

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 (2007a) 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 презирает. 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/]]

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).

Версия #1

Зверобой создал 25 мая 2025 04:42:45

Зверобой обновил 25 мая 2025 04:46:36