, 1997, p. 41), «анархо-синдикалист» (Armitage, 2001, p. 19) и «Один большой союз» в позитивном ключе (Hardt and Negri, 2000, p. 206).

Это означает, что радикальная теория, так же, как и мир, в котором она возникла, всегда находится в постоянном движении, номадизм, который никогда не успокаивается, никогда полностью не превращается в одну конкретную форму и в котором «прошлое» вечно возвращается новыми и неожиданными способами в настоящем; например, многие постструктуралистские интеллектуалы после того, как их осудили как все более аполитичных и обскурантистских, обратили внимание на эти призывы, используя гораздо более четкие формулировки и активно пытаясь использовать свои теории на практике реально существующих социальных движений.

Эта недавняя тенденция, наиболее ярко проиллюстрированная в некоторых работах Поля Вирильо, Джорджо Агамбена, Жака Деррида, Майкла Хардта и Антонио Негри, может рассматриваться как возвращение к истокам постструктурализма в событиях мая 1968-го, когда интеллектуалы восстали против своей роли организаторов кибернетического общества и, вместе с миллионами рабочих, иммигрантов, женщин и других, перевернули этот мир с ног на голову, хотя бы на несколько коротких блаженных мгновений. Таким образом, появление постанархизма в последние годы также можно рассматривать как аспект этого возвращения недавно забытого прошлого, по крайней мере, частично в результате возвращения всемирно-исторического общественного движения, которое бросает вызов всем формам технократического господства, доводя борьбу мая 1968-го и итальянской Автономии до следующего этапа, как надеялся Бей; феномен, возможно, лучше всего описанный, по крайней мере, на данный момент, провозглашением: «ни нормализация классического анархизма, ни деполитизация постструктурализма!»

## ИСТОЧНИКИ

Armitage, John 2001. Virilio Live: Selected Interviews. London: Sage Publications.

Bey, Hakim, 1991. TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism. Brooklyn: Autonomedia.

Andrew Feenberg and Jim Freedman, 2001. When Poetry Ruled the Streets: The French May Events of 1968. Albany: SUNY Press.

Gordon, Colin, ed., 1980. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972– 1977, Michel Foucault. New York: Pantheon Books.

Michael Hardt and Antonio Negri, 2000. Empire. Cambridge: Harvard University Press. • Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, 2001. Hegemony and Socialist Strategy. London: Verso.

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

Newman, Saul, 2001. From Bakunin to Lacan: Antiauthoritarianism and the Dislocation of Power. Lanham: Lexington Books.

Vaneigem, Raoul, 2001. The Revolution of Everyday Life. London: Aldgate Press. • Virilio, Paul, 1997. Pure War. New York: Semiotext(e)



# Иллич Иван. Элементы радикальной критики индустриальной системы

1975, источник: [здесь](#).

Число людей, ежегодно умирающих от голода, с 1970 г. растет в 3 раза быстрее, чем общее население Земли. Еще стремительнее растет количество тех, кто вынужден получать пропитание за счет индустрии, поскольку сами они уже не могут произвести для себя еду. Так называемый прогресс оторвал их от земли, но одновременно и лишил их той альтернативы, которая еще оставалась у типичного горожанина 18-го столетия, поставляя ему значительную часть его пропитания: использование отходов и мусора для разведения кур, кроликов, коз, рыб или овощей. До тех пор признаком неумолимой нищеты было то, что семья зависела в своем пропитании исключительно от торговли, воровства или милостыни. Сегодня горожанин гордится тем, что приносит из супермаркетов слишком обильно и дорого упакованные продукты, в то время как иреть остальных людей ложатся спать голодными, потому что не могут ничего купить. Взаимоотношение между человеком и голодом вступило в новую фазу. Голод нового типа обрушивается на людей, которые стали неспособны к тому, чтобы иметь огород или поросенка. Он служит политически и технологически неизбежной оборотной стороной индустриализации с того момента, как та перешагнула свои переносимые пределы. Речь идет о том, чтобы осознать этот индустриализированный голод как мутацию старого спутника человека и назвать его своим истинным именем.

Массовый голод нередко периодически насильственно уменьшал число жителей той или иной области в рамках окружающей ее среды. Но сегодня происходит нечто совершенно новое, слишком чудовищное, чтобы можно было легко ухватить его значение. Смерть от голода превращается в тормоз дальнейшего роста народонаселения мира, попавшего в зависимость от мирового рынка сельскохозяйственных продуктов. Если до сих пор жертвами голода ежегодно становились не более 5 миллионов человек, то через 5 лет эта цифра возрастет до 50 миллионов, а затем - еще больше. Ни рост урожаев в Канзасе, ни увеличение кредитов, ни применение еще более смертоносных крысиных ядов в Индии не смогут повлиять на эти прогнозы. Только радикальное, всемирное перепланирование, переход от дальнейшей тяжелой механизации к трудосберегающему, но современному сельскому хозяйству, от централизованного планирования к региональной автаркии, от всесторонней зависимости от рынка к экономике самообеспечения на маргинальных ныне почвах - только такой поворот вспять прогресса последних 30 лет смог бы предотвратить

еще более ужасные катастрофы в 90-х годах[1]. К несчастью, эта альтернатива, то есть научно продуманная и подкреплённая политической волей «агрикultura выживания», совершенно немыслима для индустриализированных мозгов большинства менеджеров Всемирной организации по продовольствию. Сделать подобные альтернативы мыслимыми и выступать за их политическое осуществление - таковы две принципиальные задачи общественной критики техники.

Зачастую лишь обращение к истории может вновь заставить представить себе нечто, кажущееся сегодня немыслимым (такое, как частичное самообеспечение продуктами питания). Всего лишь 150 лет назад более 97% всего питания людей поступало с полей, лежащих в пределах видимости с церковной колокольни потребителей.

Для все большего и большего числа людей пропорции сегодня обратные. Не считая «неразвитых» аграрных регионов (все еще больших) и современных «коммун» Китая или Кубы[2], лишь мизерная доля пропитания поступает из непосредственного окружения потребителя. Большая часть доставляется издалека с огромным расходом энергии. На каждый центнер урожая в Калифорнии сжигаются многие килограммы нефти, чтобы обеспечить орошение полей, механическую обработку их и сбор урожая. Еще до непосредственной энергозатратной транспортировки соевых бобов, которыми кормят людей в Бомбее и свиней в Киеве, каждая калория пищевой ценности требует гораздо большего количества горючего по сравнению с энергозатратами, которые падали бы на производство этих же пищевых ценностей при самообеспечении. В перенасыщенных удобрениями почвах Северной Америки один центнер искусственных удобрений повышает урожай лишь на пятую долю того, как мог бы тот же центнер увеличить урожай на многих бедных почвах Азии. Такое современное питание издалека, в конечном счете, совершенно беспомощно против роста голода.

Но еще важнее, чем посредством сравнения с прошлым ввести доиндустриальные истины в рамки постиндустриального планирования, - это сломать табу, которые в настоящее время прикрывают иллюзии о политической нейтральности техники. Как в сельском хозяйстве, так и на транспорте существуют социально-критические дозы энергии. По ту сторону этого порога любая дальнейшая затрата энергии на калорию пищевой ценности может быть лишь контрпродуктивной. Подобно тому, как, парадоксальным образом, по ту сторону порога дальнейшее увеличение скорости отдельного едущего парализующе действует на движение в обществе, точно так же - по ту сторону порога - капиталоемкость в сельском хозяйстве лишь производит больше индустриализированного голода. Только восстановление ограниченного, критически обоснованного и научно разработанного локального самообеспечения продовольствием может открыть выход из уже неминуемой голодной катастрофы.

Мечи еще можно было без проблем перековать на орала и лопаты. Но было бы смертельной иллюзией пытаться превратить в трактора бронированные массы современных армий. Потоки сельскохозяйственных гусеничных тракторов и облака инсектицидов опустошили бы Землю не хуже любого оружия. Не «re-tooling»(поворот) бесцельных капиталовложений, а лишь целесообразное ограничение капиталовложений в производство дает общественно полезный и нужный результат.

За последние десятилетия стало ясно, что внедрение капитальных ценностей в организацию и технику оказывает общественно полезное действие только в определенных границах. В рамках этих границ как уровень техники, так и распределение контроля над производственными благами определяют, на пользу кому пойдет это увеличение производства. За пределами этих границ присущая технике внутренняя динамика навязывает общественным отношениям эксплуататорскую структуру. Лишь пока капиталовложение в определенную отрасль производства удерживается в этих границах, вообще сохраняется возможность политического выбора между капиталистической и социалистической экономикой. По ту сторону этих границ мощь материальных средств производства уже исключает большинство из политического контроля над ними. Орудие может быть общественно целесообразным лишь в определенном масштабе - и то лишь в том случае, если этот масштаб орудия определяется в ходе политического процесса принятия решений.

Мне представляется решающе важным теоретически развить этот тезис и испытать его, применив его к конкретным сферам не только в отношении благ, но и в особенности производства услуг. В моих анализах системы образования, транспорта и медицины речь идет о новом подходе к объяснению, который мог бы одновременно дать оценку трем аспектам современного индустриального общества: во-первых, социально вредному техническому применению научных достижений, во-вторых, неспособности всех признанных экономических теорий объяснить принципиальный характер нарастания вредоносных явлений по краям всех основных производственных сфер и, в-третьих, нехватки творческой фантазии, что позволило превратить действенные принципиальные альтернативы индустриальному обществу в немыслимые табу.

1. Мой анализ прогрессирующего превращения обучения в школу показал, что этот процесс, если его не ограничить, должен привести к возникновению расколотой ее образовательные классы меритократии капиталистов знания. Вместо того, чтобы привести к политическому ограничению педагогического гибрида, наш анализ был интегрирован в капиталистическую систему производства и использован для оценки ошколенного обучения. Осознание пределов роста, заложенных в традиционной школьной системе, дало педагогам право спуститься со своих кафедр. Они уже не ограничиваются молодежью, над которой властвуют в стенах школы и которую могут учить ежедневно по будням до 4 часов дня. Учитель, превратившийся в «Воспитателя народа», без ограничений расширяет свои компетенции на рабочее и свободное время и превращает всю жизнь своих питомцев в жизнь несмышленных детей. Х.Даубер в своей книге, вышедшей летом 1975 г., истолковывает этот переход от ограниченного к пожизненному воспитанию как окончательную капиталистическую деформацию общества.

2. Точно так же наш прежний анализ медикализации жизни оказался обоюдоострым аргументом. Можно доказать, что за пределами узких границ институционализация здравоохранения и ухода за больными ослабляет автономную способность людей к приспособлению и реагированию, что вредит здоровью и парализует их способность оказывать политическое воздействие на больное окружение. Но поскольку это указание должно начинаться с доказательства врачебных функций вмешательства и поскольку оно обращено к людям, ощущающим свою зависимость от врача, то этот анализ легко ведет к

слишком поверхностным техническим и политическим реформам врачебной деятельности, придает ей новую обоснованность и обеспечивает ей новый приток капиталов. Вместо того, чтобы вести к ограничению гетерономного лечения, наша критика до сих пор понималась прежде всего как предложение распространить медицинский контроль за больными и на здоровых людей.

3. Мой анализ транспортной системы продемонстрировал, что увеличение скорости транспортных средств, начиная с определенной точки, должно ограничивать пространственные, временные возможности и возможности принимать решения, не говоря уже об эксплуатации большинства людей подгоняющими их комиссарами. Поскольку анализ пришел к выводу, что вероятность социальной эксплуатации начинается со скоростей в пределах 20 км. в час, то его до сих пор так и не приняли всерьез и не интегрировали.

Понимание того, что у любого процесса индустриального производства благ или услуг имеются имманентные границы социальной полезности, все еще не проникло в политическое мышление. В сферах образования, здравоохранения и транспорта удовлетворенные производители и наркотически зависящие клиенты еще смогут, возможно, в течении ряда лет объявлять бесцельную гигантоманию в планировании систем успехом, а лишенные фантазии кибернетики будут истолковывать ее как «контраинтуитивное поведение» больших систем. Однако с продуктами питания так играть и жонглировать уже нельзя. Миллионам людей уже сегодня грозит голодная смерть. Запланировать можно лишь то, кто получит привилегии в смерти. Смертельный голод принуждает нас сейчас вычеркнуть постулаты веры индустриального общества из слепого взгляда нашего мировоззрения. Мнимая естественность этих вроде бы само собой разумеющихся догм сделало эти догмы тривиальными и потому незримыми; сейчас же речь идет о том, чтобы бросить на критический свет и задаться вопросом: в какой мере управление и планирование рыночного товара неизбежно снижает эффективность? Задача социально-критического анализа технических факторов состоит в том, чтобы найти отчет на этот вопрос.

Наше индустриализированное мышление и переживание привели нас к тому, что мы преувеличиваем ценность институционализированных продуктов и таким образом не уделяем внимания социально-политической защите производства ценностей иного рода. Наша вера в то, что большинство потребностей можно удовлетворить с помощью гетерономного[3], однозначно измеримого производства в производственных центрах, привела к относительной недооценке всех тех видов деятельности, результат которых может быть определен автономно и измерен только индивидуально, так что его нельзя превратить в капитал (или это можно сделать лишь в незначительной степени). Социальная оценка любой техники, примененной в той или иной отрасли производства, должна проистекать из этого различия. Это различие служит ключевым понятием для вышеназванных подходов к объяснению, которые должны проявить свою действенность в том, что они могут объяснить не только функции, но и дисфункции индустриальной экономики и поэтому служат указателем, позволяющим превратить нынешнюю безвыходную эскалацию противоречий в поддающийся разрешению кризис.

Различение между автономным и гетерономным способом производства стало труднее, поскольку сам язык теперь смешивает переходное лелание с непереходным действием и путает их. Мы живем в эпоху, когда учение программируется, жилье урбанизируется, транспорт моторизируется, а понимание канализируется. В таком запланированном обществе люди приобретают склонность к тому, чтобы удовлетворять свои конкретные нужды за счет поставок институционализированных продуктов, а не благодаря собственной реакции и собственным усилиям. Они ждут «образования», «перевозки», «лечения», вместо того, чтобы учиться праву отстаивать свой доступ к здоровой окружающей среде. Непереходное поведение лишается экономической ценности, идеологически преуменьшается, и непереходная деятельность пресекается инфраструктурой, ориентированной на потребление. Я «обучаюсь» вместе с одношкольником вместо того, чтобы иметь возможность учить что-то вместе с моим соседом.

Школы производят образование, машины - перевозку, медицина - лечение. Эти услуги или объекты служат массовыми благами, обладающими всеми признаками товаров. Стоимость их производства может быть выражена в деньгах, их нехватка может быть измерена с помощью предельной цены, их можно включить во ВВП общества или выделить из него. Общая стоимость одного километра полета в самолете, общая стоимость высшего образования или общая стоимость колостомии лежат в пределах тех же величин, независимо от того, достаются они клиенту на свободном рынке или как общественная услуга.

Обязательное образование в школе, высокая скорость на транспорте, операция рака в больнице - типичные продукты капиталоемкого способа производства. Любой из этих продуктов конкурирует с не имеющей рыночного значения потребительской ценностью: возможностью изучать, давать, лечить или, в крайнем случае, «страдать». Издавна человек изучал что-либо, слушая, подражая и делая вместе; он передвигается автономно, на своих ногах; он выздоравливает или страдает от болезни, потому что обладает автономной приспособляемостью к среде. Такое учение, давание, выздоровление или страдание не может быть включено в ВВП. Путь, проделанный пешком или на велосипеде, нельзя исчислить в пассажиро-километрах транспортного средства. Пока этим автономно произведенным действиям не приходится вступать в неравную конкуренцию с рыночными индустриальными изделиями, они представляют собой потребительные ценности, которые можно распределить среди населения приблизительно равномерно. Все люди в полную силу учат свой родной язык, если им не навязывается школой куда более трудный письменный язык. В эпоху, когда рыцари и крестьяне передвигались со скоростью ослиного шага, никто не мог иметь таких пре имуществ, какие заложены сегодня в любой транспортной системе. Изучать и ходить - точно так же как рожать, любить или готовить еду воспринимались как ценности, которые могли создаваться большинством членов общества с сопоставимым умением и сопоставимым удовольствием и лишь в особых случаях курьера, проститутки или повариhi совершались за деньги.

Товары и не предназначенные для рынка потребительские ценности взаимно дополняют друг друга во всех сферах. Эти две формы удовлетворения потребностей находятся, так сказать, на противоположных полюсах спектра. Во все времена технический прогресс увеличивал как производительность автономного производства, так и потенциал

ориентированного на рынок производства прибавочной стоимости (и вместе с тем заинтересованность в эксплуатации рабочей силы). Технический прогресс в принципе повышает синергетическую общую производительность дополняющих друг друга способов производства.

Но когда общество поставило технический прогресс преимущественно на службу индустрии (то есть гетерономному товарному производству), оба взаимодополняющих способа производства все больше стали вступать в конфликт друг с другом. Синергизм автономного и гетерономного производства социально удерживается лишь в рамках определенных пропорций.

Там, где большинство потребностей большинства людей удовлетворяется за счет домашнего, кооперативного или коммунального производства, там разрыв между ожиданием и удовлетворением чаще всего невелик и устойчив. При подобных регионально-автаркических отношениях самообеспечения орудия, применяемые в производстве, определяют потребности, которые и могут удовлетворяться с использованием именно этих средств.

Индустриальная доля совокупного производства остается позитивной, пока благодаря ей соответственно увеличивается и производительность автономного производства. Но в действительности идеологические предрассудки порождают переориентацию общества исключительно в пользу индустриального товарного производства. У этой переориентации 2 стороны: люди приучаются ориентироваться на потребление, а не на действие и в то же самое время пространство для их действий сужается. Структура индустриального орудия делает процесс производства непрозрачным и препятствует обучению наемного работника на рабочем месте. Приученные к ускорению участники движения разочарованно видят, экономящие время велосипеды вытесняются с улиц расходующими время автомобилями. Наемный труд и коммерческие услуги распространяются, и ради их дальнейшего распространения разрушаются условия для автономного производства и личной взаимопомощи. Ожидание экспоненциально взлетает вверх по сравнению с удовлетворением, и в то же самое время синергизм обоих полярных способов производства приобретает негативное значение. Ради гетерономного товарного производства подавляется автономное удовлетворение даже самых элементарных потребностей, и тем самым создается дефицит, который затем мог бы быть компенсирован только за счет ненормального, совершенно невозможного прироста товаров. Традиционная нищета и политическая эксплуатация со стороны собственников орудий переходят в модернизированную нужду и давление со стороны самой технической структуры орудия.

Новая нужда поистине «неизмерима». Способность к производству специфических потребительских ценностей, разрушаемая гипертрофией соответствующего товарного производства, просто не может быть измерена в масштабах ставшей необходимой замены. Масштабы, применяемые в индустриальном обществе, просто не подходят к ценностям, производимым при автономном способе производства.

Общество, чье представление о ценностях затоплено и искажено меновой стоимостью, теряет, таким образом, способность распознать тот порог индустриального роста, за

которым в каждой отдельной сфере синергизм автономного и гетерономного способов производства порождает негативный результат, то есть фрустрацию или разочарование. Наши экономисты в настоящее время ограничиваются тем, что констатируют снижающийся по краям прирост ценностей или перенесение экономических, экологических и социальных издержек из одной сферы в другую при нарастающем общем росте. Для меня же речь идет о том, чтобы распознать тот вред, который имманентно присущ любой отдельной отрасли производства, если технический прогресс идет неравномерно на пользу гетероному, а не автономному способу производства. Не экспертное знание и технократия, а лишь политическое формирование мнения и политический контроль над техникой могут измерить, насколько растет вред от этого негативного синергизма, и сдержать его.

*(Technologie und Politik. Aktuell-Magazin.1. Reinbek bei Hamburg, 1975. S.3-11).*

## Примечания

[1] Согласно отчету Всемирной организации по продовольствию 1999 г., число людей, не имеющих «достаточного доступа к продуктам питания», достигало в конце 90-х гг. почти 800 миллионов в «развивающихся» странах, 8 миллионов в странах ОЭСР и 26 миллионов в странах, совершающих переход от централизованной к рыночной экономике. (Der Fischer Weltalmanach 2001. S.1273).

[2] В настоящее время в связи с глобальным «переходом к рынку» и эти районы все в большей мере втянуты в коммерческое сельское хозяйство, в результате чего сотни миллионов сельских жителей вынуждены оставить землю и бежать на поиски работы в города.

[3] «Гетерономное» производство - отчужденное производство, производство не для себя, а на обмен. «Автономное» производство - производство ради собственных нужд, самоопределяемое (прим. перевод.).

# Иллич Иван.

## Пропорциональность и современный мир

1968-1998, источник: [здесь](#)

### **Фрагменты из работ разных лет**

Я рано пришел к заключению, что главным условием атмосферы, благоприятствующей независимости мысли, является гостеприимство, проявляемое хозяином: гостеприимство, скрупулезно исключающее как высокомерие, так и подобострастность; гостеприимство, своей простотой побеждающее и страх плагиата, и боязнь впасть в зависимость; гостеприимство, своей открытостью равно исключающее и запуганность, и чинопочитание; гостеприимство, побуждающее гостей проявлять не меньше великодушия, чем требуется от хозяина. Мне всего этого было отпущено немало, вместе со своеобразным ароматом свободного, порой забавного, а порой гротескного сочетания самых обыкновенных, а иногда и диких собеседников, терпеливых друг с другом.

*Иван Иллич*

## Эпоха недееспособности под властью экспертов

Один из способов определить конец эпохи состоит в том, чтобы дать ей подходящее название. Я предлагаю назвать это время эпохой недееспособности под властью экспертов.

Об эпохе экспертов будут вспоминать как о времени, когда политика пришла в упадок, потому что ведомые интеллектуалами избиратели передали технократам всю полноту власти регулировать законодательно потребности, признали за ними авторитетное право решать, кому что нужно, и обеспечили им монополию на средства, с помощью которых они предполагали удовлетворять эти потребности. Будут вспоминать об этом времени как об эпохе школы, когда треть жизни людей тренировали аккумулировать потребности согласно предписаниям, в то время как оставшиеся две трети они проводили как клиенты респектабельных продавцов лекарств, управляющих их зависимостями. Будут вспоминать как о времени, когда поездки в отпуск были организованным ограблением чужаков,



интимность - тренингом по Мастерсу и Джонсону [1]; мнения формировались на основе вчерашнего телевизионного ток-шоу, а политический выбор был чем-то вроде заказа по почте некоторого количества из одного и того же.

Было бы самонадеянностью пытаться предсказать, будут ли вспоминать об этом времени, когда потребности формировались по планам экспертов с улыбкой или проклятием. Что касается меня, то я, конечно, надеюсь, что вспоминать об этом будут как о той ночи, когда отец семьи пропил ее состояние и, таким образом, вынудил детей начать все заново. Вероятнее всего, к сожалению, что о нем будут вспоминать как о времени, когда наша грабительская охота за богатством сделала продажными наши свободы, а политика выражается только как корыстное брюзжание потребителей благосостояния, растворившись в тоталитарном господстве экспертов.

Непреодолимая страсть богатых к искусственно созданным потребностям и парализующая зачарованность бедных недоступными средствами достижения этих потребностей были бы необратимы, если бы люди действительно приспособились жить по смете запланированных потребностей. Но этого не происходит. По ту сторону определенного порога интенсивности медицина производит беспомощность и болезни; воспитание становится причиной неэффективности в распределении труда; быстрые транспортные системы способствуют тому, что городские жители примерно шестую часть своего бодрствования проводят в качестве пассажиров и еще такую же часть своего времени отдают рабскому труду на службе Форда, Эссо, автомобильных налоговых и страховых компаний. Рубеж, на котором медицина, воспитание или транспорт превращаются в контрпродуктивные инструменты, достигнут во всех странах мира, где доход на душу населения не меньше, чем, например, на Кубе. В противоположность иллюзиям, пропагандируемым ортодоксами на Востоке и Западе, во всех странах, которые я исследовал, эта контрпродуктивность ни в коей мере не была связана с принятым в данной стране типом школ, транспортных средств или организаций здравоохранения. Значительно более она определяется и увеличивается по мере того, как капитальная интенсивность производства преодолевает критический рубеж.

Наши крупные институты обладают пугающим свойством превращать в свою противоположность именно те цели, для которых они изначально планировались и финансировались. Под руководством высокоуважаемых экспертов наши институциональные инструменты производят парадоксальную контрпродуктивность, а именно систематически делают граждан недееспособными. В городе, построенном для автомобилей, не остается места для использования собственных ног.

Но почему же не видно сопротивления превращению индустриального общества в единую огромную парализующую систему оказания услуг? Объяснение этому надо искать главным образом в способности этой системы создавать иллюзии.

*(Entmündigung durch Experten. Zur Kritik der Dienstleistungsberufe. Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt 1983.)*

# Политическая критика технологий: самоограничение и пропорциональность

Когда чрезмерное доверие к индустриальному производству товаров и услуг определяет социальное устройство, а промышленность завоевывает виртуальную монополию на применение новых достижений, порабощение человека машиной не устраняется, но спрессовывается в новую всемирно гомогенную форму. Инструмент превращается из слуги в деспота. Сооруженная однажды, эта монополия превращает общественные отношения в школу, в больницу, в тюрьму и в скоростную автомагистраль. Тогда начинается великое заключение. Все зависит от того, чтобы точно определить, где для каждого элемента глобального равновесия находится этот критический порог. Только тогда станет возможно заново выразить эту древнюю триаду: человек, инструмент, общество.

Общество, где современные инструменты стоят на службе у интегрированной в местное сообщество (*community*) личности, а не у конгломерата специалистов, мы можем назвать *convivial society* сообществом.

Когда человек получает удовольствие от такого использования инструмента, я называю его знающим чувство меры. Он понимает то, что по-испански называется *la convivencia* [2] т.е. принимать участие в своем ближнем. Ведь разумная сдержанность не имеет ничего общего с изоляцией, замкнутостью на себе самом или тем более отсутствием фантазии. Для Аристотеля, как и для Фомы Аквинского, она лежит в основе дружбы. Там, где он говорит об упорядоченной и творческой игре, Фома определяет здравомыслие как добродетель, исключаящую не всякое наслаждение, а только то, которое вытесняет или ухудшает личное отношение. Здравомыслие является элементом добродетели, выходящей за его пределы и его включающей: это радость (*jucunditas*), эмпатия, дружба.

Типичный американец посвящает своей машине 1500 часов в год: он сидит в ней, когда она едет или стоит на стоянке, он работает, чтобы ее оплатить, а также оплачивать бензин, шины, дорожные сборы, страховку, штрафы и налоги. Итак, он посвящает своей машине 4 часа в день, неважно, пользуется он ею или нет. Этим не исчерпываются все его действия, ориентированные на движение: есть также время, которое он проводит в больнице, суде или гараже, время, потраченное на просмотр автомобильной рекламы по телевизору, а также на то, чтобы заработать на отпускные путешествия и т. д. Как результат этого американцу нужно 1500 часов, чтобы проехать дистанцию в 10 000 км; значит, на 6 км он тратит 1 час жизни.

Машинному человеку незнакома легкодостижимая радость, заключенная в добровольном отказе от чего-то; он не знает трезвого опьянения жизнью. Общество, где каждый знал бы, что такое «достаточно», было бы, наверное, более бедным, но богатым неожиданностями и было бы свободным. Я определяю здесь его рамки, но не содержание.

# Орудия и целесообразность

...Контроль над силами природы функционален, только если использование природы не делает ее бесполезной для человека. Я уже говорил ранее, что социальные институты функциональны, когда они поддерживают тонкое равновесие между тем, что люди могут делать для себя сами, и тем, что могут делать для них орудия, находящиеся на службе у анонимных институтов. Формальное обучение также зависит от баланса: технология и организованное обучение не должны перевешивать возможностей самоучения. Увеличение социальной мобильности может сделать общество более человечным, но только если в то же самое время сократится разрыв во властных возможностях, отделяющий сегодня немногих от большинства. Наконец, рост темпов обновления ценен только тогда, когда вместе с ними растет укорененность в традиции, полнота смыслов и безопасность.

Орудие может выйти из-под контроля человека, стать сначала его хозяином, а потом и палачом. Орудия могут поработить людей скорее, чем те ожидают: плуг делает человека не только хозяином цветущих полей, но и беженцем от пыльных бурь. Месть природы приносит детей, менее пригодных для жизни, чем их отцы, и они приходят в мир, менее пригодный для них. *Homo faber* может превратиться в «ученика чародея». Специализация способна сделать его повседневную жизнь настолько сложной, что она совсем отделится от его действий. Подобное наркомании пристрастие к прогрессу способно поработить всех людей, втянуть их в гонку, в которой никто не достигнет цели.

Есть два пути развития орудий: в одном машины используются для расширения человеческих способностей, в другом - для ограничения, устранения или замены человеческих функций. В первом человек как личность может осуществлять свою власть и волю, а потому и брать на себя ответственность. Во втором верх берут машины: сначала они сокращают диапазон выбора и мотивации как у оператора, так и у клиента, а затем очень скоро навязывают обоим собственную логику и требования. Выживание человека зависит от установления процедуры, которая позволила бы обычным людям распознавать эти области и свободно выбирать способ выживания; оценивать структуры, встроенные в орудия и институты, чтобы исключать те из них, что деструктивны по самой своей структуре, и контролировать те, что полезны.

Исключение вредоносных орудий и контроль над целесообразными - два главных приоритета для современных политиков. Многочисленные ограничения сверхэффективности должны быть выражены на языке, который был бы одновременно простым и политически эффективным. Решение этой неотложной задачи наталкивается, однако, на три серьезных препятствия: идеализация науки, извращение обыденного языка и утрата уважения к формальному процессу, посредством которого принимаются социальные решения.

(Ivan Illich «Retooling Society», CIDOC, 1972.)

# Творческая безработица и границы рынка

Монета вытесняет все локальные ценности и идиологов. Деньги обесценивают все, что они не могут количественно оценить.

Люди становятся заложниками похищающего время ускорения, оглуляющего воспитания и травмирующей медицины, потому что зависимость от конституционально гарантированного получения промышленных товаров и экспертных услуг - по достижении некоего определенного порога интенсивности - разрушает человеческие возможности, причем специфическим образом: ибо только до определенного предела товары могут заменять то, что люди делают и производят сами по себе.

Самой значительной привилегией высокого социального статуса сегодня могла бы быть, без сомнения, *свобода полезной безработицы*, все менее доступная огромному большинству населения. Настойчивое стремление человека обладать правом быть обслуженным специалистами и снабженным товарами оборачивается правом промышленников и экспертов ловить себе клиентов, окружать их своими товарами и услугами, окончательно разрушая ту среду, в которой когда-то было возможно существование неоплаченных видов деятельности. Таким образом, парализуется борьба за правильное разделение времени и способности делать что-то с пользой для себя и других вне служебных и оплачиваемых отношений. Работу, выполняемую вне формальных трудовых отношений, начинают презирать или игнорировать. Автономная деятельность угрожает рынку труда, способствует возникновению социальных отклонений и уменьшает совокупный социальный продукт. Слово «работа» становится неподходящим обозначением существа дела. Работа обозначает не большое напряжение или труд, а, скорее, материальную добавку к продуктивным инвестициям в технические сооружения. Работа больше не является созданием некоей ценности, признаваемой работником в качестве таковой, но является «местом работы» (то, что по-английски называется «job»), т. е. особым социальным положением. Безработица несет не свободу делать вещи, полезные для меня или моего соседа. Активная женщина, ведущая хозяйство, воспитывающая детей, иногда еще и не только своих, испытывает дискриминацию по сравнению с женщиной, идущей работать, совершенно независимо от того, насколько полезны или вредны продукты ее работы.

В будущем качество общества и его культуры будет зависеть от статуса его «безработных»: будут ли они продуктивными гражданами своего государства? Ясно, о каком решении или кризисе идет речь. Прогрессирующее индустриальное общество может стать предпринимательским картелем, трудно хромающим вслед за мечтой 1960-х гг. - к «рационализированной» системе распределения между гражданами обесцениваемых товаров и безрадостных рабочих мест, к все большей стандартизации потребления и обесмысливанию труда. Именно такие последствия вырисовываются из политических перспектив большинства современных правительств от Германии до Китая, хотя есть и заметное различие: чем богаче страна, тем актуальнее выглядит задача «рационализировать» рабочие места и предотвратить полезную безработицу, угрожающую

рынку труда. Несомненно, возможен и противоположный вариант, а именно современное общество, где обманутые работающие организуются и защищают человеческую привилегию свободно избирать себе полезное занятие вне производства товаров. Но возможность подобной общественной альтернативы опять-таки зависит от способности простого человека отнестись к претензии экспертов на управление его потребностями по-новому - рационально и скептически.

*(Fortschrittsmythen. Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt 1983.)*

## Школа как «святая корова»

Население Пуэрто-Рико имеет школьное образование. Я предпочитаю сказать не «образованно», а «имеет школьное образование». Пуэрториканцы не могут больше представить себе свою жизнь без ее связи со школой. Потребность в образовании сегодня заменяется необходимостью посещать школу. Пуэрто-Рико приняла новую религию. Ее учение утверждает, что образование - это продукт школы, продукт, который можно определить с помощью чисел. Есть цифры, показывающие, сколько лет ученик проводит под руководством учителей, в то время как другие цифры отражают процент верных ответов на экзамене. С получением диплома образовательный продукт приобретает рыночную стоимость. Так, в технократическом обществе посещение школы, как таковое, гарантирует принятие в круг дисциплинированных потребителей, как в прежние времена посещение церкви гарантировало принадлежность к сообществу верующих. От губернатора до *jibaro* [3] сегодня Пуэрто-Рико признает идеологию своих учителей, как она когда-то признавала теологию своих пасторов. Школа сегодня приравнивается к образованию, как прежде церковь приравнивалась к религии.

Смысл образования заключается в развитии, формировании независимого познания жизни и тесно связан с тем, что накопленные в совместной жизни людей памяти делаются доступными и полезными. Институт образования является для этого центральным элементом. Он предполагает место человека в обществе, где каждый из нас бывает разбужен к жизни удивлением; место встреч, в котором другие люди удивляют меня своей свободой и позволяют мне осознать мою свободу. Если университет хочет оказаться достойным своей традиции, он должен быть таким институтом, чьи цели понимаются как воспитание свободы и чья автономия основывается на доверии, полагаемом общественностью в использовании этой свободы.

Наша надежда на спасение лежит в способности удивляться иному. Да не разучимся мы вновь и вновь переживать удивление! Я давно уже решил для себя, до последнего часа моей жизни и в самой смерти все еще надеяться на удивления.

*(Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken. Aus dem Englischen von Helmut Lindemann. Mit einer Einleitung von Erich Fromm. München: Beck 1996. S. 13-25. (Beck'sche Reihe 1151).)*

# «Немезида медицины». О границах здравоохранения

Французская революция породила два глубоких заблуждения: врачи могут заменить духовенство, и общество путем политических преобразований может вернуться в состояние исходного здоровья. Болезнь стала публичным делом. Во имя прогресса она не имела больше права оставаться делом самого больного.

В 1792 г. Национальное собрание в Париже несколько месяцев обсуждало вопрос о том, как заменить врачей, извлекающих прибыль из ухода за больным, терапевтической бюрократией, которая занялась бы этим злом более эффективно - вплоть до его полного исчезновения после установления свободы, равенства и братства. Новых пасторов предполагалось финансировать из секуляризованных церковных владений.

В то время заканчивается эпоха домашнего лечения. Повсюду в обществе границы размываются. Общество в целом превратилось в клинику, а граждане - в пациентов, чье кровяное давление регулярно контролируется и регулируется, чтобы оно было в нормальных «пределах». Трудности с рабочей силой, финансами, организацией и контролем терапевтических учреждений, которые возникают повсеместно, можно трактовать как симптом нового кризиса в понятии болезни. Речь идет о настоящем кризисе, допускающем два противоположных решения, которые сделали бы сегодняшнюю больницу неупотребительной. Первое решение состоит в дальнейшей и способствующей увеличению болезненности медикализацией здравоохранения, которая продолжит закрепление власти цеха врачей над населением. Второе заключается в критической, научно обоснованной демедикализации понятия болезни.

Книга «Немезида медицины» начиналась с обвинения: «Официально принятая медицина превратилась в серьезную опасность для здоровья». Теперь с трудом верится, что в 1974 г. эта фраза могла шокировать и сердить. Сегодня это банальность. То, что тогда было авангардом, президент Клинтон принес в Белый дом. Американский конгресс взялся судить, представляют ли ценность фундаментальные исследования, и 2300 физиков именно так потеряли работу. Конгресс уволил их, потому что удовлетворение любопытства ученых по поводу ускорения частиц не могло называть какую-нибудь общественную пользу. Хиллари Клинтон близка к тому, чтобы попробовать в секторе здравоохранения то, что я предлагал политикам в «Немезиде медицины», а именно «восстановить контроль над медицинскими открытиями, теориями, процессами принятия решений». А если так, то почему мне так тяжело перечитывать мою книгу?

Я сожалею, что важная и ключевая мысль об искусстве болезни и умирания была мной сформулирована в категориях, годящихся для редукционистской потери понимания телесности. В «Немезиде медицины» я аргументировал, что роль в возбуждении болезни играет стремление к здоровью, как оно определяется в культуре позднеиндустриального общества. Я тогда не понимал, что еще болезненное стремление к здоровью в эпоху системного менеджмента разовьется в своего рода многослойную эпидемию. Я говорил о

здоровье, не задумываясь о категориях личной автономии, и обозначал ее как «уровень способности справиться». Я понимал здоровье как «ответственное действие в соответствии с социальным сценарием», где режиссером выступает некий «культурный код, соответствующий генетическому составу, истории и окружению группы». Я хотел объяснить поколению, которое увлеклось стремлением к здоровью, что человеческое *conditio* выражало в том числе и то, что человечество на протяжении всей истории «страдало». Тогда я еще находился под влиянием Грегори Бейтсона и верил, что такие понятия, как обратная связь, программа, анализ или информация, будучи разумно примененными, могут внести ясность в эти вещи.

Сегодня я знаю, что не следовало так просто говорить об искусстве страдания, потому что этим я дал возможность компьютерному поколению детей думать о «саморегулировании». Я не предусмотрел появление статей в три метра длиной в журнальных магазинах, где будут продаваться физическая культура, эмоциональное равновесие, развитие восприятия и сознание просто как результат «саморегулирования».

(Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt 1981.)

## «Немезида медицины»: новое послесловие к изданию 1995 г.

«Немезида медицины» представляет собой одно из четырех моих эссе, посвященных исследованию того, как современная технология производит самоочевидность определенных видений. Каждый из текстов имеет в качестве демонстрационного объекта одно из больших предприятий новейшего времени, таких, как школа, транспорт и планирование. Я избрал примером медицину в состоянии, характерном для 1970 г., чтобы поговорить о парадоксальном противоречии целей и средств. Я не хотел представить медицину в виде «мальчика для битья», я также не покушался на план медицинской реформы. Здравоохранение дало мне возможность показать три различные в основе формы контрпродуктивности: техническую, социальную и культурную. Я хотел исследовать в этой книге то, что объединяет медицину с другими институциональными предприятиями: попытку устранить искусство жизни и страдания, заменив их технологией производства удовлетворения. Я писал против перехода, оркестрованного медициной, стремления к здоровью в парадигму некоей мегатехнологии, позволяющей обойтись без *Conditio humana*.

Четверть века спустя я все еще остаюсь доволен сущностью и стилем книги. Она положила начало технической дискуссии о контрпродуктивности, а также об историчности наших потребностей. Но была у нее и другая заслуга: эта книга помогла вернуть дискуссию медицины в плоскость философии. Я оказался прав, сконцентрировавшись на традициях медицинского подхода к искусству страдания как профилактики против тогда еще не вполне распознанной эпидемии системно имманентной биоэтики.

Но я нахожу также ошибочное при повторном чтении книги. Тогда я понимал «здоровье» кибернетически - как «меру, в какой люди справляются со своими внутренними состояниями

и внешними условиями». Когда я писал это, я еще не осознавал, какое обесмысливающее действие в скором времени окажет системно-аналитическое мышление на понимание ощущений и представлений. Я не понимал также, что мои формулировки будут способствовать неправильному пониманию здоровья как саморегулирующего процесса управления. Мне еще предстояли десять лет исследований и ряд семинаров совместно с Барбарой Дуден, посвященных истории восприятия смысла, проблемам пола и дружбе. По этой причине я обеспокоен тем, что большая часть заказов на «Немезиду медицины» - на многих языках - является в настоящее время коллективными заказами для медицинских факультетов. Книгу читают как пример того, что чувственно познаваемое тело можно «снять со счета», понимая себя как саморегулирующуюся и самоконструирующуюся систему, и *вопреки* этому лишению телесности утверждать, что находишься в рамках традиции, которая принимает важность искусства страдания и искусства умирания.

*(Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt 1981.)*

## Зеркало для американцев: помощь и насилие (1968 г.)

Внутреннее побуждение совершать добро - это особая американская черта характера. Только североамериканцы уверены, что они в любой момент времени должны, имеют право и могут отыскать кого-либо, на кого могло бы снизойти их благодеяние. Эта установка приводит в конечном итоге к тому, что людей принуждают принять дары с помощью бомбардировки.

В начале 1968 г. я настойчиво пытался разъяснить некоторым моим друзьям в США этот образ американцев за границей. Я говорил в основном с оппонентами правительству, которые были заняты подготовкой марша на Пентагон. Я хотел, чтобы они разделили со мной тяжелую заботу: обеспокоенность, что окончание войны во Вьетнаме позволит «ястребам» и «голубям» объединиться для новой воинственной борьбы - на этот раз «против бедности в «третьем мире».

Сразу же вслед за деньгами и оружием на любом театре военных действий появляется американский идеалист: учитель, доброволец, миссионер, общественный управляющий, экономический помощник. Эти люди понимают свою роль как служение. В действительности же они часто в итоге бывают заняты только тем, чтобы смягчить ущерб, нанесенный деньгами и оружием, или соблазнить «недоразвитых» прелестями мира благосостояния и успеха. Они - это те, для кого «неблагодарность» является горькой наградой. Они воплощают вопрос старого, доброго Чарли Брауна: «Как можно проиграть, если ты так честен?»

Путь к бедности вымощен «технической помощью». В результате двадцати лет международной помощи в развитии сегодня в мире больше чем когда-либо людей, чьи жизненные ожидания никогда не смогут быть осуществлены.



Неосознанное стремление - нереальные «потребности» превращаются в осознанные требования. Наши программы помощи принесли большинству людей «запланированную бедность».

*(Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken. Aus dem Englischen von Helmut Lindemann. Mit einer Einleitung von Erich Fromm. München: Beck 1996. S. 13-25. (Beck'sche Reihe 1151).)*

## Пол, род и язык

Я обнаружил, что ключевые слова характеризуются стремлением радикально исключать род. Поэтому понимание рода и его отличие от пола зависят от этой тенденции к исключению или чрезвычайно экономному использованию слов, могущих быть ключевыми.

Я попал в двойное гетто языка, когда начал писать это эссе. Я не мог найти слова, традиционно звучащие как «род», но также не хотел употребить их с расхожим сексистским призывом. Я осознал эту сложность, когда захотел использовать более ранние версии данного текста в лекциях 1980-1982 гг. Никогда еще прежде столько друзей и коллег не пытались отговорить меня от темы, которой я начинал заниматься. Некоторые считали, что мне стоит уделять меньше внимания тривиальным, двусмысленным или предосудительным темам, другие настаивали на том, что в ситуации современного кризиса феминизма мужчинам не подобает говорить о женщинах. Чем внимательнее я вслушивался, тем более мне казалось, что большинство моих собеседников чувствуют себя неуютно в этой теме. Мои аргументы разрушали их мечты: феминистскую мечту о полово-нейтральной экономике без принуждения к половым ролям, «левую» мечту о политической экономии, состоящей из универсальных и равных человеческих субъектов, футуристическую мечту о современном обществе пластичных людей, где совершенно все равно, кем человек решает быть - зубным врачом, мужчиной, протестантом или генным манипулятором. Мой вывод о том, что дискриминация женщины характеризует любую экономику, заставлял их мечты лопаться, потому что выраженные в них желания были сотканы из одной материи - полово-нейтральной экономики.

Индустриальное общество не может существовать без определенных постулатов унисекса. Мужчины и женщины созданы для одинаковой работы, они воспринимают одинаковую действительность, у них с небольшими косметическими отклонениями одинаковые потребности. Фундаментальная предпосылка всех национальных экономик, а именно ограниченность товаров, базируется на тех же постулатах унисекса. Конкуренция между мужчиной и женщиной за рабочие места была бы невозможна, если бы работа не определялась как деятельность, свойственная человеку без различия пола. Субъект, на котором основана экономическая теория, в этом значении - бесполое человеческое существо. До тех пор пока признается теория ограниченности товаров, распространяются также постулаты унисекса.

Под социальным родом я понимаю связанную с местом и временем двойственность, отличающую мужчину и женщину в отношениях друг от друга, не позволяющую им говорить, делать, восхищаться или воспринимать одинаково. Под экономическим или

социальным понятием пола я, напротив, понимаю двойственность, питающую претензию на возможность достижения иллюзорной цели экономического, политического или социального равенства мужчины и женщины. В сконструированной таким образом действительности равенство является чаще всего фантастическим образованием.

*(Aus dem Englischen von Ruth Kriss-Rettenbeck und Barbara Duden. München: Beck 1995. (Beck'sche Reihe 1105).)*

## Текст как инструмент познания

Когда среди ученых и святых церкви Бернар ссылается на источник, он, как правило, приводит его по памяти. Поколение Альберта и Фомы уже может пользоваться справочными материалами, а после их смерти их собственные произведения лежат в библиотеке и привязаны к кафедре как справочный материал. Это позволяет автору XIII в. подтверждать свои тезисы ссылками на оригиналы. Он может полистать и открыть любое место. Он овладевает лежащей перед ним памятью.

Авторы раннего Средневековья переняли у римлян мнемотехнику, искусство представлять себе свою память как постройку. В разные комнаты этой постройки говорящий мысленно помещал символы, обозначающие написанные или выученные им параграфы. В потоке речи оратор мог зайти в эти покои и вызвать любой текст из памяти. Об этой мнемотехнической постройке еще напоминает своей архитектурностью книжная живопись раннего Средневековья. В XIII в. принцип запоминания воплотился в структуре библиотеки. В скором времени это были уже не только произведения данного монастыря, стоящие в алфавитном порядке. Первые сборные каталоги возникают после основания университета. Еще позже, чем библиотечные полки, возникла структурная организация самой рукописи. Деление строк на слова стало само собой разумеющимся. Ветхий Завет был поделен на главы и стихи. Но прошло тысячелетие, прежде чем Священное Писание стали цитировать в соответствии с этим кодом. Августин, стремясь помочь читателю ориентироваться в его объемном «Граде Божиим», дал им бревикулус - краткое изложение отдельных частей книги. В новые копии классиков некоторые переписчики позднего Средневековья вводили названия глав. Чтобы облегчить отцам церкви доступ к текстам евангелистов во время проповеди, еще Евсевий составил конкорданцию из Евангелия.

Искусство отнесения к Священному Писанию и его комментаторам с самого начала отличало христианских авторов от языческих. Но техника цитирования и сверки по тексту развилась только во время перехода к схоластике. Уже в VI в. Кассиодор экспериментировал с ключевыми словами. Он выписывал ключевые слова по ходу текста на полях. Исидор первым применил также названия глав в своем произведении. Но только в середине Средневековья утвердилось единое деление Библии на главы, за несколько столетий до деления ее на стихи. В XIII в. уже существуют предметные регистры со ссылками на все Священное Писание. До указания на число страниц, конечно, было еще далеко. Для этого нужно было дождаться, когда печатный лист графически зафиксировал текст и независимые от содержания номера страниц стали ориентиром.

Письменные тексты зримо состоят теперь в пространственных отношениях друг к другу. Внутри текста определенные элементы выделены, цитируемые места подчеркнуты цветом. Глаз привыкает двигаться от книги к книге и от текста к примечанию. Не строка, а весь текст лежит теперь перед читателем.

Медитация, о которой пишет Гуго, - это интенсивное деятельное чтение, а не пассивное квиетическое погружение в чувства. И эта деятельность представлена по аналогии с движениями тела: как шагание от строчки к строчке или как взмах крыльев, когда пролистываешь уже знакомую страницу. Гуго видит чтение как моторную активность тела.

В соответствии с традицией, насчитывающей полтора тысячелетия, шевелящиеся губы и язык вторят страницам, как эхо. Уши читателя внимательны и стараются изо всех сил ухватить то, что выражает его рот. Так последовательность букв преобразуется непосредственно в движениях тела и структурирует нервные импульсы. Строчки как фонограмма, записанная ртом и воспроизводимая читателем для собственного уха. Страница во время чтения буквально поглощается читающим.

Современный читатель воспринимает страницу как пластинку, снабжающую его разум знаками. Он ощущает свое сознание как экран, на который проецируется страница и откуда ее можно удалить нажатием кнопки. Для читателя-монаха, к которому в основном обращается Гуго, чтение есть не такая фантасмагоричная, а, скорее, телесная деятельность. Он говорит или записывает строчки, качаясь в такт им.

Клирик воплощает наглядный пример того, к чему призваны все, поскольку они живут в одном мире, в котором, как говорит Гуго, нет ничего не имеющего значения. «Природа говорит во всех своих созданиях о Боге. Во всех своих проявлениях природа учит человека. Во всех своих проявлениях природа производит разум, и в совокупности вещей нет ничего неплодотворного». Книга творения охватывает мир по обе стороны монастырской стены. И светские искусства, и Священное Писание повествуют о Божьем произведении. При переходе от монастырской книги к схоластической с читателем также происходят радикальные изменения.

Монастырский читатель - «бормотун» - отрывает слова от строк и создает звуковой форум. Все те, кто разделяет вместе с читателем звуковую среду, равны перед произнесенным. Не имеет значения, кто читает, как не имеет значения, кто звонит в колокол.

«*Lectio divina*» [4] всегда литургический акт, перед лицом кого-либо, Бога, ангелов или кого-либо на расстоянии слышимости.

Примечательным образом спустя пятьдесят лет после Гуго ситуация уже изменилась. Технический акт расшифровывания уже не создает аудиторию, а следовательно, и социальное пространство. Теперь читатель пролистывает книгу. Его глаза отражают два измерения страницы. Скоро он будет воспринимать свой разум по аналогии с манускриптом. Чтение станет индивидуалистической деятельностью, отношением между самим собой и страницей.

Гуго написал свои «De institutione» и «Дидаскаликон» в то время, когда этот переход наметился, но еще не начался. Его размышления об акте чтения и его значении венчают традицию, выросшую из столетий. И все-таки Гуго серьезно способствовал тому, чтобы вызвать интеллектуальное землетрясение. Гуго «открывает» универсальную обязанность посвящать себя учению. Тем самым он подводит итог средневековой практики, в которой *lectio divina* есть задача не только клира.

Чену употребляет слово «землетрясение». Мне представляется здесь «книготрясение», грохот которого уловил Гуго. Он предполагает назидательное обучение как новый идеал, как гражданский долг в противоположность универсальной учености как праздному обращению с книгой.

Разумеется, это еще не те условия, при которых всеобщая обязанность уметь читать и писать стала основополагающим идеалом современного общества. Со временем чтение стало необходимым для апологетического священнописания, для политического памфлетирования, а позже для технологической компетентности. Когда впоследствии, значительно позже, был сформулирован идеал всеобщей грамотности, навык чтения был признан необходимым «для всех»; он был необходим для включения в письменную культуру, являвшую собой противоположность монастырскому образу жизни. От нового определения читателя, начавшего формироваться уже во времена Гуго, оставался один шаг до представления о способности читать как предпосылке гражданского статуса, как это принято в нашем столетии.

Когда переворачивается страница в истории алфавита, невольно начинаешь рассматривать как клирика того, кто способен разобраться в новой форме книжной страницы и умеет пользоваться новым индексом, предоставляющим доступ к ней. Изученное им искусство письма делает его «церковником», будь он священник в услужении епископа, княжеский юрист, писарь в ратуше, бенедиктинец, нищенствующий монах или университетский учитель. Старое социальное деление разграничивало клир - священников епископа, занятых в попечении души и в литургии, и «народ» (включая его специализированных созерцательных читателей текстов - монахов). Новый позднесредневековый тип общественного дуализма различает грамотных и тех, кто ими не является. Новая техника чтения и письма, завоевывающая место в XII в., немедленно монополизирована писцами. Они называют себя знатоками письменности в отличие от простых любителей, слушателей написанных слов.

Новые схоластические писцы скрывают этот разрыв. Они ссылаются на свою связь со священниками прежних времен и перенимают их церковный статус вместе с привычными привилегиями. Так, например, мошенник или бродяга, схваченный в XIII в. за тяжкое преступление, мог сослаться на иммунитет клира для защиты от жестокого наказания, если мог доказать, что он в состоянии расшифровать и написать несколько предложений. Такой человек подлежал церковному суду и мог избежать пыток или, по крайней мере, позорной казни через колесование.

(Luchterhand Essay 1991.)

# Экономика, этика и соразмерность (proportionality)

В этом году ежегодные шумахеровские лекции были организованы в честь Леопольда Кора. Еще и сегодня его поняли лишь немногие; все еще нет теоретической школы, которая продолжила бы его социальную морфологию. Поставить его имя среди других лидеров альтернативной экономики значило бы предать его посмертно. Всю свою жизнь Кор трудился, закладывая основы для академической дисциплины экономики (economics); его не интересовал поиск новых способов планирования и распределения недостающих товаров. Он определял условия, при которых добро не воплощается и вязнет в вещах, которых всегда не хватает. А значит, он трудился ради ниспровержения конвенциональной экономической мудрости, сколь бы продвинутой она ни была. <...>

Экономика исходит из дефицита. А потому имеет дело с ценами и расчетами. Она не может рассматривать товар, который подошел бы данному человеку в его конкретных условиях. Где правит дефицит, там этика урезается до чисел и полезности. И человек, занятый манипулированием математическими формулами, постепенно утрачивает слух к этическим оттенкам, становится нравственно глухим.

Этика, в мощной традиции от Аристотеля до Мандевилля, предполагала наличие в обществе разногласий о пользе, к которой надо стремиться, оставаясь человеком, и пусть неохотно, но ее принимать. Экономика же требует оценки желательных целей на основе допущения о дефиците. Она имеет дело с оптимизацией ценностей; это ведет к созданию современного *экономического общества*, которое якобы обеспечивает неограниченные ресурсы для технологической цивилизации. Такая цивилизация пытается трансформировать человеческое состояние, а не обсуждать природу пользы. <...>

У греков было представление о «тоносе», который можно понимать как «справедливую меру», «разумность» или «соразмерность». Чтобы понять, как сложились эти смысловые категории, надо посмотреть на историю этого слова. Здесь я хотел бы - особенно в свете новых предложений по налогообложению энергоресурсов в США - взглянуть на «тонос» как на основу для понимания космических отношений в западной мысли; не менее важно оно и для двухтысячелетней традиции осмысления себя и мира. Можно видеть, что, если общее благосостояние не основано на тоносе - определенном напряжении, соразмерности между людьми и природой, идея налогообложения энергоресурсов вместе с другими экономическими альтернативами соскальзывает в адаптивный утилитаризм, системоориентированное техническое управление или дипломатичную болтовню об охране окружающей среды.

За сотню лет до Французской революции соразмерность как руководящая или ориентирующая идея, как условие нахождения собственной позиции человека была утрачена. И до сих пор эта утрата едва ли признана в истории культуры. Соответствие между верхом и низом, правым и левым, макро и микро было интеллектуально осознано (при поддержке чувственным восприятием) к концу XVII в. Соразмерность служила

путеводной звездой и для освоения собственного тела, другого человека и отношений полов. Пространство понималось просто как знакомый космос. Космос означал упорядоченность отношений, в которые изначально поставлены вещи. Для этой соотнесенности, напряженности или склонности вещей друг к другу, их тона у нас теперь нет слова. Нельзя даже вообразить опыт Данте, появляющегося из ада и радующегося гармонии четырех новых звезд, переместившихся в царство справедливости, умеренности, силы духа и благоразумия (Чистилище, Песнь I). Сегодня человек ограничен позитивистскими символами научной парадигмы. <...>

Музыка обучает искусству соразмерности; она умеряет гордость, придает устойчивый смысл умеренности. Возможность опозориться служит гарантом надлежащего сочетания разумности и желания. Музыка была смешением красоты, правды и совершенства, звуком, отражающим космос - не сугубо внутренний и не сугубо внешний, не представляющий чисто эстетический стандарт или абстрактное моральное правило, - и прививавшим слушателю особое поведение и позицию, ухватывавшие природу звуков, свойственных дорическому характеру, приличных диалекту, свойственному именно этому, и только этому, месту в системе отношений.

*(The Wisdom of Leopold Kohr, Fourteenth Annual Schumacher Lectures, Yale University, 1994.)*

## Гостеприимство и научная мысль

Просвещенное и располагающее к досугу гостеприимство - единственное противоядие от омертвелой учености, приобретаемой в профессиональном стремлении к объективно надежному знанию. Как и прежде, я уверен, что поиск истины невозможен вне атмосферы взаимного доверия, перерастающего в верную дружбу. Поэтому я и пытаюсь определить атмосферу, благоприятствующую дружбе, и тот «кондиционированный» воздух, который способствует ее росту.

Конечно, я помню сильные ароматы других периодов моей жизни. Я никогда не сомневался, а сегодня еще более уверен в том, что дух «монашеского» служения есть важнейшее условие независимости, необходимой для предъявления исторически обоснованных обвинений обществу. Только бескорыстная преданность друзей может позволить мне предаться аскетизму, требуемому для современных квазипарадоксов, таких, как отрицание системного анализа при одновременном печатании на «Тошибе».

Я с самого начала подозревал, что проект (*studium*), которому я решил себя посвятить, требует определенной атмосферы, и это подозрение переросло в уверенность благодаря моим контактам с американскими университетами в эпоху, наступившую после запуска первого спутника. Я проработал всего год в качестве проректора университета Пуэрто-Рико, когда мы с несколькими коллегами захотели выяснить, как развивается идеология, к которой в равной мере примкнули и Кеннеди, и Кастро. Я вложил все средства, которые у меня тогда были, - что сегодня эквивалентно премии, которую вы мне только что вручили, - в покупку однокомнатной деревянной лачуги в горах, с видом на Карибское море. Мне нужно было место, где бы каждое использование личного местоимения «наше» - как мною,

так и тремя моими друзьями - поистине относилось бы именно к нам четверым, но было открыто и для наших гостей: я стремился к решительному воздержанию от «мы», обеспечивающему безопасность под сенью академической науки: мы как социологи, экономисты и др. Как выразился один из нас, Чарли Розарио: «Все департаменты пахнут дурно - в лучшем случае дезинфекцией... и яды стерилизуют ауру». Эта лачуга по дороге на Аджунту очень скоро вызвала такое осуждение, что я вынужден был покинуть остров.

Это побудило меня заняться основанием «мозгового центра» в Мехико, который через пять лет превратился в Центр межкультурной документации, или CIDOC. Во вступительном слове на сегодняшнем торжестве Фраймут Дув рассказал вам об этом. В те далекие годы Дув был редактором *Rowohit Publishers*, он занимался публикацией моих книг в Германии и несколько раз приезжал ко мне в Куэрнавака. Он рассказал вам только что о духе этого места, его атмосфере взаимно умеряющей сдержанности. Именно эта аура, это свойство или воздух позволили этому эфемерному предприятию стать мировым перекрестком, местом встречи всех, кто задолго до наступления нынешней моды усомнился в безвредности «прогресса». Только этой атмосферой, о которой говорил Дув, можно объяснить непропорционально большое влияние этого маленького центра в постановке серьезных вопросов относительно преимуществ социально-экономического развития.

...Как ученый я был сформирован монастырской традицией и толкованием средневековых текстов. Я рано пришел к заключению, что главным условием атмосферы, благоприятствующей независимости мысли, является гостеприимство, проявляемое хозяином: гостеприимство, скрупулезно исключающее как высокомерие, так и подлобострастность; гостеприимство, своей простотой побеждающее и страх плагиата, и боязнь впасть в зависимость; гостеприимство, своей открытостью равно исключающее и запуганность, и чинопочитание; гостеприимство, побуждающее гостей проявлять не меньше великодушия, чем требуется от хозяина. Мне всего этого было отпущено немало, вместе со своеобразным ароматом свободного, порой забавного, а порой гротескного сочетания самых обыкновенных, а иногда и диковинных собеседников, терпеливых друг к другу.

*(Philia: Выступление И. Иллича в Бремене.)*

## Примечания

[1] Известные американские сексологи.

[2] Совместная жизнь, сосуществование (исп.).

[3] Крестьянин (ам. исп.).

[4] Чтение Священного Писания и молитвенное размышление (лат.).

# Иллич Иван. Тишина как общественное достояние

1982, источник: [здесь](#).

Компьютеры делают с общением то же, что изгороди сделали с пастбищами, а машины с дорогами

Я с радостью принял приглашение выступить на этом форуме, посвященном Науке и Человеку. Предложенная тема, "Общество управляемое Компьютером" будит тревогу. Вы предполагаете, что машины, которые человек внедрил во все сферы своей жизни, теперь заставляют человека действовать как машина. Новые электронные устройства обладают властью, которая позволяет им диктовать людям способы общения между собой в терминам межкомпьютерного взаимодействия. То, что не укладывается в машинную логику успешно отфильтровывается из культуры, в которой властвуют машины. Роботоподобное поведение людей связанных с электроникой приводит к деградации их личности и становится невыносимым. Наблюдения губительных последствий программной окружающей среды показывают, что под ее воздействием люди становятся бездеятельными, самовлюбленными и аполитичными. Политические процессы в обществе нарушаются, поскольку люди теряют способность управлять собой; теперь они требуют, чтобы ими управляли.

Я преклоняюсь перед вашими усилиями по достижению нового демократического согласия, в рамках которого более семи миллионов читателей высказали заинтересованность в ограничении вторжения машинного стиля в их собственное поведение. Очень важно, что именно Япония инициировала эту акцию. Япония выглядит столицей электроники и это было бы потрясюще, если она показала бы всему миру пример самоограничения в сфере коммуникаций. На мой взгляд такое самоограничение совершенно необходимо, если люди хотят сохранить собственное управление.

К электронному менеджменту как к вопросу политики можно подойти несколькими путями. Я предлагаю в начале наших общественных консультаций рассмотреть этот вопрос точки зрения политической экологии. В последнее десятилетие термин "экология" приобрел новый смысл. По прежнему он означает название одного из направлений профессиональной науки биологии. Однако теперь этот термин часто обозначает и общественный подход к анализу последствий принятия тех или иных технических решений.

Я хочу сосредоточиться на последствиях внедрения электронного менеджмента в среду нашего существования. Для того, чтобы эта среда сохранила свою жизнеспособность и благотворность требуется политический и экспертный контроль. Я постараюсь обосновать мой выбор политической экологии.



Я бы хотел разделить понятие окружающей среды, как общинного достояния, от понятия окружающей среды как ресурса.

Наша способность отделять эти понятия зависит не столько от успехов теоретической экологии, но в значительной степени от нашей экологической культуры и компетентности. Я нахожусь перед аудиторией, экологическую культуру которой формировал дзен-поэт, великий Басе. Перед этой аудиторией мне предстоит рассказывать о разнице между общинным, в которое встроена жизнь людей, и ресурсами, которые используются для экономического производства продуктов. Если бы я был поэтом, то, возможно, я выразил бы это отличие так чудесно и прозрачно, что оно бы проникло в ваши сердца и осталось бы там незабвенным. Но, я не японский поэт. Я говорю с вами на английском языке, который за последние сто лет утратил способность воспроизвести это отличие. Более того, я вынужден говорить через переводчика.

"Commons" - "Община" - старинное английское слово, сходное по значению с японским словом *iriai*. Оба эти слова в преиндустриальную эпоху описывали определенные аспекты окружающей среды. Люди называли общинными те элементы своего природного окружения, по отношению к которым законы устанавливали особые формы общественного уважения.

Люди называли общинной ту часть окружающей среды, которая лежала за порогом их дома и не являлась их личным владением. Они осознают ее необходимость не для производства товаров, но для естественного поддержания домашнего хозяйства.

Отдельные законы, которые определяли использование окружающей среды, устанавливая ее общинность, как правило, были неписаными. Они оставались неписаными, не только потому что люди не заботились об их написании, но и потому, что предмет охраны был слишком сложным для того, чтобы выразить его в параграфе закона. Общинные законы регулировали право на дороги, на охоту и ловлю рыбы, на сбор хвороста и лекарственных растений в лесу.

*Дуб должен быть общинным - он давал тень жарким летним днем, его желудями питались свиньи окрестных крестьян, его сухими ветвями топили печи, некоторые его весенние побеги использовались для украшения церквей, а на закате под дубом собирались деревенские компании.*

Когда люди говорят об общинном, они подчеркивают такие ограниченные компоненты своей окружающей среды, которые необходимы для выживания всего сообщества, которые разными группами людей используются в различных целях, и которые в экономическом смысле не считаются редкими.

Когда я использую этот термин в среде европейских студентов, то мои слушатели немедленно относят его к 18-му веку. Они думают об английских пастбищах, на который каждый житель пас несколько своих овец и о "перегородке пастбищ", которые превратили поля из общинной собственности в ресурс, из которого можно было извлекать коммерческую прибыль.

Прежде всего, однако, они думают об изобретении частной собственности, которая пришла вместе с заборами, об абсолютном обнищании крестьян, которые были выгнаны с земли и стали наемными рабочими и они думают о коммерческом обогащении помещиков. В своей спонтанной реакции мои студенты думают о становлении нового капиталистического порядка.

Вспоминая прежде всего об этом, они забывают, что постройка заборов связана с более глубокими причинами. Перегораживание общинной собственности устанавливала и новый экологический порядок. Перегородка не просто физически передавала контроль над пастбищами от крестьян к помещику. Она отмечала радикальное изменение в отношении общества к своей среде обитания.

До этого, в любой юридической системе большая часть среды обитания рассматривалась как общинное достояние, в котором большинство людей находили средства к существованию, без необходимости вступать в рыночные отношения. После перегородки окружающая среда стала рассматриваться, прежде всего, как ресурс, обслуживающий "предприятия", которые, используя наемный труд, превратили природу в товары и услуги, которые удовлетворяют нужды потребителей. Эта трансформация выпадает из поля зрения политической экономики.

Это изменение может быть лучше проиллюстрировать если мы будем думать не о полях, а о дорогах. Что составляло разницу между старыми и новыми районами Мехико всего двадцать лет назад? В старой части города улицы были по настоящему общинным достоянием. Какие то люди выходили на улицу торговать фруктами и углем. Другие выставляли на улицу стулья, чтобы выпить здесь чашечку кофе или рюмочку текилы. Третьи устраивали здесь собрания, чтобы выбрать главу местного управления, или установить цену на осла. Четвертые пропихивались со своими ослами через толпу, отправляясь за дровами. Пятые сидели в тени. В канавах играли дети.

На фоне всего этого люди продолжали использовать дорогу для того, чтобы попасть из одного места в другое. Эти дороги не были построены для людей. Как и всякая настоящая общинная собственность, дорога была результатом того, что на ней жили люди и делали это место пригодным для своей жизни. Жилища, которые окружали дорогу не были частными домами в современном понимании этого слова - гаражами для ночного хранения рабочих. Стены домов разделяли два жизненных пространства - одно личное, интимное, а второе - общинное.

Но ни личное пространство дома, ни общинное пространство улицы не пережили экономического развития. В новых районах Мехико улицы уже не предназначены для людей. Теперь это проезжие дороги для автомобилей, автобусов и такси. Людей терпят только если они следуют к своей автобусной остановке.

Как только они сядут или остановятся, они станут препятствием для уличного движения и движение становится для них опасным. Дороги деградировали из общинного достояния в простой ресурс для перемещения транспорта. Люди уже не могут перемещаться самостоятельно. Уличное движение уничтожило их подвижность. Они перемещаются только

сидя внутри движущихся объектов.

Присвоение пастбищ помещиками было заметным и вызывающим, но более фундаментальная трансформация пастбищ (или дорог) из общинной собственности в ресурс до недавнего времени не становилось объектом критического рассмотрения. Присвоение окружающей среды несколькими людьми было распознано и расценено как недопустимое. В противоположность этому, еще более вредоносная трансформация людей в производственные силы и в потребителей, воспринималась как должное.

Почти столетие большинство политических партий считали недопустимой передачу природных ресурсов в частные руки. Однако, вопрос всегда рассматривался в терминах частного использования этих ресурсов, а не в плане их общинной значимости. В связи с этим, даже антикапиталистические политики до последнего времени не подвергали сомнению законность трансформации общинного достояния в ресурс.

Только недавно некоторые мыслители начали осознавать, что же произошло. Перегородки отобрали у людей право на окружающую среду, право, на основе которого на протяжении всей предшествующей истории базировалась моральная экономика выживания. Принятие перегородок переопределило общество, подчеркнуло его локальную автономию.

Перегораживание общинного производилось не только в интересах капиталистов, но и в интересах профессионалов и государственной бюрократии. Перегородки позволили бюрократии определить и объявить местные сообщества бессильными и неспособными обеспечить свое собственное существование. Люди стали экономическими индивидуальностями, выживание которых зависело теперь от товаров, которые производились для них. Большинство городских протестных движений отражало недовольство против переопределения людей и их перевода в разряд потребителей.

Вы хотели, чтобы я говорил об электронике, а не о полях и дорогах. Но, я историк, я хочу сказать сначала об том общинном, которое я знаю по прошлому, с тем чтобы потом сказать что-то о настоящем.

Человек, который выступает перед вами, родился 55 лет назад в Вене. Через месяц после рождения меня посадили на поезд, а потом пересадили на корабль, который привез меня на остров Брач. Там в деревне мой дедушка мечтал дать мне свое благословение.

Мой дедушка жил в доме, в котором его семья жила еще с тех времен, когда Мурوماши правил в Киото. С тех времен в этих местах на Далматинском побережье сменились многие правители - Венецианские дожи, султаны Истамбула, Австралийские императоры и короли Югославии.

Но, многочисленные смены униформы и языка губернаторов острова мало изменили повседневную жизнь за эти 500 лет. Те же оливковые стропила поддерживали крышу над домом моего деда. Вода с крыши по прежнему собиралась и стекала по каменному желобу. Вино давили все в тех же чанах и рыбу ловили все с тех же лодок, и масло снисходило с деревьев, которые были посажены в дни молодости Эдо.

Мой дед получал новости дважды в неделю. Новости привозил пароход раз в три дня. Иногда сторожевой корабль - тогда новости шли пять дней. Когда я родился, для людей, которые жили вдалеке от основных путей, история продолжала течь медленно. Большинство окружающей среды все еще оставалось в общинном пользовании.

Люди жили в домах, которые они сами построили; передвигались по улицам, которые были отполированы ногами их животных; они были автономны в использовании своей воды; могли положиться на свой голос, когда им хотелось говорить.

С моим приездом на остров все изменилось. На том же корабле, который привез меня, на остров привезли первый громкоговоритель. Только немногие люди тогда слышали такую вещь. До этого дня все женщины и мужчины говорили голосами примерно одной силы. После этого все изменилось. Теперь доступ к микрофону определял, чей голос будет усилен. Тишина перестала быть общинной; она стала ресурсом, которую заполнял громкоговоритель. Сам язык трансформировался из местного общинного достояния в национальный ресурс для коммуникации. Как загороди помещиков повысили национальную производительность через запрет индивидуальному крестьянину держать свои несколько овец, так и появление громкоговорителя разрушило тишину, которая прежде давала возможность каждому высказаться своим собственным голосом.

Пока вы не имеете доступа к громкоговорителю, вы молчите. Точно так же как ранима и уязвима общинность пространства, которая может быть разрушена моторизованным уличным движением, уязвима и общинность речи, которая может быть разрушена вторжением современной коммуникации.

Вопрос, который я предлагаю обсудить должен быть ясен: как остановить вторжение новых электронных устройств и систем в ту область общинного, которое более нежно и более интимно в нашем существовании, чем даже поля и дороги - та область общинного, которая столь же значимая как тишина. И в западной и в восточной традиции молчание необходимо для проявления человека. Оно забирается у нас машинами, которые подражают людям. Наша речь и наше мышление могут попасть в зависимость от машин так же, как от машин уже зависит наше перемещение.

Такая трансформация окружающей среды от общинного достояния к промышленному ресурсу создает фундаментальную форму деградации природного окружения. Эта деградация имеет длительную историю, которая во многом совпадает с историей капитализма, но не может быть к ней сведена. К сожалению, важность этой трансформации до сих пор не оценена политической экологией.

Это должно быть осознано, если мы хотим организовать движение в защиту того, что еще осталось общинным. Эта защита является главной задачей общественности в 80-е годы. К решению этой задачи надо приступить немедленно, потому что общинное достояние может существовать без полицейского надзора, а вот ресурсы не могут. Так же как и уличное движение, даже в большей степени и в еще более изощренной форме, компьютеры требуют полицейского надзора. Любые ресурсы по определению требуют полицейской защиты. А уж после того, как что-то попадает под полицейскую защиту, вернуть его в общественное

достояние невероятно сложно. Это должно послужить нам отдельным основанием, для того чтобы торопиться.

# Иллич Иван. H<sub>2</sub>O и воды забвения

1985, источник: [здесь](#).

Известно, что в течение последних 70 лет часть жителей Далласа требует устроить посреди города озеро. Горожане надеются, что водами этого озера будут питаться финансы и фантазия, торговля и здоровье. Особая комиссия исследует вопрос, осуществимо ли устройство подобного искусственного водоема в городской черте. В эти исследования Далласский институт гуманитарных наук и культуры хотел бы внести и свой вклад: нам предстоит обдумать взаимосвязь Воды и Сновидений - постольку, поскольку эта связь участвует в том, "чем города живы". Сны всегда формировали города, а города навевали сны, вода же служила живительной силой как для городов, так и для снов. Я не думаю, что еще осталась та вода, которая могла бы связать город со снами. Индустриальное общество превратило H<sub>2</sub>O в такую субстанцию, с которой архетипическая водная стихия уже не способна образовать смесь. Соответственно, моя лекция разделена на две части. Первая посвящена сновидческим водам Леты, вторая - истории смывного бачка. В заключение я вернусь к исходному вопросу - способно ли воображение выжить среди рукотворных вещей, утративших способность отражать бездонные воды сновидений и грез.

В эпоху барокко князь немецкого города Касселя окружил свой замок английскими садами, умевшими разговорить воду до самого ее дна. Вода не только открывалась зрению и осязанию - она говорила и пела на семнадцать разных ладов. Так и воды снов: они бормочут, разливаются, журчат, ревут, сочатся, плещут, текут - они вас омывают и могут унести прочь. Они падают дождем сверху и колодезной водой поднимаются с глубины; могут окропить, могут вымочить насквозь. Из всех чудодейственных способностей воды я выбрал ее способность очищать: способность Леты смывать воспоминания и способность H<sub>2</sub>O смывать нечистоты.

Сны производят катарсис, иначе говоря - очищают, а вода сновидений может очищать несколькими способами. Окропление святой - очистительной - водой устраняет скверну: эта вода избавляет от проклятия, возвращает чистоту оскверненному месту, возливается на руки, голову или ноги, чтобы смыть нечистоту, вину, кровь. Но есть и другой катарсис, на который способны только воды Леты: воды Леты избавляют того, кто их пересекает, от воспоминаний и дарит забвение. Поскольку у меня всего тридцать минут, я ограничусь катарсисом Леты. Тем самым вопрос о планируемом городском озере резко сужается: может ли духовная река забвения, впадающая в социальный водоем памяти, отразиться в очищенном дезинфектанте, который течет через счетчики, стоки, трубы и вливается в открытый городской бассейн? Утолит ли ребяческие сны города о "забвенье и покое" жидкость, текущая из кранов, душей и туалетов? Могут ли очищенные сточные воды

"циркулировать" по фонтанам или озерам, отражающим сны?

Очистительные воды Леты текут; они не циркулируют подобно крови, деньгам и сточным водам, пропитавшим социальное воображение ранней индустриальной эпохи. В 1616 году Уильям Гарвей сообщил Лондонскому колледжу врачей, что кровь циркулирует по человеческому телу. Лишь через столетие идея Гарвея вошла в практическую медицину. Еще в 1750 году Иоганн Пелагиус Шторх, авторитетный создатель восьмитомного курса гинекологии, отказывался признать универсальность теории Гарвея. Он допускал, что у англичан кровь течет по телу и вымывает отходы жизнедеятельности; но у его пациенток, жительниц Нижней Саксонии, течение крови подчинялось не циркуляции, а приливам и отливам. Шторх понимал то, что пытаемся сейчас понять мы, - представление о крови как о циркулирующем агенте требует социальной перестройки тела. Трепетную и насыщенную символами плоть традиции предстояло превратить в функциональную систему фильтров и трубок. К концу XVIII века теория Гарвея получила в медицине всеобщее признание. Концепция интенсивной циркуляции крови как первопричины здоровья соответствовала пониманию денежной циркуляции как первопричины богатства у меркантилистов - прямых предшественников Адама Смита.

В середине XIX века несколько британских архитекторов начали говорить о Лондоне в рамках этой же парадигмы и регулярно признавали свой долг "бессмертному Гарвею". Они понимали город как социальный организм, по которому должна непрерывно циркулировать вода, ежесекундно вымывая из него грязь. Вода должна непрерывно вливаться в город, чтобы вымывать оттуда пот и нечистоты. Чем интенсивнее этот поток, чем меньше резервуаров, питающих "самозарождающуюся заразу", тем здоровее будет город. Если бы вода не втекала постоянно в город и постоянно его не покидала бы по акведукам, то такой, созданный в воображении, город непременно загнил бы. Подобно тому, как Гарвей создал нечто прежде непредставимое - а именно, кровь как агента циркуляции и тем самым тело современной медицины, так и Чэдвик и Уорд и их коллеги, создав канализацию, изобрели город в качестве места, постоянно нуждающегося в очистке. С тех пор город - подобно телу и экономике - будет постоянно изображаться как система труб.

Историю H<sub>2</sub>O как воплощения архетипической воды можно написать несколькими способами. Мой предмет - промышленная деградация воды, делающая это вещество сноупорным, неспособным служить материей нужных нам метафор. В данный момент я могу лишь утверждать, что "вода", в отличие от "H<sub>2</sub>O", - это исторический конструкт, отражающий - и в хорошем и в плохом - текучую стихию души, и что связанная с H<sub>2</sub>O вода социального воображения очень далека от воды, к которой мы стремимся в наших снах. Современная городская вода постоянно пересекает границы города: она приходит в город в качестве товара и уходит из него в виде сточных вод. Во всех индоевропейских мифах, напротив, сама вода есть граница. Она отделяет наш мир от другого мира; она отграничивает мир живущих сейчас людей от мира прошлого или от мира загробного. В многочисленном семействе индоевропейских мифов у иного мира нет фиксированного положения на мысленной карте: он может быть расположен и под землей, и на вершине горы, и на острове, и на небесах, и в пещере. Но где бы иной мир ни находился, он всегда лежит по ту сторону какой-то водной преграды: иногда за океаном, иногда на другом берегу залива; иногда нужен паром, иногда брод. Но во всех мифах этот путь, ведущий

через воду, уже в ином мире приводит к источнику, а этот загробный источник питается той самой рекой, которую пересек путник.

Брюс Линкольн показал, что в греческих, индийских, германских, кельтских повествованиях о паломничестве в загробный мир человек проходит через один и тот же унылый ландшафт, с общей для всех традиций гидрологией. Медленно текущие воды, через которые переправляется паломник, - это воды реки забвения. Тех, кто через нее переправляется, река лишает памяти. Сомнамбулическое битье по голове в треносе, которым плакальщицы убаюкивают фиванских героев в их последний сон, напоминает Эсхилу о монотонном битье веслами по Ахерону. Однако смытое рекой с переправляющихся в иной мир не исчезает: с путника совлекаются те деяния, по которым его будут помнить. Река уносит их к источнику, где они бурлят как песок на дне космического колодца, чтобы служить питьем для избранных: певца, сновидца, ясновидца, мудреца. Это питье приводит человека в трезвое опьянение - "sobriam ebrietatem". Посредством этих вестников, вернувшихся из своих снов или путешествий, ручеек живой воды из царства мертвых возвращает мертвым ту память, в которой они уже не нуждаются, но которая представляет огромную ценность для живых. Поэтому мертвые зависят от живых намного меньше, чем живые - от мертвых. Смытое Летой с их стоп бьющий ключом кладезь Мнемозины возвращает к жизни.

Когда Небо еще лежало в объятиях Земли, когда Уран еще делил ложе с "широкогрудой" Геей, на свет появились Титаны. В этом родившемся раньше богов поколении была и Мнемозина. Она слишком давняя, слишком архаичная богиня, чтобы быть матерью Аполлона, но она наделяет его, сына Майи, душой, которая всегда находит обратный путь к истоку, которая никогда не забывает. Таким образом, у Гермеса-Аполлона две матери, что, видимо, и превращает его в проводника и вестника богов. Гимн к Гермесу называет Мнемозину матерью Муз. Гесиод упоминает ее струящиеся волосы, описывая, как она возлегла с Зевсом, чтобы родить ему дочерей. Она сама есть озеро, в котором купается Муза Энтузиазма, то есть Божественной Одержимости, и другая ее дочь - Забвение. Появление Мнемозины среди Титанов, предшествующих богам, - ключевой эпизод в истории нашей воды. Оказавшись среди Титанов, космическая стихия становится источником памяти; кладезем культуры, родником первогорода - и вода как источник памяти приобретает женские черты.

Однако этому архаическому кладезю устной традиции не нашлось места в классических городах. Классические города Греции и, самое главное, Рима построены вокруг акведуков, подводящих воду в фонтаны. Не питающий озеро кладезь, не эпический певец, но рукотворные струи воды и письменные тексты, доверенные книге, формируют теперь потоки воды и слов. Ни один греческий город не сохранил алтаря или колодца, посвященного Мнемозине. Ее по-прежнему призывают ученые поэты, желающие приблизиться к Гомеру. Но Мнемозина перестала быть источником трезвого опьянения. Теперь ее имя - символ амбаров ученой памяти, которая, как понимал еще Платон, приведет к высыханию прежней памяти, то есть родника за рекой забвения, то есть озера, питаемого этой пограничной рекой. Память, сестру Титанов и мать Гермеса, вытесняет новый вид памяти - точно так же, как письменная культура вытесняет устную, а законы - обычное право.



Переходя от кладезя к струе, от озера памяти к скульптурному фонтану, от эпической песни к памяти эрудита, вода как социальная метафора претерпевает первую глубокую трансформацию. Воды устной культуры, текущие за пределами нашего мира, превращаются в самый ценный вид провизии, которой правительство снабжает город. Если бы выдался случай, я написал бы историю форм и смыслов, которые меняющееся восприятие воды придавало городу. В такой истории фонтаны Рима, водопроводы Исфагани, каналы Венеции и Теночтитлана предстали бы редкими и вершинными творениями. Город, построенный вдоль реки, город, сооруженный вокруг колодца как некоего пупа, город, зависящий от дождевой воды, собираемой на крышах, стали бы идеальными типами в числе прочих. Однако, за редкими исключениями, все города, куда вода специально доставлялась издалека, до недавнего времени имели одну общую черту: все, что акведук приносит внутрь городской границы, поглощается городской почвой. Идея, что вода, по водопроводу доставленная в город, по канализационным трубам должна его покинуть, стала руководящим принципом для градостроительства лишь тогда, когда в обиход вошел паровой двигатель. И с тех пор эта идея приобрела черты неотвратимости - даже теперь, когда канализация нередко ведет на фабрику переработки. То, что производят и порождают эти фабрики, от воды сновидений стоит дальше, чем когда-либо. Потребность городов в непрерывной уборке и мойке окончательно навязала эту идею воображению планировщиков. Чтобы ослабить чары этого социального конструкта, я предлагаю вспомнить, как эти чары были напущены.

Сетования на городскую грязь начинают раздаваться еще в античности. Даже по Риму, с его девятью сотнями фонтанов, было опасно ходить. На краю форума под зонтиком сидели мелкие чиновники, в обязанности которых входило разбирательство по жалобам людей, пострадавших от вылитых из окон помоев. Средневековые города чистили свиньи. Сохранились десятки указов, регулирующих право бюргеров содержать свиней и кормить их общественными нечистотами. Вонь кожевенных мастерских служила эмблемой ада. Тем не менее можно точно установить период, когда в городе начали видеть место, которое необходимо дезодорировать постоянной уборкой, - это отношение появляется в раннем Возрождении. Возникшая в это время потребность скрести и отмыть прежде всего имеет в виду устранение не зрительных уродств, а отвратительных запахов. Впервые город как таковой начинает восприниматься как дурно пахнущее место. Впервые формулируется утопия города без запахов. И насколько я могу судить, причина этой озабоченности городской вонью - скорее перемены в чувственном восприятии, нежели рост концентрации газов с характерным запахом.

История чувственного восприятия возникла не вчера, но лишь недавно некоторые историки начали обращать внимание на эволюцию обоняния. Первым указал на верховенство осязания, обоняния и слуха в европейской культуре до Нового времени Роберт Мандру в 1961 году. Это сложное и смутное переплетение трех чувств лишь постепенно сменилось тем "просвещенным" господством зрения, которое мы считаем самоочевидным. Припадая к губам возлюбленной, какой-нибудь Ронсар или Рабле наибольшее наслаждение извлекает из их вкуса и запаха. Написать историю запахов - дело крайне трудное, но увлекательное: поскольку запахи не оставляют никаких "объективных" следов, историку остается изучать только их восприятие. В прошлом году Ален Корбен выпустил монографию, впервые излагающую перемены в восприятии запахов в конце "старого режима".

Мне традиционный запах города знаком по личному опыту. В течение двадцати лет я много времени проводил в трущобах Рио и Лимы, Карачи и Бенареса. Мне понадобилось много времени, чтобы преодолеть привитое с колыбели отвращение к запаху человеческого дерьма и мочи, который, с легкими национальными вариациями, заставляет все индустриальные города третьего мира пахнуть одинаково. Но то, к чему я в конце концов привык, - лишь слабое веяние по сравнению с густой атмосферой Парижа при Людовике XIV и Людовике XV. Лишь в последний год его царствования было издано распоряжение, сделавшее уборку фекалий из коридоров Версальского дворца еженедельной процедурой. Под окнами Министерства финансов десятилетия подряд забивали свиней, и стена дворца пропиталась кровью на несколько дюймов вглубь. Даже кожевники продолжали работать в черте города - правда, на берегу Сены. Было вполне в порядке вещей справлять нужду под стенами любого жилища или церкви. От неглубоких захоронений на городских кладбищах шел смрад. Эта атмосфера считалась настолько нормальной, что в сохранившихся источниках о ней почти не упоминается.

Обонятельному благодухию пришел конец, когда небольшая часть горожан утратила иммунитет к смраду из захоронений внутри церквей. Нет никаких свидетельств того, что со средних веков хоть как-то изменились сами процедуры захоронения тел у алтаря, однако в 1737 году парижский парламент назначил комиссию для выяснения опасности, которую представляют эти тела для общественного здоровья. Миазмы, идущие из могил, были объявлены вредными для живых. В течение десяти лет трактат аббата Шарля-Габриеля Поре, библиотекаря Фенелона, был переиздан несколько раз. В своей книге этот богослов доказывал, что и философские и юридические соображения требуют, чтобы мертвые покоились за чертой города. По мнению Филиппа Арьеса, новая обонятельная чувствительность к присутствию трупов возникла благодаря новому типу страха смерти. Начиная с середины XVIII века сообщения о том, как люди умерли от одного только трупного смрада, становятся регулярны. От Шотландии до Польши смрад разлагающихся тел вызывает не просто отвращение, а страх. Сохранились свидетельства якобы очевидцев того, как в течение часа после вскрытия могилы для нового захоронения от трупных миазмов умирали сотни прихожан. Если в 1760-е годы на кладбище Невинных днем приходили для пикников, а ночью - для любовных свиданий, то к 1780 году оно было закрыто по требованию публики из-за нестерпимого смрада разлагающихся тел.

Нетерпимость к воню фекалий развивалась гораздо медленнее, хотя первые жалобы на этот счет раздаются уже в 1740-е годы. Сначала внимание к этой теме привлекли филантропически настроенные ученые, изучавшие "воздухи" - сего-дня мы сказали бы "газы". В то время инструменты для анализа летучих веществ были еще очень грубыми; еще не был открыт ни кислород, ни его роль в процессе горения и окисления. При анализе исследователям приходилось полагаться на собственный нос. Но это не мешало им издавать трактаты о городских "испарениях". Известно около двух десятков таких брошюр и книг, вышедших с середины XVIII века до воцарения Наполеона. В этих трактатах обсуждаются семь пахучих точек человеческого тела, лежащих между теменем и пальцами на ногах; выделяются семь запахов разложения, сменяющих друг друга при гниении животных тел; неприятные запахи подразделяются на здоровые - например, человеческих и животных испражнений - и гнилостные и вредные; читателя учат уловлять запахи в склянку для последующего сопоставления и изучения их эволюции; оценивается вес испарений,

приходящийся на одного городского жителя, и последствия их переноса - по воздуху - в городские окрестности. Озабоченность смрадными испарениями выражает почти исключительно узкая группа врачей, философов и журналистов. Почти каждый автор сетует на то, что широкая публика равнодушна к проблеме удаления этих "дурных воздушных" из города.

К концу века авангард дезодораторов уже может рассчитывать на поддержку небольшого, но влиятельного городского меньшинства. По нескольким причинам социальное отношение к телесным отходам начинает меняться. Аудиенции у короля, сидящего на стульчаке (*en selle*), были отменены уже два поколения назад. В середине века впервые сообщается, что на большом бале для женщин были устроены отдельные нужники. И наконец Мария-Антуанетта приказала навесить дверь, чтобы испражняться в уединении, тем самым превратив испражнение в приватную функцию.

Сперва сама процедура, а потом и ее результат были убраны от чужих глаз и от носа. В моду входят белье, которое можно часто стирать, и биде. Сон на простынях и в отдельной постели получает теперь моральное и медицинское обоснование. Вскоре стали запрещать тяжелые одеяла, поскольку они задерживают пары организма и ведут к поллюциям. Медики обнаружили, что запах больного заражает здоровых, и отдельная больничная койка сделалась если и не нормой, то идеалом. Затем, 15 ноября 1793 года, революционный Конвент в числе прочих прав человека торжественно провозгласил право каждого на отдельную постель. Личное пространство в постели, на стульчаке и в могиле становится частью полноценного гражданского статуса. Создаются благотворительные общества с целью избавить бедняков хотя бы от одного из новых ужасов - захоронения в общей могиле.

Одновременно с новым гигиеническим воспитанием буржуазии социальная гигиена самого города стала главной урбанистической проблемой. С начала XVIII века тюрьмы и скорбные дома, с их особенно нездоровыми условиями, стали во многих странах предметом внимания. По сравнению с тамошней грязью сам город казался чистым. Высокую смертность в тюрьмах возводят к тамошней вони, ощутимой даже на расстоянии. Изобретают вентилятор и устанавливают несколько первых моделей, чтобы подавать свежий воздух - по крайней мере, туда, где содержались невинные узники. "Проветривание" заключенных представлялось необходимым, но его было трудно организовать. Поэтому несколько городов от Швейцарии до Бельгии перенимают идею города Берна - сочетать удаление экскрементов и проветривание заключенных с помощью новой машины. Это была телега, которую тянули закованные мужчины и к которой женщины были прикованы более тонкими и длинными цепями, позволявшими им свободно двигаться по мостовой, убирая нечистоты и мертвых животных. Город уподобляют организму - и у того, и у другого есть свои пахучие точки. Запах начинает восприниматься как признак социального класса. Бедняки - это те, кто пахнет, часто даже не сознавая этого. Осмология - изучение запахов - пытается утвердиться в качестве независимой научной дисциплины. Проводятся эксперименты, якобы доказывающие, что дикари пахнут иначе, чем европейцы. Самоеды, негры, готтентоты - все они отличаются специфическим запахом, не зависящим ни от того, чем они питаются, ни от того, сколько они моются.

С этого времени хорошее воспитание - это прежде всего опрятность: ни сам человек, ни его дом не должны пахнуть. К началу XIX века женщины обзаводятся собственным индивидуальным ароматом. Этот идеал возник в последние годы "старого режима", когда сильные и традиционные ароматы на животной основе - серая амбра, мускус, цибетин - сменились туалетной водой и растительными маслами. (Понятная у выскочки любовь Наполеона к старой традиции привела к краткосрочному возврату дорогих животных жиров из гениталий грызунов; но к эпохе Наполеона III их употребление сделалось признаком распутства.) Теперь дама из общества тешила свой нюх растительными ароматами - они обладают намного большей летучестью, чем животные, и поэтому их нужно часто возобновлять, они пропитывают домашнюю обстановку и становятся знаком показного потребления. Теперь Эмиль Руссо узнает, что "благоухание не столько дает, сколько сулит". Раздельные, с зеркальными стенами, кабинеты - один для крана, другой для сточной раковины, - которые в 1750 году, к замешательству французов, привезла из Англии оперная певица мадемуазель Дешан, два поколения спустя стали частью богатого обихода. И пока богачи слегка душились растительными маслами, а не такие богатые все усерднее мылись и учились оставлять башмаки за дверью, главной задачей медицинской политики стало дезодорирование бедного большинства.

В первой половине XIX века англичане уже начали мыть свои города - и загрязнять Темзу. Во Франции и вообще на континенте общественное мнение еще не готово к такому расточительству. Французский Институт в докладе от 1835 года отвергает предложение сливать парижские экскременты в Сену. За этим решением стояла не забота о реке и не предубеждение против английских выдумок, а оценка огромных экономических потерь. Даже двадцать лет спустя редакторы "Журнала медицинской химии" ссылаются на Мальтуса и социальную физиологию, чтобы доказать, что канализация экскрементов - преступление против общества. Ранее предлагалось выплачивать пенсии по старости только тем горожанам, кто будет ежедневно собирать удобрения. С появлением железных дорог возникла надежда, что с их помощью город станет удобрять сельские окрестности, превращая их в цветущий сад.

К 1860-м годам две национальные идеологии относительно ценности сточных труб противостояли друг другу через Ла-Манш. Французскую позицию облек в превосходную литературную форму Виктор Гюго. После восклицания Камбронна<sup>1</sup> "la merde" (дерьмо) считалось чем-то очень французским и очень коммерчески ценным. В "Отверженных" оно питает "утробу Левиафана". Спору нет, пишет Гюго, парижская клоака последние десять веков была язвой города, но "L'egout est le vice que la ville a dans le sang" (клоака - это порок, который у города в крови). Всякая попытка сливать больше нечистот в подземную сеть только увеличила бы и без того невероятные ужасы городской клоаки. Кто хочет жить в городе, должен смириться с его смрадом.

Противоположную позицию - с верой в высокую ценность канализации и низкую ценность экскрементов - занял в 1871 году принц Уэльский, будущий король Эдуард VII. Если бы я не был принцем, сказал он, я бы хотел стать слесарем. Приблизительно в то же время Хеллинджер убеждал своих коллег по Королевскому обществу искусств: "В ваших сильных руках лежит, на ваших крепких мышцах сладко дремлет, в ваших умелых пальцах покоится здоровье этого Левиафана среди городов!" Этому английскому взгляду дает французскую

литературную форму Жюль Верн в своем романе: "Чистить, непрестанно чистить, уничтожать миазмы сразу, как они возникнут от человеческого скопления, - вот главная и первоочередная задача центральных правительств". Пот трудящихся классов был опасен, если он пах.

Чтобы дезодорировать Лондон, английские архитекторы предложили использовать воду. Еще в 1596 году сэр Джон Харрингтон, крестник королевы Елизаветы I, изобрел ватерклозет и издал трактат "Метаморфоза Аякса"<sup>2</sup>, но для большинства это устройство оставалось лишь забавной диковиной. Затем в 1851 году Джордж Дженнингс устроил общественные ватерклозеты в Хрустальном дворце на Всемирной выставке, и 827 280 человек, то есть 14 % всех посетителей, их опробовали и заплатили за их использование. Это "удобство, соответствующее высокой ступени нашей цивилизации", усовершенствовал некий мистер Крэппер, владелец литейной мастерской. Предохранительный клапан смыва - "anus mirabilis" (чудесный анус)- был запатентован в Англии, и с тех пор английское слово "ватерклозет" стало неотъемлемой частью всех культурных языков. Согласно отчету правительства США, Балтимор был последним городом в северо-восточных штатах, производившим удобрения "естественным образом" и перешедшим на обязательный смыв только в 1912 году.

К концу XIX века бактерии фекального происхождения начали просачиваться в водопровод. Инженеры оказались перед выбором: пустить ограниченные экономические и организационные ресурсы на очистку сточных вод или на фильтрацию водоснабжения. В первой половине века акцент делался на стерилизации воды. Незадолго перед тем прежняя теория грязи, объяснявшая болезнь как результат порчи внутри организма, сменилась новой бактериальной теорией, согласно которой организму постоянно угрожают вторжения микробов. Горожане требовали прежде всего подачи "питьевой воды без микробов" в домашние краны. Позже, к середине века, то, что течет из крана, из жидкости без запаха превратилось в жидкость, которую не всякий решался пить. Трансформация H<sub>2</sub>O в чистящую жидкость завершилась. Общество могло обратиться к "очищению" канализации и спасению озер. В США сбор и переработка нечистот и отходов к 1980 году стала самой большой расходной статьей местного самоуправления. Больше стоили только школы.

Я думаю, что архаическим грекам с помощью ритуальных омовений обычно удавалось устранить скверну. Наша попытка отмыть город от дурных запахов, очевидно, провалилась. Я ночевал в Далласе в шикарном клубе: флаконы с ватными тампонами распространяли парализующий обонятельные нервы мощный анестетик, маскируя неудачу самого дорогого водопровода, какой можно купить за деньги. Дезодорант заглушает обоняние своего рода "розовым шумом". Наши города стали местом исторически беспрецедентной вони. И мы стали так же нечувствительны к этому загрязнению, как парижане в начале XVIII века - к трупам и экскрементам.

Мы рассмотрели воды истории от архаической Греции до экологического водопровода. Мы взглянули на римские фонтаны, смывшие сестру титанов Мнемозину из сознания города словесности и заселившие его классическими нимфами. И мы взглянули на водные сооружения, убирающие H<sub>2</sub>O с глаз долой. Мы прослушали импровизации журчащих родников, продуманную симфонию фонтана Треви, а затем - гудение труб, капель кранов и

ниагару смыва. Мы поняли, что у городской воды в западной культуре есть начало и, соответственно, может быть и конец. Она рождается, когда художник приручает каждый поток римской воды к жизни в особом фонтане, где она нашептывала свою неповторимую историю грезящим горожанам, и она оказывается под угрозой, когда всасывающие роторы станций превращают ее в очиститель и охладитель, часть которого можно отвести в искусственное озеро. Перед нами встает вопрос о совместимости богатства и сновидений.

Теперь, оглянувшись на воды, которые текли по городам, мы можем понять их важность для сновидений. Лишь там, где в общинных водах отражались сновидения, города могли избавляться от своего хлама. Лишь воды, изобилующие нимфами и воспоминаниями, способны сочетать архетипическую и историческую стороны сновидений. В этом смысле H<sub>2</sub>O - не вода. H<sub>2</sub>O - это жидкость, лишенная как своего космического смысла, так и своего гения места. Для снов она непроницаема. Городская вода растлила провизию снов.

# Ньюман Сол. Постанархизм и сегодняшняя радикальная политика

2020, источник: [здесь](#).

В недавней серии разговоров между Славоем Жижекком и Саймоном Кричли вновь возник призрак анархизма. Подвергая вопрошанию предложение Кричли в его недавней книге «Infinitely Demanding» (2007) о радикальной политике, которая работает вне государства и отстраняется от него, Жижек (2007а) говорит:

“ Неоднозначность позиции Кричли заключается в странной непоследовательности: если государство существует, и если невозможно отменить его (или капитализм), зачем отступать от него? Почему бы не действовать вместе с государством или внутри него? [...] Зачем ограничивать себя политикой, которая, как выражается Кричли, «ставит под сомнение государство и призывает к ответственности установленный порядок, не для того, чтобы покончить с государством, хотя это было бы желательно в некотором утопическом смысле, но для того, чтобы его улучшить или ослабить его вредоносные эффекты»? Эти слова просто демонстрируют, что сегодняшнее либерально-демократическое государство и мечта о «бесконечно требовательной» анархической политике существуют в отношениях взаимного паразитизма: анархические агенты осуществляют этическое мышление, а государство выполняет работу по управлению и регулированию общества.

Жижек утверждает, что вместо того, чтобы работать за пределами государства, более эффективная стратегия, подобная той, которую преследует Уго Чавес в Венесуэле, — это захватить государственную власть и безжалостно использовать её механизмы для достижения своих политических целей. Другими словами, если с государством нельзя покончить, почему бы не использовать его в революционных целях? Можно услышать отголоски старых дебатов между Марксом и Бакуниным, которые раскололи Первый Интернационал в 1870-х годах: споры о том, что делать с государством — сопротивляться и уничтожить его, как полагали анархисты, или использовать его, как полагали марксисты и, позднее, марксисты-ленинцы, — сегодня вернулся на передний край радикальной

политической теории. Вопрос в том, почему на данном политическом этапе эта дилемма снова стала важной, действительно жизненно важной? И почему после стольких исторических поражений и поворотов фигура анархизма вернулась, чтобы преследовать радикальные политические дебаты современности?

Это не означает, что Кричли — анархист (или даже, что Жижек — марксист, если на то пошло) в каком-либо упрощенном смысле, хотя оба мыслителя заявляют о своем вдохновении и некоторой степени родства с этими соответствующими традициями революционной мысли. Однако это означает, что конфликт между этими мыслителями, по-видимому, напрямую связан с конфликтом между либертарным и более авторитарным (или, скорее, этатистским) способами революционного мышления. Более того, возрождение этой полемики означает глубокую амбивалентность сегодняшней радикальной политики: после упадка марксистско-ленинского проекта (или, по крайней мере, его определенной формы) и признания пределов политики идентичности, радикальная политика не уверена, в какую сторону повернуть. Я считаю, что анархизм может дать здесь некоторые ответы — и, более того, что настоящий момент предоставляет возможность для определенного возрождения анархической теории и политики.

Сегодня существует острая необходимость в новой концептуализации радикальной политики, в изобретении радикального политического горизонта нового типа, особенно в связи с тем, что существующий политический ландшафт быстро поглощается различными реакционными силами, такими как религиозный фундаментализм, неоконсерватизм/неолиберализм и этнический коммунитаризм. Но какую политику можно здесь представить в ответ на эти вызовы, определяемую какими целями и какими формами субъективности? Категория «рабочий», определяемая в строгом марксистском экономическом смысле и политически сформированная революционным авангардом, целью которого была диктатура пролетариата, больше не кажется жизнеспособной. Крах государственных социалистических систем, сокращение численности промышленного рабочего класса (по крайней мере, на Западе) и появление за последние четыре десятилетия социальных движений и борьбы за требования, которые больше не являются строго экономическими (хотя они часто имели экономические последствия), все они привели к кризису марксистского и марксистско-ленинского воображаемого. Это, конечно, не означает, что экономические вопросы больше не являются центральными для радикальной политики, что стремление к экономическому и социальному равенству больше не обуславливает радикальную политическую борьбу и движения. Напротив, как мы видели в последние годы на примере антиглобалистского движения, капитализм снова стоит в радикальной политической повестке дня. Однако отношения между политическим и экономическим теперь понимаются по-другому: «глобальный капитализм» теперь действует как означающее, через которое различным вопросам — автономия, условия труда, коренная идентичность, права человека, окружающая среда и т. д. — даётся определенное значение (cf. Newman, 2007a).

Дело, однако, в том, что марксистская и марксистско-ленинская революционная модель, в которой экономический детерминизм встретился с высокоэлитарным политическим волюнтаризмом, была в значительной степени исторически дискредитирована. Такая авторитарная революционная авангардная политика привела не к отмиранию



государственной власти, а, скорее, к её закреплению. Попытка Жижека возродить эту форму политики не решает эту проблему и ведёт к своего рода фетишизации революционного насилия и террора. [1] Действительно, можно сказать, что существует растущая настороженность в отношении авторитарной и этатистской политики во всех её формах, особенно пока государственная власть сегодня принимает все более и более откровенно репрессивные формы. Расширение современного неолиберального государства в его нынешнем обличье «секьюритизации» представляет собой кризис легитимности либеральной демократии: [2] даже формальные идеологические и институциональные атрибуты либеральной системы сдержек и противовесов и демократической ответственности начали исчезать, обнажая форму суверенитета, которая всё больше и больше выражается через государство исключения. Вот почему радикальные политические движения все более подозрительно относятся к государственной власти и часто сопротивляются формальным каналам политического представительства — государство представляется активистам враждебной и неприступной силой, через которую не может быть серьезной надежды на эмансипацию.

Действительно, сегодня радикальный политический активизм, похоже, работает в противоположном направлении. Вместо того чтобы работать через государство, он стремится работать вне его, формировать движения и политические отношения на уровне гражданского общества, а не на институциональном уровне. Это, конечно, не отрицает того, что гораздо больше реформистски настроенных активистов лоббируют и ведут переговоры с правительствами и государственными учреждениями по определенным вопросам; но среди более радикальных антикапиталистических активистов акцент делается на построении автономных политических пространств, находящихся за пределами государства, даже когда они предъявляют к нему требования. [3] Более того, социальные движения сегодня избегают модели революционной авангардной партии с ее авторитарными, иерархическими и централизованными командными структурами; скорее, упор делается на горизонтальные и «сетевые» способы организации, при которых между различными группами и идентичностями формируются союзы и сходства без какого-либо формализованного лидерства. Принятие решений обычно децентрализовано и радикально демократично. [4]

Возможно, именно потому, что современные режимы радикальной политики часто носят «анархический» характер по своей организационной форме, интерес к анархической теории возобновился. Анархизм всегда находился на обочине политической теории, даже радикальной политической теории, часто исторически затмеваясь марксизмом и другими формами социализма. [5] Возможно, это потому, что он является своего рода «предельным условием» для политической теории, которая со времён Гоббса традиционно основывалась на проблеме суверенитета и страхе его отсутствия. В естественном состоянии Гоббса условия совершенного равенства и совершенной свободы — определяющие принципы анархизма — неизбежно вели к «войне каждого человека против каждого человека», оправдывая тем самым суверенное государство (Hobbes, 1968: ch.13). Однако для анархистов общественный договор, на котором якобы основывался этот суверенитет, был печально известной ловкостью рук, в результате которой естественная свобода человека была принесена в жертву политическому авторитету (см. Bakunin, 1953: 165). Вместо того чтобы подавлять или ограничивать совершенную свободу и равенство — что делает большинство форм политической теории, включая либерализм — анархизм стремится

объединить их в максимально возможной степени. Действительно, одно без другого быть не может. Этьен Балибар сформулировал понятие «равной свободы» (*egaliberté*), чтобы выразить эту идею неразрывности и, по сути, несводимости равенства и свободы — идеи, что одно не может быть реализовано без другого:

Констатируется тот факт, что невозможно довести до логического вывода, без абсурда, идею совершенной гражданской свободы, основанной на дискриминации, привилегиях и неравенстве условий (и, тем более, установить такую свободу), так же как и невозможно задумать и установить равенство между людьми, основанное на деспотизме (даже «просвещённом» деспотизме) или на монополии на власть. Следовательно, равная свобода безусловна. (*Italics in original*; Balibar, 2002: 3)

Однако именно анархисты довели эту формулировку до логического завершения: если свобода и равенство должны что-то значить, то, несомненно, сама государственная власть — какую бы форму она ни принимала — должна быть поставлена под сомнение; несомненно, суверенитет был смертельным ударом для равенства и свободы. Вот почему для Бакунина равенство политических прав, воплощенное в «демократическом» государстве, было логическим противоречием:

“ Равенство политических прав или демократическое государство сами по себе представляют собой наиболее вопиющее противоречие в терминах. Государство или политическое право означает силу, власть, превосходство; на самом деле оно предполагает неравенство. Где все правят, там больше нет тех, которыми управляют, и нет государства. Там, где все в равной степени пользуются одними и теми же правами человека, все политические права теряют смысл существования. Политическое право означает привилегию, и там, где привилегированы все, привилегия исчезает, а вместе с ней исчезает и политическое право. Поэтому термины «демократическое государство» и «равенство политических прав» означают не что иное, как разрушение государства и отмену всех политических прав. (*Italics in original*; Bakunin, 1953: 222-3)

Другими словами, не может быть равенства — даже элементарного политического равенства — пока есть суверенное государство. Равенство политических прав, вытекающее из демократии, в конечном итоге несовместимо с политическим правом — принципом суверенитета, который наделяет государство властью над этими правами. На самом базовом уровне политическое равенство может существовать только в противоречии с правом, которое стоит выше общества и определяет условия, при которых это политическое равенство может осуществляться. Политическое равенство, если его серьезно воспринимать и понимать радикально, может означать только отмену государственного суверенитета. Равенство воли и прав, подразумеваемое демократией, означает, что она в конечном итоге несовместима с каким-либо государством или со структурой и принципом государственного суверенитета. Требование эмансипации, занимающее центральное место в радикальной политике, всегда основывалось на нераздельности свободы и равенства. Анархисты были

уникальны в своем утверждении, что этого нельзя достичь — более того, нельзя даже концептуализировать — в рамках государства.

## Критика марксизма

Главный вклад анархизма в политику и теорию эмансипации заключается, как я понимаю, в его либертарной критике марксизма. Я исследовал это в другом месте (см. Newman, 2007b), и это широко освещалось другими авторами (см., например, Thomas, 1980); но, по сути, эта критика сосредоточена вокруг ряда проблем и слепых пятен в марксистской теории. Во-первых, это проблема государства и политической власти. Поскольку для марксизма — невзирая на двойственность самого Маркса по этому вопросу [6] — политическая власть происходит от экономических классов и прерогатив экономики и определяется ими, государство рассматривается в основном как инструмент, который можно использовать для революционного преобразования общества, если оно находится в руках пролетариата. Эта идея выражена в книге Ленина «Государство и революция» — странном тексте, который в некоторых местах, кажется, близок к анархизму в осуждении государства и восхвалении радикальной демократии Парижской Коммуны; и в то же время вновь подтверждает идею захвата государственной власти и социалистического преобразования общества в условиях диктатуры пролетариата. [7] Эту двусмысленность в отношении государства можно найти в собственном мышлении Маркса, разделяющего с анархизмом цель либертарного коммунизма — эгалитарного общества, основанного на свободных ассоциациях, без государства — и в то же время отходящего от анархизма в своем убеждении, что государство может и должно использоваться в «переходный» период в революционных целях. Для анархистов такая позиция была принципиально опасной, потому что игнорировала автономию государственной власти — то, как государство было репрессивным не только по форме, но и по самой своей структуре; и что у него есть свои прерогативы, своя собственная логика господства, которые пересекаются с капитализмом и буржуазными экономическими интересами, но не сводятся к ним. Таким образом, для анархистов государство всегда было репрессивным, независимо от того, какой класс контролировал его — действительно, государство рабочих было просто еще одной формой государственной власти. Как говорит Алан Картер:

“Таким образом, марксисты не смогли понять, что государство всегда действует для защиты своих интересов. Вот почему они не смогли понять, что авангарду, захватившему контроль над государством, нельзя доверять, чтобы гарантировать его «отмирание». Вместо этого государство могло бы восстановить производственные отношения, отличные от тех, которые могли бы служить нынешнему господствующему экономическому классу, если оно верит, что такие новые экономические отношения могут быть использованы для извлечения из рабочих еще большего прибавка — прибавка, который затем станет доступным для государства. (Carter, 1989: 176–97)

Таким образом, для анархистов государство было не только главным источником угнетения в обществе, но и главным препятствием на пути к освобождению человека — вот почему государство не могло использоваться как инструмент революции; скорее, его нужно было демонтировать как первый революционный акт. Мы могли бы назвать это теоретическое понимание — в котором государство понимается как в значительной степени автономное измерение власти — «автономией политического». Однако здесь я понимаю это несколько иначе, чем такой человек, как Карл Шмитт, для которого этот термин относится к специфически политическим отношениям, конституируемым через антагонизм друг/враг (см. Schmitt, 1996). Для Шмитта это влечет за собой зачастую жестокую борьбу за власть и идентичность, в которой подтверждается суверенитет государства. Для анархистов это имеет прямо противоположный смысл — борьба общества против организованной политической, а также экономической власти; общая борьба человечества против капитализма и государства.

Второе различие между марксизмом и анархизмом вытекает из первого: в то время как для марксистов, и особенно марксистов-ленинцев, революционная борьба обычно ведется авангардной партией, которая, как сказал бы Маркс, имеет преимущество перед массой пролетариата, заключающееся в понимании «линии марша» (Marx and Engels, 1978: 484), для анархистов авангардная партия была авторитарной и элитарной моделью политической организации, целью которой был захват и увековечение государственной власти. Другими словами, согласно анархистам, революционная авангардная партия — с ее организованными и иерархическими структурами управления и бюрократическими аппаратами — уже была микрокосмом государства, будущим государством в ожидании (см. Bookchin, 1971). Для анархистов революция должна быть либертарной как по форме, так и по целям — действительно, первое было бы условием для второго; таким образом, вместо захвата власти авангардной партией, революция потребует от масс действовать и организовываться спонтанно и без руководства. Это не означает, что не будет политической организации или скоординированных действий; скорее, это потребует децентрализованных и демократических структур принятия решений.

Третье основное противостояние анархизма и марксизма касается революционной субъективности. Для марксистов пролетариат — часто узко определяемый как высшие эшелоны промышленного рабочего класса — является единственным революционным субъектом, потому что в своём специфическом отношении к капитализму именно этот класс воплощает универсальность и освободительную судьбу всего общества. Анархисты имели более широкую концепцию революционной субъективности, в которую можно было включить пролетариев, крестьян, люмпенпролетариат, деклассированных интеллектуалов — по сути, любого, кто объявил себя революционером. Бакунин говорил о «великой черни», о неклассе, в основе которого лежат революционные и социалистические устремления (1950: 47). Действительно, Бакунин предпочел термин «масса» классу, классу, подразумевающему иерархию и исключительность (ibid.: 48).

Конечно, эти разногласия не охватывают всех точек различия между анархизмом и марксизмом — другие вопросы, такие как роль фабричной дисциплины или тейлоризма, а также ценность промышленных технологий, также были важными областями споров — и действительно стали еще более заметными сегодня с большим осознанием влияния

индустриального общества на природную среду. [8] Тем не менее, три основные темы, которые я обсуждал, — автономия и, следовательно, опасности государственной власти; вопрос о политической организации и революционной партии; и вопрос политической субъективности — составляют основные области различий между марксистским и анархистским подходами к радикальной политике.

## Современные споры

Обсуждаемые мною темы часто находят отражение в спорах в сегодняшней радикальной политической теории, особенно среди ключевых континентальных мыслителей, таких как Бадью, Рансьер, Лакло, Хардт и Негри. Среди этих современных теоретиков есть признание необходимости разработки новых подходов к радикальной политике перед лицом глобальной гегемонии неолиберального капитализма и растущего авторитаризма и милитаризма «демократических» государств. В самом деле, как я покажу, многие из этих мыслителей, кажется, довольно близко подошли к анархизму в своих подходах к радикальной политике или опираются на анархические темы, в то же время сохраняя молчание об анархической традиции. Только Кричли открыто ссылается на анархизм в своем понятии «анархической метаполитики» — хотя ему практически нечего сказать о самой традиции анархической политической мысли, вместо этого он полагается на более философское и этическое прочтение анархии, заимствованное у Левинаса. [9] Существует общее и несколько озадачивающее молчание об анархизме — и все же я бы предположил, что анархизм является «недостающим звеном» на определенной траектории радикальной политической мысли, которое сегодня становится все более актуальным. Здесь я попытаюсь показать способы, которыми анархизм может влиять на некоторые из этих ключевых споров в современной радикальной политике.

Например, если мы исследуем такого мыслителя, как Ален Бадью, мы увидим появление ряда «анархических» тем. [10] Несмотря на его критику анархизма, Бадью выступает за воинствующую и освободительную форму политики, которая не опирается на формальные политические партии и которая работает за пределами государства. Для Бадью государство всегда было той скалой, на которую рушились революционные движения в прошлом:

“Точнее, мы должны задать вопрос, который, без сомнения, составляет величайшую загадку века: почему подчинение политики через форму непосредственной связи (массы) или посреднической связи (партия) в конечном итоге порождают бюрократическое подчинение и культ государства? (2005: 70)

Это была точно та же проблема, которая была поставлена анархистами более века назад — тенденция и опасность революционных движений (включая марксизм) воспроизводить с помощью механизма политической партии государственную власть, против которой они, как они утверждали, выступали. Вот почему Бадью предлагает постпартийную форму политики, которая, по его словам, оставляет государство «на расстоянии» (*ibid.*: 145). Здесь он

указывает на исторические события, такие как Парижская коммуна 1871 года, май 1968 года в Париже, Китайская культурная революция и современные движения, такие как те, которые борются за права нелегальных рабочих-иммигрантов [11], в которых были достигнуты эгалитарные, автономные и радикально демократические формы политики, которые избегали партийно-государственной формы. Здесь мы видим критику политического представительства и этатизма, которая сильно резонирует с анархизмом.

И все же здесь есть странная двусмысленность. Хотя, например, Бадью превозносит некоторые из наиболее либертарных аспектов Культурной революции, такие как Шанхайская коммуна 1966–1967 годов, которая черпала вдохновение из Парижской коммуны и которая экспериментировала с формами радикальной демократии, в то же время он сам сознательно дистанцировался от анархизма:

“Сегодня мы знаем, что всякая освободительная политика должна положить конец модели партии или множественности партий, чтобы утвердить политику «без партии», и в то же время не впадать в фигуру анархизма, который никогда не был ничем иным, как тщеславной критикой, двойником или тенью коммунистических партий, точно так же, как черный флаг — это только двойник или тень красного флага. (Badiou, 2006: 321)

Несомненно, можно оспорить отрицание Бадью анархизма по причине того, что он является лишь «двойником» коммунистических партий. Анархисты существенно отошли от марксистского и марксистско-ленинского движений, развивая свой собственный анализ социальных и политических отношений и свои собственные революционные стратегии. Тем не менее, что более проблематично — а также парадоксально — в Бадью, так это его в высшей степени идеализированная и абстрактная концепция политики, которая рассматривает политическое «событие» как такой разреженный опыт, который почти никогда не происходит. От Бадью складывается впечатление, что вся подлинная радикальная политика закончилась Культурной революцией. Крупные политические события, такие как «Битва при Сиэтле» в 1999 году и появление антиглобалистского движения, в глазах Бадью не имеют никакого значения. [12] Проблема Бадью заключается в его высокомерном пренебрежении к конкретным повседневным формам освободительной политики: подлинные эгалитарные эксперименты с сопротивлением, автономией и радикальной демократией продолжаются постоянно, в движениях за права коренных народов, в продовольственных кооперативах, в коллективах сквоттеров, в независимых медиацентрах и социальных центрах, в новаторских формах прямого действия, в смелых актах гражданского неповиновения, массовых демонстрациях и т. д.; [13] Бадью, кажется, либо не обращает внимания на все из них, либо высокомерно их презирует. Как заметил Кричли (2000), Бадью указывает на «великую политику» и этику героизма, которая рискует, как я утверждаю, вызвать ностальгию по борьбе прошлого. В мышлении Бадью есть своего рода философский абсолютизм, согласно которому любая форма политики оценивается по невозможному стандарту «события», сродни чуду апостола Павла. [14] Я согласен с тем, что сегодня нам нужна настоящая политика, определяемая новыми практиками эмансипации,

которые порывают с существующими формами, структурами партии и государства, и которые изобретают новые и новаторские политические отношения и способы существования. Но проблема в том, что Бадью устанавливает такие невероятно высокие и абстрактные стандарты радикальной политики, что почти ничто в его глазах не соответствует достоинству события. При всей его настойчивости в том, что политика должна строиться вокруг события, практически не признается реальная политическая борьба.

Я бы сказал, что за этим презрением к политике повседневности на самом деле стоит своего рода элитарность, которую можно найти в фетишизации Бадью воинствующего. Для Бадью (2001) фигура освободительной политики — это не люди или массы, а изолированный боевик, ведущий героическую борьбу против превосходящих сил, борясь со своим собственным порывом сдаться, капитулировать. Здесь мало внимания уделяется созданию массовых движений, работе по развитию связей между различными группами, спонтанной самоорганизации людей, прямым действиям на низовом уровне, демократическому принятию решений, децентрализованной социальной организации и т. д. Существует неявный авангардизм (не партии, а боевика) в политической мысли Бадью. Это очевидно в его признании авторитарных революционных фигур, таких как Ленин, Мао и Робеспьер. В своей критике Рансьера, которую мы обсудим позже, Бадью говорит: «Он [Рансьер] имеет тенденцию настраивать фантомные массы против неназванного государства. Но реальная ситуация требует, чтобы вместо этого мы противопоставили несколько редких боевиков «демократической» гегемонии парламентского государства» (2005: 122). Нет никаких сомнений в том, что «демократической» гегемонии парламентского государства следует бросить вызов — но во имя более подлинной демократии и посредством коллективных массовых действий.

Для Эрнесто Лакло (2005), с другой стороны, фигура «народа», а не боевика, является центральной. Его более поздняя работа о популизме показывает способы дискурсивного конструирования понятия народа в различных ситуациях через развитие гегемонистских «цепочек эквивалентности» между различными акторами, группами и движениями. Мысль Лакло — наряду с мыслью Шанталь Муфф — возникла из критики марксизма, которая включает анализ дискурса, деконструкцию и новую теорию социального движения и подчеркивает контингентность политической идентичности и важность радикально демократического воображаемого. В самом деле, постмарксизм имеет ряд важных параллелей с анархизмом — особенно в его отрицании экономического детерминизма и классового эссенциализма. Лакло и Муфф в своей книге «Hegemony and Socialist Strategy» ставят под сомнение центральную роль класса в политической субъективности и показывают, что даже во времена Маркса борьба и идентичность рабочих и ремесленников не всегда соответствовали его концепции пролетариата: немаленькая часть этой борьбы велась против отношений подчинения в целом и против разрушения их органического, общинного образа жизни посредством введения фабричной системы и новых форм промышленной технологии, таких как тейлоризм. Тем более, что сегодня категория «класс» стала менее применимой к множеству видов борьбы и идентичностей:



Неудовлетворительный термин «новые социальные движения» объединяет ряд очень разнообразных видов борьбы: городской, экологической, антиавторитарной, антиинституциональной, феминистской, антирасистской, этнической, региональной или борьбы сексуальных меньшинств. Общим знаменателем их всех было бы их отличие от борьбы рабочих, рассматриваемой как «классовая» борьба. (Laclau and Mouffe, 2001: 159)

Это, конечно, не означает, что борьба рабочих и экономические проблемы больше не важны — более того, Лакло утверждал, что экономическая глобализация формирует новую территорию, вокруг которой возникает политическая борьба. Дело в том, что «класс», понимаемый в строгом марксистском смысле, сегодня больше не подходит для описания радикальной политической субъективности. Как мы видели, точно такая же критика «класса» была высказана такими анархистами, как Бакунин, задолго до этого постмарксистского вмешательства; как и аргумент о несводимости (к экономической сфере) политического измерения власти, представление о том, что существуют разные точки притеснения — патриархат, семья, промышленные технологии, а также ряд других тем, которые позже возникли как центральные мотивы постмарксизма.

Тем не менее, я также считаю важным проводить определенные различия между анархизмом и постмарксизмом. Хотя постмарксизм вносит важный вклад в развитие нового радикального политического поля, он также характеризуется глубинным централизмом, присущим категории «представительства». Есть разные способы понимания представительной функции в аргументе Лакло, не все из которых обязательно влекут за собой понятие политического представительства или лидерства. Например, представление о том, что пустая универсальность политического пространства может быть временно заполнена определенными означающими, такими как «глобальная демократия» или «окружающая среда» — или даже требованиями определенной группы — вокруг которых дискурсивно конструируются другие виды борьбы и идентичностей, на мой взгляд, является необходимым и неизбежным аспектом любой радикальной политики, которая стремится выйти за пределы позиции чистого партикуляризма. Другими словами, когда определенное означающее заменяет пустую универсальность политического пространства, это репрезентативная функция, посредством которой другие идентичности, цели и борьба могут достичь некоторой формы связного значения и объединиться друг с другом. В таком символическом представлении нет ничего обязательно авторитарного. Действительно, без этой функции «дублера» не может быть реальной надежды на радикальную политику. Однако этот аргумент становится проблематичным, когда репрезентация, кажется, трансформируется в политическое лидерство — в идею о том, что радикальному политическому движению нужна фигура лидера, чтобы удерживать его вместе, и в чьей личности разрозненные желания движения временно объединяются и неидеально выражаются. Действительно, лидерская функция, по-видимому, подразумевается в модели популизма Лакло, и приведённые им примеры популистских движений, в частности перонизма в Аргентине, и, в последнее время, популярных движений, которые поддерживают Чавеса в Венесуэле, фигуру, которой восхищается Лакло — все являются



движениями, прочно отождествлёнными с фигурой лидера и организованными вокруг неё. Конечно, это не полностью авторитарные политические движения — более того, даже опыт Венесуэлы, который определенно имеет авторитарные тенденции, тем не менее, экспериментировал с формами народной демократии на низовом уровне. Но с анархической точки зрения само понятие политического лидерства и суверенитета по своей сути авторитарно — вот почему анархисты отвергли идею политического представительства. Представительство всегда означало лидера, партию или организацию, выступающую от имени масс, и, таким образом, передачу власти от последних к первым. Представительство для анархистов всегда заканчивалось государством. [15] Возможно, именно поэтому для Лакло — а также для теоретиков гегемонии, таких как Ленин и Грамши — государство всегда является ареной для политики: борьба за гегемонию всегда происходит в рамках государства и всегда ведется с целью контроля государственной власти.

Возможно, именно с целью разработки новой модели политики, которая больше не зависит от понятий лидерства, представительства, суверенитета и захвата государственной власти, Майкл Хардт и Антонио Негри предложили концепцию множества. Множество — это новый революционный субъект, который возникает из социальных отношений, знаний и коммуникационных сетей, созданных биополитическим производством и «нематериальным трудом» — все более доминирующим способом производства в нашем транснациональном мире глобального капитализма (политическим выражением которого является Империя). Эти новые постфордистские способы труда и производства имеют тенденцию к «общему бытию», которое порождает новую социальную и политическую общность, в которой сингулярности могут спонтанно действовать совместно. Для Хардта и Негри множество — это классовое понятие, но оно отличается от марксистского представления о пролетариате: оно относится ко всем тем, кто работает под властью Империи, а не просто или даже преимущественно к рабочим. Более того, его существование основано на становлении или имманентном потенциале, а не на строго эмпирическом существовании; и оно представляет собой нередуцируемую множественность — сочетание коллективности и плюрализма — а не единую идентичность, такую как «народ». Эта имманентная множественность имеет тенденцию сливаться в общий организм, который однажды восстанет против Империи и освободит себя:

“ Когда плоть множества заключена в тюрьму и превращена в тело глобального капитала, она оказывается как внутри, так и против процессов капиталистической глобализации. Однако биополитическое производство множественности имеет тенденцию мобилизовать то, что у него есть общего, и то, что оно производит вместе, против имперской власти глобального капитала. Со временем, развивая свою продуктивную фигуру, основанную на общем, множество может двигаться по Империи и выходить на другую сторону, чтобы выражать себя автономно и управлять собой. (Hardt and Negri, 2004: 101)

Здесь есть ряд интересных тем, которые имеют явный резонанс с анархизмом, а также относятся к возникающей реальности борьбы против глобализации. Понятие множества

очень похоже на идею Бакунина о революционной массе, сущности, определяемой множеством идентичностей и возможностей, а не классовым единством и строгой политической организацией. Кроме того, существует идея действовать сообща, спонтанно и без централизованного лидерства — идея, восходящая к анархизму и, как отмечали многие комментаторы, характерная для современных антикапиталистических движений, сетей активистов и аффинити-групп. Согласно Хардту и Негри, множество отвергает само понятие суверенитета: действительно, в парадоксальных отношениях, существовавших между массой и сувереном, который якобы представляет и воплощает её — как в гоббсовском изображении суверенитета — суверен всегда зависит от множества, а не наоборот. Здесь Хардт и Негри говорят об «исходе» множества, простом отказе от суверенитета или отказе признать его, при котором, как в диалектике гегелевского раба/господина, суверен просто перестанет существовать.

В то же время существует ряд проблем с этим представлением о множестве. Например, возникает некоторый вопрос о том, насколько последовательной и всеобъемлющей является концепция множества. Хардт и Негри утверждают, что условия для этой новой субъективности создаются «становлением-общим» труда: другими словами, люди все чаще работают в одних и тех же условиях производства в пределах Империи и поэтому сливаются в единое целое, определяемое новыми аффективными отношениями и сетями общения. Тем не менее, конечно, это игнорирует основные различия, которые продолжают существовать в условиях труда между наемным белым воротничком на Западе и кем-то, чье повседневное выживание зависит от поиска отходов на свалках в трущобах глобального Юга. В какой степени мы можем говорить о какой-либо общности между такими радикально разными формами «работы», такими радикально разными переживаниями самого себя, своего тела и своего существования? Эти два человека живут не в одной Империи, а в совершенно разных мирах. В случае белого воротничка, который, возможно, работает в сфере услуг, действительно можно говорить о «нематериальном труде»; в то время как обитатель трущоб в странах третьего мира полностью избавлен от этого опыта. У них нет общего языка. Хотя это правда, что «нематериальное» биополитическое производство все больше проникает на глобальный Юг, все еще существуют серьезные экономические и социальные различия в условиях труда и способах производства, а, следовательно, в социальных отношениях и формах общения, которые вытекают из этого. Наш мир — это не «гладкое пространство», как утверждают Хардт и Негри, а смещенное, неравномерное пространство — мир, окруженный серьезными разделениями и неравенством, исключениями и жестокими антагонизмами. В самом деле, вместо того, чтобы создавать безграничный мир гладких потоков и транзакций, экономическая глобализация создает новые границы повсюду — символизирует израильская стена «безопасности» или забор, возводимый вдоль границы между США и Мексикой. Хотя капиталистическая глобализация — это процесс, который затрагивает весь мир, он в то же время порождает жестокие разделения между людьми и континентами, предлагая одним беспрецедентную степень материального комфорта, а других на глобальном Юге обрекая на сокрушительную нищету и радикальное исключение из рынка и из глобальных цепочек производства. В какой степени тогда можно говорить о новой общности, определяемой присоединением к Империи и «нематериальным трудом»? Учитывая эти различия и социально-экономические разделения, не будет ли масса сильно раздробленным, разделенным телом — или, возможно, даже телом, из которого исключены те субъективности, которые не могут быть определены нематериальным трудом или даже

какой-либо формой труда вообще? [16]

Это выдвигает на первый план проблему попыток построить общую политику для таких радикально разных форм жизни и опыта. Чего не хватает в представлении Хардта и Негри о множестве, так это какого-либо объяснения того, как это можно построить, как создавать транснациональные союзы между людьми на глобальном Севере и Юге. Хардт и Негри просто предполагают, что такое единство уже имманентно производительной динамике глобального капитала, и, следовательно, формирование множества является неизбежной и постоянной возможностью. Таким образом, проблема с представлением Хардта и Негри о множестве состоит в том, что в некоторых смыслах оно кажется не чем иным, как переодетой версией марксистской теории эмансипации пролетариата. Множество — это то, что органически возникает через динамику Империи и гегемонию «нематериального труда», точно так же, как для Маркса пролетариат и пролетарское классовое сознание возникли в соответствии с динамикой промышленного капитализма. Более того, в каждом сценарии это агентство использует экономические силы капитализма, чтобы преобразовать их и создать новую серию социальных отношений. Другими словами, в анализе Хардта и Негри присутствует имманентизм, который, кажется, параллелен марксистскому экономизму: оба предполагают своего рода автоматический процесс, в котором новый революционный класс развивается посредством капиталистической динамики, пока он в конечном итоге не преодолеет ее посредством всеобщего восстания. Чего не хватает в этом понимании множества, так это какого-либо понятия политической артикуляции — другими словами, любого объяснения того, как это множество объединяется и почему оно восстает. Здесь я думаю, что Лакло прав, когда он говорит об анализе Хардта и Негри, что «мы наблюдаем полное затмение политики» (2005: 242).

## Рансьер и анархизм равенства

Жак Рансьер, с другой стороны, предлагает совершенно иное понятие радикальной политики, чем множество — для него политика возникает из разломанного, а не гладкого пространства, чего-то, что разрушает существующие социальные отношения извне, а не имманентно внутри них. Понятие политики у Рансьера также имеет сильные, а иногда и явные параллели с анархизмом, а также, как я покажу, имеет для него важные последствия. Действительно, Рансьер иногда описывает свой подход к политике как «анархический»: например, он видит демократию — которая для него не имеет ничего общего с совокупностью предпочтений или определенного набора институтов, а скорее является эгалитарной формой политики в мире, где дестабилизированы все иерархические социальные отношения — как «анархическое «правительство» [...], основанное ни на чем другом, кроме отсутствия всякого права на управление» (2006: 41). Более того, весь его политический проект состоял в том, чтобы нарушить существующие иерархии и формы власти, свергнуть позицию господства, с которой массы ведут, исключаются, над ними доминируют, за них говорят и их презирают. Любая форма авангардной политики для Рансьера является просто еще одним выражением элитарности и презрения к обычным людям. В самом деле, эти «обычные» люди на самом деле необычны, они способны к эмансипации без вмешательства революционных партий.

Мы можем увидеть эту идею, в частности, в исследовании Рансьера французского школьного учителя XIX века Жозефа Жакото, который разработал анархистскую модель образования, при которой он мог обучать студентов на языке, на котором сам не говорил, и где студенты могли использовать этот метод для обучения себя и других. Открытие того, что не нужно быть экспертом в предмете — или даже иметь какие-либо реальные знания о нем — чтобы преподавать его, подорвало позицию мастерства и интеллектуального авторитета, позицию, на которой основаны все институциональные формы политики (авторитет профессиональных политиков, экспертов, технократов, экономистов, тех, кто утверждает, что обладает техническими знаниями, которых нет у людей). Все формы политического и социального господства основываются на предполагаемом неравенстве интеллекта, благодаря которому иерархия натурализуется, а положение подчинения становится приемлемым. И поэтому, если, как показал эксперимент Жакото, на самом деле существует равенство интеллекта — идея о том, что от природы никто не более или менее умен, чем кто-либо другой, что каждый в равной степени способен учиться и учить самих себя, — это в корне ставит под угрозу принцип неравенства, на котором основан социальный порядок. Эта форма интеллектуальной эмансипации предполагает глубоко эгалитарную политику — политику, которая не только стремится к равенству, но, что более важно, основана на абсолютном факте равенства. Другими словами, политика для Рансьера начинается с факта равенства: «Равенство было не конечной целью, а отправной точкой, предположением, которое необходимо поддерживать в любых обстоятельствах» (1991: 138). Более того, эмансипация не была чем-то, что могло быть достигнуто за людей — она должна была быть достигнута людьми как часть процесса самоосвобождения, в котором индивидуум признал равенство других: «[Е]сть лишь один способ эмансипации. И никакая партия или правительство, никакая армия, школа или учреждение никогда не освободит ни одного человека» (ibid.: 102).

Ясно, что эти идеи самоосвобождения, автономии и дестабилизации социальных и политических иерархий через признание и утверждение фундаментального равенства всех говорящих существ имеют явное сходство с анархизмом. [17] Мысль Рансьера — это своего рода анархизм, в котором господство — и «страсть к неравенству», на которой оно зиждется — ставятся под сомнение на самом фундаментальном уровне. Тем не менее, я бы предположил, что концепция политики Рансьера также позволяет нам переосмыслить определенные аспекты анархизма и направить их в новые теоретические и политические направления. Центральным здесь будет определенная перестройка анархизма, но уже не вокруг противостояния между обществом и государством, а между «политикой» и «полицией». Другими словами, центральный антагонизм возникает не столько между двумя сущностями, сколько между двумя разными способами отношения к миру. «Полиция» относится к рациональности «подсчета», на которой основан существующий социальный порядок — логике, которая разделяет и регулирует социальное пространство, приписывая различные идентичности их месту в социальной иерархии. В этом смысле полиция будет включать в себя обычные принудительные и репрессивные функции государства, но также относиться к гораздо более широкому понятию организации и регулирования общества — распределению мест и ролей. Другими словами, господство и иерархия не могут быть ограничены государством, но фактически присутствуют во всех видах социальных отношений — действительно, господство — это особая логика социальной организации, в которой людям отводятся определенные роли, такие как «рабочий», или

«правонарушитель», или «нелегальный иммигрант», или «женщина», которым приписываются определенные идентичности.

С другой стороны, политика — это процесс, который нарушает эту логику социального упорядочения, разрывая социальное пространство из-за требования исключенных о включении. Для Рансьера политика возникает из фундаментального спора или «разногласия» (*mesentente*) между определенной исключенной группой и существующим социальным порядком: эта исключенная социальная группа не только требует, чтобы её голос был услышан, чтобы она была включена в социальный порядок, но, точнее, она утверждает, что делает это ради того, чтобы представить общество целиком. Таким образом, согласно Рансьеру, центральным в политике является то, что исключенная часть не только требует, чтобы ее считали частью социального целого, но и утверждает, что фактически воплощает это целое. Рансьер показывает, как в Древней Греции демос — или «народ», бедняки — не имевший определенного места в социальном порядке, требовал включения, требовал, чтобы его голос был услышан аристократическим порядком, и, поступая так, утверждал, что представляет универсальные интересы всего общества. Другими словами, существует своего рода метонимическая замена части целым — часть представляет ее борьбу в терминах универсальности: её частные интересы представляются идентичными интересам сообщества в целом. Таким образом, «простое» требование о включении вызывает разрыв или дислокацию в существующем социальном порядке: эта часть не может быть включена без нарушения самой логики социального порядка, основанного на этом исключении. Приведем современный пример: борьба «нелегальных» иммигрантов — возможно, наиболее изолированной группы сегодня — за место в обществе, за легитимацию своего статуса создала бы своего рода противоречие в социальном порядке, который отказывается включать или даже признать их, что обещает равные и демократические права для всех, но отказывает в них данной конкретной группе. Таким образом, требование «нелегалов» считаться «гражданами» подчеркивает непоследовательность ситуации, когда всеобщие демократические права обещаны всем, а на практике предоставляются лишь некоторым; оно показывает, что любое выполнение демократического обещания универсальных прав, по крайней мере, зависит от их признания в качестве равноправных граждан. Таким образом, дискурсивная «сцена», на которой происходит политика, представляет собой несоответствие в структуре универсальности, между ее обещанием и ее реализацией. Приведем еще один пример: протесты, которые прошли во Франции в 2004 году по поводу запрета на ношение исламских головных платков в школах, указали на непоследовательность ситуации, в которой, с одной стороны, все формально признаются имеющими равные права с гражданами Французской Республики, с другой стороны, вводятся законы — во имя этого республиканского идеала равенства — которые, очевидно, дискриминируют и преследуют определенные меньшинства. Следовательно, было ошибкой утверждать, как это сделали и консервативные, и социалистические депутаты, что протесты и акты сопротивления против закона о платках были антиреспубликанскими: напротив, мусульманские женщины, протестующие против запрета на ношение платков, размахивали триколором и держали плакаты со словами *Liberté, Egalité, Fraternité*. Отождествляя себя с идеалами республики, они очень эффективно подчеркивали тот факт, что они исключены из этих идеалов. Их сообщение заключалось в том, что они верят в Республику, но Республика в них не верит. Здесь мы видим исключенную часть, претендующую на то, чтобы представить универсальность

эгалитарного идеала через простое требование быть засчитанной. Итак, для Рансьера, «политика существует всякий раз, когда подсчет частей и сторон общества нарушается записью части тех, кто не принимает участие» (1999: 123).

Хотя может показаться, что требование включения в существующий социальный, правовой и политический порядок не является анархической стратегией, суть в том, что это требование включения, поскольку оно сформулировано в терминах универсальности, части, которая в самом своём исключении претендует на то, чтобы быть целым, вызывает дислокацию этого порядка. В этом смысле сегодняшняя радикальная политика может принимать форму массовых движений, которые строятся вокруг особо маргинализированных и исключенных групп, таких как бедняки или «нелегальные» иммигранты. Это, конечно, не означает, что массовые движения не должны интересоваться общими глобальными проблемами, такими как окружающая среда; но мобилизация вокруг определенных структур доминирования и исключения, а также вокруг тех, на кого они больше всего влияют, может быть эффективной формой сопротивления. Например, борьба за права «нелегальных» иммигрантов — как это делают активистские сети, такие как No Borders — подчеркивает более широкие противоречия и несоответствия в глобальном капитализме, системе, которая утверждает, что способствует свободному перемещению людей (а также капитала и технологий) через национальные границы, и, тем не менее, похоже, имеющая прямо противоположный эффект — усиление существующих границ и возведение новых. [18] Другими словами, положение «нелегальных» иммигрантов является критическим моментом антагонизма и противоречия в глобальной капиталистической системе, и мобилизация вокруг этого может иметь потенциально взрывоопасные и преобразующие эффекты.

Однако теоретическое значение для анархизма понимания политики Рансьером заключается в его понимании политической субъективации. Для анархистов, особенно классических анархистов, субъект восстает отчасти потому, что, как сказал бы Бакунин, существует естественная и спонтанная тенденция к восстанию, но, точнее, потому, что субъект является неотъемлемой и органической частью общества, а общество обусловлено определенной сущностью — которая одновременно рациональна и естественна — которая раскрывается в направлении революции и освобождения. Другими словами, анархизм основан не только на определенном видении человеческого освобождения и социального прогресса, но и на идее социальной рациональности, которая неумолимо движется в этом направлении. Эту идею можно увидеть в материалистическом понимании Бакуниным естественных и исторических законов — законов, которые можно наблюдать с научной точки зрения (см. Bakunin, 1953: 69) — или в вере Кропоткина (1972), что существует врожденная и эволюционная тенденция к взаимопомощи всех живых существ, или, в концепции Мюррея Букчина (2005), потенциал «целостности», который является центральным в его идее «социальной экологии». Здесь мы находим идею социального прогресса, движимого либо диалектикой, либо законами природы или истории. Центральным здесь является взгляд на человеческий субъект не только как на доброкачественный (для Кропоткина у людей есть естественная тенденция к сотрудничеству), но как на неотъемлемую часть социальной ткани. Радикальная политическая субъективность для анархистов является выражением присущей им социальности.

Взгляд Рансьера на политическую субъективацию несколько отличался бы от этого. Нет естественной или социальной тенденции к революции; вместо этого важны непредсказуемость и случайность политики. Более того, политический субъект не основан на эссенциалистских концепциях человеческой природы; скорее, субъект возникает непредсказуемым образом в результате разрыва фиксированных социальных ролей и идентичностей. Последний пункт очень важен. Для Рансьера политическая субъективация — это не утверждение или выражение врожденной социальности, а скорее разрыв с социальным. Это своего рода десубъективация или «дезидентификация» — «удаление от естественности места», при которой человек дистанцируется от своей нормальной социальной роли:

“ Политическая субъективация вытесняет их из такой очевидности, ставя под сомнение отношения между тем, кто и тем, что, в очевидной избыточности постулирования существования [...] «Рабочий» или, еще лучше, «пролетарий» является, сродни этому, субъектом, который измеряет разрыв между частью работы как социальной функции и отсутствием участия тех, кто выполняет ее в рамках определения общего в сообществе. (1999: 36)

Политическая субъективность не проявляется как имманентная внутри общества, это что-то, что в некотором смысле исходит «извне» его — не с точки зрения какой-то метафизической внешности, а с точки зрения процесса отстранения от установленных субъектных позиций и социальных идентичностей.

## Постанархизм

То, на что я здесь указываю — через Рансьера — это не какой-то радикальный или экзистенциальный индивидуализм, в котором субъектом является изолированная монада, действующая в политическом вакууме. [19] Очевидно, радикальная политика предполагает развитие связей с другими людьми и построение новых политических отношений, нового понимания сообщества. Но дело в том, что их нельзя понимать как основанные на определенной концепции человеческой природы или как неизбежные следствия социальных процессов. Скорее, они всегда должны быть построены, и они часто имеют непредсказуемые и случайные эффекты. В этом процессе нет неизбежности, как это было для классических анархистов.

Именно эту идею непредсказуемости, изобретательности и случайности я считаю центральной в новом способе мышления об анархизме, который избегает гуманистического эссенциализма и позитивизма, которые характеризовали большую часть классического анархизма. Моё возражение заключалось в том, что анархизм как политическая философия нуждается в обновлении и что он может использовать преимущества таких теоретических приемов, как деконструкция, постструктурализм и психоанализ, точно так же, как сделали, например, некоторые постмарксистские взгляды [20] (несмотря на различия, которые я уже

указывал между анархизмом и постмарксизмом). Это означало бы частичный отказ — или, по крайней мере, пересмотр — гуманистического дискурса Просвещения, которому был обязан анархизм: отказ от эссенциалистских идей о человеческой природе, социального позитивизма, идей об имманентной социальной рациональности, которая движет революционными изменениями. Вместо этого анархистская теория должна признать, что социальная реальность построена дискурсивно и что субъект находится и даже конституируется во внешних отношениях языка и власти, а также бессознательных сил, желаний и побуждений, которые часто превышают его рациональный контроль. [21] Однако это не означает — как многие ошибочно полагают, ссылаясь на таких мыслителей, как Фуко, — что субъект конституируется социальными структурами или попадает в «дисциплинарные клетки». Напротив, постструктуралистские подходы ищут отверстия, промежутки, неопределенности, апории и трещины внутри структур — точки, где они становятся смещенными и нестабильными, и где могут возникнуть новые возможности для политической субъективации. В самом деле, этот взгляд на отношения между субъектом и социальными структурами, я бы предположил, на самом деле допускает большую степень автономии и спонтанности, чем постулируемый классическими анархистами. Иными словами, «постструктуралистский» подход разрывает связь между субъективностью и социальной сущностью, оставляя определенное дискурсивное пространство, в котором субъективность может быть переконфигурирована. С постструктуралистской точки зрения, цель состояла бы в том, чтобы субъект отдалился от дискурсивных полей, в которых конституируется его/её идентичность, — и именно эта дистанция, этот пробел является пространством политики, потому что она позволяет субъекту развивать новые формы и практики свободы и равенства.

Таким образом, термин «постанархизм» относится не столько к отдельной модели анархистской политики, сколько к определенной области исследования и постоянной проблематизации, в которой концептуальные категории анархизма переосмысливаются в свете таких постструктуралистских вмешательств. Это ни в коем случае не относится к вытеснению анархизма или выходу за его рамки — это не означает, что анархический теоретический и политический проект должен быть оставлен позади. Напротив, я утверждал, что анархизм актуален, особенно для понимания современной политической борьбы и движений. Приставка «пост-» не означает «после» или «дальше», а скорее работу над концептуальными пределами анархизма с целью пересмотра, обновления и даже радикализации его последствий. Постанархизм, в этом смысле, по-прежнему верен эгалитарному и либертарному проекту классического анархизма — однако он утверждает, что этот проект сегодня лучше всего сформулирован посредством иной концептуализации субъективности и политики: такой, которая больше не основана на эссенциалистских представлениях о человеческой природе или проявлении имманентной социальной рациональности. Есть ряд других мыслителей, которые стремятся реконструировать анархизм по этим или подобным направлениям, в первую очередь Льюис Колл [22] и Тодд Мэй. Мэй, в частности, развивает постструктуралистский подход к анархистской политике, подчеркивая связи между критикой репрезентации классическим анархизмом и постструктуралистскими мыслителями, такими как Фуко, Делёз и Лиотар, чей «тактический», а не «стратегический» подход к политике подчеркивает особенности и расположенные «микropolitические» практики. Между подходом Мэя к постанархизму и моим подходом есть явные параллели. Но есть и различия, особенно заметные в разных



мыслителях и взглядах, на которые мы опираемся. Развивая идеи Фуко и Делёза, я также привлекал таких мыслителей, как Деррида — которого Мэй явно исключает на том основании, что у него нет четко сформулированной политической позиции [23] — и Лакана. Работы Мэя вообще избегают психоанализа. Однако, хотя многие анархисты могут скептически относиться к психоанализу, указывая на то, что они воспринимают как его в целом аполитичный консерватизм, его сосредоточенность на индивидуальной психике и, как утверждают некоторые феминистки, его «фаллоцентризм» [24], я бы сказал, что психоаналитическая теория — в частности Фрейда и Лакана — может предложить важные ресурсы для радикальной политической теории. В самом деле, вместо того, чтобы сосредотачиваться на изолированной индивидуальной психике, психоанализ подчеркивает социальное измерение, отношения человека с окружающими — не только с членами семьи, но и с обществом в более широком смысле. Как показывает Фрейд (1921: 69), психоанализ занимается «социальными явлениями», включая формирование групп, и, таким образом, в высшей степени приспособлен для социально-политического анализа. Для Лакана индивид (частично) конструирует свою субъективность через отношения с внешним миром языка, символический порядок, через который происходит все значение — и, следовательно, для Лакана бессознательное было «структурировано как язык» (1998: 20). Психоаналитическое бессознательное не индивидуализирует и поэтому не является реакционным, как утверждали Делез и Гваттари в «Анти-Эдипе». Напротив, оно интерсубъективно и поэтому может применяться не только к анализу и критике существующих социально-политических отношений, но и к пониманию радикальных политических идентичностей. В самом деле, я не думаю, что возможно приблизиться к полной концепции политической воли и субъективности без понимания бессознательных сил и желаний, которые в значительной степени управляют политическими действиями, структурируют наши политические, идеологические и символические идентификации или побуждают наши психические привязанности — «страстные привязанности», как выразилась бы Джудит Батлер (1997) — к власти и господству, а также способов, которыми мы порой порываем с ними и сопротивляемся им. На мой взгляд, психоанализ имеет решающее значение для разработки более полного описания потенциальных возможностей субъекта — такого, которое выходит за рамки фуколдианского понятия «субъектные позиции».

Более того, сосредоточение внимания на бессознательном не ведет, как некоторые предполагают, обратно к эссенциализму субъекта. Напротив, фрейдистское и лакановское понимание бессознательного показывает, что субъект всегда как бы находится «на расстоянии» от самого себя и что невозможно достичь полной и полностью неотчужденной и прозрачной идентичности. Как показал Лакан, в основе субъективности лежит не сущность, а недостаток, отсутствие, пустота в значении (1998: 126).

Если бы здесь речь шла только о другой философской генеалогии, то вопрос об альтернативных подходах, выбранных мной и Тоддом Мэем, вряд ли стоил бы упоминания. Однако это различие вызывает более широкие споры, которые недавно возникли в радикальной политической философии по вопросу об онтологии: точнее, споры вокруг изобилия и недостатка — или, если думать немного иначе, имманентности и трансцендентности — как две конкурирующие концепции радикальной политической онтологии сегодня. Этот вопрос, по мнению Лассе Томассена и Ларса Тёндера, лежал в основе различного понимания радикальной демократической политики:

[С]уществующая литература не смогла оценить то, каким образом концептуализация радикального различия привела к существенно различающимся версиям радикальной демократии — тому, что мы называем онтологическим воображаемым изобилия и онтологическим воображаемым недостатка соответственно. Эти два образа разделяют идею радикального различия и критику традиционных концептуализаций универсальности и идентичности; однако они также различаются по подходу к этим вопросам. Например, они расходятся во мнениях относительно того, следует ли начинать политический анализ с уровня значения или с сетей воплощенной материи. И они расходятся во взглядах на политику, вытекающую из идеи радикального различия: в то время как теоретики недостатка подчеркивают необходимость создания гегемонистских констелляций, теоретики изобилия подчеркивают никогда не снижающуюся плюрализацию. (2005: 1-2)

Эти споры имеют некоторое отношение к сегодняшнему постанархизму, поскольку многие вдохновленные постструктуралистами теоретики современного активизма — Хардт и Негри являются одними из наиболее выдающихся, но также и Ричард Дж. Ф. Дэй (2005) — склонны видеть делезо-спинозовский мотив имманентности, изобилия, текучести и становления как наиболее подходящий способ мышления о децентрализованных аффинити-группах и «ризоматических» сетях, которые сегодня характеризуют антикапиталистическую радикальную политику. Хотя я всегда считал антигосударственную мысль Делёза (и Гваттари) бесценной для радикальной политики, [25] мой собственный подход имеет тенденцию делать больший акцент на идее «конститутивного внешнего»: идее — теоретизируемой по-разному такими мыслителями, как Лакан и Деррида — своего рода дискурсивного предела или пустоты, которая превышает репрезентацию и символизацию. Я не согласен с Эндрю Робинсоном в том, что она постулирует мифоподобную абстракцию, ведущую к аполитичному консерватизму (2005). Если принять идею о том, что социальная реальность конструируется на каком-то уровне дискурсивно — то есть посредством языковых отношений, посредством которых мы формируем значение и идентичности, — тогда эта идея будет последовательной только в том случае, если она постулирует логический предел или внешнее дискурса; и именно на этом пределе могут возникнуть новые способы понимания мира с политической точки зрения. Это может привести к консервативной и прагматической артикуляции политического, конечно — или даже консервативным позициям под видом ультрарадикализма, как мы видели с такими людьми, как Жижек. Но нет ничего изначально консервативного или аполитичного в идее негатива и недостатка, как, кажется, предполагает Робинсон — и, действительно, определённое понимание негатива, как показали сами Штирнер и даже Бакунин, может иметь радикальные последствия. Я также не согласен с Мэем, что такая онтология ведет к политике неопределённости, что делает её непригодной для коллективных действий. [26] Напротив, я бы предположил, что идея «внешнего» допускает пространство или территорию, в которой могут развиваться новые практики эмансипации.

## Заключение

Что я считаю особенно важным, так это необходимость разработки универсального измерения коллективной политики — такого, которое основано на локальных практиках

сопротивления, но которое также выходит за их рамки и позволяет установить связи между акторами на политико-этической территории, определяемой безусловной свободой и равенством. Вот почему вопрос о радикальной демократии является центральным: радикальная демократия, рассматриваемая как серия мобилизаций и практик эмансипации, а не как конкретный набор институциональных механизмов, [27] является формой политики, которая позволяет объединить и заново сформулировать свободу и равенство всевозможными непредсказуемыми способами. Однако я бы также предположил, что анархизм может рассматриваться как обеспечивающий окончательный политико-этический горизонт для радикальной демократии. Как показывает анархизм, центральный и фундаментальный принцип демократии — коллективная автономия и эгалитарная эмансипация — не может полностью содержаться в рамках государственного суверенитета. По крайней мере, это принцип, который всегда бросает вызов идее политической власти.

## Литература

Badiou, Alain (2006). *Polemics* (S. Corcoran, trans.). London: Verso.

— (2005). *Metapolitics* (J. Barker, trans.). London: Verso.

— (2003a). *Being and Event* (O. Feltham, trans.). London: Continuum.

— (2003b). *St Paul: The Foundation of Universalism* (R. Brassier, trans.). Stanford, CA: Stanford University Press.

— (2001). *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (P. Hallward, trans.). London: Verso.

Bakunin, Mikhail (1953). *Political Philosophy: Scientific Anarchism* (G.P. Maximoff, ed.). London: Free Press of Glencoe.

— (1950). *Marxism, Freedom and the State* (K.J. Kenafick, trans.). London: Freedom Press.

Balibar, Étienne (2004). *We the People of Europe: Reflections on Transnational Citizenship* (J. Swenson, trans.). Princeton: Princeton University Press.

— (2002). *Politics and the Other Scene*. London: Verso.

Bey, Hakim (2003). *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone*. New York: Autonomedia.

Bookchin, Murray (2005). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland: AK Press.

— (1971). 'Listen Marxist!'. In *Post-Scarcity Anarchism*. Berkeley: The Ramparts Press.

Brault, Pascale-Anne (2005). *Rogues: Two Essays on Reason* (M. Naas, trans.). Stanford, CA: Stanford University Press

Brown, Wendy (2003). 'Neoliberalism and the End of Liberal Democracy'. *Theory and Event* 7(1).

Butler, Judith (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bull, Malcolm (2005). 'The Limits of the Multitude'. *New Left Review* 35 (September–October): 19–39.

Call, Lewis (2003). *Postmodern Anarchism*. Manchester: Lexington Books.

Carter, Alan (1989). 'Outline of an Anarchist Theory of History'. In *For Anarchism: History, Theory and Practice* (D. Goodway, ed.). London: Routledge.

Castoriadis, Cornelius (1997). *The Imaginary Institution of Society* (K. Blamey, trans.). Cambridge: Polity Press.

Critchley, Simon (2007). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: Verso.

— (2000). 'On Alain Badiou', *Theory and Event* 3(4).

Day, Richard J.F. (2005). *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. London: Pluto Press.

Freud, Sigmund (1921). 'Group Psychology and the Analysis of the Ego'. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (J. Strachey, trans.). London: Hogarth Press.

Graeber, David (2002). 'The New Anarchists'. *New Left Review* 13 (January–February).

Hardt, Michael, and Negri, Antonio (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. London: Penguin.

Hobbes, Thomas (1968) [1651]. *Leviathan* (C.B. Macpherson, ed.). London: Penguin.

Holloway, John (2005). *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. London: Pluto Press.

Kropotkin, Peter (1972). *Mutual Aid: A Factor in Evolution*. London: Allen Lane.

Lacan, Jacques (1998). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XI* (J.A. Miller, ed.; A. Sheridan, trans.). London: W.W. Norton & Co.

Laclau, Ernesto (2005). *On Populist Reason*. London: Verso.

— and Mouffe, Chantal (2001) [1985]. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Lenin, V.I. (1932/1943). *The State and Revolution*. New York: International Publishers.

Leval, Gaston (1975). *Collectives in the Spanish Revolution* (V. Richards, trans.). Freedom Press.

Marx, Karl, and Engels, Friedrich (1978). 'Manifesto of the Communist Party', *The Marx-Engels Reader* (R.C. Tucker, ed.). New York: W.W. Norton & Co.

— (1976) [1848]. *Collected Works of Karl Marx and Friedrich Engels*, vol.7: *Demands of the Communist Party in Germany*. New York: International Publishers.

May, Todd (2007). 'Jacques Rancière and the Ethics of Equality'. *SubStance* (Issue 113) 36(2): 20-35.

— (2002). 'Lacanian Anarchism and the Left'. *Theory and Event* 6(1).

— (1994). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Pennsylvania: Penn State University Press.

Mezzadra, Sandro (2003). 'Migration, Detention, Desertion: A Dialogue', with Brett Neilson. *Borderlands* 2(1).

Newman, Saul (2007a). *Unstable Universalities: Poststructuralism and Radical Politics*. Manchester: Manchester University Press.

— (2007b) [2001]. *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham MD: Lexington Books.

— (2004). 'Anarchism, Marxism and the Bonapartist State'. *Anarchist Studies* 12(1): 35-59.

— (2001). 'War on the State: Deleuze and Stirner's Anarchism'. *Anarchist Studies* 9(2).

Noys, Ben (2008). 'Through a Glass Darkly: Alain Badiou's Critique of Anarchism'. *Anarchist Studies* (unpublished manuscript currently in draft form).

Rancière, Jacques (2006). *Hatred of Democracy* (S. Corcoran, trans.). London: Verso.

— (1999). *Disagreement: Politics and Philosophy* (J. Rose, trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

— (1991). *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation* (K. Ross, trans.). Stanford: Stanford University Press.

Read, Jason (2005). 'From the Proletariat to the Multitude: Multitude and Political Subjectivity'.

*Postmodern Culture* 15(2). Retrieved from

[[[http://muse.edu/journals/postmodern\\_culture/](http://muse.edu/journals/postmodern_culture/)]][http://muse.edu/journals/postmodern\\_culture/](http://muse.edu/journals/postmodern_culture/)]]

Robinson, Andrew (2005). 'The Political Theory of Constitutive Lack: A Critique'. *Theory and Event* 8(1).

Schmitt, Carl (1996). *The Concept of the Political* (G. Schwab, trans.). Chicago: University of Chicago Press.

Stirner, Max (1995). *The Ego and Its Own* (D. Leopold, ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, Paul (1980). *Karl Marx and the Anarchists*. London: Routledge & Kegan Paul.

Tønder, Lars, and Lasse Thomassen (eds) (2005). *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press.

Žižek, Slavoj (2007a). 'Resistance is Surrender'. *London Review of Books*. 15 November.

—— (2007b). *On Practice and Contradiction*. London: Verso.

—— (2004). *Revolution at the Gates*. London: Verso.

—— (2000). 'Holding the Place'. In Slavoj Žižek, Judith Butler and Ernesto Laclau (eds) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.

Zerzan, John (1994). *Future Primitive*. New York: Autonomedia.

## Примечания

[1] см. Жижек (2000: 326) и его более недавние труды о Ленине (Жижек, 2004) и Мао Цзэдуэне (Жижек, 2007b).

[2] см. прекрасное эссе Венди Браун о неолиберализме (2003)

[3] снова см. описание «анархической метаполитики» Саймона Кричли в книге «Infinitely Demanding» Эта идея развития альтернативных пространств за пределами государства была развита рядом мыслителей, особенно Хакимом Беем с его понятием «временной автономной зоны» (см. Beu, 2003). 66 Когда анархизм встретился с постструктурализмом.

[4] «Анархистские» формы организации и процедур принятия решений, которые характеризуют многие сегодняшние группы активистов, обсуждаются в статье Дэвида Гребера «Новые анархисты» (2002)

[5] Однако так было не всегда: например, во время гражданской войны в Испании анархические группы были во многих частях Испании доминирующей политической силой (см. Leval, 1975).

[6] Я имею в виду теорию бонапартизма Маркса, согласно которой государство достигает определенной степени автономии от интересов класса буржуазии. См. «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» в книге Карла Маркса и Фридриха Энгельса (1976). См. также Saul Newman (2004).

- [7] Этот труд (Lenin, 1932/1943) на самом деле является своего рода диалогом с анархизмом — попыткой Ленина дистанцироваться от анархизма, к которому он временами кажется очень близким.
- [8] В последнее время были предприняты важные попытки развить анархический подход к окружающей среде и понять взаимосвязь между социальным господством и экологическим опустошением. См. концепцию «социальной экологии» Мюррея Букчина в книге «The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy» (2005); а также сочинения Джона Зерзана; например, «Future Primitive» (1994).
- [9] Здесь Кричли цитирует дополитическое или аполитическое представление Левинаса об анархии как об отсутствии архэ или организующего принципа. См. «Infinitely Demanding» (2007: 122)
- [10] Как утверждает Бен Нойс (2008), Бадью — мыслитель, который, несмотря на резкую критику анархизма, имеет много общего с ним.
- [11] См., например, L'Organisation Politique, организацию, в которую вовлечен Бадью, которая борется за права рабочих-иммигрантов без документов — *sans papiers*
- [12] Кричли выдвигает похожий аргумент против Бадью в «Infinitely Demanding» (2007: 131).
- [13] См. Day (2005) для обзора некоторых из этих групп и занятий.
- [14] См. обсуждение «события» Бадью в книге «Being and Event» (2003a). См. также его обсуждение универсализма Павла в книге «St Paul: The Foundation of Universalism» (2003b).
- [15] Тодд Мэй (1994) считает, что критика репрезентации является центральной для классического анархизма.
- [16] Этот вопрос также был поднят Джейсоном Ридом (2005) в его обзоре Множества Хардта и Негри. См. также Малкольм Булл (2005: 19–39).
- [17] Тодд Мэй (2007: 20–35) также признал важность мысли Рансьера для анархизма.
- [18] См. исследования политики границ, миграции и глобализации в работах Этьена Балибара (2004), а также Сандро Меззадры (2003).
- [19] Например, представление Макса Штирнера об эгоизме, хотя оно предлагает важное философское вмешательство в анархистскую теорию, особенно в развитии критики эссенциализма, не обязательно предлагает убедительную или полную модель политического действия. См. «Единственный и его собственность» (1995).
- [20] см. прежде всего работы Лакло и Муфф.
- [21] Корнелиус Касториадис (1997), теоретик-психоаналитик, политическая мысль которого имеет близкое родство с анархизмом, говорит о роли воображаемых значений в

конструировании социальной реальности.

[22] см. Льюис Колл (2003). Можно также упомянуть здесь Джона Холлоуэя (2005), хотя он больше исходит из либертарной марксистской — а не строго анархической — традиции.

[23] См. Мэй (1994: 12). Здесь я бы не согласился с Мэем — в последние годы Деррида все больше интересовался политическими вопросами, касающимися закона, справедливости, демократии, марксизма, прав человека и суверенитета.

[24] Однако ряд крупных феминистских критических анализов «фаллоцентризма» в то же время были вдохновлены психоанализом. Я имею в виду таких мыслителей, как Люс Иригарей и Юлия Кристева.

[25] см., например, мою статью «War on the State: Deleuze and Stirner's Anarchism» (2001).

[26] см. рецензию Тодда Мэя (2002) на мою книгу «From Bakunin to Lacan»

[27] Я имею в виду что-то вроде концепции Деррида о «грядущей демократии», которая, будучи далеко не способом откладывать принятие политических решений (как, кажется, подразумевает Мэй), на самом деле подразумевает непосредственность настоящего, и призывает к решительной критике всех существующих формулировок демократии во имя бесконечного совершенствования. См. «Rogues: Two Essays on Reason» (Brault, 2005: 886–90).



# Ньюман Сол. Анархизм и политика ressentimentа

2004, источник: [здесь](#).

«Говоря на ухо психологам, в случае если им будет охота изучить однажды *ressentiment* с близкого расстояния, – это растение процветает нынче лучшим образом среди анархистов и антисемитов, как, впрочем, оно и цвело всегда, в укромном месте, подобно фиалке, хотя и с другим запахом» (Ф.Ницше, К генеалогии морали. Полемическое сочинение).

1. Из всех политических движений девятнадцатого столетия, на которые клеветает Ницше – от социализма до либерализма – он оставляет самые ядовитые слова для анархистов. Он называет их «анархистскими псами», которые бродят по улицам европейской культуры, портретом «морали стадных животных», который характеризует современную демократическую политику. Ницше видит анархизм отравленным в самом корне чумным семенем *ressentiment* – злобная политика слабых и ничтожных, мораль рабов. Высказывает ли Ницше здесь просто своё консервативное отвращение к радикальной политике, или он диагностирует реальную болезнь, которая идейно заразила нашу радикальную политику? Несмотря на очевидные предрассудки Ницше относительно радикальной политики, это эссе отнесётся серьёзно к его обвинениям в сторону анархизма. Оно исследует эту хитрую логику *ressentiment* относительно радикальной политики и анархизма, в частности. Оно попытается сорвать маски со скрытых производных *ressentiment* в манихейской политике у классических анархистов вроде Бакунина, Кропоткина и Прудона. Это не делается с целью отказаться от анархизма как от политической теории. Напротив, можно утверждать, что анархизм стал бы более актуальным в современной политической борьбе, если бы был предупреждён о логике *ressentiment* в своём собственном дискурсе, в частности в эссенциалистских идентичностях и структурах, которые он содержит.

## Рабская мораль и *ressentiment*

2. *Ressentiment* диагностирован Ницше как состояние нашей современности. Чтобы понять *ressentiment*, как бы то ни было, нужно понять отношения между моралью хозяев и моралью рабов, из которых и возник *ressentiment*. Труд Ницше «Генеалогия морали» – это исследование о происхождении моральности. Для Ницше тот способ, которым мы интерпретируем и привносим ценности в мир обладает историей – его происхождение зачастую связано с жестокостью и далеко от ценностей, которые оно производит. Ценность «добра», к примеру, была изобретена аристократами и высокопоставленными людьми, чтобы льстить себе, в отличие от обычных, низкопоставленных людей и плебеев.

Это было чертой хозяев – «хороший», и противопоставлялась ей черта рабов – «плохой». Так что, согласно Ницше, в этом пафосе дистанции между высоко-рождёнными и низко-рождёнными, в этом абсолютном чувстве превосходства и были рождены ценности.

Как бы то ни было, уравнение хорошего и аристократического стало подтачиваться бунтом рабов в ценностях. Это рабское восстание, согласно Ницше, началось у евреев, которые учинили переоценку ценностей:

3. «Именно евреи рискнули с ужасающей последовательностью вывернуть наизнанку аристократическое уравнение ценности (хороший = знатный = могущественный = прекрасный = счастливый = боговозлюбленный) – и вцепились в это зубами бездонной ненависти (ненависти бессилия), именно: “только одни отверженные являются хорошими; только бедные, бессильные, незнатные являются хорошими; только страждущие, терпящие лишения, больные, уродливые суть единственно благочестивые, единственно набожные, им только и принадлежит блаженство, – вы же, знатные и могущественные, вы, на веки вечные злые, жестокие, похотливые, ненасытные, безбожные, и вы до скончания времен будете злосчастными, проклятыми и осужденными!”» (Ф.Ницше, К генеалогии морали. Полемическое сочинение)

4. Таким образом, рабское восстание в делах морали перевернуло благородную систему ценностей и начало приравнивать хорошее к низкому, к бессильному – к рабу. Этот переворот послужил началом зловредному духу мести и ненависти, их вхождению в ценности. Следовательно, моральность, как мы её понимаем, коренится в этой мстительной воле к власти лишённых власти над властью имущими – восстанию раба против своего хозяина. Она возникла из этой незаметной, подпольной ненависти, которая взрастила ценности, впоследствии ассоциирующиеся с добром – жалость, альтруизм, смирение и т.д.

5. Из этого отравленного семени выросли и политические ценности. Для Ницше, ценности равенства и демократии, которые являют собой угловой камень радикальной политической теории, выросли из восстания рабов в морали. Они порождены тем же духом мести и ненависти к власти имущим. Ницше, следовательно, проклинает политические течения вроде либеральной демократии, социализма и, в особенности, анархизма. Он видит демократическое движение как выражение морали стадных животных, произведённое от иудейско-христианской переоценки ценностей. Анархизм для Ницше – самое радикальное наследование демократических ценностей – самое ярое выражение стадного инстинкта. Он пытается уравнивать различия между индивидами, преодолеть классовые ограничения, сокрушить иерархии и уравнивать власть имущих с безвластными, богатых с бедными, хозяев с рабами. Для Ницше это значит округлить всё вниз до самого малого общего множителя – стереть пафос дистанции между хозяином и рабом, смысл различия и превосходства, из которых созданы великие ценности. Ницше рассматривает это явление как самый худший эксцесс европейского нигилизма – смерть ценностей и творчества.

6. Рабская мораль характеризуется убеждениями *ressentiment* – предубеждением и ненавистью безвластных к власти имущим. Ницше рассматривает эту позицию как исключительно негативное чувство – позицию отрицания всего жизнеутверждающего, позиция «нет» относительно всего отличного, всего, что «вовне» или отличается.

Ressentiment характеризуется ориентацией вовне скорее, чем фокус благородной морали, которая сама по себе. Когда хозяин говорит: «Я хорош» и добавляет затем: «следовательно, он – плохой», раб говорит обратное: «Он (хозяин) плохой, следовательно, я хорош». Т.е. изобретение ценностей происходит из сравнения или противопоставления к тому, что находится вовне, другое, отличное. Ницше говорит: «... чтобы появиться, рабская мораль сначала должна иметь противостоящий, внешний мир, она нуждается, говоря психологически, во внешних стимулах для того, чтобы действовать вообще – её действие есть, в первую очередь, реакция». Эта реактивная позиция, эта неспособность определить что-либо вне противостояния к чему-то ещё, это позиция ressentiment. Это – реактивная позиция слабых, которые определяют себя в оппозиции к сильным. Слабым нужно существование этого внешнего врага, чтобы понимать себя самих как «хороших». Таким образом, раб «воображаемо мстит» своему хозяину, поскольку не может действовать без существования хозяина для противостояния. Человек ressentiment'a ненавидит благородных от всего сердца, глубоко, кипящей ненавистью и ревностью. Это тот ressentiment, который отравил, согласно Ницше, современно сознание и находит своё выражения в идеях равенства и демократии, и в радикальных философиях вроде анархизма, который выступает их адвокатом.

7. Является ли анархизм политическим выражением ressentiment? Отравлен ли он глубокой ненавистью к власти имущим? Т.к. нападки Ницше на анархизм большей частью неоправданны и чрезвычайно злобны, да и выражают мало понимания тонкостей анархистской теории, я, тем не менее, сказал бы, что Ницше вскрывает определённую логику в анархистском оппозиционном, манихейском мышлении. Необходимо исследовать эту логику, населяющую анархизм, чтобы увидеть, куда она ведёт и в каких масштабах она накладывает концептуальные границы на радикальную политику.

## Анархизм

8. Анархизм как революционная политическая философия имеет множество голосов, источников и интерпретаций. От индивидуалистского анархизма Штирнера до коллективистского, коммунального анархизма Бакунина и Кропоткина, анархизм являет собой различные серии философий и политических стратегий. Они объединены фундаментальным отрицанием и критикой политического авторитета во всех формах. Критика политического авторитета – убеждение, что власть угнетает, эксплуатирует и обезчеловечивает – можно сказать, является главной политическо-этической позицией анархизма. Для классических анархистов государство – это воплощение всех форм угнетения, эксплуатации и порабощения с деградацией человека. По словам Бакунина, «государство подобно гигантской бойне и громадному кладбищу, где под сенью и под прикрытием этой абстракции (всеобщее благо) все наилучшие вдохновения, все живые силы страны свято приносятся в жертву и погребаются». Государство – это главная цель анархистской критики авторитета. Для анархистов это фундаментальное угнетение в обществе, и оно должно быть устранено первым же революционным действием.

9. Этот последний пункт привёл анархизм 19-ого века к острому конфликту с марксизмом. Маркс считал, что, поскольку государство действительно было угнетающим и

эксплуататорским, оно было отражением экономической эксплуатации и инструментом классовой власти. Так что, политическая власть была сведена до власти экономической. Для Маркса скорее экономика, чем государственность, была фундаментальной стороной угнетения. Государство редко ведёт независимое существование по ту сторону классовых и экономических интересов. Поэтому государство могло бы быть использовано как инструмент революции, если бы было в руках правильного класса – пролетариата. Иными словами, государство было доминирующим лишь потому, что находилось в руках буржуазии. Как только классовые различия исчезнут, государство потеряет свой политический характер.

10. Анархисты вроде Бакунина и Кропоткина не согласились с Марксом именно в этом пункте. Для анархистов государство является чем-то большим, чем выражением классовой и экономической власти; оно обладает своей логикой власти и самовоспроизводства, и является автономным от классовых интересов. Не исходя от общества к государству, как делал Маркс, и, не видя в государстве производную экономических отношений и расцвета буржуазии, анархисты исходят от государства к обществу. Государство формирует фундаментальное угнетение в обществе, а экономическая эксплуатация – это производная от политического угнетения. Другими словами: это политическое угнетение делает экономическое угнетение возможным. Более того, для анархистов буржуазные отношения являются, на самом деле, скорее, отражением государственности, чем государство было бы отражением буржуазных отношений. Правящий класс, аргументирует Бакунин, является материальным представителем государства. За всяким правящим классом во всякую эпоху затаилось государство. Поскольку государство обладает своей собственной автономной логикой, на него никогда нельзя полагаться как на инструмент революции. Поступать так, означало бы игнорировать его логику власти. Если государство не разрешено сразу же, если его используют как революционный инструмент, как предлагают марксисты, то его власть продолжится в ещё более тиранической форме. Оно бы стало действовать, как утверждал Бакунин, через новый правящий класс – бюрократический класс, который будет угнетать и эксплуатировать рабочих в той же манере, что и класс буржуазии, угнетавший и эксплуатировавший их.

11. Так, государство является для анархистов, угнетением априори, неважно, какую форму оно принимает. Действительно, Бакунин утверждал, что марксизм уделяет слишком много внимания формам государственной власти, недостаточно замечая, каким образом действует государственная власть: «Они (марксисты) не ведают, что деспотизм гнездится не столько в форме государства, сколько в самом принципе государства и политической власти». Угнетение и деспотизм существуют в самой структуре и символизме государства – это не просто производная классовой власти. Государство имеет свою неиндивидуальную логику, свой собственный момент, свои собственные приоритеты: они зачастую вне контроля правящего класса и вообще не отражают необходимым образом экономические отношения. Так, анархизм обнаруживает фундаментальное угнетение и власть в обществе в самой структуре и действиях государства. Как абстрактная машина власти, государство призрачно присутствует во всех классовых обновлениях – не только как буржуазное государство, но и как государство рабочих тоже. Через свой экономический редукционизм марксизм отрицает автономию и важность государства – ошибка, которая приведёт к его повторному утверждению в социалистической революции. Следовательно, анархистская критика

сорвала маску со скрытых форм преобладания, связанных с властью, политической и определила теоретическую неадекватность марксизма в этом вопросе.

12. Эта концепция государства, ироничным образом, звучит на той же ноте, что и критика Ницше. Ницше, подобно анархистам, видит современного человека «приручённым», заживревшим и сделанным импотентным государством. Он также видит в государстве абстрактную машину владычества, которая предшествует капитализму и парит над классовыми и экономическими точками зрения. Государство – это образ владычества, накладывает регулярную «деградацию» (interiorization) на население. Согласно Ницше, государство возникло как «ужасная тирания, как репрессивная и жестокая машинерия», которая покорила, сделала покорными и оформила население. Более того, происхождение государства насильственно. Оно насильственно привнесено снаружи и не имеет ничего общего с «договорами». Ницше разрушает «фантазию» о социальном контракте – теорию о том, что государство было сформировано людьми, добровольно отказавшимися от своей власти в обмен на спокойствие и защиту, которые будут предоставляться государством. Эта идея общественного договора была центральной в консервативной и либеральной политических теориях, от Гоббса до Локка. А анархисты отрицают теорию общественного договора. Они тоже утверждают, что истоки государства лежат в насилии, и это абсурдно – считать, что люди добровольно отказались от своей власти. Это опасный миф, который легитимирует и продолжает государственное владычество.

## Общественный договор

13. Анархизм основывается на эссенциалистски-оптимистической концепции человеческой природы: если индивиды обладают естественной склонностью хорошо ладить друг с другом, то нет нужды в существовании государства, чтобы регулировать их отношения. Напротив, государство отказывает отрицательное влияние на эти естественные социальные отношения. Анархисты, следовательно, отрицают политические теории, основанные на идее общественного договора. Теория общественного договора полагается на чрезвычайно негативную картину человеческой природы. Согласно Гоббсу, индивиды естественным образом эгоистичны, агрессивны-состязательны и в природном состоянии они вовлечены в «войну всех против всех», в которой их индивидуальные влечения приводят их в конфликт друг с другом. Согласно этой теории, общество в природном состоянии характеризуется радикальным рассоединением: между индивидами нет никаких общих связей, между ними, действительно, идёт война, постоянная борьба за ресурсы. Чтобы прекратить это состояние непрерывной войны, личности объединяются в форме общественного договора, по которому может быть установлена некоторая форма авторитета. Они соглашаются пожертвовать частью своей свободы взамен не некоторый порядок, так, чтобы они могли преследовать свои личные цели при более мирных и выгодных условиях. Они соглашаются о создании государства, преобладающего над обществом, которое должно судить конфликтующие воли и утверждать закон и порядок.

14. Размах государственного авторитета может различаться от либерального государства, чья власть, якобы, связана законом, до абсолютной государственной власти – Левиафана – мечты Гоббса. В то время как модели могут различаться, анархисты утверждают, что

результат общественного договора один и тот же: оправдание государственной власти, будь то через власть закона или через арбитражное вмешательство силы. Для анархистов любая форма государственной власти – это применение силы. Теория общественного договора есть фокус, оправдывающий политическую власть – Бакунин называет это «подлой шуткой»! Он раскрывает центральный парадокс в теории общественного договора: если, в состоянии природы, индивиды существуют в состоянии примитивного дикарства, то, как они могли бы неожиданно проявить такое предвидение, чтобы собраться вместе и заключить общественный договор? Если нет никаких связей в обществе, нет сущности в людях, сводящей их вместе, то на основе чего может быть создан общественный договор? Подобно Ницше, анархисты утверждают, что такого соглашения не было, что государство было «спущено» сверху, а не создано снизу. Общественный договор пытается мистифицировать насильственные основы государства: войну, захват и самопорабощение, но едва ли рациональное соглашение. Для Кропоткина государство является насильственным прерыванием и наказанием за гармонично функционирующее, органичное общество. Общество не нуждается в «общественном договоре». У него есть свой договор с природой, управляемый законами природы.

15. Анархизм можно понимать как борьбу между естественным авторитетом и авторитетом искусственным. Анархисты не сопротивляются всем формам авторитета, как было определяется старым клише. Напротив, они объявляют своё абсолютное подчинение авторитету, воплощённому в том, что Бакунин называл «законами природы». Законы природы, согласно Бакунину, существенны для существования человечества – они окружают нас, формируют нас и определяют физический мир, в котором мы живём. В любом случае, это не форма рабства, поскольку эти законы от нас неотделимы: «те (естественные) законы не являются внешними по отношению к нам, они укоренены в нас, они определяют нашу природу, всё наше бытие физически, интеллектуально и морально». Они, напротив, то, что создаёт человечество – они наша сущность. Мы – неотделимая часть природы, органичное общество, согласно Кропоткину. Анархизм, следовательно, основан на особом понятии человеческой природы. Мораль основана в природе человека, а не в некоем внешнем источнике: «идея справедливости и добра, как и все другие человеческие понятия, должна корениться в самой человеческой животности».

16. Естественный авторитет неизбежно в оппозиции к «авторитету искусственному». Под искусственным авторитетом Бакунин понимает власть: политическая власть, почитаемая в таких институтах как государство и человеческие законы. Эта власть является внешней по отношению к человеческой природе и навязывает себя ей. Она позорит развитие человеческих моральных характеристик и интеллектуальных способностей. Это те способности, как утверждают анархисты, которые освободят человека от рабства и невежества. Для Бакунина, следовательно, политические институты являются «враждебными и фатальными для свободы масс, т.к. они принуждают массы к системе внешних и, следовательно, деспотических законов».

17. В этой критике политического авторитета, власть (искусственный авторитет) внешняя для человеческого субъекта. Человеческий субъект угнетён этой властью, но остаётся незаражённым её, т.к. человеческая субъективность порождена природной, противопоставляемой политической, системой. Так, анархизм основан на ясном

манихейском разделении между искусственным и естественным авторитетом, между властью и субъективностью, между государством и обществом. Более того, политический авторитет фундаментально репрессивен и разрушителен для человеческого потенциала. Человеческое общество, утверждают анархисты, не может быть развито, пока институты и законы, держащие его в неведении и услужении, пока путы, которые его связывают, не скинуты. Анархизм должен, таким образом, обладать местом сопротивления: моральным и рациональным местом, местом незаражённым угнетательской властью, из которого будет исходить бунт против власти. Он находит это место в эссенциалистской человеческой субъективности. Человеческая сущность с её моралью и рациональными характеристиками является отсутствующим изобилием, спящим в человеке, и она будет реализована лишь, когда политическая власть, отрицающая её, будет свергнута. Из этого места отсутствующего изобилия и должна возникнуть революция против политической власти. Врождённая моральность и рациональность в человеке будет противостоять политической власти, которая всегда рассматривается как неизбежно иррациональная и аморальная. Согласно анархистской теории, естественный закон сменит политический авторитет; человек и общество сменяют государство. Для Кропоткина, анархизм может мыслить по ту сторону категории государственности, по ту сторону категории абсолютной политической власти, потому что у него есть место, почва, на которой можно так действовать. Политическая власть имеет внешнюю сторону, с которой она может подвергаться критике, для неё существует альтернатива, которая может её сместить. Кропоткин, таким образом, способен видеть общество, где государство более не существует или ненужно; общество, регулируемое не политической властью или авторитетом, а взаимными соглашениями и кооперацией.

18. Такое общество возможно, согласно анархистам, именно из-за эссенциалистски кооперативной природы человека. Супротив дарвинистской теории, которая настаивает на врождённой соревновательности животных, «выживании сильнейшего», Кропоткин находит инстинктивное сотрудничество и общественность в животных, в частности и в людях. Этот инстинкт Кропоткин называет взаимопомощью и говорит: «Взаимопомощь является один из важнейших факторов в природе». Кропоткин применяет эти свои открытия к человеческому обществу. Он утверждает, что естественным и сущностным принципом человеческого общества является взаимная помощь, и что человек от природы кооперативен, общественен и альтруистичен, а не соревнователен и эгоистичен. Это и есть органический принцип, управляющий обществом, и это из него возникают понятия моральности, справедливости и этики. Моральность, по Кропоткину, развивается из инстинктивной нужды собираться в стаи, племена, группы и из инстинктивной тенденции к сотрудничеству и взаимной поддержке. Эта естественная общественность и способность к взаимопомощи является принципом, который связывает общество, создавая общий базис, на основе которого может происходить повседневная жизнь. Следовательно, общество не нуждается в государстве, оно и само обладает регулирующими механизмами, своими собственными естественными законами. Государственная власть только лишь отравляет общество и разрушает его естественные механизмы. Принцип взаимопомощи естественным образом заместит принцип политического авторитета. Состояние «анархии», «войны всех против всех» не последует за упразднением государственности. Для анархистов, состояние «анархии» существует уже сейчас: политическая власть создаёт социальное разобщение, а не предотвращает его. Государством предотвращается как раз естественное и гармоничное

функционирование общества.

19. Для Гоббса государственный суверенитет является неизбежным злом. Не нужно делать из государства фетиш: оно не упало с неба, определённое божественной волей. Оно – читая суверенность, чистая власть, и оно создано из пустоты общества, в частности, чтобы сделать невозможной войну, неизбежную в природном состоянии. Политическое содержание государства неважно, пока оно удушает беспорядки в обществе. Будь то демократия или собрание суверенитетов, или монархия, неважно: «Власть во всех формах, если она совершенна достаточно, чтобы защищать себя – одинакова». Подобно анархистам, Гоббс верует в то, что форма проявления, принятая властью, неважна. За всякой маской должны быть власть, чистая, абсолютная. Политическая власть Гоббса сконцентрирована вокруг желания порядка, чистого, как антидот к беспорядку, и размер страдания, когда индивиды страдают от этого порядка более, несравним с тем, если бы они страдали от беспорядка. Для анархистов, с другой стороны, потому что общество саморегулируется и потому что существует естественная этика сотрудничества между людьми, государство является неизбежным злом. Вместо того чтобы предотвращать постоянную войну между людьми, оно её разжигает: государство скорее основано на войне и захвате, чем на их прекращении. Анархизм может заглянуть за государство, потому что он делает утверждения, исходя из эссенциалистской точки отправления – естественной природы человека. Следовательно, можно размышлять об альтернативе государству. Гоббс, с другой стороны, не имеет такой точки отправления: у него нет точки, которая могла бы служить альтернативой государству. Общество, как мы видели у Гоббса, характеризуется разделением и антагонизмами. В действительности же нет такого общества, о котором можно было бы говорить в эссенциалистском смысле – это пустое место. Общество, следовательно, должно быть сконструировано искусственно в форме абсолютного государства. Пока анархизм ссылается на естественные законы, Гоббс может сослаться только на закон государства. В самом сердце анархистской парадигмы находится эссенциалистская полнота общества, в то время как в центре гоббсианской парадигмы нет ничего, кроме пустоты и разъединения.

## Манихейство

20. Как бы то ни было, можно утверждать, что анархизм является зеркальным отражением гоббсианства в том смысле, что они оба сходятся в том, что не сомневаются в Просвещении. Оба подчёркивают необходимость полноты или коллективности, некоторой легитимирующей точки, вокруг которой общество может быть организовано. Анархисты видят эту точку отправления в естественном законе, наполняющем общество и человеческую субъективность, и сковываемом государством. Гоббс, с другой стороны, видит свою точку отправления в отсутствии, в пустом месте, которое должно быть заполнено государством. Мышление Гоббса заключено в парадигме государства, которое функционирует как абсолютно концептуальная граница. Вне её – опасности естественного состояния. Политические теории как таковые, основанные на общественном договоре, преследуемы угрозой того, что если избавиться от государства, то можно вернуться в природное состояние. Анархизм, т.к. он произрастает из радикально иной концепции общества и человеческой натуры, считает, что может преодолеть эту неловкость. Но может



ли он?

21. Анархизм оперирует внутри манихейской политической логики: он создаёт эссенциальную, моральную оппозицию между обществом и государством, между человечностью и властью. Естественный закон прямо противоположен искусственной власти; моральность и рациональность, содержащиеся в человеческой субъективности, вступают в конфликт с иррациональностью и аморальностью государства. В этом – сущностное противопоставление между незаражённой исходной точкой отправления анархизма, созданной эссенциалистской человеческой субъективностью, и государственной властью. Эта логика, устанавливающая абсолютный антагонизм между двумя понятиями – добром и злом, чёрным и белым, человечностью и государством – является центральной чертой манихейского мышления. Жак Донцелот утверждает, что эта логика абсолютной оппозиции всегда присутствует в радикальной политической философии:

“ «Политическая культура, таким образом, является систематическим преследованием противостояния между двумя сущностями, следование демаркационной линии между двумя принципами, двумя уровнями реальности, которые просто противопоставить друг другу. Нет политической культуры, которая не была бы манихейской». (J. Donzelot, *The Poverty of the Political Culture*, in: *Ideology and Consciousness* 5, 1979)

22. Более того, анархизм, подписываясь под этой логикой и делая власть центром своего анализа, вместо экономики, как делал Маркс, возможно, попал в ту же рудукционистскую ловушку, что и марксизм. Не подменил ли он просто экономику государством как сущностным злом в обществе, от которого происходит всё другое зло? Как утверждает Донцелот: «Не раньше, чем мы решимся, из тех или иных побуждений, неважно из каких, что капитализм не является единственным или вообще принципиальным источником зла на Земле, мы устремимся подменять противостояние между капиталом и трудом противостоянием между государством и гражданским обществом. Капитал, как пример и козёл отпущения, замещён государством, тем холодным чудовищем, чей безграничный рост «обедняет» общественную жизнь; а пролетариат уступает место гражданскому обществу, иначе говоря, всему, что может сопротивляться слепой рациональности государства, всему, что противостоит ему на уровне привычек, обычаев, живой общественности. Оно выискивается на краях общества и повышается в статусе до двигателя истории».

23. Противопоставляя живую общественность государству, в том же плане, в каком марксизм противопоставляет пролетариат капитализму, мы предполагаем, что анархизм был неспособен перешагнуть через традиционные политические категории, которые связывали марксизм. Как утверждает Донцелот, манихейство – это логика, которая расчленяет все эти теории: это подводное течение, которое течёт сквозь них и переиначивает их. Неважно, является ли целью государство или капитал, или что-то ещё, пока есть враг, которого нужно уничтожить и субъект, который его уничтожит, пока есть обещание завершающей битвы и окончательной победы. Манихейская логика, следовательно, является логикой места: должно быть сущностное место для власти и

сущностное место для восстания. Это – бинарная, диалектическая логика, которая извращает анархизм: место власти, государство, должно быть повергнуто в прах сущностным человеческим субъектом, чистым субъектом сопротивления. Анархизм делает сущностной всякую власть, которой противостоит.

24. Манихейская логика, таким образом, вовлекает перевёрнутое зеркальное отражение: место сопротивления является отражением, перевёрнутым, места власти. В случае с анархизмом – человеческая субъективность сущностно моральна и рациональна, в то время как государство сущностно аморально и иррационально. Государство сущностно для существования революционного субъекта, равно как и революционный субъект сущностен для государства. Один определяет себя по отношению к другому. Чистота революционной идентичности определяется только в контрасте к нечистоте политической власти. Восстание против государства всегда подстёгивается государством. Как говорит Бакунин, «есть что-то в природе государства, что провоцирует восстание». Пока отношения между государством и революционным субъектом являются ясно обозначенной оппозицией, оба антагониста не могут существовать вне этого отношения. Они не могли бы, иначе говоря, существовать друг без друга.

25. Можно ли рассматривать эти парадоксальные отношения отражения и противостояния как форму *ressentiment* в ницшеанском смысле? Я бы сказал тут что, не смотря на разногласия, манихейское отношение противостояния между человеческим субъектом и политической властью, которые обнаруживаются в анархизме, подчиняются общей логике *ressentiment*, описанной выше. По двум причинам. Во-первых, как мы видели, оно основывается на моральных предрассудках обделённого властью к власти имеющим – восстании «раба» против «хозяина». Мы можем ясно видеть эту моральную оппозицию к власти в анархистском дискурсе, который противопоставляет сущностно «моральный» и «рациональный» человеческий субъект сущностно «аморальному» и «иррациональному» политическому авторитету. Во-вторых, *ressentiment* характеризуется фундаментальной потребностью в идентификации себя при сравнении с и противопоставлении себя внешнему врагу. В этом, так или иначе, сравнение с анархизмом ещё не обрисовано чётко. К примеру, можно было бы убедительно утверждать, что анархистские субъективность и этика, понятие взаимопомощи и поддержка, это нечто, что не нуждается в противопоставлении государству, чтобы определить самое себя. Как бы то ни было, я бы сказал, что хотя анархистская субъективность и развивается в «естественной» системе, которая радикально чужда «искусственной» системе политической власти, именно через это утверждение радикальной чуждости возникает *ressentiment*. Анархизм подписывается под диалектической логикой, согласно которой человеческие существа происходят из «звероподобного состояния» и начинают развивать врождённую мораль и рациональные способности в естественной среде. Однажды, субъект обнаруживает, что это развитие приостановлено «иррациональной», «аморальной» властью государства. Так что, субъект не может достичь большей человеческой идентичности, пока он угнетается государством. Вот почему для Бакунина: «Государство является наиболее вопиющим отрицанием ... человечности». Реализация субъекта всегда извращается, откладывается, упраздняется государством. Эта диалектика человека и государства предполагает, что идентичность субъекта характеризуется сущностно как «моральная» и «рациональная» лишь настолько, насколько раскрытие этих врождённых способностей и качеств извращено государством.

Парадоксальным образом государство, рассматриваемое анархистами как помеха на пути достижения полной идентичности человека, в то же время важно для формирования этой неполной идентичности. Без этого мешающего угнетения анархистский субъект был бы неспособен рассматривать себя как «моральный» или «рациональный». Его идентичность, значит, завершена в его незавершённости. Существование политической власти, следовательно, является средством конструирования этой отсутствующей полноты. Я бы сказал, что анархизм может позиционировать субъект как «моральный» или «рациональный» лишь в оппозиции к «аморальности» и «иррациональности» политической власти. Таким же образом идентичность «раба» устоялась как «хорошая» в противопоставлении себя идентичности «хозяина», который «злой». Ницше увидел бы в этом идеологию *ressentiment par excellence*.

26. Так, манихейство, обитающее в анархистском дискурсе, является логикой *ressentiment*, что для Ницше является определённо нездоровым симптомом, возникающим из позиции слабости и болезненности. Революционная идентичность в анархистской философии сформирована её сущностной оппозицией к власти. Подобно реактивному человеку у Ницше, революционная идентичность, якобы, незагрязнена властью: человеческая сущность моральна, когда власть аморальна, естественна, когда власть искусственна, чиста, когда власть нечиста. Т.к. эта субъективность сформирована внутри системы природного закона, в оппозиции к закону искусственному, это та точка, которая угнетается властью, оставаясь вне власти и не заражаясь ею. Но так ли это?

27. Бакунин и сам сомневается в этом, когда он говорит о властном принципе. Это естественное желание власти, которое, как считает Бакунин, является врождённым у каждого индивида: «Всякий человек носит внутри себя зачатки желания власти, а всякий зачаток, как мы знаем, из-за фундаментального закона жизни, необходимым образом должен развиваться и вырасти». Властный принцип означает, что человека нельзя оснащать властью, что тогда в его сердце будет только страсть к власти. В то время как Бакунин собирался предупредить других о коррумпирующей опасности, содержащейся во власти, он, возможно, неосознанно обнажил скрытое противоречие, лежащее в сердце анархистского дискурса: собственно то, что хотя анархизм основывается на понятии сущностной человеческой субъективности незаражённой властью, эта субъективность абсолютно невозможна. Чистая революционная идентичность порвана в клочья, подорвана «естественным» желанием власти, недостатком в сердце каждого индивида. Бакунин предполагает, что это желание власти есть часть человеческого субъекта. Возможно, бакунинский принцип власти подразумевает, что субъект всегда будет желать власти, и что субъект будет незавершённым, пока не ухватит власть. Кропоткин тоже говорит о желании власти и авторитета. Он утверждает, что возникновение современного государства может быть отчасти результатом того, что «человек влюбился в авторитет». Он подразумевает, что государственная власть не является полностью спущенной сверху. Он говорит о самоподчинении закону и авторитету: «Человек позволил себе быть поработённым своим желанием действовать согласно закону, чем прямым военным поработением». Растёт ли желание «действовать согласно закону» прямо из человеческого морального чувства? Если так, то можно ли всё ещё рассматривать человеческую сущность как незагрязнённую властью? В то время как анархистское понятие субъективности не совсем подорвано этим противоречием, оно, тем не менее, им дестабилизировано: оно стало неоднозначным и

неполноценным. Оно заставляет засомневаться в анархистском понятии революции человечества против власти: если люди обладают естественным желанием власти, как можно быть уверенным в том, что революция, нацеленная на разрушение власти, не обернется революцией, нацеленной на захват власти?

## Воля к власти

28. Признали ли мы анархизм как политическую и социальную теорию неверным из-за противоречий в его концепции человеческой субъективности? Необязательно. Это эссе вскрыло скрытую струю *ressentiment* в его эссенциалистских категориях и оппозиционных структурах, населяющих анархистский дискурс – в понятиях гармоничного общества, управляемого природным законом и естественной общительностью человека, и в его оппозиции к искусственному закону государства. В любом случае, если анархизм сможет освободиться от этих эссенциалистских и манихейских категорий, он может преодолеть *ressentiment*, которые отравляет и ограничивает его. Классический анархизм является политикой *ressentiment*, потому что он пытается преодолеть власть. Он рассматривает власть как нечто злое, разрушительное, нечто, что мешает полной реализации человека. Человеческая сущность – точка отправления, незаражённая властью, из которой исходит сопротивление власти. В этом – чёткое манихейское разграничение и противостояние между субъектом и властью. Как бы то ни было, было показано, что это разделение между индивидом и властью нестабильно и ему угрожает «естественное» желание власти – властный принцип. Ницше сказал бы, что это желание власти – воля к власти – и в самом деле «естественно», и в угнетении этого желания, обладающего таким ослабляющим эффектом на человека, обращение человека против самого себя и производство чувства *ressentiment*.

29. Возможно, кто-то скажет, что это желание власти в человеке производится именно посредством попыток отрицания или уничтожения властных отношений в «естественном порядке». Возможно, власть можно рассматривать в понятиях лаканского «реального» – как неудаляемый недостаток, который нельзя символизировать, и который всегда возвращается призраком в символический порядок, нарушая всякую попытку субъекта сформировать полноценную идентичность. Как говорил Жак Лакан: «реальное – это то, что всегда возвращается на то же самое место – на место, где субъект, пока он мыслит, где *res cogitans*, с ним не встречается» (Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Hogarth Press, 1977). Анархизм пытается завершить идентичность субъекта, отделяя его, в абсолютно манихейском смысле, от мира власти. Анархистский субъект, как мы видели, сформирован «естественной» системой, которая диалектически противопоставлена искусственному миру власти. Более того, т.к. личность сформирована «естественной» системой, управляемой этическими законами взаимопомощи, анархисты способны представить себе общество свободное от отношений власти, которое заменит государство, однажды свергнутое. Как мы видели, этот мир свободный от власти, ставится под вопрос желаниями власти, латентными в каждом индивиде. Чем более анархизм пытается освободить общество от властных отношений, тем более он остаётся пойманным, парадоксальным образом, во власти. Власть здесь вернулась, подобно реальному, которое преследует все попытки освободить мир от власти. Чем больше кто-то пытается подавить

власть, тем более упрямо она поднимает свою голову. Это происходит потому, что попытки отрицать власть через эссенциалистские концепции «естественных законов» и «естественной» моральности, сами по себе создают власть, или, как минимум, сформированы отношениями власти. Эти эссенциалистские идентичности и категории не могут стать годными без радикального исключения иных идентичностей. Это исключение является властным актом. Если кто-то пытается радикально исключить власть, как это делали анархисты, власть «возвращается» именно в самих структурах исключения.

30. Ницше считает, что эта попытка исключить и отрицать власть является формой *ressentiment*. Так, как анархизм преодолевает этот *ressentiment*, который, как было показано, является саморазрушительным и отрицающим жизнь? С помощью власти, понимаемой позитивно, а не отрицанием её – говоря власти «да», как сказал бы Ницше. Только утверждая власть, признавая, что мы исходим из того же мира, что и власть, а не из «естественного» мира, замещённого ей, и тем, что мы никогда не можем быть абсолютно свободными от властных отношений, так что некто может участвовать в политически-значимых стратегиях сопротивления власти. Это не означает, конечно, что анархизм должен сложить руки и принять государство и политический авторитет. Напротив, анархизм может более эффективно противиться политическому владычеству, участвуя во власти, скорее, чем отрицая её.

31. Может быть, ты было бы полезно различать между отношениями власти (*power*) и отношениями владычества (*domination*). Используя определение Мишеля Фуко: власть – это «способ воздействия на действия других» (M. Foucault, *The Subject and Power*, in: H.L.Dreyfus and P.Rabinow: *Michael Foucault – Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1982). Власть – это просто эффект действий одного человека на действия другого. Ницше тоже видит власть в смысле эффекта без субъекта: «нет сущности за поступком, его эффектом и тем, чем он становится; «делатель» изобретён задним числом» (Ницше, *Генеалогия морали*). Власть не есть вещь, которой можно обладать, и она не может быть централизована не в учреждениях, ни в личности. Это просто соотношение сил, сил, текущих между различными актёрами и сквозь наши повседневные дела. Власть везде, по словам Фуко. Власть не исходит от учреждений вроде государства – скорее, она всегда присутствует во всей социальной сети, в различных дискурсах и знаниях. К примеру, рациональный и моральный дискурсы, которые рассматривались анархистами как невинные в смысле власти и как оружие в борьбе против власти, сами сконструированы властными отношениями и замешаны в практиках власти: «Власть и знание прямо подразумевают одно другое» (М. Фуко, *Наблюдать и наказывать*). Власть в этом смысле является скорее продуктивной, чем репрессивной. Следовательно, бесполезно и, в самом деле, невозможно пытаться сконструировать, как делают анархисты, мир вне власти. Мы никогда не будем полностью свободными от отношений власти. Согласно Фуко: «Мне кажется, что ... человек никогда не стоит вне (власти), что для тех, кто порывает с системой, нет границы, чтобы перепрыгнуть» (M. Foucault, *Power and Strategies*).

32. Т.е. только потому, что мы не можем быть свободны от власти, не значит, что мы не можем быть свободны от владычества. Владычество должно отличаться от власти в следующем смысле. Для Фуко отношения власти становятся отношениями владычества, когда свободный и непрерываемый поток властных отношений блокируется и затвердевает

– когда он образует иерархии неравенства и больше не позволяет отношений взаимности. Эти отношения владычества создают базис такого института как государство. Государство, согласно Фуко, является просто собранием различных властных отношений, которые затвердели. Это – радикально иной образ мышления об институтах, таких как государство. Пока анархисты рассматривают власть, как исходящую от государства, Фуко видит государство, как происходящее из власти. Государство, иными словами, является просто эффектом властных отношений, кристаллизовавшихся в отношения владычества.

33. Что является точкой различия между властью и владычеством? Не отправляет ли это нас к исходной анархистской позиции, мол, общество и все наши повседневные дела, хотя и угнетаемы властью, всё же онтологически отделены от неё? Иначе говоря, почему бы снова не назвать «владычество» «властью» и вернуться к истокам, к манихейскому различению между общественной жизнью и властью? Т.е. точкой различия является обнаружение того, что это эссенциалистское различие сейчас невозможно. Владычество, угнетающие политические институты вроде государства, теперь происходят из того же мира, что и власть. Другими словами, строгое манихейское разделение между обществом и властью прерывается. Анархизм, да и вся радикальная политика вообще, не может оставаться в этой удобной иллюзии, что мы как политические субъекты ни как не содействуем тому самому режиму, который нас угнетает. По определению власти у Фуко, которое я употребил, мы потенциально содействуем во всех наших повседневных делах отношениям владычества. Наши ежедневные действия, которые неизбежно вовлекают власть, нестабильны и легко создают отношения, доминирующие над нами.

34. Как субъекты политические мы никогда не можем расслабиться и спрятаться за эссенциалистскими идентичностями и манихейскими структурами – за строгим отделением от мира власти. Скорее мы должны постоянно быть настороже, что касается возможности владычества. Фуко говорит: «Я считаю, не что всё плохо, а что всё опасно... Если всё опасно, то нам всегда есть чем заняться. Так, моя позиция не приводит к апатии, но в пессимистическому гипер-активизму» (M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics; Foucault Reader by Rabinow*, 1984). Для того чтобы сопротивляться владычеству, нам нужно осознавать риск возможности того, что наши действия, даже политические действия, якобы, против владычества, могут легко взрастить дальнейшее владычество. Всегда есть возможность, таким образом, противостоять владычеству – и сводить его возможности и эффекты к минимуму. Согласно Фуко, владычество само по себе нестабильно и может породить обратные эффекты и сопротивление. Такие «собрания» как государство, основаны на нестабильных отношениях власти, которые могут так же легко обернуться против института ими сформированного. Так что, всегда есть возможность сопротивляться владычеству. Но сопротивление никогда не принимает формы революции – великого диалектического преодоления власти, как думали анархисты. Упразднить центральные институты вроде государства одним ударом означало бы не обращать внимания на множественные формы и диффузные отношения власти, на которых они основываются, т.е. разрешая новым институтам и отношениям владычества подняться. Это означало бы попадание в ту же редукционистскую ловушку, что и марксизм, и стремиться к владычеству. Скорее, сопротивление должно принять форму, которую Фуко называл антагонизмом – постоянное, стратегическое противостояние власти – основанное на взаимных раззадоривании и провокации, безо всякой окончательной надежды освободиться от него

(М.Фуко, История сексуальности). Можно, как я утверждал, не надеяться преодолеть власть окончательно, т.к. всякое преодоление в себе подразумевает иной режим власти. Самое лучшее, на что можно надеяться – это на реорганизацию отношений власти посредством борьбы и сопротивления – уменьшить угнетение и владычество. Оно, таким образом, может быть минимизировано признанием нашего неизбежного соучастия во власти, а не попытками поместить нас самих вне её мира, что невозможно. Классическая идея революции как диалектического преодоления власти, образ, преследовавший радикальное политическое воображение, должна быть изгнана. Мы должны осознать факт, что власть никогда не может быть преодолена полностью, и мы должны утвердить это, работая внутри этого мира, переопределяя нашу позицию по расширению возможностей свободы.

35. Это определение власти, которое я создал – как нестабильного и текучего отношения, распределённого по всем социальным сетям, можно рассматривать как не-ressentiment-ное понятие власти. Оно подрывает оппозиционную, манихейскую политику ressentiment, потому что власть нельзя вычленить в форме государства или политического института. Не может быть внешнего врага, чтобы защищаться от него в оппозиции к нему и обратить на него нашу злость. Оно прерывает аполлоническое различие между субъектом и властью, центральное для классического анархизма и манихейской радикально-политической философии. Аполлонический человек, эссенциалистская человеческая личность, всегда преследуем дионисийской властью. Аполлон – это бог света, не также и бог иллюзии: он «дарует покой индивидуальным существам ... проводя между ними границы». Дионис, с другой стороны, это власть, которая иногда разрушает эти «маленькие круги», прерывая аполлоническую тенденцию «утвердить форму до египетской неподвижности и холода» (Ф. Ницше, Рождение трагедии). За аполлонической иллюзией жизненного мира без власти скрывается дионисийская «реальность» власти, которая разрывает «покрывало Майи».

36. Вместо поисков внешнего врага, вроде государства, в противостоянии которому складывается чья-то политическая идентичность, мы должны работать над собой. Как политические субъекты мы должны преодолеть ressentiment, трансформируя наше отношение к власти. Это можно сделать, согласно Ницше, только посредством вечного возвращения. Согласиться с вечным возвращением – значит признать и действительно согласиться с постоянным «возвращением» той же самой жизни с её жестокой реальностью. Поскольку это активное воление нигилизма, это в то же время – трансценденция нигилизма. Возможно, таким же образом вечное возвращение относится к власти. Мы должны признать и согласиться с «возвращением» власти, фактом, который всегда будет с нами. Чтобы преодолеть ressentiment, нам нужно, иначе говоря, хотеть власти. Мы можем согласиться с волей к власти, в форме творческой, жизнеутверждающей ценности, по словам Ницше. Это означает признать и понятие «само-преодоления». Преодолеть себя в этом смысле, означало бы преодоление эссенциалистских идентичностей и категорий, ограничивающих нас. Как показал Фуко, мы созданы как эссенциалистские политические субъекты способами, которые над нами преобладают – это то, что он называл созданием субъекта (subjectification). Мы прячемся за эссенциалистскими идентичностями, отрицающими власть, и через это отрицание производим манихейскую политику абсолютной оппозиции, которая лишь отражает и поддерживает то самое владычество, которому она, якобы, противостоит. Мы видели это в случае с анархизмом. Чтобы избежать манихейской логики, анархизм более не должен полагаться на эссенциалистские идентичности и концепции,

вместо этого позитивно отнестись к вечному возвращению власти. Это не мрачное осознание, а, скорее, «счастливый позитивизм». Он характеризуется политическими стратегиями, нацеленными на минимализацию возможностей владычества и повышением возможностей свободы.

37. Если кто-то отрицает эссенциалистские идентичности, то с чем он остаётся? Можно ли иметь представление о радикальной политике и сопротивлении без сущностного субъекта? Можно было бы, тогда, задать и обратный вопрос: как может продолжаться радикальная политика без «преодоления» эссенциалистских идентичностей, без, в терминах Ницше, «преодоления» человека? Так, Заратустра, как единственный и первый в этом смысле, спрашивает: «Как может быть преодолён человек»? Я бы сказал, что анархизм вырос бы как политическая и этическая философия, если бы избегал эссенциалистских категорий, оставаясь открытым для различных и меняющихся идентичностей – пост-анархизмом. Признать различие и изменчивость, означало бы преодолеть философию сильных, а не слабых. Ницше призывает нас «жить опасно», отринуть уверенности, порвать с сущностями и структурами и принять неизвестность. «Стройте свои города на склонах Везувия! Шлите свои корабли в неизученные моря!» Политика сопротивления владычеству должна заняться своё место в мире без гарантий. Чтобы оставаться открытым в отношении различий и изменчивости, признать вечное возвращение власти, означало бы стать тем, что Ницше называет Сверхчеловеком. Сверхчеловек – это человек преодолённый, преодолевающий человек: «Бог умер: теперь мы хотим, чтобы Сверхчеловек жил». Для Ницше Сверхчеловек заменяет Бога и Человека – он приходит, чтобы освободить человечество, связанное нигилизмом, радостно соглашаясь с властью и вечным возвращением. Так, я бы хотел предложить некую более изысканную, более ироничную версию Сверхчеловека для радикальной политики. Эрнесто Лаклау говорит о «герое нового типа, который всё ещё не был создан нашей культурой, но таком, который абсолютно необходим, если наше время хочет дожить до самых радикальных и радостных возможностей» (E. Laclau, *Community and Its Paradoxes: Richard Rorty's Liberal Utopia*, Verso, 1996).

38. Возможно, анархизм мог бы стать новой «героической» философией, которая более не реактивна, а сама создаёт ценности. К примеру, этика взаимной помощи и сотрудничества, представленная Кропоткиным, могла бы быть использована при создании новых форм коллективного действия и идентичностей. Кропоткин рассматривал развитие коллективов, основанных на кооперации – профсоюзов, ассоциаций всех форм, дружеских сообществ и клубов. Как мы видели, он считал, что это развитие сущностного естественного принципа. Так, возможно, можно было бы развить этот коллективистский импульс без описания его в эссенциалистских идеях человеческой природы. Коллективное действие не нуждается в принципе человеческой сущности как в оправдании. Скорее, изменчивость идентичности, её открытость для различий, уникальности, индивидуальности и коллективности – это этично само по себе. Так, анархистская этика взаимной помощи может быть снята с её эссенциалистских основ и применена к не-эссенциалистской, изначально открытой идее коллективной политической идентичности.

39. Альтернативная концепция коллективного действия может быть, к примеру, развита из переформулировки соотношения равенства и свободы. К чести анархизма, он отрицал либеральные убеждения, что равенство и свободы накладывают друг на друга рамки и



являются совершенно несовместимыми концептами. Для анархистов равенство и свобода являются нераздельно связанными импульсами, и один не может быть убедительным без другого. Бакунин: «Я свободен лишь тогда, когда все человеческие существа вокруг меня, равно мужчины, как и женщины, равно свободны. Свобода других, далёкая от ограничения или отрицания моей свободы, напротив, является её необходимым условием и результатом. Я становлюсь свободным в действительном смысле слова, только при условии свободы других, так, чем больше людей меня окружает, чем глубже, больше и шире их свобода, тем глубже и шире становится моя свобода».

40. Взаимообусловленность равенства и свободы может создать основу нового коллективного этоса, который отказывается рассматривать индивидуальную свободу и коллективное равенство как ограничивающие друг друга – который сопротивляется принесению в жертву различий во имя единства, и единства – во имя различия. Анти-стратегическую этику Фуко можно рассматривать как пример этой идеи. В его защите коллективных движений, таких как Иранская Революция, Фуко сказал, что его анти-стратегическая этика означает «оказывать уважение, когда появляется нечто уникальное, быть бескомпромиссным, когда власть нападает на общее». Эта анти-стратегическая позиция осуждает универсализм, когда он презирает единственное, и осуждает единственное, когда оно узурпирует универсальное. Похожим образом, новая этика коллективного действия стала бы осуждать коллективность, когда она притесняет различие и уникальность, и осуждала бы различие, когда оно было бы в ущерб коллективности. Это позиция, которая позволяет комбинировать индивидуальное различие с коллективное равенство тем способом, который не является диалектическим, но который поддерживает определённый позитивный и жизнеутверждающий антагонизм между ними. Это предполагало бы понятие уважения к различиям без злоупотребления свободой других быть разными – равенства свободы различия. Пост-анархистское коллективное действие могло бы, другими словами, основываться на приверженности к уважению и признанию автономии, различия и открытости внутри коллективности.

41. Далее, возможно, можно было бы обрисовать форму политической общности или коллективной идентичности, которая не ограничивает различия. Вопрос общности является центральным для радикальной политики, включая анархизм. Нельзя говорить о коллективном действии, не задавая в конце вопроса об общности. Для Ницше, самые современные радикальные проекты общности были манифестациями «стадного» менталитета. Как бы то ни было, возможно сконструировать свободное от *ressentiment* понятие общности из концепции власти самого Ницше. Для Ницше активная власть – это индивидуальная инстинктивная разрядка сил и способностей, которая производит в человеке повышенное ощущение власти, в то время как реактивная власть, как мы видели, нуждается во внешнем объекте, чтобы воздействовать на него и защищаться от него. Возможно, можно было бы представить себе форму общности, основанную на активной власти. Для Ницше это возвышенное чувство может быть произведено из сотрудничества и доброжелательности в отношении других, из повышения чувства власти других (P. Patton, *Power in Hobbes and Nietzsche*; in: *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, 1993). Подобно этике взаимопомощи, общность, основанная на воле к власти, может сформироваться из серий между-субъективных отношений, которые включают в себя помощь и заботу о людях без владычества над ними и отрицания различий. Эта открытость в отношении различий и

само-трансформации, и этика заботы, могут быть решающими характеристиками пост-анархистской демократической общности. Это была бы общность активной власти – скорее общность «хозяев», чем «рабов». Это была бы общность, пытающаяся преодолеть себя, постоянно себя трансформирующая и празднующая свою власть поступать так.

42. Пост-анархизм можно рассматривать, следовательно, как серии политическо-этических стратегий против владычества, без эссенциалистских гарантий и манихейских структур, определяющих и ограничивающих классический анархизм. Он принимает изменчивость ценностей и идентичностей, включая и свои собственные, и скорее соглашается, чем отрицает волю к власти. Это был бы, иными словами, анархизм без *ressentiment*.

# Эврен Сурейя. Заметки о постанархизме

2020, источник: [здесь](#).

В текстах некоторых ключевых авторов о постанархизме (таких как Тодд Мэй, Сол Ньюман, Льюис Колл или, более недавно, Ричард Дэй) [1] присутствует постанархистская редукция классического анархизма. До сих пор эта особенность тенденции постанархизма подвергалась критике со стороны различных анархистов. Но на самом деле, «анархисты» должны признать, что «постанархисты» не изобрели это! «Постанархисты» использовали общепринятые анархистские исторические труды о классическом анархизме, которые можно найти где угодно в любом справочнике. Проблема в том, что из-за ссылки на постструктурализм можно было ожидать, что они не будут полагаться на канонизированную историю анархизма, не подвергая её сомнению, вообще не ставя её под вопрос.

Когда постанархисты принимают заключения модернистских, европоцентристских исторических трудов об анархизме как данность и начинают работать на их основании, можно увидеть, как они (постанархисты) воспроизводят многие проблемы, уже существующие в этой практике исторических трудов. (Джейсон Адамс критически подверг это сомнению, когда говорил о «сконструированной истории анархизма» [2]). Как человек, также работающий над постанархизмом, то, что сделал Адамс в этой ранней статье, было неплохим началом — обращать своё критическое исследование нужно и на данную историю анархизма. Прежде чем сравнивать классический анархизм с постструктуралистской философией или прежде чем создавать генеалогию родства в сфере «классического анархизма» (это то, что делает Дэй в «Грамши мёртв» [3]), необходимо сначала попытаться составить генеалогию анархистского «канона». Следует задать следующие вопросы: как развивались анархистские исторические труды? Когда и как были выбраны основные писатели-анархисты? Кто были отцами «отцов анархии»? Были ли разные тенденции в описании основной части «классического анархизма», и какая тенденция доминировала в итоговой истории и как? Как были представлены классические анархисты? Можем ли мы проследить какую-либо иерархию в этих историях; были ли они модернистами в своем подходе; можем ли мы отследить какую-либо дискриминацию?

Предубеждения по поводу модернистского анархизма настолько сильны, что, когда эти писатели видят, например, антимодернистский аспект Бакунина, они либо воспринимают его как исключение, либо что-то сказанное случайно, либо, что еще хуже, как противоречие! Например, для Колла: «Бакунин дает нам, возможно, совершенно случайно, отправную точку для постмодернистского анархизма». Здесь Бакунин говорит, что наука была омрачена опасным и тревожным этатизмом. Поэтому, когда Бакунин выступает против науки, он говорит «неумышленно», но когда он выступает за науку, он должен искренне верить

именно в это. Почему это так? Почему тогда «эффект Бакунина», «наследие Бакунина» не является эффектом «поклонника науки», но творческого человека дела и анархической теории? Как мы узнаем, сказал он это случайно или нет? Точно так же, когда Ньюман узнаёт, что Кропоткин и Бакунин казались антиэссенциалистами в некоторых из своих утверждений, он интерпретирует эти утверждения как «противоречия»! В то время как единственное противоречие — между модернистским образом анархизма и реальным «эффектом анархизма».

Существует предположение, что и марксизм, и анархизм являются модернистскими политическими движениями, страдающими одинаковыми модернистскими слабостями, в то время как анархизм имеет некоторый потенциал, чтобы выбраться из этой ловушки. Таким образом, чтобы реализовать это, нам придется устранить модернистские проблемы из классического анархизма (которые действительно составляют большую часть его политической философии) и использовать оставшиеся аспекты, которые находятся в гармонии с сегодняшней постмодернистской/постструктуралистской перспективой.

Что ж, это было неправдой, поэтому давайте вернёмся и начнем обсуждение с этого момента. Анархизм не был модернистским политическим движением, как марксизм, с самого начала он был антимодернистским движением периода модерна и важным примером радикальных движений модерна. («Классический анархизм» был не движением ле корбюзьевистов, а движением дадаистов.) Модернистские аспекты в анархизме, напротив, составляют меньшинство, а «классический анархизм» в основном является антимодернистским течением, в нём мало от чего можно избавиться и много чего можно взять, если вы говорите о сегодняшнем постанархизме.

Как и в случае с историей анархизма, то, что я понимаю из постанархизма, имеет много сторон, и одна критическая сторона касается анархистских трудов по истории, новое постанархическое мышление должно принести новую антологию, новую историю анархизма. По крайней мере, новую чувствительность к существующим анархистским историям.

Многие обвиняют Ньюмана или Дзя в «злоупотреблении» анархистской традицией, поскольку довольно легко признать, что их отношения с анархической историей недостаточны на многих уровнях - но, с другой стороны, то, что они пытаются сделать, особенно Ньюман, — внести анархизм в сегодняшнюю политическую и теоретическую повестку дня как нечто более мощное. Это не следует недооценивать. И я думаю, они пробуют для этого правильную дверь — может быть, они ещё не нашли правильные ключи (может быть, сегодня пора сделать ключи коллективно).

Когда политики видят, как анархист воспринимает все как политическое, борется против каждой крошечной возможности господства, они рассматривают это как отсутствие чего-то. Либо отсутствие страсти к экономике, либо отсутствие страсти к политике. Чего они не понимают, так это того, что у анархистов всё политическое и заслуживает одинаковой страсти. Как сказал в интервью поэт Ильхан Берк, «всё политическое, даже вода течет политически». Даже вода течет политически — таким образом, анархическая политика — это политика жизни, культуры, анархизм — это ворон, стучащийся в окно, чтобы пригласить вас. Либертарианская вечеринка началась! Анархисты де-факто пананархисты.

Анархистская политика заключается в множественности неполитического. Основа не зафиксирована.

Может ли быть правдой, что некоторые анархические принципы стали общепринятыми принципами в некоторых западных культурных средах? Обсуждая пост-Сиэттлские антиглобалистские движения, я всегда пытался спросить: откуда взялись эти протестующие, которые хотят организовываться анархически? Это продукты анархической пропаганды? Скорее всего, нет. Я предполагаю, что западные общества (а также многие мировые города в разных частях мира) сегодня способны производить «анархических субъектов», субъектов, которые будут интересоваться политикой, только если она будет осуществляться в соответствии с «анархическими принципами» или «логикой близости». Это потому, что, когда эти люди хотели политизироваться, для них не было другого выхода, кроме анархического — они не согласились бы быть частью марксистской партийной машины, не приняли бы приказы, не согласились бы быть представленными какими-то революционерами, и всё же они хотят заниматься чем-то политическим — что же остаётся такому человеку? Только анархизм или немаркированный способ организации, основанный на анархических принципах и использующий логику близости. Другой вариант — связаться с марксистской фракцией, которая открыто заявила, что будет следовать анархическим принципам (Холлоуэй, Негри и т. д.), которые не разочаруют «анархистских субъектов» на Западе. Здесь может быть что-то очень важное для постанархизма. Вопрос о том, «как появились постанархические субъекты», также восходит к маю 68 года.

Если мы вернемся к периоду САНО до 1994 года, мы можем вспомнить, что Маркос поехал в Чьяпас не для постреволюции, он поехал туда, чтобы организовать революцию модернистского типа. До 1994 года САНО существовала в Чьяпаса благодаря взаимному сотрудничеству. Не закончилась утопическим раем, но имела райский эффект для левого мира. Если мы можем на мгновение отложить в сторону политкорректность, мы можем осмелиться сказать, что, хотя у мексиканского правительства также было военизированное подразделение, которое убило и ранило многих, было очень мало стран, которые позволили бы Маркосу поступать так, как он хочет, с его САНО в 1994 г. и позже. Например, это было бы невозможно в США, Перу, России, Китае, Турции или Великобритании. Этого бы не произошло при «настоящей демократии» (которая не может выдержать сильного противодействия, как нам недавно продемонстрировали западные правительства, когда показали свою жестокую сторону протестующим против глобализации в начале 2000-х годов в Гётеборге и Италии) или в «тоталитарной стране». Мексика была исключительной зоной. И с самого начала, чтобы не дать этому исключительному государству изолироваться и в конечном итоге исчезнуть, САНО/Маркос описал его не как форму и не как идеологию, а как понимание, как подход к политике. Разве это не основной принцип «нового анархизма» и сегодня?

Если мы все равно вынуждены сравнивать, вместо того, чтобы сравнивать только Делёза с Кропоткиным, почему бы нам не сравнить Эмму Гольдман с Элен Сиксу и Иригарей, Вольтарину де Клер с Батлер и Флореса Магон с Хоми Бхабха. Почему русские анархисты в анархистском каноне всегда остаются русскими анархистами за пределами России? Почему никто не принимает всерьёз анархистов в русской революции — худшим решением русского анархиста было не уезжать из России тогда, а лучшим и единственным способом прослыть

русским анархистом — покинуть Россию?! Вернёмся к «Анархистам в русской революции» Аврича и вдохновляющему «Манифесту пананархизма».

Колл и Ньюман предполагают, что анархизм начинается со своей антигосударственной позиции. Поэтому для них анархизм — это, прежде всего, политическая позиция против всех государств, антиэтатизм и всё прочее происходит после или из этого. Очевидно, это не то, что многие анархисты поймут под анархизмом. Мы думаем, что анархизм — это пананархизм [4] по своей природе, отказ от всякой власти, иерархии и представительства.

Антигосударственность — это форма антииерархии, антиавторитаризма в национальном масштабе. С другой стороны, анархизм выносит политику за пределы борьбы за государственную власть. В этом смысле он тоже всегда на низовом уровне. Вы сначала не отвергаете государство. Сначала вы отвергаете власть, иерархию, пирамидальные общества, представительство и господство. Затем, как такой человек, когда проблема касается государств, вы, конечно, также отвергаете государство и думаете о чем-то другом, например о федерациях и т. д.

И причина того, что всё это начинается с постанархизма, заключается в роли постструктуралистских теорий философии и истории в этой пересекающейся паутине движений сопротивления. Постанархизм не представляет нам нового анархизма. Но он может создать силу сопротивления модернистской категоризации анархистской истории и концепций. И более того, он может быть принятием постструктуралистского философского вклада в анархистское движение. Постанархизм для меня - всего лишь анархизм, но более сильный, объединяющий силы со своими родственниками, сетевыми соседями сегодня и в истории, в культуре и в повседневной жизни. Итак, это эксперимент по пониманию анархизма (в его более сильной постанархической форме) как всемирного антимодернистского современного политического движения, которое имеет существующие или потенциальные связи с другими антимодернистскими современными движениями в различных дисциплинах сегодня и в истории.

В определенный момент существует более одного центра власти, и если вы хотите им противостоять, вы должны соответствующим образом сформировать своё сопротивление — что означает, что против многих мест власти вам понадобится много мест сопротивления. В обоих подходах (понимая одно центральное место власти или признавая наличие множества центров) мы ожидаем, что сопротивление будет отражать структуру предполагаемой власти. Это обязательно? Обычно да, или обычно ответ положительный. Но не следует забывать, что не всегда.

Здесь я должен признать, что это было для меня обязательным долгое время, и это была одна из причин, которые привели меня к постанархизму. Например, в моем первом письменном отчёте о «постмодернизме и анархизме» в 1994 году я в основном сказал, что если либертарианские левые появятся в Турции, они смогут сделать это только в обширных полях постмодернизма. Потому что после постмодернизма репрезентация в целом рухнула. У всех нас нет возможности спастись, но мы можем выбрать, какой постмодернизм применить, и это может быть анархо-постмодернизм. Я выступал с докладами о «постмодернизме и левых», и главный аргумент, в котором я был так уверен, был тот же «разве вы не видите, что места власти постмодернистские, поэтому, чтобы нейтрализовать

их, мы должны отразить их под другим углом, углом анархо-постмодернизма». Сегодня я не нашёл бы это настолько убедительным, как я попытаюсь показать здесь, нет необходимости в отражении реальных структур власти для их преодоления. Понимание структуры мест власти не обязательно определяет структуру сопротивления.

Например, вы можете согласиться с тем, что власть редуцируема, работает с одним решающим центром в один момент времени, понимать её как пирамидальную структуру, но вы все равно можете бороться с этой структурой с помощью анархических принципов, используя «тактическую политическую философию» или логику близости. Например, партизанская борьба во многих случаях использует это, даже структура ячейки Нечаева использует сетевое структурированное движение, и оно не отражает структуру, с которой она боролась. К этой категории относятся даже некоторые элементы глобального движения за справедливость — например, демонстрация против саммита. Проведение демонстрации против встречи «большой восьмёрки» означает, что вы понимаете лидерство «большой восьмёрки» как сердцевину мировых властных отношений того времени. Поэтому вы находите его ключевым и решающим для всех мировых отношений власти и существующих структур господства. Но вы организовываетесь анархически, используете тактику микрополитики и нападаете на рутинное собрание мировой мощи. Вы чем-то похожи на анархических наёмных убийц — где вы убиваете короля, но не как солдат армии — как оппозиционная революционная структура, но как личность, очевидно, не отражая господствующую структуру.

Эти движения так близки к своего рода постанархистскому, делёзианскому способу ризоматической организации и т. д., и выступают против любого небольшого господства, которое может быть обнаружено — будь то внутреннее или внешнее движение — тем не менее, когда дело доходит до определения позиции против мировой политики, в программе этих людей нет парящей Империи без центра; вместо этого есть чёткий набор стран, организаций и элит, лидеров, очевидных стержней мировой власти. Это показывает, что, когда дело доходит до политического действия, активисты не настаивают на том, что какое соотношение сил не редуцируемо — даже активисты, которые исследуют различные тактические, анархические принципы организации и политики.

В наши дни так часто можно увидеть, как кто-то осуждает враждебность или гнев. Что бы вы ни делали, вы должны делать это в нормальном цивилизованном настроении. Не теряй самообладания, не ненавидь зло. Не бейте сатану. Спокойно голосуйте против сатаны. Или, лучше, презирайте голосование и крайне рационально проводите демонстрации против сатаны. Хорошо знайте свои доводы, аргументируйте убедительно, хорошо оценивайте свои методы и не делайте ничего, чего раньше не планировали. Не выводите на сцену бред. Не закатывайте сцену, если её не решили создать коллективно.

Но тогда как мы будем относиться к истории всемирного сопротивления, революций, бунтов, восстаний? Во всех этих случаях центральным элементом всегда был сильный элемент гнева. Страстные темы, навязчивые моменты, жертвы, сожаления, горе, всевозможные эмоции — не только утвердительные.

Чтобы цепляться за позитивную точку зрения, не нужно превращаться в утверждающих роботов. Политика полна гневных людей. Идея преобразования мира полна всевозможных эмоций. Гневные женщины, гневные мужчины, гневные квиры, гневные дети, гневные старики — все приветствуются в сопротивлении. Сопротивление, восстание, новый мир, лучший мир, преобразование мира — это на самом деле не проекты социальных инженеров, спокойных планировщиков, это идеи, исходящие из жизненных моментов, где преобладала боль.

Может, нам нужно утверждение гнева. Утверждение гнева, восстания, сопротивления, отрицания. «Достаточно» — это подтверждение сопротивления. В любом виде. Гнев — это не отчаяние. Это не депрессия. Это не зависть или ревность. Утверждение стало сегодня антиполитическим инструментом. Неолиберальный дискурс предпочитает утвердительный язык языку отрицания. Объявления утвердительны. Они могут основываться на ревности, но не на гнев.

## Примечания

[1] Этот текст представляет собой более короткую и частично иначе структурированную версию текста “Nietzsche, Post-Anarchism and the Senses”, first published at Siyahi magazine, no 7, Spring 2006, Istanbul

[2] “Postanarchism in a Nutshell”, Jason Adams, [info.interactivist.net](http://info.interactivist.net), accessed on 15 / 11 / 2007

[3] См. Глава 4 («Utopian Socialism Then...») в Richard J. F. Day, Gramsci is Dead, Anarchist Currents in the Newest Social Movements, Pluto Press, London 2005

[4] Манифест пананархизма см. в Anarchism in the Russian Revolution, Thames and Hudson, 1973 Пола Эврича



# Эру Эрик. Репертуар ПостАнархии

2010, источник: [здесь](#).

“ У нас нет недостатка в коммуникации — наоборот, у нас её даже в избытке, но нам недостаёт творчества. Нам не хватает сопротивления настоящему. Творчество концептов само по себе обращено к некоей будущей форме, оно взывает к новой земле и ещё не существующему народу [...] Этому народу и этой земле нет места в наших демократиях. Демократия — это большинство, а становление по природе своей есть именно то, что вычитается из большинства.

— Делёз и Гваттари

Как нам стало так грустно? Двадцатый век — это история провалившихся революций против капитализма и империи; то есть, коммунистических и антиколониалистских восстаний. Вместо этого капитализм никогда ещё не был настолько принятым и принимающим, в то время как империя снова внедряет себя через неоколониальное угнетение и постколониальные националистические режимы, гротескно издевающиеся над своими гражданами. Век оказался ловушкой. Когда не фашистское насилие уничтожало анархизм, как в Испании, тогда это делало тоталитарное насилие. Когда не колониальное насилие, тогда постколониальное. Когда не национализм, тогда терроризм. Когда это было не явное насилие, тогда это была еще более коварная, так как скрытая форма контроля: экономический и технический контроль над населениями и индивидами, который трудно было назвать, тем более сопротивляться. Нам грустно, потому что мы были соблазнены и брошены, покинутые любители человечества. Этот прошлый век не был заговором, хотя многие заговоры преуспели. Единственными заговорами, которым было позволено преуспеть, были те, которые приспособлялись и способствовали тотальному дрейфу в мировой капитал. В эпоху экономической иерархии допускается только насилие экономики.

Прошое, настоящее, будущее. Анархизм, как часто говорят, прошёл. Это была идеология девятнадцатого века, которая нашла выражение в нескольких бомбах и убийцах, «пропагандистах дела». Его наиболее полное общинное выражение было в Испании до того, как фашисты насильственно свергли Республику в этой окончательной прелюдии ко Второй мировой войне. Следовательно, всё, что есть у анархизма — прошое, безнадежное дело в зрелом мире демократических государств. Так говорится в регулируемом фольклоре. Тем не менее, неловкое настоящее присоединяется к некоему возврату анархизма, к «новым

анархистам», «чёрным блокам», намеренным сообществам, временным автономным зонам, экспериментальным социальным центрам, возрождением публикации анархистских антологий, классики, новых прочтений и поразительному возвращению символа анархии повсюду: заявляя, что настоящий порядок проистекает из анархической свободы. Это не маленькая ирония, историческая ирония, что система статус-кво государства всеобщего благосостояния плюс капитализм — единственная, которая объявила своё собственное отсутствие будущности: это называли «концом истории» и «концом идеологии». Настоящее — это высшее достижение человеческих способностей, самый мудрый компромисс удобно расположен поблизости: статус-кво оказывается непреодолимым, вечным настоящим, которому бесполезно было бы сопротивляться, так как все конкурирующие альтернативы потерпели неудачу. Тем не менее, как зловещий призрак, анархизм вновь появляется, чтобы объявить, что сообщения о его кончине преждевременны. Напротив, теперь он переосмысливается как «постсовременная теория», привлекая внимание к «предстоящему сообществу» (Агамбен), «грядущей демократии» (Деррида), «ещё не существующему народу» (Делёз и Гваттари) в парадоксально «неописуемом сообществе» (Бланшо), в котором восстающая «множественность» состоит не из идентичностей, а из «сингулярностей» (Хардт и Негри). Эти теории либертарного коммунизма не называют себя анархистскими — или, по крайней мере, лишь косвенно, что можно легко показать в специфических аллюзиях и сносках. Но они повсюду реанимируют по-видимому мертвые анархистские темы и переформулируют старый лексикон в неологизмах для новых возникающих условий. Постанархизм, следовательно, утверждает своё будущее; в то время как консьюмеризм государства всеобщего благосостояния никогда не устает утверждать свое вечное настоящее без какого-либо будущего развития, в полном отрицании истории.

Грядущие люди, те, что были упомянуты великими провидцами-художниками, поэтами, философами — и здесь я имею в виду таких, как Блейк, Уитмен и Ницше, — не будут клонами пролетариев или сохранениями осаждённой культуры рабочего класса и не вернутся назад к отрезанным корням коренных племён или любой другой эссенциалистской идентичности (или фундаменталистской идентификации), будь она маскулинной или феминной, чёрной или белой, истинной или ложной. Эти современные стилизации радикальных образов отвергаются в постанархистской теории (и действительно, эссенциализм чаще всего отвергался и в классическом анархизме). Вместо этого новый акцент во всем постанархизме — не сохранение и не возвращение, а скорее становление. Чистый образ подлинных пролетариев, аборигенов или доколониальных угнетённых теперь преобразован и открыт для будущего «становления меньшинством». Ни большинство, ни чистота; но жизненно важное значение здесь представляет бесконечно открытый процесс становления отличным от того, кем уже был, *создавая* сингулярность, а не *существуя* как индивид, простирая ветки вовне, а не откапывая корни. Сингулярности — это уникальные элементы, сформированные как из прединдивидуальных элементов, так и из трансиндивидуальных элементов, составляющие свои собственные пространства и времена. Тем не менее, то, что подтверждено и вынесено из различных марксизмов, антиколониализмов и классического анархизма — это то, что Делёз и Гваттари назвали источником грядущих людей: «раса угнетённая, нечистая, низшая, анархическая, кочевническая, неизменно находящаяся в меньшинстве».

Где мы сегодня? Оказались словно пешки между двумя доминантными и доминирующими институтами, которые конкурировали друг с другом и сотрудничали друг с другом за доступ к доминированию над нами: Государством и Корпорацией. Нашей политической альтернативой не будет захват власти и становление корпорацией или государством. Но скорее обход этих институтов путём децентрализации, подрывающей оба. Оба этих доминирующих института работают как иерархии. Все больше и больше они, похоже, действуют как сети, рассеянная власть, которая просачивается в ткань самого общества как «правительственность», или «биовласть», которая подчиняет нас не через дисциплину или соответствие нормам, а скорее через глубокое и соблазнительное пропитывание наших мечт и желаний своей моделью наших предполагаемых «интересов». Эта сетевая власть крушит границы между общественным и частным, между работой и игрой, между домоводством и Экономикой. Но эта власть, коварно эффективная, является всего лишь условной стратегией, экраном, удерживающим довольно очевидные иерархии, которые он поддерживает. Наша альтернативная операция — это тоже сети, но сети, которые являются не экранами, а перераспределениями власти. Кто говорит, кто может быть услышан, кто может видеть, кто может быть увиден, кто может решать, какие решения можно принимать — все это перераспределяется в подлинных сетях.

Сети. Всевозможные сети разного назначения, использующие разные виды связи. Как ни странно, сетевые исследования показали, что не каждый узел в сети одинаково децентрирован. Сети потенциально ацентричны, но на самом деле они развиваются как *полицентричные*: где некоторые узлы более использованы и более полезны, чем другие. Полностью ацентричная взаимосвязь виртуальна, доступна для вступления в силу; однако на практике большинство взаимосвязей проходит через меньшее количество основных узлов. Большее количество других узлов становятся относительно маргинальными, даже если они все еще связаны со всеми остальными узлами и ещё потенциально способны стать более «центральными». Результат — гибриды иерархии и равенства: как/так и, но в то же время ни/ни вертикальный и горизонтальный: что-то *среднее*. Требуется новый концепт. Диагональное или, что лучше, *трансверсальное* взаимодействие. Сети иллюстрируют гибридность и равенство, свободу и обоюдную взаимосвязанность и диалогическую полифонию ключевой постанархистской переоценки всех ценностей. Предстоящее сообщество является сетевым, и оно приходит через сетевые структуры, и оно вводит в действие сеть: полицентричную, когда она хочет, и, тем не менее, всегда уже децентрализованную или ацентричную, если хочет. Сеть как даёт возможность, так и является результатом самоорганизующейся системы сингулярностей во взаимной связанности.

Многонациональные конференции, проводимые под официальные фанфары в городах под названием Киото, Сиэтл, Генуя, Копенгаген и т. д., неоднократно демонстрировали неспособность элитных менеджеров прийти к какому-либо приемлемому согласию о том, как лучше разделить добычу, как сохранить привилегии, как гарантировать устойчивость капитализма, как заставить власть казаться привлекательной, в общем, как спасти статус-кво от его собственных ядов. Эта примечательная серия неудач была встречена не менее примечательной серией забывчивостей в запутавшихся СМИ. Будь то амнезия или намеренный злой умысел, в результате этого лишь вдохновенная группа протестующих призвала к пробуждению от этого ступора, впрочем, протестующих, обычно изображённых,

когда их пинают и опрыскивают различные национальные стражи мира, теперь неразлично одетых в формы штурмовиков из «Звёздных войн». (Новая Империя не слишком утончена в своём символизме.) Официальные переговоры пытаются сохранить статус-кво, заключая сделки, чтобы покрыть противоречия между национализмами и всемирным руководством. Лишь протестующие смогли предложить альтернативу этим несостоявшимся переговорам: альтернативный мир по отношению к бизнесу как обычной модели глобализации. Самый острый анализ показывает, что другой мир не только возможен, но и что другой мир необходим. Эта необходимая альтернатива согласуется с принципами постанархистского руководства.

Анархизм вдохновил и вдохновлён той старой революционной троицей равенства, свободы и солидарности (я предпочитаю этот последний термин патриархальному «братству»). Анархизм никогда не реализован полностью, но это политический идеал, к которому нужно стремиться постоянно, более демократичный, чем «демократия», установленная сейчас в системах государственного представительства. Как идеал, он никогда не присутствует в полной мере, но всегда является потенциалом выявить лучшее в формах свободной общественной жизни. Даже посреди наших нынешних Государств именно анархистские практики процветают в трещинах проваливающихся систем. Анархизм как теория и практика был самым верным старой троице идеалов и работал ради развития практик повседневной жизни, культивирующих приемлемое сообщество — такое, которое может улаживать вполне реальные напряжения между тремя: когда равенство нарушает свободу или наоборот; или где свобода нарушает солидарность и так далее. Анархизм в своих лучших проявлениях никогда не был ни просто о «свободе», ни о «равенстве», ни о «взаимопомощи» самих по себе, а скорее о подтверждении всех трёх, несмотря на напряженности. Признание того, что напряжение всегда будет оставаться между этими тремя революционными идеалами, и утверждение этого напряжения как продуктивного и ценного является революционным временем постанархизма.

Классический анархизм радикально отвергал представление, то есть представителей, говорящих за других. Постструктуралистская теория добавляет к этому несколько слоев критики. Постанархизм будет продолжать читать анархистское отвержение с/через/против постструктуралистского усложнения представительства. Вопрос о представлении никогда не будет решен раз и навсегда, поскольку мы обнаруживаем, что сам язык является представлением, и в силу этого не может быть просто отброшен, а лишь увиден насквозь как конструкт, даже если он обязательно используется. Нет никакого данного заранее естественного присутствия, которое гарантировало бы абсолютную истину повторного присутствия представительства; тем не менее, это также подразумевает, что все, что мы имеем в плане значения — представления. Присутствие, можно предположить, действительно существует, но смысловая значимость того или иного значения всегда является представлением. И представления имеют последствия. До сих пор это Деррида в двух словах, и начинается с его довода о том, что не существует трансцендентального означаемого, однако значение всегда уже осуществляется в нескончаемой системе различий, где каждое различие, которое существенно что-то меняет, способно на это лишь в этом очень реляционном отличии от всех смежных различий — которые сами по себе не присутствуют и не являются присутствиями, а скорее также являются реляционными различиями. Это будет постанархистской темой, неумолимо разъедающей все

натуралистические предположения об идентичности и надлежащем месте моей собственности. Представления всегда де-натурализованы, ненатуральны. Даже *мимесис* как прямое отражение природы оказался историческим, а не природным, как показала история искусств и наук. История «*Идеи природы*» Коллингвуда, наряду с изучением *Мимесиса* в истории литературного представления Ауэрбахом, приходят на ум как решающие иллюстрации моей темы: «природе» даются различные значения, представление природы проскользает по ряду двусмысленностей, подтекстов, противоречий, модусов, эпистем, жанров, и делает это *до бесконечности*. Последствие — ряд разнообразных значений.

Моё зеркало, моё Я. Нет существенной гарантии, что аутентичный субъект даст истинное представление этой позиции с этой позиции. Самопредставления столь же восприимчивы к самообману, как и представления Другого или представления меня Другим. Неверное распознавание — это иногда проекция своих отвергнутых характеристик на что-то другое, как в метафоре «тени» Юнга; но неверное распознавание — также и зеркальный опыт. То есть видеть себя, но в то же время совершенно не видеть, что видят другие, когда они видят тебя. Драматический пример зеркала как неверного распознавания, без сомнений, данный слишком буквально, находится в тайваньском фильме «*Yi Yi*» (переведённое как «*Один и два*») покойного режиссера Эдварда Янга. В фильме маленький мальчик снимает десятки фотографий людей, так сказать, «за спиной» — буквально фотографии их спины. Затем мальчик представляет эти фотографии каждому человеку в качестве странного подарка. Поздно в фильме его спрашивают об этом своеобразном хобби. Говоря как настоящий художник, ответ мальчика и не по годам зрел, и всё же невинен; он объясняет, что он хочет, чтобы люди видели ту сторону себя, которую они обычно не способны увидеть. Мы не знаем, как мы выглядим для других сзади. Представления мальчика — это точка зрения Другого, недоступная в зеркале. Это также объясняет жуткость знаменитой картины сюрреалиста Магритта, в которой человек смотрит в зеркало и ошеломлен, обнаружив, что он может видеть только свою заднюю часть, но, в типично сюрреалистской перемене, не лицо. Остроумие здесь заключается в том подтексте, что реальная ситуация в повседневной жизни — это просто эта сводящая с ума слепая зона наоборот. Таким же образом, у кино есть потенциал, иногда реализованный, чтобы представлять нас лучше, чем мы могли видеть себя без этого аппарата и без этой Другой перспективы.

Мы должны с подозрением относиться к представлению, даже быть против него — но парадокс, возможно, *апория*, заключается в том, что мы не можем существовать без представительства. Анархизм был прав, выступая против представительства, и следует подчеркнуть, что это все еще важно. В политике равенство и представительство находятся в противоречивой напряженности, как и свобода и представительство. Мы должны вновь подтвердить принцип открытого участия в принятии решений, особенно позволяя тем, кто будет в наибольшей степени затронут решением, иметь наибольшее участие в принятии этого решения. Тем не менее проблема представительства остается нерешенной. Каждое представление в лучшем случае частично, искажено, извращено — включая самопредставление. Мы не всегда даем лучшие или, вернее, единственные представления себя. Представление само по себе действительно является неприятной проблемой — прежде всего для анархизма — в том смысле, что это не просто психологический или эстетический феномен, как намекали мои аллюзии, но также огромная политическая проблема. Я предлагаю, чтобы мы поэкспериментировали в обдумывании этих проблем

представления, введя понятие *равенства*, так сказать, сзади, чтобы дополнить понятия индивидуальной свободы и солидарности. Мой акцент на равенстве может показаться странно озадачивающим, если только вы не читали Рансьера, которого я назначаю постанархистом, в моём представлении. «Равенство» — это ключевое слово для его многих работ и принцип, с помощью которого Рансьер предлагает переосмыслить демократию, образование, художественную практику, литературную интерпретацию и так далее. Он несколько раз настаивал на том, что равенство не является онтологическим утверждением или каким-либо нормативным, биологическим или эссенциалистским заявлением. Это политический принцип, а не онтологический. Вместо этого *эгалитэ* — это теоретическая гипотеза, требующая проверки: что, если бы мы, к сожалению, впервые, начали серьезно относиться к принципу равенства в как можно большем количестве ситуаций. Что, если бы мы, например, предположили, что ученики действительно равны своим учителям — просто как мысленный эксперимент, а затем, возможно, как праксис. Мы могли бы быть удивлены, как нам показывает книга Рансьера о учителе восемнадцатого века Жакото («*Невежественный учитель*»). Политическое и прагматическое допущение равенства может привести к тому, что в классе проявится это равенство, то есть, что ученики смогут учить себя в той же степени, что и учитель.

Что, если мы предположим, что читатель равен писателю? Что, если зритель равен художнику? Что, если бы все теоретически имели одинаковую фундаментальную способность понимать, говорить, интерпретировать? Следуя из этого, представление, тем не менее, осталось бы проблематичным, но оно стало бы, как будто впервые в истории, игрой на равных. Ваше представление обо мне, допустим в начале этой игры, равно моему представлению. Чьё-либо представление своих интересов равно, не всегда лучше чем, чужому представлению этих интересов. Оба вступают в игру или соревнование как предположенные равные, борясь за внимание. Опять же: это не утверждение о правде, или вечности, или реальности, или онтологии. Будучи ни одним из них, это политическое требование думать и практиковать демократию. Не должно быть никакой иерархии и даже перевернутой иерархии, в которой свободный человек — монарх своего замка. Вместо этого мы живем вместе в мире неизбежных конфликтов и конкурирующих представлений. Ценность любого требования, информирующего наше решение, будет основана на других критериях, но не на происхождении этого аргумента, будь то от субъекта или от другого.

Консенсус или разногласие? То, что я до сих пор утверждал, не предполагает, что все мнения равны, как иногда говорят второкурсники колледжей. Равенство — это политическая стратегия, а не чистый релятивизм. Однако теперь несогласные мнения предполагаемо обладают равной способностью и равными правами на выражение, как и мнения признанных экспертов. Разногласие подтверждается ни как благородная цель, ни как средство достижения какой-то другой цели, такой как консенсус, а скорее более непосредственно как необходимость, которая следует равенству в мире несхожести. Лучшее название здесь — диалог — и не просто какой-то старый диалог, а, следуя Бахтину, «диалогическое», логика полифонии, включающей в себя диссонанс. Более того, в постмодернистской науке это разногласие-как-полифония становится тем, что Лиотар называл «паралогизмом» — в котором научные модели и парадигмы преследуют парадоксы и распространяют широкий спектр теорий, подходов, объектов; разветвляясь вовне и прочь с инновационными способами представления, множественными эпистемологиями и дискурсами. Лиотар видел

ценность разногласия не только для авангардного научного знания, но и для справедливости. В мире несхожести, распространяющихся идентичностей, изменчивых субъективностей, несоизмеримых мировоззрений, как же нам прийти к справедливости? Какая языковая игра должна решить это? Какая эпистемология должна господствовать? Лиотар и Бахтин согласны с анархистским подходом к этой проблеме: ничто не должно господствовать. Несοизмеримость — не проблема; господство — проблема. Проблема, которую нам завещал модерн — гегемония единого образа мышления, разговора об истине, добре и красоте. Монолитный монолог технократии, массовое производство, средства массовой информации, разочарование, железная клетка рациональности и материализма Вебера, редукция народов к *homo economicus*, разграниченная как конкурентный личный интерес, и так далее. Но внутри этого слишком хорошо знакомого модерна находилось потенциальное постмодернистское открытие наружу, иногда активируемое как оппозиционный модернизм. В результате Лиотар указывает, как сегодня мы можем сделать всю информацию одинаково доступной, а затем начать игры. Монологическое состояние постмодернизма несет в себе семена альтернативного постмодернизма, диалогического анархизма, проявленного в Интернете, — этом огромном мире без Государства, составленного из сотрудничающих техник и условно-бесплатных программ, из бесплатного контента, свободно предоставленного кем угодно в равной степени. Интернет — это самое ясное проявление стихийного сотрудничества, пересекающего нации, выше и ниже наций, проявление диалогического и разногласия. Сеть и ее всемирная паутина не столько служат прообразом грядущего постанархистского сообщества, сколько сегодня являются планетарным коммуникативным достоянием настоящего постанархистского общества.

Как постмодернистское разногласие избегает все еще серьезного обвинения в неосторожном релятивизме? Теоретически предположить равенство потенциала — это не поспешно сделать вывод, что этот потенциал автоматически реализуется, тем более, что мнение каждого человека «одинаково правильно» или даже «одинаково неправильно». Хотя это последнее отрицание очень заманчиво, оно тоже сильно промахивается. Давайте предположим более точно, что у каждого есть равный потенциал для того, чтобы прийти к лучшему или полному представлению — вы и я, эксперты и новички, меньшинства и большинства, хозяин и гость, мужчина и женщина, как Кант, так и Гегель, Дарвин и Кропоткин, Маркс и Бакунин, а также на самых далеких границах нашего воображения, что даже Сара Пэйлин и Усама бен Ладен имеют в конечном счёте одинаковый потенциал для развития соответствующего представления о себе и других. Это отнюдь не неосторожное заявление о том, что все эти представления в равной степени верны, хороши или красивы. И при этом они не в равной степени ложны, плохи и уродливы. Опять же, это великое искушение, которое нужно преодолеть. Принцип политики равных представлений обязательно подтверждает и ценность разногласия. Та степень, в которой это заключение неудобно или неутешительно, отражает степень недоверия к самому равенству. С другой стороны, та степень, в которой это становится приемлемым, лично и политически, — это степень доверия к постанархизму.

Политетическая совокупность: или как определить анархизм? Как традиция, анархизм никогда не был просто чем-то одним. У него тоже есть история разногласий и даже сектантских расколов и по крайней мере различных акцентов на скольких угодно проблемах. Конечно, анархизм против господства — но тогда некоторые анархисты верят в

бога или в пользу родительской власти над своими детьми. Другие — нет. Конечно, анархизм антигосударственный. Тем не менее, некоторые анархисты утверждают, что, поскольку во многих случаях транснациональные корпорации более могущественны, чем государство, нам следовало бы модулировать эту антигосударственную позицию в сторону более практичной тактики подхода к социальным кризисам, в которых государство может регулировать и смягчать некоторые жестокие практики капитализма. Основная традиция анархизма была антикапиталистической и даже коллективной. Однако некоторые анархисты поддерживают свободное предпринимательство и даже индивидуализм. Большинство из них — модернисты, но некоторые — примитивисты. Некоторые анархисты — пацифисты, в то время как другие практиковали «пропаганду делом» с коктейлями Молотова и многим другим. Среди последних некоторые считают, что насилие должно применяться только против собственности, но не против отдельных лиц, в то время как другие традиционно практиковали убийство. Некоторые анархисты верят в постепенные реформы, другие — в внезапную революцию, в то время как другие отвергают как реформы, так и революцию в пользу перестройки социальной структуры с внешней позиции или, возможно, наизнанку альтернативными услугами, группами и практиками. Эти многочисленные различия являются обширными и многолетними, несмотря на периодические попытки собрать вселенский всеобъемлющий «анархизм без прилагательных», к которому призывал Фернандо Таррида дель Мармол на Кубе, а также Вольтарина де Клер в Америке в конце девятнадцатого века. Постанархизм, очевидно, снова прикрепляет прилагательное. Это прилагательное расстраивает некоторых анархистов. Тем не менее, именно существительное «анархизм», а не прилагательное, традиционно требовало того или иного модификатора: индивидуалистский, социальный, синдикалистский, зеленый, либертарный, коммунальный, активистский, пацифистский, незападный и так далее. Я предлагаю рассмотреть этот спорный вопрос определения с помощью научного подхода, называемого «политетическая классификация».

Политетическое определение не монотетично, как в подходе Аристотеля к определению категории по ее свойствам, которые должны быть как необходимыми, так и достаточными. Монотетического определения анархизма не существует, поскольку некоторые из вышеперечисленных аспектов необходимы, но не достаточны, в то время как другие могут показаться достаточными, но они не являются необходимыми. Вместо того, чтобы дисциплинировать традицию анархизма, чтобы она соответствовала эссенциалистскому определению, я полагаю, что мы могли бы использовать анархистский подход к определению, который не является эссенциалистским, более инклюзивен и который ослабляет власть. Политетическая классификация оказывается полезной, и она тщательно используется в нескольких областях биологии. Подход не сложный. Отмечается набор характеристик или качеств, которые относятся к чему-то, в нашем случае — к анархизму. Затем мы соглашаемся, что пока что-то обладает определенным количеством этих качеств, вероятно, большинством качеств, хотя и не всеми, то это по определению анархизм. Но набор качеств определенным образом равен: ни одно само по себе не является необходимым. Любое может отсутствовать, но определение будет по-прежнему применяться, если применяется большинство характеристик — в любой возможной комбинации. Вместо анархизма без прилагательных, это анархизм со многими возможными прилагательными.



В зависимости от количества качеств или аспектов анархизма, которые можно было бы включить в это политетическую совокупность, возможные перестановки были бы либо немногими, либо немалыми, разграниченными и строгими или обширными и слабыми. Здесь мы снова сталкиваемся с одним из открытых секретов деконструкции: с одной стороны, определения не незыблемы, а с другой стороны, они не бессмысленны. Определения делают что-то в реальном мире, даже если они не даны как заповеди на горе Синай. Определения часто ускальзывают, как будто они скользкие для нашей когнитивной хватки. Мы сами часто говорим двусмысленно в дискуссии, не говоря уже о том, как меняются определения в дебатах среди множества. Представление анархизма само должно быть анархистским представлением, поскольку оно будет иметь последствия. Даже если в нашем обсуждении мы сотрём термин (Деррида использовал латинский *sous rature*), даже когда мы вычеркиваем эссенциалистское **определение**, оно продолжает функционировать таким образом, что мы вынуждены отмечать его последствия для нашей мысли. Или оно продолжает быть необходимым, даже если мы признаем, что оно неточно. Так, например, означающее «раса» может быть отмечено так же несчастно, как и **раса**, потому что, несмотря на то, что оно было деконструировано (фактически показывая, что его социальное конструирование не основано на каких-либо биологических означаемых, а скорее основано на бинарных оппозициях и иерархических социальных формациях), тем не менее, ненадлежащий термин продолжает быть необходимым, даже если во всего лишь какой-то по-новому отдалённой форме. В современной науке «раса» — очень свободная политетическая категория. Не существует монотетического определения расы на уровне ДНК, поскольку необходимые и/или достаточные гены не соответствуют никакому социальному определению. Вместо этого есть удивительный диапазон вариаций в более политетических скоплениях. Сегодня никто по-настоящему не верит в расу как материализованную вещь в себе, некий эссенциалистский ноумен, и тем не менее раса продолжает действовать с реальными последствиями: иногда как самоутверждение для этнических групп (или то, что Гаятри Спивак называет «стратегическим эссенциализмом»), иногда для подавления этих групп. Иногда расу используют для выявления настоящих скоплений генетики, имеющих реальное значение в лечении болезней, но всегда политетически. Скопления, как правило, представляют собой гораздо меньшие конкретные группы населения в больших группах, которые мы научились считать «расовыми».

С точки зрения рассматриваемой проблемы, моё предложение таково: политетическое определение анархизма созвучно тому, к чему стремится анархизм. Эта скользкая, но все же логическая чувствительность к самому «анархизму» отчасти означает то, что означает означающее «постанархизм». И для анархистов должно представлять дальнейший интерес, что этот подход сам по себе верен постанархистской эпистемологии, в которой большая часть совокупности характеристик, которые по-разному определяют анархизм, теперь ретроактивно показана как применимая к эпистемологии: откуда мы знаем и как нам надлежащим образом представить нашу реальность? Ну, без авторитаризма, господства или монолога; но со свободой, равенством и солидарностью. В целом, с искренним уважением к диалогическому принципу, к участию, к равенству потенциала, к новаторству, распространению, разногласию, паралогизму, полицентризму, трансверсальности связей и открытости к обмену информацией всеми, от всех, ко всем, без ограничений. Используя это в качестве нашего репертуара, пусть же игры начнутся.

# Мэй Тодд. Анархизм от Фуко к Рансьеру

2009, источник: [здесь](#).

Как правило, между анархизмом и современной французской философской мыслью естественного родства никто не усматривает. Из ключевых мыслителей современной французской философии, обращавшихся к политическим проблемам – Жак Деррида, Жиль Делёз, Жан-Франсуа Лиотар, Мишель Фуко, Ален Бадью, Жак Рансьер, – никто явно не придерживался анархистской традиции. Из них разве что Рансьер использовал иногда этот термин в том же примерно смысле, в каком его использует большинство анархистов. Имеет место активный диалог этих мыслителями с марксистской традицией, и часто этот диалог включает в себя различные виды модификации марксистской мысли. Однако, учитывая искажения, сделанные с целью привести Маркса в соответствие с современным мышлением, можно было бы задаться вопросом: может, для них было бы лучше просто отыскать новую традицию для включения в неё своей мысли?

В другом месте я писал об анархистской перспективе, которая оформляет идеи Делёза, Лиотара и Фуко (см. May 1994). Здесь я хотел бы остановиться на некоторых из тех же тем, только несколько иначе их концептуализировать. Особое внимание хотелось бы обратить на двух мыслителей – Фуко и Рансьера. Аргументация будет заключаться в том, что оба они, особенно в комбинации, предлагают убедительное анархистское видение, которое происходит из традиции анархизма и вместе с тем продолжает её. Такое происхождение они, конечно же, не рассматривают, но те, кто изучал или был вовлечён в анархистскую традицию, надеюсь, окажутся здесь как дома – даже если какая-то мебель и окажется переставленной.

Следует начать с простого. Одним из способов обозначить различие между марксизмом и анархизмом было бы противопоставление двух терминов: эксплуатация и господство. Эксплуатация – марксистский термин, и хотя это термин экономический, он всё же имеет политические последствия. (В то время, когда писал Маркс, конечно, не было разделения между экономикой и политикой, была лишь политическая экономия). Эксплуатация относится к капиталистическому извлечению прибавочной стоимости у рабочего. По существу, так как стоимость продукта включает в себе труд, который в этот продукт вкладывается, и поскольку рабочим не выплачивают в полной мере этой стоимости, существует стоимость, которая походя извлекается капиталистом. Эта стоимость является прибавочной. Если капиталистической системе не будет положен конец, то не будет конца и извлечению прибавочной стоимости, т.е. эксплуатации (Marx 1976: Parts 3–5).

Господство, анархистский «эквивалент» эксплуатации, – это не только другой термин. Это термин иного рода. Хотя многие, знакомые с анархизмом лишь мимоходом, связывают его исключительно с критикой государства (или, следуя бакунинской работе «Бог и Государство», с критикой религии и государства), это было бы неправильным пониманием более гибкого термина. Здесь нет никакой аналогии с формулами: государство – анархизм, экономика – марксизм. Вместо этого мы могли бы определить господство как в целом относящееся к подавляющим отношениям власти. Поскольку некоторые люди отождествляют власть и подавление, у нас может возникнуть соблазн упростить определение господства отсылкой на отношения власти. Однако этого не будет. По причинам, которые мы увидим при обращении к Фуко, наличие власти само по себе не является гарантией подавления.

Если мы возьмём первое определение, то увидим, почему в отличие от эксплуатации это концепт иного рода. Во-первых, в то время как эксплуатация принципиально является экономическим концептом, господство – это, в основном, концепт политический: он отсылает к отношениям власти. Во-вторых, что более важно для наших целей, господство – концепт более эластичный, нежели эксплуатация. Он может относиться к отношениям, существующим в различных социальных сферах. Разумеется, существует экономическое господство, но есть также расовое господство, гендерное, сексуальное, воспитательное, семейное и т.д. Господство в отличие от эксплуатации может иметь место в любой сфере социального опыта. Эксплуатация, хотя её последствия и разбросаны по всему социальному спектру, конкретно находится в определённой общественной сфере: сфере труда.

В этом различии двух концептов обнаруживается зародыш целой политической философии, и мы не можем слишком далеко развивать эту линию мысли. Позвольте мне, однако, сказать, что если фундаментальная проблема человеческих отношений – это эксплуатация, то правильный способ решения этой проблемы – меры, сосредоточенные на экономической сфере. Для этого нужны эксперты в этой сфере. В конце концов, если всякое угнетение будет, в конечном счёте, угнетением экономическим, тогда разумно, что сопротивление ему должны возглавлять те, кто имеет экономические знания и опыт, что придаёт этим людям особый статус. Здесь можно было бы взглянуть на идею авангардной партии, которая играет ведущую роль в любой политической борьбе, то есть партии экспертов, анализ и действия которых способствуют политическому сопротивлению. И напротив, когда фундаментальной проблемой человеческих отношений является господство, тогда не может быть никакой авангардной партии, потому что политическая борьба протекает через слишком многие регистры. Могут быть эксперты в той или иной форме господства, но в господстве как таковом экспертов нет. Тем самым анархистское противостояние марксистскому авангардизму можно обнаружить в этих фундаментальных концептах, которые каждый использует для анализа социальной реальности и борьбы.

Я хотел бы сосредоточиться на другом, хотя и связанном, аспекте господства. Если господство является эластичным, то различные его проявления несводимы к конкретной форме господства. Например, гендерное господство может быть связано с эксплуатацией, но оно не сводится к эксплуатации. Они вполне могут пересекаться и, вероятно, так и есть. Но в каждом случае имеет место своя специфика, требующая своего анализа и реагирования. Локальный и пересекающийся анализ социальных и политических явлений

заменяет единый всеобъемлющий анализ, охватывающий всё общественное пространство. Мы должны понимать историю и характер той или иной формы господства, как она работает, как она связана с другими формами, как усиливает их и усиливается ими.

Добавим ещё одну идею, которая усложняет понимание власти, присущее определению господства. Мы часто мыслим власть в простых терминах: отношение власти – это когда А может заставить Б делать то, что хочет А, даже против воли Б. (Если мы хотим интегрировать сюда понятие идеологии, можно изменить последнюю фразу на что-то вроде «против воли или интересов Б»). Размышление подобного рода несёт в себе два касающихся власти предположения. Во-первых, что она всегда используется сознательно, а во-вторых, что она всегда заключается в том, что кто-то (или какая-то группа) мешает кому-то другому (или какой-то другой группе) сделать то, что было бы сделано им в ином случае, ради того, чтобы этот второй сделал что-то, чего в ином случае не сделал бы. Подрывая эти два предположения, Фуко делает свой вклад в анархистскую мысль.

Исследования Фуко, особенно посвящённые тюрьме («Надзирать и наказывать») и сексуальности («История сексуальности», том I), показывают нам, что власть может действовать не только сознательно, но бессознательно и анонимно. Демонстрируют они и то, что власть обладает не одним лишь ограничивающим, но и креативным характером. Она не только пресекает людей делать какие-то вещи, но также может функционировать путём побуждения людей к созданию определённых способов бытия. В книге о наказании Фуко пишет:

«Неверно было бы говорить, что душа – иллюзия или результат воздействий идеологии. Напротив, она существует, она имеет реальность, она постоянно создается вокруг, на поверхности, внутри тела благодаря функционированию власти, воздействующей на наказываемых» (1977: 29).

Разумеется, мы не можем детально изложить предложенные Фуко исторические исследования. Тем не менее, можно указать на одно из них, чтобы понять, о чём он говорит. В своей истории сексуальности (1990) Фуко сопоставляет сексуальную революцию 1960–1970-х годов с утверждением о том, что она не была столь эмансипационной, как это утверждалось. Сексуальность не была освобождена, поскольку именно сексуальность стала определять нас в последние несколько сотен лет. Секс стал секретом нашей идентичности. Фуко прослеживает изменения в католической исповеди (от исповеди поступков к исповеди желаний) наряду с другими изменениями (например, с акцентом на исследованиях народонаселения в политэкономической практике XVIII века), чтобы показать всё большее внимание к сексу, которое обнаруживается за последние несколько сотен лет. Мы, скорее, не претерпевали викторианское подавление сексуальности, освобожденной лишь во второй половине XX века, но постепенно становились созданиями сексуальности [beings of sexuality]. Сексуальная революция, как и психоанализ до этого, есть симптом нашего исторического наследия, а не восстание против него.

Сказанное, разумеется, не означает, что люди не занимались сексом до XVII и XVIII веков. Пожалуй, это значит, что в данное время в одной точке сошлись различные практики, которые заставляют нас мыслить себя и фактически творить себя в качестве созданий

сексуальности. Наши желания, в частности сексуальные, стали «Великой Тайной» того, кем мы являемся. Вот почему, например, гомосексуальность стал насущной проблемой современности, особенно для религиозных людей. Это не просто вопрос о том, кто с кем и чем занимается, но вопрос идентичности, вопрос того, кто ты такой.

В указанных исторических исследованиях Фуко демонстрирует две идеи: что власть может действовать более утончёнными способами, чем предполагается моделью, при которой А заставляет В делать то, чего хочет А, и что власть может производить вещи, которых не было раньше. Объединяя эти идеи, мы приходим к двум выводам. Во-первых, если власть креативна, как это описывает Фуко, и если она возникает в стихии практик, в которые мы включены, тогда возможно угнетение без угнетателей. Так как власть – это не просто проблема того, что А делает с В, но может быть проблемой того, кем становится А благодаря практикам, в которых он задействован, тогда вероятно, что В может подавляться без присутствия А, фактически осуществляющего подавление. Например, гомосексуалы как таковые не являются результатом заговора людей, которые ненавидят тех, кто спит с представителями одного и того же пола. Скорее, они являются производными сложной сети практик, поставивших секс в центр нашего самоощущения. Мы могли бы представить проблему следующим, довольно нестандартным образом: гомосексуалы подавляются потому, что они стали гомосексуалами, и это – репрессивная позиция, занимаемая в нашем обществе.

Второй вывод, в некотором смысле дополняющий первый, состоит в том, что могут существовать отношения власти, которые не являются репрессивными. Если мнение Фуко справедливо, тогда есть отношения власти, пронизывающие многие, если не все, наши практики. Эти последние, индивидуально и в сочетании с другими, постоянно создают нас, наши способы бытия. И поскольку власть всеобъемлюща, мы не можем избежать вопроса о том, какие отношения власти являются подавляющими, а какие нет. Рассматривая механизмы власти, мы должны спросить, создаёт ли она нечто плохое для тех, кто подчиняется ей. И, отвечая на этот вопрос, мы не можем просто сказать, что поскольку это отношения власти, постольку они дурны. Такой подход неизбежно делает политическое исследование моральным – аспект, который марксисты зачастую не замечали (см. May 1995). На минутку вернёмся к этому аспекту.

Фукольдьянская реконцептуализация власти обогащает концепт господства. Как мы видели, господство – это гибкий концепт, который может быть обнаружен в самых разных сферах социального бытия. Теперь мы можем чётче понять, почему именно господство является более эффективным политическим концептом, чем одна лишь эксплуатация. Эксплуатация, если понимать под ней архимедову точку опоры политической борьбы, пренебрегает обилием практик, которые составляют эфир наших жизней. Эти практики создают нас такими, какими мы являемся, и при этом могут создавать нас способами, которые есть столь же угнетение, сколь и эксплуатация (которую эти практики фактически могут укреплять). Хотя Фуко никогда не считал себя анархистом и не связывал себя с анархистской традицией, его исторический анализ и концептуальная программа представляют собой часть ориентации, рассматривающей политику как вопрос господства, а не только эксплуатации. Более того, расширяя понятие власти, Фуко простирает рефлексию о функционировании господства. Как мы видели выше, господство относится к

репрессивным отношениям власти во множестве различных социальных сфер. Аналитика Фуко предлагает нам исторические свидетельства того, как возникают некоторые из этих властных отношений, а также, в частности, более глубокую концепцию функционирования современной власти. Концепция власти как креативности, а не просто подавления, – это и есть современное функционирование власти отчасти потому, что, как показывают исторические работы Фуко, этот тип власти требует более совершенных технологий и большей численности населения, чем раньше.

Упомянутое расширение рефлексии может поставить вопрос о понимании сопротивления. В конце концов, если отношения власти повсюду и повсюду же создают нас, то во имя чего происходит политическое сопротивление? Сам Фуко всегда сдержанно относился к этой проблеме. Себя он рассматривал как того, кто предлагает интеллектуальный инструментарий для борьбы, однако не желал участвовать ни в нормативной, ни в стратегической дискуссии. Частично это объясняется его убеждением в том, что условия борьбы должны решаться сопротивляющимися, а не интеллектуалами, которые слишком уж часто говорят от их имени. Тем не менее, существуют способы описать нормативность борьбы, не кооптируя самобытность сопротивления. Один из таких способов исходит от современного французского мыслителя Жака Рансьера, симпатизирующего историческим трудам Фуко и восприимчивого к его нежеланию говорить от имени других.

Интеллектуальный путь Рансьера начался с ученичества у Луи Альтюссера. Собственное же направление он избрал после восстания французских студентов и рабочих в мае 1968 года. В то время, когда Альтюссер критиковал бунты, Рансьер начал дистанцироваться от марксизма, слишком часто устанавливавшего разделение труда между интеллектуалами, которые придумывают и руководят политическим сопротивлением, и рабочими, которые его просто осуществляют. Рансьер годами изучал историю предмарксистских рабочих движений XIX века, а в 1990-е годы выработал своё видение политики, которое отражало эти исследования.

Для Рансьера политикой, которая заслуживает названия демократической, является политика радикального равенства в точном его смысле. Это политика, возникающая из допущения равенства. Другими словами, демократическая политика должна иметь в качестве основания допущение равенства среди борющихся о том, что они равны друг перед другом и перед теми, кто их подавляет или считает их менее равными. Демократическая политика, в конечном счёте, есть сопротивление машинериям порядка, который распределяет роли на основании иерархических допущений. Как он утверждал,

Политике есть место только тогда, когда эти машинерии дают сбой вследствие совершенно чуждого им допущения, без которого, однако, в конечном счёте ни одна из них не могла бы функционировать: допущения равенства кого угодно с кем угодно (1999: 17).

Порядок, против которого направлена демократическая политика, Рансьер называет полицией:

Обычно политикой именуют совокупность процессов, посредством которых реализуются смычка и согласие коллективов, организация полномочий, распределение мест и функций

вкупе с легитимирующими это распределение системами. Я предлагаю дать этому распределению и системе легитимации другое имя. Я предлагаю называть их полицией (1999: 28).

Термин «полиция», который Рансьер использует со ссылкой на исследования Фуко о полицейском контроле над населением в XVII и XVIII веках, на самом деле может быть истолкован в этом более широком фукольдианском ключе. Полицейский порядок – это набор ролей и их нормативная рамка, обеспечивающая определённые формы господства. Он создаёт людей, чтобы те жили определённым образом, соотносит их с другими образами жизни, разрешает одним людям судить других определённым образом и т.д. Минимально и вместе с тем чрезмерно упрощая, мы можем сказать, что полицейский порядок формирует каркас для циркуляции власти, которую описывает Фуко.

Демократическая политика возникает тогда, когда есть конкретные сопротивления этому полицейскому порядку. Характеризует эти сопротивления то, что они осуществляются во имя равенства сопротивляющихся. Мы могли бы указать в качестве примеров более или менее демократической политики движение за гражданские права в Соединенных Штатах, Май 1968 года во Франции и на более современное нам движение сапатистов в Мексике. Ключ к пониманию позиции Рансьера – осознание роли, которую играет концепт равенства. Прежде всего, это не требование, но допущение. Могут быть требования, связанные с демократической политикой, и фактически они есть. Однако то, что характеризует политическое движение как демократическое – это не предъявляемые им требования, а допущение, из которого они возникают.

Просто потребовать равенства – значит возложить большую часть политической власти в руки тех, кому эти требования направлены. Соответственно, это значит поставить себя в положение, которое в конечном счёте является пассивным. Требовать равенства – значит быть жертвой, пускай и разгневанной и организованной. И напротив, допускать равенство – значит быть активным. Нужно рассматривать себя в первую очередь как равного тем, кто подавляет других или тем, кто является бенефициариями этого подавления. И тогда, только во вторую очередь возникают требования. Но возникают они не из-за недостатка чего-то такого, что угнетаемые требуют от других. Наоборот, они появляются из признания собственного равенства, которое требует от других прекратить угнетение. Это сила, а не слабость; активность, а не пассивность.

По мнению Рансьера, то, что проистекает из демократической политики, является политическим субъектом. Фактически, он взывает к появлению демократической политической субъективации. Там, где когда-то были рассеянные индивиды, подчинённые машинериям полицейского порядка, с появлением демократической политики возникает коллективный субъект сопротивления: пролетариат, женщины, палестинский народ, афроамериканцы и т.д. И так же, как Фуко показывает возникновение конкретных форм господства в пределах конкретных исторических траекторий, Рансьер понимает, как может иметь место сопротивление этим формам господства без обращения к какой-либо форме политики идентичности. Если характеристики полицейского порядка таковы, как их описал Фуко (как, например, в случае с гомосексуальностью), отказ от этого полицейского порядка происходит во имя качества, которое отвергает эти характеристики (например, равенство).

Фуко часто ошибочно ассоциируется с политикой идентичности, что объясняется спецификой его исторического анализа. Что показывает Рансьер, так это то, что можно принимать в расчёт аналитику Фуко, не принимая эту обречённую на провал политическую позицию.

Кроме того, политика Рансьера созвучна глубинным принципам, одушевляющим анархизм. Если равенство является критерием демократической политики, это означает, что нет никакого авангарда, нет неизбежных разделений между теми, кто думает, и теми, кто действует. Вместе с тем, это также означает, что существенным является сам политический процесс, а не только его результаты – тот пункт, на котором часто настаивали анархисты. То, как мы боремся и сопротивляемся, отражает наше видение того, как должно выглядеть общество. Мы не можем сопротивляться сейчас, а равенство создавать позже. Учитывая опыт революционных движений XX века, эта истина должна быть сегодня очевидна – истина, осознанная анархистами, теоретически сформулированная Рансьером и хорошо подготовленная историческими работами Фуко. Если мы усваиваем уроки прошлого, то должны мыслить и практиковать борьбу, не принимая демократию как цель, но демократично, в самом развёртывании борьбы. Таким образом, анархистская интерпретация этих современных мыслителей может соприкоснуться с анархистскими трудами последних двух столетий и яснее указать путь к будущему, более демократичному, чем времена, в которые мы живём.

## Примечания

Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish: the birth of the prison*, trans. A. Sheridan, New York: Random House. [Цит. по: Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015].

– (1990) *The History of Sexuality: an introduction*, vol. 1, New York: Vintage.

Marx, K. (1976) *Capital*, Vol. 1, trans. B. Fowkes, New York: Random House.

May, T. (1994) *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park, PA: Penn State Press.

– (1995) *The Moral Theory of Poststructuralism*, University Park, PA: Penn State Press.

Rancière, J. (1999) *Disagreement*, trans. Julie Rose, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. [Цит. по: Рансьер, Ж. Несогласие: Политика и философия. СПб.: Machina, 2013.]

*Источник: May, T. Anarchism from Foucault to Rancière // Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy In the Academy. – New York: Routledge, 2009. – pp. 11–17.*



# Мэй Тодд. Кант via Рансьер: от этики к анархизму

2011, источник: [здесь](#).

*В своей статье 2011 года один из первых теоретиков постанархизма Тодд Мэй предпринимает попытку анархистского прочтения этики Иммануила Канта, привлекая для этого политическую философию Жака Рансьера и, что интересно, совершенно не обращаясь к кому-либо из анархистских мыслителей. Рансьеровское допущение исходного равенства людей вкупе с предполагаемым категорическим императивом становятся для Мэя отправной точкой для подлинно демократической политики, не требующей для своего функционирования властной фигуры или инстанции.*

К имени Иммануила Канта нередко обращаются в современных теориях демократии. Его этика представляет собой отправную точку для политической мысли таких отличающихся друг от друга авторов, как Джон Ролз и Роберт Нозик. Подобное обращение зачастую является вопросом исторической или философской интерпретации, хотя, похоже, предполагает и апелляцию к философской родословной. Не будучи против такой апелляции, я также намерен использовать этику Канта, чтобы сформулировать несколько иной взгляд на демократию. Поступая так, я не буду в соответствии с недавно возникшей традицией заходить столь далеко, чтобы предлагать трансцендентальную дедукцию политических обязанностей или прав, подобную той, что содержится, скажем, в «Метафизике нравов». Вместо этого мне хотелось бы заняться, и с этим согласятся все читатели, гораздо менее спорной и, по сути, ослепительно очевидной задачей, – продемонстрировать, что надлежащее прочтение этики Канта позволяет ему предстать на политическом уровне в качестве анархиста.

С этой целью я как бы пропущу этику Канта через политический фильтр современного французского теоретика Жака Рансьера. Подозреваю, что многие читатели не знакомы или, по крайней мере, мало знакомы с мыслью Рансьера. Его работы лишь сейчас начинают привлекать то внимание англоязычного мира, которого они заслуживают. Так что попутно я постараюсь дать общую рамку его мысли. Однако в общих чертах главенствующая идея здесь заключена в том, что этика Канта политически подводит нас к предположению о равенстве одного другому, что, в свою очередь, должно привести нас к глубоко неиерархической политике.

Взгляды самого Канта на политику в целом не были неиерархическими. Вероятно, мы не преувеличим, если укажем, что на политическом уровне Кант не был радикальным эгалитаристом. Его политические интересы, особенно в «Метафизике нравов», сосредоточены на защите свободы, которую Кант, по-видимому, считает преимущественно вопросом свободы от принуждения. «Итак, право, – говорит он нам, – это совокупность условий, при которых произволение одного [лица] совместимо с произволением другого с точки зрения всеобщего закона свободы»[1]. С этой мыслью Кант стремится согласовать свою политику и свою же этику. Мы могли бы приблизительно выразить это согласование следующим образом: свобода – это допущение, которое следует мыслить как характеристику сущих постольку, поскольку мы считаем их рациональными. Это потому, что свобода есть способность действовать рационально, в отличие от действия, контролируемого инстинктами и желаниями. Разумеется, действовать рационально – значит действовать в соответствии с категорическим императивом (подробнее об этом ниже). Следовательно, политическая система разумных существ должна быть системой, защищающей условия свободы, то есть условия, при которых разумные существа могут действовать рационально. В основе этой защиты лежит невмешательство в такое действие.

Это условие выбора может сохраняться при различных политических режимах, и в «Метафизике нравов» нет ничего, что способствовало бы эгалитарной, а не иерархической форме правления как основанию для сохранения такого выбора. В этом тексте Кант предпочитает конституционную форму правления, более близкую к либеральной традиции, чем к анархизму, с которым я и пытаюсь увязать его этику.

Те, кто усвоил кантовскую этическую рамку, хоть и были довольны его либеральной ориентацией, всё же не последовали за ним по пути трансцендентальной дедукции политических прав и обязанностей, что, как мне кажется, во многом связано с характером политического мира. Некоторые считают, что, по крайней мере, в случае этики, можно в той или иной степени обрубить связывающие с эмпирическим миром швартовые тросы, чтобы вывести или создать этическую систему. Такая идея, конечно, подвергалась сомнению со стороны множества натуралистов, но она обладает некоторой устойчивостью, чего нельзя сказать о политической мысли. Одна из причин этого схвачена в недавней работе философа Джона Ролза, в его убедительной ревизионистской интерпретации своих же, но более ранних работ. В «Справедливости как честности»[2], например, он утверждает, что любая политическая философия, что-либо предписывающая сложному современному обществу, должна с самого начала признавать существование разумных, но несовпадающих мировоззрений или того, что он называет «исчерпывающими доктринами» [comprehensive doctrines]. Подтекст здесь, по контрасту с видением Канта, состоит в том, что мы не можем апеллировать к характеру разума, который лишен всякого эмпирического содержания, чтобы вывести надлежащие права и обязанности при справедливом политическом строе.

Можно возразить, что принципы Канта, вероятно, согласуются с разнообразием исчерпывающих нравственных доктрин у Ролза. Быть может, это так, но мы попытаемся сосредоточиться на другом. Речь идёт не о том, какие политические принципы должна охватить та или иная политическая философия, основанная на кантовском этическом содержании. В данном случае я настаиваю на том, что структура позднего политического либерализма Ролза отличается от кантовской тем, что она не базируется на

трансцендентальной дедукции из необходимого характера рациональных сущих, то есть из условий возможности политического порядка, основанного на рациональности. Напротив, она основывается на эмпирическом наблюдении, что есть множество людей с разными нравственными устоями, которые не кажутся совершенно неразумными.

Даже если мы принимаем эту идею или любое количество других идей, которые отдаляют нас от трансцендентальной дедукции политических прав и обязанностей, это не означает, что мы должны отказаться от определённых прав и обязанностей, одобряемых Кантом. Однако это могло бы помочь ослабить хватку другой мысли – мысли, что принятие кантианской этики обязывает нас принять и политическую точку зрения Канта. Это всё, что требуется для моих целей. Я собираюсь предложить здесь следующее: если мы принимаем нечто вроде категорического императива Канта в отношении людей, особенно в том виде, который заключён во второй и третьей формулировках этого императива, то при помощи Рансьера нам следует взглянуть в сторону эгалитарного подхода к политике. Я не намерен утверждать, что этические взгляды Канта верны, но я рассчитываю на идею, что общая направленность его мысли – что мы должны относиться к другим как к цели, а не просто как к средству, и что мы должны мыслить этику как предвидение царства целей – найдёт, как минимум, живой отклик у большинства читателей, особенно у тех, кто интересуется эгалитарной политикой.

Вкратце напомним вторую и третью формулировки категорического императива. Вторая формулировка гласит: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»[3]. Третья же формулировка призывает разумных существ действовать в соответствии с царством целей, которое определяется как «систематическая связь между различными разумными существами через общие им законы»[4]. Нам знакома картина, рисуемая здесь Кантом. Относиться к кому-либо как к цели, а не просто как к средству – значит относиться к нему как к имеющему внутреннюю ценность. Но это еще не всё. Почему некто относится к ним как к имеющим внутреннюю ценность? Или, лучше, какая внутренняя ценность формирует почву для действия в отношении них? Согласно Канту, это, конечно же, рациональность. К разумным существам следует относиться не только как к средствам, но и как к цели. Более того, для Канта рациональность – это не вопрос степени. Кто-то наделён ею, а кто-то нет, и все обладающие рациональностью, как предполагается, обладают ею в равной мере в этом конкретном смысле. В чём-то все они похожи, хотя и не в точности, на то, что философ Уилфрид Селларс назвал бы «пространством разумов», инференциальным пространством, в котором мы маневрируем, когда рассуждаем сами с собой или друг с другом[5]. И если к человеку следует относиться как к имеющему внутреннюю ценность на основе его рациональности, то и обращаться с ним – и с другими – следует как с равным обладателем такой ценности. Другими словами, человек должен рассматривать других как имеющих внутреннюю ценность, равную внутренней ценности его самого, поскольку эта ценность, на основании которой он должен рассматриваться как цель, равна ценности других разумных существ.

Эта мысль естественным образом ведёт к идее царства целей. Если все обладают рациональностью в равной степени или, точнее, если рациональность является бинарной категорией и тем самым исключает идею степени, то каждое разумное существо следует

рассматривать как цель. Общество, которое следовало бы преимущественно категорическому императиву, было бы союзом существ, каждое из которых относилось бы ко всем остальным как к целям. И если мы используем термин «общие права» в широком смысле для обозначения того, как эти разумные существа согласовывают совместную жизнь, то царство целей — это общество разумных существ, равно относящихся друг к другу постольку, поскольку все они являются разумными существами. А так как рациональность входит в проблемную область этики, то мы могли бы сформулировать это, сказав, что с точки зрения этики царство целей есть такое царство, в котором каждый относится к каждому как к равному, то есть как к равному морально.

Для Канта, как мы увидели, политическое значение равного отношения друг к другу состоит в сохранении свободы в её негативном смысле – то есть как свободы от вмешательства извне. Однако можно поставить вопрос о том, является ли защита негативной свободы реальным её сохранением. И мы, действительно, поднимем этот вопрос чуть позже в том месте – и это неудивительно, – когда ненадолго привлечём к нашему обсуждению имя Роберта Нозика. Но предварительно я хотел бы отступить от Канта и обратиться к мысли Жака Рансьера, чтобы отметить её сходство с мыслью Канта, которое до сих пор оставалось незамеченным в литературе. Конечно, поскольку эта литература в целом ещё мало что может сказать о Рансьере, нас не должно беспокоить наличие конкретно этого научного пробела.

В 1989 году [вероятно, ошибка автора, т.к. книга вышла в 1987 г., что указано и в списке литературы в конце статьи – прим. пер.] Рансьер опубликовал книгу под названием «Невежественный наставник» [The Ignorant Schoolmaster] – биографию французского революционера Жозефа Жакото, бежавшего в Бельгию после Реставрации во Франции. Его нанимают учителем французского языка во фламандском районе Бельгии. К сожалению, он не говорит по-фламандски, однако этот педагогический недостаток не останавливает его. Жакото наставляет своих учеников по двуязычному тексту «Телемаха», заставляя их следовать за фламандским текстом, пока сам он преподаёт, отталкиваясь от французского. В конце концов, он даёт студентам задания по «Телемаху», которые нужно выполнить на французском языке, используя в качестве ориентира лишь это двуязычное издание. Как оказалось, ученики показали не только сносные, но и превосходные результаты. По этой и ряду других причин Жакото решает, что люди одинаково разумны. По его мнению, педагогическая проблема, которую необходимо преодолеть, заключается не в интеллекте, а скорее во внимании – если учащиеся захотят уделить внимание материалу, то они (или, по крайней мере, большинство из них) смогут его усвоить.

Жакото проверяет это предположение, преподавая такие курсы, в которых он ничего не понимает, вроде живописи и права. Он полагает, что если люди в равной степени разумны, то они не нуждаются в том, чтобы он подробно излагал им материал, а раз так, то они должны быть в состоянии изучить то, чего даже он не знает. Как и в случае с курсом французского языка, студенты преуспевают и в других дисциплинах. При этом Жакото уверен, будто обладает доказательствами того, что люди одинаково умны.

Рансьера не особо интересует вопрос о том, доказал ли что-то Жакото или нет, и это, по-видимому, хорошо, поскольку вряд ли все мы подпишемся под идеей равного интеллекта,

основанной на педагогических экспериментах Жакото. Напротив, Рансьер пишет: «Наша проблема заключается не в том, чтобы доказать, будто все интеллекты равны. Нужно лишь увидеть, что можно сделать при таком предположении. А для этого нам достаточно, чтобы мнение было возможно, т.е. чтобы никакая противоположная истина не была доказана»[6]. Рансьеру в истории Жакото интересны не те доказательства, которые он мог бы предоставить в поддержку мнения о равных умственных способностях всех людей (а это, в конце концов, довольно скудная добыча). Рансьеру интересен сам эксперимент – идея о том, что можно действовать и, судя по всему, действовать успешно, предполагая равный интеллект других.

В чём же может заключаться этот равный интеллект? Данный вопрос мы исследуем дальше по мере развития аргументации, но предварительно можем определить такой интеллект как способность выстраивать осмысленную жизнь вместе с другими и во взаимодействии с ними. Или, выражаясь по-селларовски, это была бы способность населять пространство доводов, касающихся созидания кем-либо собственной жизни. Такой подход может показаться немного индивидуалистичным. Можно задаться вопросом, даст ли мне способность обитать в этом пространстве доводов, касающихся моей собственной жизни, какое-либо преимущество при социальном взаимодействии. Однако мы должны иметь в виду, что пространство доводов является пространством не частным, а именно социальным. Быть вовлечённым в него — значит быть способным погрузиться в рефлексию и мысли, которыми можно поделиться с другими людьми, населяющими это пространство. Когда Рансьер спрашивает, чего можно достичь при предпосылке равного интеллекта, я полагаю, что нечто вроде указанной способности к рефлексии и мысли – это и есть предполагаемый им равный интеллект. И когда он задаётся вопросом, что может быть сделано при таком допущении, его интересует не столько доказательство [этого допущения], сколько то, что могло бы произойти, если бы мы таким образом относились друг к другу.

Вскоре мы обратимся к политическим последствиям этого предположения, а именно к той области, в которой Рансьер в конечном счёте приводит его в действие. Однако, перед этим мне хотелось бы остановиться на сходстве между рансьеровским допущением равенства и кантовским видением свободы. Это окажется важным, когда мы перейдём к политике, поскольку для Рансьера предпосылка равенства есть то, что выражается демократической политикой, точно так же, как для Канта политика прежде всего защищает свободу. Как говорит нам Кант, «Свобода (независимость от принуждающего произволения другого), поскольку она совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом, и есть это единственное изначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду»[7]. Сходство между Рансьером и Кантом можно отобразить на двух уровнях.

На структурном уровне Кант и Рансьер предлагают свои концепции — свободы и равного интеллекта — в качестве предположений, а не доказательств. Для Канта, конечно, свобода есть предположение, которое должно существовать, чтобы кого-то можно было считать разумным существом, то есть существом, способным согласовывать свои действия с требованиями категорического императива. «Свобода же, – пишет Кант в «Основоположениях», – есть просто идея, объективную реальность которой никак нельзя показать на основании законов природы, стало быть, <...> она никогда не может быть

понята <...> Она лишь необходимо предполагается разумом у существа, которое сознаёт в себе волю»[8]. (Вероятно, следует мимоходом отметить, что отношение свободы к нравственному закону иначе формулируется в «Критике практического разума»[9], где свобода основывается на «факте» морального закона, но ключевая тема — что свобода предполагается, а не демонстрируется — остаётся.)

Подход Рансьера к равному интеллекту также основывается на предположении, а не демонстрации. Это не необходимое допущение, как у Канта, однако мы могли бы назвать его таковым в другом ключе. Согласно Рансьеру, демократическая политика, или то, что он иногда называет просто политикой, определяется как действие при допущении равенства. Он пишет:

“ «Имя же политики я предлагаю закрепить за вполне определённой, антагонистичной вышеизложенному [полицейскому порядку] деятельностью: той, что разрывает чувственную конфигурацию, определявшую части и доли участия или их отсутствие, предположением, коему по определению в ней нет места, — предположением о причастности несопричастных... политическая деятельность всегда является способом манифестации, который разрушает чувственные разделения полицейского порядка, запуская предположение принципиально иного рода, предположение о причастности несопричастных, каковая сама проявляет в конечном счёте чистую случайность порядка, равенство какого угодно говорящего существа с любым другим»[10].

Ниже мы вернёмся к понятию полиции, но пока отметим две вещи. Во-первых, по мнению Рансьера, мы все живём при полицейских порядках, и эти порядки функционируют иерархически, то есть на предположении не равенства, а неравенства интеллекта людей. Таким образом, для того чтобы демократическая политика имела место, необходимо предположить равный интеллект тех, кого Рансьер называет всеми «говорящими существами». Во-вторых, что связано с первым, «причастность несопричастных» подразумевает тех, кто не считается должным образом играющим роль в детерминации социального механизма. Это могут быть рабочие, женщины, темнокожие или кто-либо, кто считается менее равным по сравнению с теми, кто, как полагается, имеет право играть роль в таких детерминациях.

Мы могли бы обозначить пределы аналогии между этими двумя предположениями, отметив, что, хотя оба они функционируют как центральные концептуальные допущения их политической мысли, для Канта это предположение действует трансцендентально, тогда как для Рансьера – перформативно[11]. То есть для Канта предположение свободы является условием возможности считать разумное существо разумным, а для Рансьера допущение равного интеллекта является условием возможности создания демократического движения. Верно, что на таком необходимом предположении Кант стремится обосновать конкретные политические порядки в той мере, в какой они справедливы. И в этом смысле может

показаться, что в его мысли есть перформативный аспект. Более того, хоть мы и не можем здесь развить эту мысль, можно интерпретировать само это полагание определённых существ в качестве рациональных как перформативное. И всё же обоснование политических порядков выводится из характера рациональности, каким бы образом она ни полагалась, а не из деятельности вопрошания, куда и как далеко мы можем зайти при допущении равного интеллекта.

Помимо структурной аналогии, оба понятия имеют и некоторое содержательное сходство, хотя опять-таки не тождество. Для Канта свобода на этическом уровне есть некоторая способность. Это способность действовать в соответствии с категорическим императивом. В «Метафизике нравов» Кант настаивает на том, что «свобода по отношению к внутреннему законодательству разума есть, собственно, только способность; возможность отклониться от него есть отсутствие способности»[12]. Точно так же и для Рансьера равный интеллект – это определённая способность. Это способность принимать решения для себя посредством того, что Жакото назвал бы «вниманием», а Селларс — «пространством доводов», способность, которую человек разделяет с другими, осознавая себя в таком качестве. Это способность, которую человек предполагает, если хочет принять участие в упорядочении коллективной жизни, а не того, чтобы эта жизнь упорядочивалась для него функционированием полиции (пока ещё не определенного нами понятия). В обоих случаях концептом, который закладывается в основание политики, является способность к выбору: в одном случае выбор морального закона, а в другом – выбор участия в том, какой характер может обрести коллективная жизнь.

Результатом всего этого становится то, что предположение Рансьера о равном интеллекте структурно и по существу сходно с кантовским предположением свободы. И всё же структурные сходства не отражают сходства их мысли (а с моей точкой зрения, и того меньше). Кант считает сохранение предполагаемой свободы центральным принципом любой политической философии. Свобода – это способность действовать в соответствии с нравственным законом. Нравственный закон предписывает относиться к другим как к цели, а не только как к средству, и рассматривать сообщество как царство целей. Что произойдёт, если мы заменим трансцендентально обоснованный концепт свободы концептом предположения о равенстве интеллекта? Произойдёт то, что мы всё ещё можем сохранить кантианскую этическую нить, задав ей, возможно, более прямую политическую направленность.

Чтобы понять, как это сделать, остановимся на двух идеях: на категорическом императиве, с одной стороны, и на допущении равенства интеллекта как заменителя свободы, с другой. Как при этом будет выглядеть переход от этики к политике? Категорический императив требует, чтобы мы относились к разумным существам как к целям, а не просто как к средствам. Здесь под разумными существами мы будем понимать существ, одинаково разумных в том смысле, который мы обсуждали выше. И, воображая царство целей, представим себе сообщество, в котором каждый предполагает равный интеллект всех остальных, опять же в том смысле, который мы обсуждали. Тем самым, политическое сообщество было бы таким сообществом, в котором эти этические рамки поддерживались бы, функционируя на основе предположения о равном интеллекте всех.

Как бы это выглядело? Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно чётко понимать, что подразумевается под равным интеллектом. Рансьер не утверждает, что равный интеллект требует от всех нас понимания квантовой физики или теории струн. Предположение равного интеллекта в трактовке Рансьера – это политическая концепция. Она подразумевает, что все мы, если мы каким-либо образом не страдаем эмоционально или интеллектуально, можем вообразить осмысленные жизни для себя и в той или иной степени решать с вместе другими, как эти жизни поддерживать или управлять ими. Нам не нужно, чтобы кто-либо, особенно тот, кто обладает политической властью, диктовал нам, какой должна быть хорошая жизнь или как нам следует свои жизни созидать. Мы можем понять это для себя наряду с другими, а не располагаясь ниже или выше их. «Наряду с другими» подразумевает, что мы не одиноки и что мы можем ошибаться. Однако на эти ошибки нам могут указать; они не должны навязываться нам социальной или политической властью.

Отсюда возникает вопрос о том, как будет выглядеть политика, оперирующая категорическим императивом, отфильтрованным через предположение равенства. Я посвящу большую часть остатка этой статьи, пытаюсь разобраться в этом. Как вы могли увидеть из того, чего мы к этому моменту достигли, моя точка зрения будет более анархистской, чем то, что обычно предлагается от имени кантовской политической теории. Но перед этим я хотел бы кратко остановиться на двух возражениях, которые могут возникнуть из-за проводимой мной связи от Канта к Рансьеру. Первое может исходить от тех, кто больше склоняется к Ролзу, второе – от тех, кто придерживается скорее нозикианского склада ума.

Со стороны Ролза можно было бы возразить, что его апроприация Канта более верна Канту, чем то, что предложил я. В конце концов, хотя Ролз принимает во внимание эмпирическое признание разумного плюрализма, в «Теории справедливости» он пытается вернуть этот плюрализм в рамки, близкие трансцендентальным, при помощи конструирования исходного положения и занавеса неведения. Мы могли бы рассматривать последнее как метод восстановления дедукции принципов политической философии, которая исходит из кантовской идеи о том, что мы должны относиться ко всем как к средству, а не как к цели, в то же время признавая факт разумного плюрализма. Полагаю, что такой подход к поздним взглядам Ролза, как минимум, правдоподобен.

Мы вполне можем признать, что то, что делает здесь Ролз, ближе к Канту в плане сохранения некоторой трансцендентальной окраски его мысли. Подобно тому, как Кант рассматривает связь этики с политикой как требование сохранения свободы в качестве условия возможности сообщества разумных существ, Ролз рассматривает принципы, порождённые исходным положением, как то, что должно быть ратифицировано разумными существами, поскольку они рациональны, хотя и имеют отличающиеся исчерпывающие доктрины. Однако, что здесь упускается, но сохраняется в мысли Рансьера, так это равенство этих разумных существ в сконструированном политическом порядке. Как мы видели, кантианская этика включает в себя мощный элемент равенства. Относиться к другому как к разумному существу – значит относиться к нему или к ней как к равноразумному по отношению к себе самому, то есть как равному в нравственном отношении. В случае Ролза равенство существует при выборе принципов — поскольку каждый в равной степени находится за занавесом неведения и каждое положение должно



быть одинаково принято во внимание, — но не после того, как эти принципы выбраны. Он пишет, «До сих пор я предполагал, что как только принципы справедливости выбраны, стороны возвращаются на свое место в обществе и с этого момента оценивают свои притязания к социальной системе на основе этих принципов. Но если мы представим, что какая-либо определённая последовательность состоит из нескольких промежуточных стадий, то такая последовательность может дать нам схему для урегулирования затруднений, с которыми приходится иметь дело»[13]. Эти промежуточные стадии и есть формирование конституционного строя, после которого люди фактически могут вернуться на своё место в обществе. Это возвращение на своё место знаменует собой конец по-настоящему эгалитарного момента в мысли Ролза. Безусловно, избранные принципы и последующий конституционный порядок являются продуктами равенства. Однако сам порядок делегирует одним власть над другими и тем самым нарушает более радикальное равенство, вытекающее из нашей политической интерпретации категорического императива.

Здесь можно было бы возразить, что при политическом порядке те, кто наделён властью, могут обращаться с теми, над кем они властвуют, как с интеллектуально равными. Допускаю, что это не является логически невозможным. У меня возникает соблазн оставить эту тему, добавив лишь два слова – «Дик Чейни». И всё же мне кажется, что где-то здесь по соседству есть философский момент, который заключается в том, что, поскольку люди относятся друг к другу как к одинаково разумным (в том смысле, который мы здесь обсуждаем), то трудно поддерживать границы между теми, кто управляет, и теми, кем управляют, – границы, которые и являются характеристикой конституционного порядка. Если все одинаково разумны, то совместное управление является куда более естественным способом построения сообщества. Это не устраняет конституционного строя, но определённо ему противостоит.

В этом месте кто-то может захотеть перейти от ролзовского Канта к Канту по Нозик. Нозик, в конце концов, воображал себя находящимся в одном шаге от анархизма. И всё же траектория его мысли совершенно иная, чем у Рансьера. Не придавая значения равенству, он вместо этого делает ставку на свободу, усматривая в ней сохранение кантианской автономии. Его внимание сосредоточено на свободе и соблюдении того, что он называет жёсткими ограничениями (моральными ограничениями поведения), поясняя: «Жёсткие ограничения, накладываемые на действия, отражают основной кантианский принцип: человек — это цель, а не просто средство; людьми нельзя жертвовать или использовать для достижения каких-нибудь целей без их согласия»[14].

Такой подход к Канту имеет то достоинство, если это можно так называть, что он сохраняет политический фокус Канта на свободе как невмешательстве. Видение жёстких ограничений Нозика во многом соответствует идее Канта о том, что любая политическая система должна прежде всего сохранять свободу (хотя, напомним, для Канта значение политической свободы заключается в сохранении свободы в смысле способности действовать в соответствии с нравственным законом). Моя претензия к тому, что Нозик интерпретирует Канта таким образом, проста и незатейлива. Единственное, что в ней на самом деле содержится, – то, что всё это правда. Попытка сохранить свободу в нашем мире должна осуществляться за счёт всё большего превращения свободы в формальное и пустое понятие

– попросту говоря, в свободу для тех, кто может себе это позволить. Свобода отстаивает автономию, препятствуя вмешательству или вторжению извне. Каждый отстаивает свою свободу, которая должна составлять способность определять свою жизнь. И всё же определение своей жизни — это не то, что человек делает вне конкретных обстоятельств. Эти обстоятельства связаны с особым распределением еды, крова и других благ, многие из которых практически нельзя контролировать. Я бы предположил, что для определения формы своей жизни лучше иметь доступ к какому-то из этих благ. Однако если это так, то нет никакой необходимой связи между свободой как негативным правом и способностью определять ход своей жизни. Свобода сама по себе есть не что иное, как обещание, что ваша лодка не наткнётся на мою лодку, что будет не очень-то хорошим благом для меня, если я один на плоту посреди океана.

Эту проблему можно ясно увидеть, взглянув на пример с Уилтом Чемберленом, который приводит сам Нозик, – пример, в котором Чемберлен и какие-либо другие люди начинают с одного и того же распределения (или любого другого предпочтительного распределения), а заканчивают тем, что Чемберлен имеет больше, чем все остальные. Если мы распространим этот пример на потомков Чемберлена, а затем ещё и на потомков какого-нибудь фанатика Чемберлена, который потратил все свои деньги на чемберленовские игры, то легко увидим, что, хотя свобода, которой пользуются отпрыски Чемберлена, поможет им определить свою жизнь, фанатики Чемберлена, при отсутствии вмешательства извне, не будут в той же степени пользоваться своей свободой от такого вмешательства.

Из-за природы дебатов о свободе и равенстве в такой момент обычно возникает беспокойство вроде того, что свободы самой по себе, равно как и равенства, может быть недостаточно для той или иной формы самоопределения. В конце концов, можно иметь материальное равенство без какой-либо свободы, что тоже не ведёт ни к какой автономии. Однако равенство, на котором фокусируется Рансьер, не является равенством такого рода. Это не просто равенство ресурсов. На самом деле, это может быть и вовсе не равенство ресурсов. Это, скорее, равенство интеллекта, предполагающее, что человек может выстроить осмысленную жизнь наряду с другими и во взаимодействии с ними. Это вопрос не о благах, хотя в какой-то момент он, вероятно, и будет с ними связан. Скорее, в соответствии с современной анархистской мыслью, это вопрос политического процесса [Повидимому, автор здесь намекает на префигуративную политику или политику «чистых средств», которая преобладает в (пост)анархистской мысли и подвергает сомнению проект конечной цели как спекулятивный и потенциально авторитарный – при. пер.].

В этом смысле предположить равенство интеллекта означает допустить, что, ведя совместную жизнь, люди могут участвовать в размышлениях и дискуссиях с другими и могут ориентировать себя таким образом, чтобы наиболее оптимальным образом позволить каждому управлять своей жизнью так, как тот посчитает нужным. Это не значит, что человек может делать всё, что хочет. Это не формула невмешательства. Вероятно, в сообществе будут возникать конфликты. Вероятно, появятся разногласия по поводу распределения благ, назначения должностей, степени и характера конкретных прав и т. д. Эти конфликты разрешаются не столько обращением к принципу свободы, сколько обсуждением и анализом посредством процесса, который подразумевает уважение к равному интеллекту всех его участников. Я оставляю в стороне вопрос о том, как этот

процесс может осуществляться. Моя цель здесь состоит лишь в том, чтобы подчеркнуть, что в качестве политической проблемы равенство интеллекта связано с вопросом процесса, а не с вопросом о конкретных распределениях или назначениях.

На этом этапе может показаться, что мы подошли к позиции, очень близкой позиции Юргена Хабермаса, согласно которой нормы сообщества должны определяться путём обсуждения входящих в него членов. Однако же Рансьер – не Хабермас. В каком-то смысле он более эмпиричен. Хабермас предлагает нам такой процесс осмысления норм, при котором уважается равенство всех участников. Напротив, отправная точка Рансьера – это скорее *in media res*. Его вопрос заключается не в том, как можно представить себе политику, основанную с нуля на кантовской этике. Если мы хотим прочитать Рансьера в свете Канта, то нам следует понимать, что он вопрошал не о том, как сконструировать политическую систему, которая отражала бы кантовскую этику, а о том, как мы могли бы выстроить политические движения и реалии, которые отражали бы кантианскую этику изнутри того мира, в котором мы сейчас живём. Всё это демонстрирует глубоко эмпирическую направленность работ Рансьера. Это, скажем так, не просто кантианство для мира, но кантианство для нашего мира.

Я, конечно, могу лишь кратко обрисовать рамки рансьеровского видения, но надеюсь, что этого достаточно, чтобы подвести к пониманию того, как его мысль о равенстве размещается в политическом контексте. Рансьер противопоставляет то, что он, как мы видели ранее, называет полицией (заимствуя этот термин из лекций Мишеля Фуко в Коллеж де Франс), тому, что он называет политикой. «Обычно, – пишет он, – политикой именуют совокупность процессов, посредством которых реализуются смычка и согласие коллективов, организация полномочий, распределение мест и функций вкупе с легитимирующими это распределение системами. Я предлагаю дать этому распределению и системе легитимации другое имя. Я предлагаю называть их полицией»[15]. Значит, полиция – это не ребята в форме с дубинками. Скорее, полиция в широком смысле представляет собой набор иерархических распределений и их обоснований, характерных для конкретного общества. Нам нет нужды останавливаться на специфике этого понятия, поскольку для наших целей оно служит только фоном для более подходящего понятия политики, или того, что я назвал демократической политикой.

Давайте вспомним витиеватое определение политики, данное Рансьером.

“Имя же политики я предлагаю закрепить за вполне определённой, антагонистичной вышеизложенному деятельностью: той, что разрывает чувственную конфигурацию, определявшую части и доли участия или их отсутствие, предположением, коему по определению в ней нет места, – предположением о причастности несопричастных <...> политическая деятельность всегда является способом манифестации, который разрушает чувственные разделения полицейского порядка, запуская предположение принципиально иного рода, предположение о причастности несопричастных, каковая сама проявляется в конечном счёте

чистую случайность порядка, равенство какого угодно говорящего существа с любым другим[16].

Допускаю, что это несколько зубодробительная формулировка. Чтобы её распаковать, стоит сосредоточиться на выражении, которое он использует дважды: причастность несопричастных.

При любом полицейском порядке существуют различные иерархии. В разных обществах эти иерархии нередко различаются, но трудно найти пример общества без таковой. Существуют иерархии гендера, расы, сексуальной ориентации, класса, религии, возраста и т.д. Одна из ведущих функций этих иерархий состоит в том, чтобы отказывать в участии или, по крайней мере, в равном участии тем, кто считается находящимся не на том конце иерархии. Другими словами, есть те, кто, по мнению общества, должен играть роль в его управлении и поддержании, и те, кто никакой роли не играет. В таком сложном обществе, как наше, нет единого строгого разделения между причастными и несопричастными – вместо этого существуют серии отдельных, но часто перекрывающихся или пересекающихся разделений. Эти разделения могут работать одновременно в двух противоположных направлениях: например, женщинам из высшего класса, которые причастны [порядку] из-за своего класса, часто отказывают из-за их пола, но, тем не менее, они действуют через распределение ролей, связанных, по терминологии Рансьера, с причастностью и непричастностью.

Таким образом, политика, как её определяет Рансьер, состоит в том, что члены той части, которая не сопричастна данному полицейскому порядку, действуют так, как будто на самом деле они причастны ему, как будто полицейский порядок, не признававший их причастности, является контингентным или, лучше сказать, произвольным и даже необоснованным. Речь идёт о несопричастных, предполагающих, что они равны тем, кто действует на основании этой предпосылки. Как отмечает Рансьер, они действуют исходя из предположения о равенстве какого угодно говорящего существа с любым другим говорящим существом.

Как может выглядеть такая политика? Прежде всего стоит отметить, что нельзя определить политику равенства, говоря о родовом типе действия. Забастовка, демонстрация, протест того или иного рода могут быть или не быть выражением предпосылки равенства. Скажем, недавние демонстрации иммигрантов (как нелегальных, так и легальных) здесь, в Соединенных Штатах, были примером такой политики, особенно среди нелегальных иммигрантов, поскольку они действовали исходя из предположения о своём равенстве с гражданами США, проводя публичные демонстрации. С другой стороны, демонстрация против, допустим, равных прав для геев и лесбиянок не может считаться политикой в рансьеровском смысле. Является ли действие или кампания одной из таких политик, это вопрос интерпретации. Рансьер отмечает, что «равенство не является данностью, которой пользуется политика, или сущностью, которую воплощает закон, или целью, которой он предполагает достичь. Равенство — это всего лишь допущение, и его надлежит распознать в прибегающих к нему практиках»[17].

Во-вторых, эта предпосылка воплощается не в том, что предлагают людям управляющие ими институты, – что уже предполагает иерархию между праводателем и правополучателем, – а в людях, действующих от своего имени или в солидарности с теми, кто действует от своего имени. Именно здесь в политике Рансьера проявляется её специфический кантианский этический оттенок. Воодушевляющая предпосылка равенства есть та, что допускает равную для всех способность создать для себя осмысленную жизнь. Таким образом, в действии или движении политики в рансьеровском смысле человек относится к себе и окружающим как к равным, как к партнёрам, а не как к высшим или низшим. Опять же, это не означает, что люди не могут ошибаться в своих взглядах, что влечёт за собой различие между ошибкой и потребностью в авторитете другого. Если я ошибаюсь, это выяснится в нашем разговоре или в нашем взаимодействии друг с другом. Если же, напротив, мне нужен авторитет другого, то это потому, что я менее способен, чем этот другой, делать всё правильно; я не равен этому другому.

Одним из простых примеров политики как коллективного действия, основанного на предпосылке равенства, являются забастовки в закусочных, проводившиеся движением за гражданские права, в которых чёрные и белые сидели вместе, просто заказывая обед за буфетной стойкой в сегрегированных придорожных кафе. Высказывались, конечно, соответствующие просьбы: люди всё-таки заказывали обед. Однако эта просьба была основана на действии, которое предполагало, что каждый, кто садился за эту конкретную буфетную стойку, был равен всем остальным, сядившим за ту же стойку. И это как раз-таки кантианское предположение: оно относится ко всякому не только как к средству, но и как к цели, оно делает это, со всеми обращаясь по равному, и действует при этом в рамках общего видения царства целей.

Здесь можно возразить, что на самом деле мотив забастовок в закусочных не имел ничего общего с предпосылкой равенства. Скорее, это была тактика, которая использовалась для того, чтобы особенно резко выявить неравенство, от которого страдали афроамериканцы. Участники этих забастовок знали, что их будут оскорблять и, возможно, даже нападут. Таким образом, они действовали исходя не из предположения о равенстве, но из тактического понимания того, что может произойти.

Однако мы не должны думать о предпосылке равенства исключительно в психологических терминах. Хотя мысленное предположение о равенстве было бы хорошим индикатором предположения о равенстве в действии, оно, тем не менее, может работать даже без осознания его акторами. Именно это имеет в виду Рансьер, когда говорит о различии предположения в практиках, которые его реализуют. Опирается ли действие или движение на предпосылку равенства – это вопрос интерпретации, и в любом случае сами акторы не имеют исключительной привилегии в его решении. Тем самым, мы можем интерпретировать забастовки в закусочных – и я думаю, что это верная трактовка, – как действия, предполагающие равенство всех, независимо от каких-либо тактических решений.

Итак, у нас остаётся вопрос, какое отношение всё это может иметь к демократии. Традиционная кантианская рамка, используемая такими мыслителями, как Ролз, Нозик и сам Кант, имеет очевидную связь с демократией, проходящую через конституционный порядок. Эти философы стремятся преподнести конституционный порядок как демократический –

проект, который мы можем понять, даже если мы с ним не согласны. Рансьер, напротив, вообще не предлагает нам видения политического порядка. Вместо этого он описывает метод понимания конкретных политических движений. Мы можем найти это описание привлекательным, но действительно ли нам стоит использовать для его обозначения термин «демократический»?

Надеюсь, я никого сейчас не шокирую, если скажу, что считаю, что ответ на этот вопрос — да. И вот почему. Почему то, что Ролз, Нозик и Кант преследуют в политическом отношении, кажется демократическим? Именно равенство воодушевляет их мысль. Как писал Амартия Сен, «общей характеристикой практически всех подходов к этике социальных устройств, выдержавших испытание временем, является стремление к равенству чего-то — чего-то, что занимает важное место в каждой конкретной теории»[18]. Для Ролза это равенство имеет отношение к положению тех, кто выбирает распределительные принципы, для Нозика — это защита равной свободы [liberty], а для Канта — сохранение свободы [freedom]. Если бы не та роль, какую в их мысли играет равенство, не было бы искушения думать об этих политических философиях как о демократических. Нас побуждает сгруппировать их под общей категорией демократии именно тот факт, что они сосредотачиваются на различных концепциях равенства. Не думаю, что было бы преувеличением сказать, что минимальное требование к политическому порядку, который хочет называться демократическим, состоит в том, чтобы он относился к своим членам с равным уважением, что, конечно, не тождественно одинаковому отношению ко всем.

Если так, значит предлагаемое нам Рансьером согласуется с этими другими мыслителями за одним исключением: он утверждает, что если мерой демократии является равенство, то никакой конституционный порядок в конечном счёте не будет демократическим. Правильнее будет сказать, что демократия принадлежит людям, которые действуют от имени предположения их равенства. Другими словами, демократия – это не вопрос распределительной справедливости; это вопрос эгалитарного действия. Как отмечает Рансьер, «всякая политика демократична в этом точном смысле — не в смысле набора институций, а в смысле форм манифестации, сталкивающих логику равенства с логикой полицейского порядка»[19]. Короче говоря, кантианская политика, – политика, которая ищет обоснования в этике, родственной второй и третьей формулировкам категорического императива, – вероятно, лучше всего реализуется в формах радикального эгалитарного действия, чем в конституционном порядке. Эта мысль, скорее всего, не приходила Канту в голову, и, насколько мне известно, она не является центральным принципом в современной мейнстримовой политической философии. Но это, на мой взгляд, больше связано с траекторией и доминированием либеральной традиции в политической философии, чем с отношением этики к демократии.

Здесь можно было бы возразить, что подобное отношение к демократии означает утрату её связи с любым политическим порядком. Поскольку общества тем или иным образом связаны с конституционными или иными правовыми порядками, а подлинно демократического политического строя такого типа быть не может, то мы теряем нечто важное, изымая из этих порядков идею демократии. Если мы не можем сказать о каких-либо конституционных или правовых порядках, что они более демократичны, чем другие, то мы заканчиваем тем, что рисуем их слишком широкими мазками и не различаем среди них более и менее

справедливые.

Есть в этой мысли кое-что правильное, но есть и нечто ошибочное. Конечно, существуют лучшие и худшие политические порядки, более или менее справедливые полицейские порядки, если использовать терминологию Рансьера. Те из нас, кто только что пережил восемь лет правления администрации Буша, с готовностью это признают. Более того, есть политические порядки, более или менее близкие к демократическим, если мы хотим использовать такую терминологию. Иными словами, существуют политические порядки, которые относятся к своим членам как к более или менее равным. Рансьер легко соглашается с тем, что полицейские порядки останутся с нами навсегда, и что мы можем и должны различать лучшие и худшие из них.

И всё же, если мы уподобим идею демократии идее политических порядков, которые, в конечном счёте, иерархичны по своему характеру, мы рискуем потерять ключевую идею, которая и стала ассоциироваться с демократией: идею равенства. Современным свидетельством этой потери я считаю господство неолиберальной теории и её предполагаемую связь с демократией. Дело не в том, что мы можем обойтись без полицейских порядков того или иного рода. Можем или нет – это спекулятивный вопрос, по крайней мере на данный момент. Я, например, в этом сомневаюсь, но, быть может, это лишь моё мнение. Более того, полицейские порядки могут быть лучше и хуже. Однако ни один из них не следует путать с демократией как предпосылкой равенства всех и каждого. Это идея, которую нам стоит поддерживать, которую мы не должны растворять в иерархиях и которая является нашим эфиром.

Можно возразить, что как конституционные системы, от которых я отделяю идею демократии, так и любое движение вроде того, что описывает Рансьер, никогда не были лишены неравенства. В движениях за равенство имеют место иерархии: в движениях за гражданские права, феминистских движениях, пролетарских движениях, движениях за локальную или национальную эмансипацию. И часто, если не всегда, это действительно так. Но отличительной чертой таких движений и тем, что даёт им больше шансов конкретизировать или, по крайней мере, нагляднее всего воплотить предпосылку равенства, является то, что они не являются иерархическими на начальном этапе. Конституционные порядки, даже основанные на более справедливых либеральных теориях, проводят различие между теми, кто распределяет, и теми, кто получает. Всегда остаётся разница между причастными и неспричастными, за исключением случаев, когда каждые несколько лет вторые участвуют в выборе первых. Движения, подобные фреймам Рансьера, не исключают радикального равенства с самого начала. Степень, до которой то или иное движение может дорасти, видно всегда, но редко можно увидеть полностью. И всё же независимо от той или иной степени и в отличие от любого порядка, требующего иерархии, у них, по крайней мере, есть шанс.

Рансьер настаивает на том, что «демократия прежде всего означает следующее: анархическое “правительство”, основанное ни на чём ином, как на отсутствии права управлять»[20]. Это, как я показывал, и есть та идея, которую нам следует ассоциировать с демократической политикой, а также идея, которую мы должны ассоциировать с кантовской этикой. В мире, где многие соперничают за возможность руководить нами, она предлагает

способ мышления, который позволяет нам рассмотреть возможность – в той или иной степени, теми или иными способами – руководить самими собой. Это рамка для того, чтобы привести достоинство, наше достоинство, в политику, не позволяя ей быть печальным и подлым делом, как это зачастую бывает. Это основа, которая позволяет нам видеть друг в друге людей, достойных не только сотрудничества, но и уважения, как напоминает нам Кант. Пусть, как я и признал, эта рамка в конечном счёте не может дать нам план справедливого социального или политического порядка, она, по крайней мере, имеет то преимущество, что напоминает нам о том, кто составляет, поддерживает и, в конце концов, может бросить вызов любому политическому порядку, а также об обещании демократии, на котором может основываться такой вызов.

*Источник: May T. Kant via Rancière: From Ethics to Anarchism // How not to be governed: readings and interpretations from a critical anarchist left / ed. by Jimmy Casas Klausen and James Martel. – Lexington Books, 2011. – Pp. 65–81.*



# Поляков Дмитрий.

## «Микрофизика власти»

### Мишеля Фуко в теории постанархизма

2018, источник: [здесь](#)

Исследователям жизни и творчества М. Фуко известно, что политические взгляды этого мыслителя невозможно свести к каким-либо однозначным определениям, хотя в своей общественной деятельности Фуко и приходилось сотрудничать с движениями левого толка. Незадолго до смерти об этом говорил и сам Фуко, побывавший, по его словам,

“ «на большинстве клеток политической шахматной доски последовательно, а иногда и одновременно: анархист, левый, открытый или замаскированный марксист, нигилист, явный или скрытый антимарксист, технократ на службе у Шарля де Голля, новый либерал и т.д. <...> В действительности я предпочитаю никак не идентифицировать себя, и я удивлён разнообразием оценок и классификаций» [8, с. 427].

Однако от такого признания интеллектуальные достижения Фуко не перестали быть теоретическим инструментом обоснования самых разных социально-политических программ, от умеренных до радикальных. Среди последних – теория постанархизма, представляющая собой синтез идей классического анархизма с идеями постструктурализма, постмодернизма, деконструктивизма и т.п. При этом теоретики постанархизма, как правило, всегда оговариваются, что имеют дело лишь с выделяемой ими самими анархистской «траекторией» мышления Фуко, а не с Фуко-анархистом, которым он никогда не был.

Первым теоретиком постанархизма, поставившим вопрос об анархичности постструктуралистской политической мысли, считается американский философ Т. Мэй. Для его рецепции идей Фуко одним из исходных пунктов является отрицание юридического определения власти, фокусирующегося на институтах государства и права. Это определение французский мыслитель считал неактуальным и даже чуждым

«тем новым приёмам власти, которые функционируют не на праве, а на технике, не на законе, а на нормализации, не на наказании, а на контроле, и которые отправляются на таких уровнях и в таких формах, которые выходят за границы государства и его аппаратов» [4, с. 189].

Такое определение, согласно Мэю, представляет собой не только эпистемологическую, но и политическую проблему, поскольку то, что мы якобы знаем о власти, есть лишь продукт отношений власти: не мы конституируем это знание, а знание конституирует нас. Отсюда сформулирована Фуко связка «власть-знание», которая, по словам Мэя,

“ «делает очевидным, что большая часть того, что имеется в ключевых областях знаний в нашей культуре, неотделимо от отношений власти, которые эти знания укрепляют» [13, с. 73].

Собственно постанархистскими Мэй считает следующие размышления Фуко о современной власти. Во-первых, она исходит из множества точек и осуществляется в игре динамичных отношений неравенства. Во-вторых, отношения власти не сосредоточены где-либо вовне других типов отношений. В-третьих, не существует глобальной бинарной оппозиции между господствующими и теми, над кем господствуют. В-четвёртых, отношения власти интенциональны и вместе с тем бессубъектны. Это последнее суждение Мэй трактует как «возможность угнетения без угнетателя»:

“ «Поскольку власть – это не просто вопрос того, что А делает с Б, но, возможно, и вопрос о том, кем становится А благодаря практикам, в которых он задействован, тогда вероятно, что А может быть угнетён и без существования Б» [12, с. 14].

Также Мэй отмечает, и с этим можно согласиться, что использование Фуко термина «интенциональный» является не совсем удачным, т.к. в соответствии с феноменологией подразумевает наличие «направленности» некоего сознания.

Помимо указанных размышлений, важным для современной анархистской мысли оказывается и отказ Фуко от априорного представления об исключительно подавляющем, репрессивном характере власти – представления, которое определяет облик классического анархизма. Продуктивность власти, её креативность в созидании повседневных практик, а также включённость во всевозможные типы отношений ставит под вопрос возможность реального сопротивления, которое при данном подходе оказывается опосредованным властью так же, как и её конкретные институциональные формы.

«В конце концов, – задаётся вопросом Мэй, – если отношения власти повсеместны и повсеместно же создают нас, то во имя чего происходит политическое сопротивление?» [12, с. 14].

В поисках ответа Мэй обращается к постструктуралистскому антигуманизму, как попытке определить, ради чего сопротивление не должно осуществляться – к антигуманизму, который нередко ставили в упрёк Фуко, но который лишь подвергает сомнению абсолютный приоритет субъекта в созидании собственной сущности, о чём говорили экзистенциалисты. Мэй также связывает антигуманизм с отрицанием самого понятия человеческой сущности и природы – ещё одного представления, характеризующего традиционный анархизм в качестве «гуманистического натурализма». Такой эссенциалистский подход, источником которого является социально-философская мысль эпохи Просвещения, при своей реализации служил бы скорее очередному подавлению, нежели освобождению, поскольку предполагал бы императивную норму поведения и образа жизни в соответствии с «благой человеческой природой». Таким образом, гуманистическая, эссенциалистская телеология сопротивления должна быть отброшена во избежание потенциальной реставрации практик господства.

Как утверждает Мэй, новый тип анархизма, отталкиваясь от работ Фуко и других постструктуралистов, разделяет

“ «идеи пересекающихся и неизбежных локальных сражений, настороженности по отношению к репрезентации, идею политического как включённости всего пространства общественных отношений, а социального как сети, а не как замкнутого холизма, концентрического поля или иерархии» [13, с. 85].

Подобная стратегия предполагает и соответствующую тактику, которая выражается в том, что человеческая субъективность, даже будучи зависящей от формирующихся властью практик, способна изменяться и даже отменяться посредством появления новых практик. Эти последние также опосредованы отношениями власти, однако конституирование ими субъекта не является окончательной детерминацией поведения и образа жизни.

“ «Эти практики, – пишет Мэй, – не могут исходить из субъекта в качестве акта субъективной воли, но они могут исходить от людей, вписывающих свои действия в случайную сеть исторических событий и институтов» [13, с. 79].

Для конкретизации подобных действий Мэй в последующем обращается к концепции равенства современного французского мыслителя Ж. Рансьера, отмечая необходимость

анархистской интерпретации его работ и трудов Фуко для формулирования более чёткого плана антиавторитарных политических действий.

Предполагаемая и предлагаемая теорией Т. Мэя изменчивость субъективности отсылает к концепциям «анархии субъекта» и «анархии становления», сформулированным другим теоретиком постанархизма Л. Коллом в процессе интерпретации идей Ф. Ницше. Что же касается Фуко, то, отталкиваясь от полемики с Р. Рорти, Колл ставит своей задачей показать анархический подтекст его (Фуко) философского мышления. Оговариваясь, что навешивание на Фуко ярлыка анархиста или даже постмодерниста было бы «теоретической непристойностью», Колл указывает, что тип анархизма, подразумеваемый идеями Фуко (а именно постмодернистский анархизм), категорически отказывается превращаться в тотализирующую теорию:

“Для мышления Фуко заявление “я анархист” было бы невозможным, поскольку такая тотализирующая формулировка сразу лишила бы возможности непрерывного, неограниченного, подвижного анархического дискурса» [11, с. 65].

Как и в случае с Ницше, значимость идей Фуко определяется Коллом через критику гуманистического субъекта, оформившегося в западной науке на основе просвещенческого рационализма. Главным оружием Фуко в подрыве такой субъективности выступают микрополитика и генеалогический метод. Микрополитика подразумевает включённость власти во все аспекты социальных отношений, её «капиллярный» характер. Для постмодернистского анархизма микрополитика значима, прежде всего, тем, что предполагает точно такую же «капиллярность» сопротивления. Генеалогия, опять же заимствованная у Ницше, используется Фуко для того,

“чтобы привести в беспорядок, фрагментировать некоторые “истины”, которые, пожалуй, ещё глубже укоренились в нашей современной интеллектуальной культуре, чем христианские ценности, к которым настолько враждебен был Ницше» [11, с. 66].

Перформативный аспект такого метода заключается в том, чтобы показать другую сторону привычных нам вещей, поскольку

“когда мы демонстрируем возможность другого порядка, мы уже что-то изменили в существующем порядке вещей» [11, с. 66].

Генеалогия подрывает субъект Просвещения и его лингвистические практики, включающие и политический язык, открывая таким образом дискурсивное пространство, в котором

возможно новое мышление, определяемое Коллом как постмодернистский анархизм.

Интересной представляется параллель, проводимая Коллом от антиинтеллектуализма М. А. Бакунина к фукольдянскому скептицизму по отношению к различным типам научной рациональности XX века. Разница заключается в том, что бакунинская критика неизбежно для своего времени ограничивается атаками на политические притязания науки, на её роль в оправдании государства и капитализма. Постструктурализм же в лице Фуко, Ж. Бодрийяра, Ж. Деррида и других расширяет эту критику на рационалистическую семиотику и лингвистику, лежащие в основе современной науки. Однако вместе с тем,

“ «как и его классический предшественник, постмодернистский анархизм не обязательно отбрасывает категорию научной мысли вообще, а скорее ищет способы обособиться и противостоять тем формам научного мышления, которые каким-либо образом способствуют политическому угнетению» [11, с. 69].

Важным в данном случае оказывается сформулированное Ж. Делёзом различие между т.н. «королевской наукой», занимающейся поиском неизменных констант и законов (в т.ч. законов в области социальных связей) для легитимации государственной власти, и наукой «номадической», непрерывно вариативной, подвижной и противостоящей каким-либо тоталитарным дискурсам. К первому типу науки Колл относит, в частности, марксизм,

“ «поскольку никто не стремится к всеобщему историческому закону больше, чем марксисты, и ничто не является более статичным, чем социалистическая утопия, ожидающая нас, предположительно, в конце истории» [11, с. 69].

Критика Бакунина, утверждает Колл, ещё остаётся в пределах «королевской науки» из-за её бинарной модели, выражающейся в логике «или-или».

“ «Или буржуазно-образованный мир должен укротить и поработить бунтующую народную стихию..., – писал классик русского анархизма, – или же рабочие массы сбросят с себя окончательно ненавистное многовековое иго, разрушат в корне буржуазную эксплуатацию и основанную на ней буржуазную цивилизацию» [1, с. 482].

Такой подход, как справедливо отмечают теоретики постанархизма, не отвечает современным политическим реалиям, почти всегда гораздо более сложным, чтобы уместиться в эту во многом редукционистскую двоичную логику. Кроме того, такая логика сама по себе включена в этатистский дискурс.

«Государство, – пишет Колл, – остаётся одной из доминирующих политических фигур современного мира во многом потому, что этатистская мысль способна наметить политическое пространство, в котором всякое мышление обращается к самому государству. Это та ловушка, в которую попадают традиционные анархисты вроде Бакунина» [11, с. 70].

Новый же анархизм, вслед за Фуко, должен учитывать микрофизику и «капиллярность» власти, которая только и делает возможным сопротивление. Как и Т. Мэй, Колл задаётся вопросом о возможности политического сопротивления, лишённого знамени гуманистического субъекта после провозглашённой постмодерном «смерти человека». Ответ он находит у того же Фуко в тактической серии «микровосстаний». Как писал французский мыслитель,

“ «существует множество различных сопротивлений, каждое из которых представляет собой особый случай: сопротивления возможные, необходимые, невероятные, спонтанные, дикие, одинокие, согласованные, ползучие, неистовые, непримиримые или готовые к соглашению, корыстные или жертвенные» [4, с. 196].

Иначе говоря, конкретное сопротивление должно осуществляться в соответствии с контекстом, как ответ на конкретную ситуацию.

Особое внимание Колл уделяет проблематике дисциплинарной власти, изложенной Фуко в книге «Надзирать и наказывать», где история становления института тюрьмы сопряжена с генеалогией формирования своеобразного типа субъективности – «делинквентности». Сформированный специфическими технологиями власти, именно делинквент становится гарантом дисциплинарных практик политической системы, мотивируя политиков говорить о необходимости усиления правопорядка:

“ «о чём никогда не говорилось (до генеалогии), – отмечает Колл, – так это о том, что делинквентность в первую очередь была создана данной системой как тактика, благодаря которой система могла бы себя оправдать» [11, с. 80].

Исследования Фуко, с одной стороны, дают анархистам возможность углубить критику уголовного дискурса и пенитенциарной системы в целом, с другой же – усмотреть в повседневной жизни элементы «паноптизма» или «всеподназорности».

«Субъект современного дисциплинарного общества, который автоматически сбавляет скорость, когда об этом ему говорит радар, очень далёк от автономного картезианского Я. Скорее, он непрерывно конституируется в качестве субъекта, по-видимому, бесконечным разнообразием дисциплинарных практик» [11, с. 81].

На обозначенную выше проблему отсутствия чётко выраженной альтернативы в текстах Фуко указывает и Колл, отмечая в его работах лишь два потенциальных образа сопротивления, которые так или иначе связаны с феноменом трансгрессии. Во-первых, это «лиризм маргинальности», который, по словам Фуко,

“ «может черпать вдохновение в образе “человека вне закона”, великого социального кочевника, рыщущего на задворках послушного, напуганного порядка» [7, с. 401].

В трактовке Колла образ такого человека не представляет собой модель желаемого социального порядка, а отсылает к возможности иного дискурса, подрывающего господствующий рационалистический и этатистский дискурс нашей культуры как аномалия и различие в противовес нормализации и унификации. Соответственно, эту политическую трансгрессию дополняет трансгрессия говорящего субъекта, сопряжённая с образом безумия (или даже наркотического трипа) и по определению выходящая за пределы рационалистического дискурса, описывающего *status quo* современного политического порядка как единственно возможная, неоспоримая реальность. Все эти образы, однако, не удовлетворяют потребностей в создании альтернативного жизнеспособного общества.

“ «Без теоретического вокабуляра, который могла бы предложить такая альтернативная система мысли, – заключает Колл, – проект постмодернистского анархизма остаётся в том же неудачном положении, которое характеризует многие радикальные теории XX века. Короче говоря, это проект с вопросами, но без ответов, с критикой, но без вариантов» [11, с. 85].

В дальнейшем Колл обращается к философии Ж. Бодрийяра, а также творчеству писателей-фантастов У. Гибсона и Б. Стерлинга.

Анализ идей Фуко с постанархистских позиций продолжает и С. Ньюмен, усматривающий связь между мышлением французского философа с анархо-индивидуалистической теорией М. Штирнера. Последний ещё в середине XIX в. подверг критике те универсальные понятия и системы понятий, которые Ж.-Ф. Лиотар определял как «метанарративы». Кроме того, в идеях Штирнера обнаруживаются истоки фукольдской микрофизики власти, а также

критика рационализма и гуманизма, аналогичная той, которая характерна для всей постструктуралистской мысли. В целом обозначив и проанализировав те же аспекты философии Фуко, которые стали центральными для Т. Мэя и Л. Колла (антигуманизм, дисциплина, власть-знание и др.), Ньюмен несколько иначе интерпретирует стратегии сопротивления власти и, в частности, трансгрессию.

Если для Колла фукольддианская трансгрессия подразумевала окончательное преодоление рационалистического этатистского дискурса (как социальная революция для анархистов), то для Ньюмена она имеет свойство непрерывности. Так же, как сопротивление в конечном счёте стимулируется властью, так и трансгрессия возможна лишь тогда, когда имеет место некий предел:

“ «Трансгрессия может быть только эфемерной: она выгорает, как только переходит предел и существует лишь постольку, поскольку сам этот предел существует <...> Другими словами, трансгрессия у Фуко является постоянным преодолением, трансгрессией трансгрессии» [14, с. 90].

Такая трактовка оказывается созвучной идее Штирнера о своеобразии личности, подразумевающей возможность избегать однозначных определений и категорий, конструируя свою самость в целях сопротивления власти.

“ «Как и Штирнер, Фуко считал, что поскольку субъективация стала возможной лишь благодаря нашей готовности подчиняться ей, освобождение должно начинаться с нас самих <...> Акцент делается на становлении и постоянном движении, а не на достижении идентичности. Человек может быть вовлечён в анархизм субъективности – а не анархизм, основанный на субъективности» [14, с. 91],

– заключает Ньюмен и делает вывод о том, что мысль Фуко смещает акценты в классической анархистской теории социального освобождения, рассматривая это освобождение как потенциальную реставрацию господства, основанного на представлениях о человеческой природе. И вновь, как и в случае с другими теоретиками постанархизма, Ньюмен усматривает у Фуко недостаточную обоснованность и конкретизацию практик сопротивления, объясняя это тем, что верный своей «неангажированности» французский мыслитель, возможно, хотел оставить пространство для дискуссий.

Таким образом, постанархистская рецепция идей М. Фуко сосредоточена преимущественно на анализе власти, функционирующей не только и не столько посредством конкретных институтов, но через повседневные практики сформированных ею же субъектов. Несмотря на недостаток отчётливых формулировок способов политического сопротивления (а, быть может, благодаря этому недостатку), Фуко стимулирует современный анархизм к их дальнейшему поиску в трудах других социальных мыслителей или в практиках



освободительных движений. Можно сказать, что именно работы Фуко стали катализатором возникновения постанархизма как теоретического направления в силу переосмысления концептов власти, субъективности, сопротивления и т.п.

Влияние работ Фуко на современную философию, как и конкретно на политическую мысль вряд ли можно переоценить. Наличие разнообразных трактовок и попыток систематизации, критики и апологии его идей демонстрирует не только их значимость для анализа эпохи «пост-современности», но и интерес к фигуре мыслителя, так скрупулёзно изучавшего власть и вместе с тем избегавшего выносить принципиальные, общие суждения по политическим вопросам. Однако то, что его работы до известной степени обогащают собой философию анархизма – философию радикального и более чем принципиального отношения к власти, – скорее всего, не стало бы для Фуко неприятным сюрпризом. Свои книги он уподоблял особым ящичкам с инструментами:

“ «Если кто-то захочет открыть ящичек и извлечь какую-нибудь фразу, мысль или какой-нибудь анализ и воспользоваться ими как отвёрткой, чтобы закоротить, вывести из строя системы власти <...> что ж, я буду рад» [9, с. 259–260].

## Литература

Бакунин, М.А. Избранные труды / М.А. Бакунин. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 816 с.

Делёз, Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз. – Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель, 2010. – 895, [1] с.

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

Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко. – Москва: Праксис, 2002. – 384 с.

Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко. – Москва: Праксис, 2006. Ч. 3. – 320 с.

Фуко, М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / М. Фуко. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 416 с.

Фуко, М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / М. Фуко. – Санкт-Петербург: Наука, 2010. – 448 с.

Штирнер, М. Единственный и его собственность / М. Штирнер. – Москва: РИПОЛ классик, 2017. – 464 с.

Эрибон, Д. Мишель Фуко / Д. Эрибон. – Москва: Молодая гвардия, 2008. – 378 [6] с.

Call, L. Postmodern Anarchism / L. Call. – Lanham, Lexington Books, 2002. – 159 p.

May, T. Anarchism from Foucault to Rancière / T. May // Contemporary Anarchist Studies: An introductory anthology of anarchy in the academy. – New York, Routledge, 2009. – pp. 11-17.

May, T. The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism / T. May. – University Park: Pennsylvania State University Press, 1994. – 165 p.

Newman, S. From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power/ S. Newman. – Lanham, Lexington Books, 2001. – 197 p.

*Статья впервые опубликована в журнале «Интеллект. Инновации. Инвестиции», №4, 2018.*