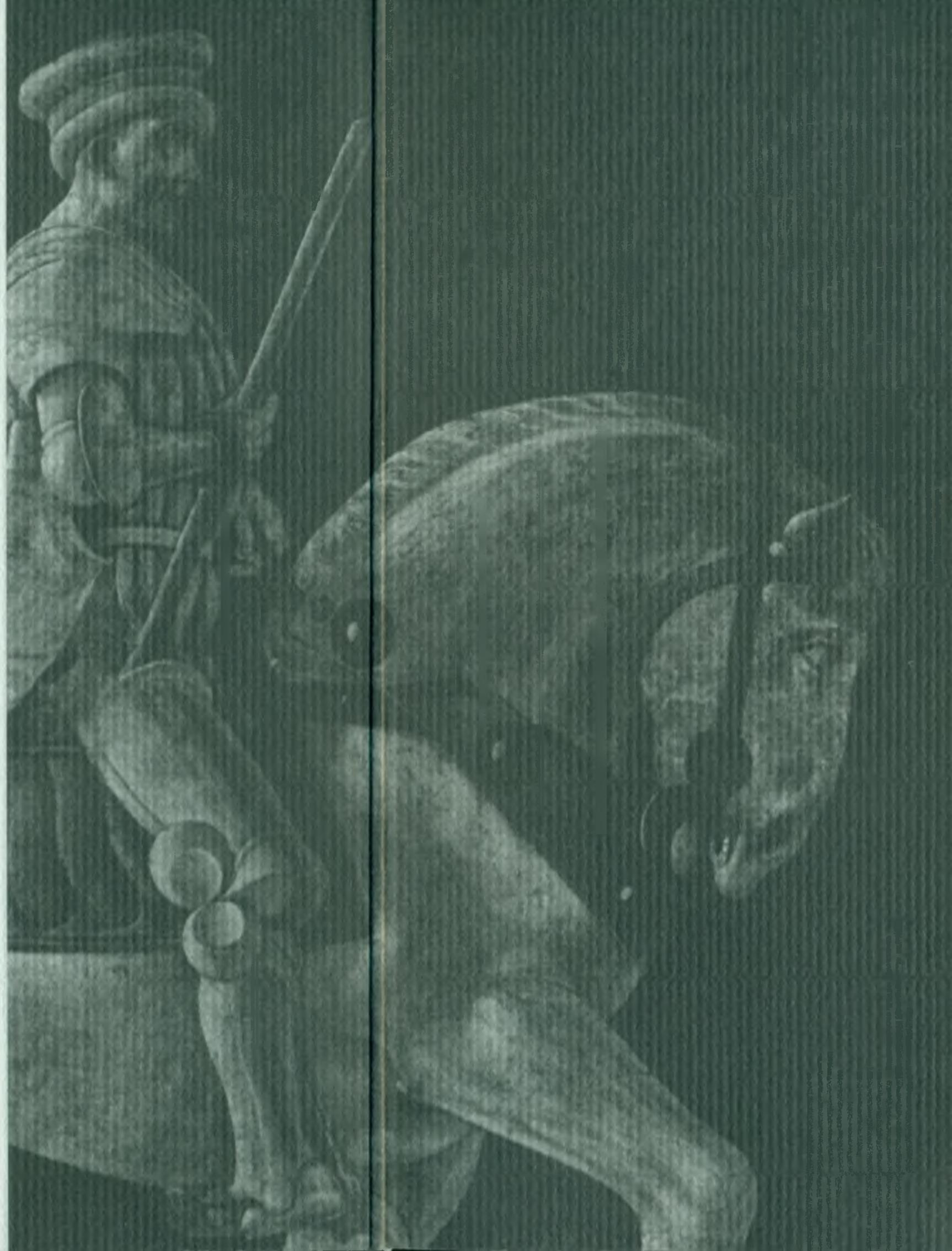


Джорджо Агамбен

# ЧТО ТАКОЕ ПОВЕЛЕВАТЬ?



GRUNDRISSE

**VARIA 02**

ДЖОРДЖО АГАМБЕН

Giorgio Agamben  
CHE COS' E' UN COMANDO?

Джорджо Агамбен  
ЧТО ТАКОЕ ПОВЕЛЕВАТЬ?

2013  
GRUNDRISSE  
Москва

Перевод предисловия с французского  
Марии Лепиловой  
Перевод с итальянского и примечания  
Бориса Скуратова

Корректор: Анатолий Ботвин  
Вёрстка: Стефан Розов

Текст воспроизводится по итальянскому  
оригиналу. Впервые издан на французском  
языке в переводе Ж. Гейро: Agamben Giorgio.  
Qu'est-ce que le commandement? Paris: Éditions  
Payot & Rivages, 2013.

© 2013, Edizioni Nottetempo srl  
© 2013, ООО «Издательство Грюндриссе»,  
перевод на русский язык

## Предисловие к русскому изданию

Родившись в 1942 году в Риме, Джорджо Агамбен провёл молодость в кругу художников и писателей, которые стали символами послевоенной Италии. Среди них были, например, Эльза Моранте, Итало Кальвино и Пьер Паоло Пазолини — в его фильме «Евангелие от Матфея» Агамбен, которому тогда исполнился двадцать один год, сыграл роль апостола Филиппа. Тем не менее, от кинематографической карьеры он решил отказаться, выбрав в качестве специальности философию и впоследствии защитив докторскую диссертацию на тему политической концепции Симоны Вейль. Он участвовал в семинарах Мартина Хайдеггера, посвящённых трудам Гераклита и Гегеля, которые проводились в городе Тор под эгидой Рене Шара в 1966-м и 1968 годах. В середине семидесятых годов он работал в библиотеке

Варбургского института, занимаясь исследованиями в области иконологии. Несмотря на то, что ещё в совсем юном возрасте он опубликовал такие глубокие и новаторские работы, как «Станцы»<sup>1</sup> или «Человек без содержания»<sup>2</sup>, его положение в итальянской университетской среде оставалось лишь второстепенным, и, проработав некоторое время в университетах Мачераты и Вероны, он завершил педагогическую карьеру в должности преподавателя эстетики в Венеции. Однако на протяжении всего этого периода он регулярно читал лекции в зарубежных университетах и в таких учреждениях, как Международный колледж философии в Париже или European Graduate School<sup>3</sup> в Зас-Фе в Швейцарии. Следуя по этому нестандартному пути и обходя стороной препоны академических структур, он смог создать уникальный корпус произведений, который принёс ему несравнимо бóльший успех за границей, нежели в родной стране.

На первый взгляд, все философские труды Джорджо Агамбена можно отнести к двум обособленным областям изысканий: литературно-эстетической и политико-правовой.

В «Человеке без содержания» Агамбен изучает различные модальности эстетического суждения и взаимоотношений с искусством в западном обществе, начиная с классической Греции; тогда как в работах, вышедших в серии «*Nomo sacer*»<sup>4</sup>, на первый план выходит социальное положение современного человека, которое всё больше и больше сводится к биологическому существованию в чистом виде, к голой жизни — будь то в результате действия биовласти или широкого распространения чрезвычайного положения. Но подобная разнородность сфер исследований — это лишь видимость, и вместо того, чтобы рассматривать их как столкновение двух противоположных интересов в рамках одной идейной системы, скорее следовало бы воспринимать эти два аспекта агамбеновского подхода как две неразрывно связанные стороны одного и того же направления, как своего рода ленту Мёбиуса. Для Агамбена эстетические опыты, в независимости от того, обращены ли они к поэзии или к изобразительному искусству, всегда сопряжены с политическими вопросами, и наоборот, последние, рассматрива-

емые в перспективе беспрепятственного функционирования форм жизнедеятельности, неподвластных экономике, неизменно связаны со стремлением к новому искусству жизни.

Он также заостряет внимание на том, что греческий *поэзис* как способ формирования истины и предоставления мира в пользование человечеству был постепенно предан забвению и заменён в западной метафизике на *праксис*, понимаемый как осуществление воли и реализация жизненной энергии, что в свою очередь низвело человеческую деятельность до категории труда<sup>5</sup>. В процессе анализа устава францисканцев Агамбен приходит к концепции *пользования де-факто*, в корне пересматривая не только понятие частной собственности, но и непосредственные основы права<sup>6</sup>. В его произведениях, и особенно в сборнике «Средства без цели»<sup>7</sup>, прослеживаются многочисленные точки пересечения между его политической философией и ситуационистской критикой. Он поддерживал дружеские отношения с Ги Дебором, а позже радикальная группа, сплотившаяся вокруг журнала

«Тиккун» (1999–2001), взяла за основу своей деятельности его теорию любой единичности<sup>8</sup>, которая позволила точнее обозначить основные черты современного человека, полностью лишённого субстанциальности.

Приступая к археологическому разбору какого-либо юридического термина или теологической категории, Джорджо Агамбен всегда начинает, согласно методу Фуко, с досконального филологического анализа, в ходе которого он обращается к античным — как правило, греческим или латинским — источникам, так как именно в языке отражаются те отличительные черты суверенной власти и чрезвычайного положения, которые необходимо раскрыть<sup>9</sup>. С этой точки зрения, руководствуясь теориями перформативных высказываний Бенвениста<sup>10</sup>, он изучил взаимосвязь между клятвой и архаичным законодательством. Клятва, которая в первую очередь выступает как «языковое таинство» и играет решающую роль в антропогенезе, человеческом становлении, превратилась в «таинство власти», подвергнутое сомнению в греческой философии, в результате чего сформировалось

представление о человеке как о говорящем и политическом животном<sup>11</sup>.

В книге «Что такое повелевать?» Джорджо Агамбен пытается воспользоваться методом, обратным тому, который разработал Ла Боэси<sup>12</sup> в «Рассуждении о добровольном рабстве». Вопросы «Почему люди не восстают?» Агамбен противопоставляет другой вопрос, а именно: «Каким образом люди могут отдавать приказания?». Прежде всего он отмечает тот факт, что в нашей культуре любое начало — любое греческое архэ — также является повелением, и, следовательно, первооснова продолжает возвращаться в виде императива на протяжении всего развития того феномена, у истоков которого она стояла. Далее, опираясь на теорию Аристотеля, он доказывает, что классическая философская традиция исключила анализ пропозиций, которые нельзя назвать ни истинными, ни ложными, упраздняя также и те, которые восходят к понятиям молитвы, угрозы или приказа, и что с тех пор их анализом занимается в основном теология. В итоге образуется диспозитив, построенный на совокупности двух онтологий, в

одной из которых бытие склоняется в изъявительном наклонении, а в другой — в повелительном; последняя же, издавна вытесняемая первой, постепенно развивается вместе с христианством и, окончательно окрепнув за период Нового времени, торжествует в нашу «демократическую» эпоху, где современный человек вынужден без конца повелевать самим собой, стараясь как можно тщательнее следовать предписаниям различных видов власти, невзирая на то, что эти предписания представляют собой лишь пустые, бессодержательные слова, на которых зиждется вся сегодняшняя политика.

*Жоэль Гейро*

*Редакция благодарит Жоэля Гейро за предисловие, написанное им специально для издания работы Дж. Агамбена на русском языке.*

*Жоэль Гейро (Gayraud, р. 1953) — переводчик большинства книг Дж. Агамбена, вышедших на французском языке, других итальянских авторов (Н. Макиавелли, Дж. Леопарди, Ч. Павезе), античной литературы (Овидий,*

Санфо), а также Эразма Роттердамского. Автор литературных и философских работ, политических и критических статей. Член редколлегии французского философского журнала *Tiqqin* (1999–2001).

<sup>1</sup> Agamben G. Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale. Torino: Einaudi, 1977. На рус. яз.: Агамбен Дж. Станцы. Слово и фантазм в культуре Запада / Пер. с итал. Б.В. Дубина // Искусство кино, 1998, № 11. С. 141–155. — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> Agamben G. L'uomo senza contenuto. Milano: Rizzoli, 1970. — *Прим. пер.*

<sup>3</sup> Европейская магистратура (англ). — *Прим. пер.*

<sup>4</sup> В серию вошли следующие работы Дж. Агамбена: Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Torino: Einaudi, 1995. На рус. яз.: Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Пер. с итал. И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова, М. Велижева, С. Козлова. М.: Европа, 2011; Stato di eccezione, Homo sacer II, 1, Torino: Bollati Boringhieri, 2003. На рус. яз.: Homo sacer. Чрезвычайное положение / Пер. с итал. М. Велижева, И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова. М.: Европа, 2011; Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer II, 2, Vicenza: Neri Pozza,

2007; Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento, Homo sacer II, 3, Roma-Bari: Laterza, 2008; Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II, 5, Torino: Bollati Boringhieri, 2012; Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer. III, Torino: Bollati Boringhieri, 1998. На рус. яз.: Homo sacer. Что остаётся после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012; Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV, 1, Vicenza: Neri Pozza, 2011. — *Прим. пер.*

<sup>5</sup> См.: Agamben G. L'uomo senza contenuto, Milano: Rizzoli, 1970 [Человек без содержания].

<sup>6</sup> См.: Agamben G. Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV, 1, Vicenza: Neri Pozza, 2011 [Крайняя нищета. Правила и формы жизни].

<sup>7</sup> Agamben G. Mezzi senza fine. Note sulla politica, Torino: Bollati Boringhieri, 1996 [Средства без цели. Заметки о политике]. — *Прим. пер.*

<sup>8</sup> См.: Agamben G. La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque [Грядущее сообщество. Теория любой единичности], traduit par Marilène Raiola, Paris, Le Seuil, 1990. На рус. яз.: Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Пер. с итал. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2008.

<sup>9</sup> См.: Agamben G. Homo Sacer, I, 1, Il potere sovrano e la nuda vita, Torino: Einaudi, 1995 и: Signatura

rerum. Sul Metodo, Torino: Bollati Boringhieri, 2008 [Суверенная власть и голая жизнь и Signatura rerum].

<sup>10</sup> Эмиль Бенвенист (Émile Benveniste, 1902–1976) — франц. лингвист. Перформативное высказывание (в отличие от декларативных и констативных высказываний) — это высказывание, функцией которого является не сообщение, а действие. Таким образом, произнося определённое слово или предложение, человек совершает поступок, эквивалентный речевому акту.

<sup>11</sup> См.: Agamben G. Le sacrement du langage. Archéologie du serment [Таинство языка. Археология клятвы], traduit par Joël Gayraud. Paris: Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques — Poche», 2009.

<sup>12</sup> Этьен де ла Бозси (Étienne de La Boétie, 1530–1563) — французский писатель, переводчик античной литературы, философ-гуманист. В «Рассуждении о добровольном рабстве» (1548) Ла Бозси утверждает, что необходимыми условиями для того, чтобы тиран мог удерживать власть в своих руках, являются страх, привычка к рабству и религия. Однако прежде всего для удержания власти необходимо активно вовлечь непосредственных подчинённых в процесс их собственного подчинения.





ЧТО ТАКОЕ ПОВЕЛЕВАТЬ?



Лекция, прочитанная  
в Фонде Сименса (Мюнхен)  
в августе 2012 года.

Тема доклада не будет вполне соответствовать помпезному словосочетанию *lectio magistralis*<sup>1</sup>, о чём вы сможете судить, его прослушав. Я постараюсь здесь попросту представить вам отчёт о моём продолжающемся исследовании археологии повеления<sup>2</sup>. Речь пойдёт не столько о какой-то доктрине, которую я хочу вам изложить, сколько о понятиях в их стратегических отношениях с определённой проблемой или об инструментах в их отношениях к их возможному применению, а если у вас возникнет желание, вы сможете воспользоваться всем этим в собственной практике.

Как бы там ни было, в начале этого исследования я очень быстро догадался, что мне придётся учесть две трудности, которые изначально не были приняты во внимание. Первая состояла в том, что сама тема моего исследования — археология повеления — содержит нечто вроде апории или противоречия. Археология есть поиски некоего *archē*, истока, но греческий термин *archē* имеет два значения: он означает как «исток», «начало», так и «повеление», «приказ». Так, глагол *archō* означает не только «начинать», «первым делать нечто», но ещё и «повелевать», «быть главой». И, я полагаю, вы знаете, что архонт, в буквальном смысле — «тот, кто начинает», был в Афинах главным судьёй.

В наших языках эта омонимия или, скорее, эта полисемия, представляет

собой настолько общераспространённый факт, что мы не удивляемся, когда находим в словарях, в одной и той же статье, ряд явно весьма отдалённых друг от друга значений, и лингвисты пытаются упорным трудом привязать их задним числом к одному и тому же этимону. Я считаю, что это двойное движение рассеяния и семантического воссоединения присуще нашим языкам и что только посредством упомянутого противоречивого действия то или иное слово может полностью обрести свой смысл. Во всяком случае, что касается нашего термина *arché*, конечно, не столь трудно понять, что из идеи истока вытекает идея повеления, что из факта «быть первым, делая нечто» проистекает идея «быть во главе». И наоборот, что тот, кто повелевает, является также и первым, что здесь в начале было повеление.

Именно это мы читаем в Библии. В греческом переводе, осуществлённом александрийскими раввинами в III веке до н. э., Книга Бытия открывается фразой: «*En archē, в начале* сотворил Бог небо и землю», но — как мы тотчас же прочитываем — он сотворил их повелением, то есть императивом (*genēthētō*): «И сказал Бог: *да будет* свет». Точно так же — в Евангелии от Иоанна: «*En archē, в начале* был Логос, было Слово»; но ведь слово, которое оказывается в начале, прежде всех вещей, может быть лишь повелением. Я полагаю, что более правильным переводом этого знаменитого зачина могло бы быть не «В начале было Слово», но «В повелении — то есть в форме приказа — было Слово». Если бы этот перевод возобладал, многое стало бы яснее не только в теологии, но также и прежде всего — в политике.

Я хотел бы привлечь ваше внимание к тому факту, который, конечно, не случаен: в нашей культуре *archē*, исток, есть всегда уже повеление, начало есть всегда также управляющий и повелевающий принцип. Может быть, благодаря ироническому осознанию этого совпадения греческий термин *archos* означает как «командир», так и «анус»: дух языка, любящий шутить, превращает в игру слов теорему, согласно которой исток должен быть также и «основанием», и принципом управления. В нашей культуре престиж истока возникает из этой структурной омонимии: исток есть то, что повелевает и управляет не только рождением, но также и ростом, развитием, циркуляцией или передачей — одним словом, историей — того, чему наша культура дала исток. Идёт ли речь о бытии (существовании), об идее, о знании или

о практике, во всех этих случаях начало — это не просто пролог, который может исчезнуть в последующем; наоборот, исток никогда не прекращает начинать, то есть повелевать и управлять тем, что он вызвал к бытию.

Это подтверждается в теологии, где Бог не только сотворил мир, но и правит им, и непрерывно управляет им посредством непрерывного творения, потому что если бы он этого не делал, мир шёл бы к своей гибели. Но подтверждается это и в философской традиции, и в гуманитарных науках, где существует конститутивная связь между истоком вещи и её историей, между тем, что основывает и начинает, и тем, что ведёт и правит.

Подумаем в этом смысле о решающей функции, которую понятие *Anfang*,

«начало», занимает в мысли Хайдеггера. Здесь начало никогда бы не могло стать прошлым, оно никогда не прекращает быть в настоящем, так как обуславливает историю бытия и повелевает ею. Посредством одной из дорогих Хайдеггеру этимологических фигур он соотносит немецкий термин, означающий «история» (*Geschichte*), глагол *schicken*, который значит «посылать», и термин *Geschick*, который означает «судьба» (или «посыл»), утверждая тем самым, что то, что мы называем исторической эпохой, на самом деле есть нечто, что было изречено и послано некой *archē*, неким началом, которое пребывает скрытым и, однако, остаётся действующим в том, что оно послало и повелело (повелевать<sup>3</sup>, если мы здесь позволим себе обыгрывать этимологию, происходит от латинского *mandare*, которое означает как «посы-

лать», так и «давать приказ или поручение»).

*Archē* в смысле «исток» и *archē* в смысле «повеление» полностью здесь совпадают и даже именно это глубинное соотношение между началом и повелением определяет хайдеггерианскую концепцию истории бытия.

Я хотел бы здесь лишь упомянуть тот факт, что проблема отношений между истоком и повелением вызвала в постхайдеггерианской мысли две интересные разработки. Первая, которую мы могли бы охарактеризовать как анархическую интерпретацию Хайдеггера, — это прекрасная книга Райнера Шюрмана «Принцип анархии» (1982), которая представляет собой попытку отделить исток от повеления, чтобы достичь чего-то вроде чистого истока, простого «прихода в присутствие», от-

делённого от всякого повеления. Вторая, которую не будет нелегитимным определить как демократическую интерпретацию Хайдеггера, — это симметрично противоположная попытка, осуществлённая Жаком Деррида, попытка нейтрализовать исток, чтобы добраться до чистого императива, без иного содержания, кроме распоряжения: «Интерпретируй!».

(Анархия всегда казалась мне более интересной, чем демократия, но само собой разумеется, что каждый волен думать так, как он считает.)

В любом случае я полагаю, что теперь вы без труда можете понять, на что я ссылался, когда упоминал апории, с которыми должна соизмеряться археология повеления. Для повеления не существует *archē*, так как само повеление и есть *archē* — или же оно, по крайней мере, располагается в месте истока.

Вторая трудность, с которой мне предстояло встретиться, состояла в почти полном отсутствии рефлексии о повелении в философской традиции. Существовали и до сих пор существуют исследования, касающиеся повиновения, причин, по которым люди повинуются; например, великолепное «Рассуждение о добровольном рабстве» Этьена де Ла Боэси; но нет ничего или почти ничего о необходимой предпосылке повиновения, то есть о повелении и причинах, по которым люди повелевают. Что касается меня, то я, наоборот, приобрёл убеждение, что власть определяется не только своей способностью заставлять повиноваться, но и, прежде всего, способностью повелевать. Власть перестаёт существовать не тогда, когда ей не повинуются более или менее в полной мере, но тогда, когда она перестаёт отдавать приказы.

В одном из прекраснейших романов XX века «Штандарты» Александра Лернета-Холении мы видим многонациональную армию Австро-Венгерской империи в момент, когда — к концу Первой мировой войны — она начинает разлагаться. Один венгерский полк внезапно отказывается повиноваться приказу выступить на марш, отданному австрийским командиром. Последний, будучи ошеломлённым из-за этого неожиданного бунта, колеблется, советуется с другими офицерами, не знает, что делать, и чуть ли не бросает командование — пока, наконец, не находит полк из представителей другой национальности, который всё-таки повинуется его приказам и открывает огонь по мятежникам. Всякий раз, когда власть оказывается на грани разложения, пока кто-нибудь отдаёт приказы, всегда найдётся также кто-нибудь — пусть даже

один-единственный — кто будет повиноваться командующему. Власть перестаёт существовать лишь тогда, когда отказывается отдавать приказы. Это и произошло в Германии в момент падения стены и в Италии после 8 сентября 1943 года<sup>4</sup>; повиновение не перестало существовать, а вот повеление исчезло.

Отсюда — неотложная необходимость археологии повеления, исследований, которые задаются вопросами о причинах не только повиновения, но и — в первую очередь и прежде всего — повеления.

Поскольку философия, как мне казалось, не даёт никакого определения понятию повеления, я решил начать с анализа его лингвистической формы. Что такое повеление с точки зрения языка? Какова его грамматика и какова его логика?

Здесь философская традиция дала мне решающую подсказку: основополагающее разделение между языковыми высказываниями, установленное Аристотелем в одном пассаже из *Peri hermēneias*<sup>5</sup>, разделение, которое, исключив определённое количество таковых высказываний из философского рассмотрения, оказалось у истока недостаточного внимания, которое западная логика уделяла повелению. «Не всякая речь, — пишет Аристотель (*De Interpretatione*, 17a1 sqq.), — есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо [*alētheuen ē pseudesthai*]; мольба, например, есть речь, но она не истинна и не ложна. Итак, прочие [виды] речи оставлены здесь без внимания, ибо рассмотрение их более подобает искусству красноречия или стихотворному искусству; к настоящему иссле-

дованию относится высказывающая речь»<sup>6</sup>.

Кажется, Аристотель здесь солгал, так как если мы откроем его трактат о поэтике, то обнаружим, что исключение мольбы любопытным образом повторяется и распространяется на обширное множество невысказывающих речей, которое включает ещё и повеление: «В том, что касается речи [*schemata tēs lēxeōs*], [также] есть один вопрос, принадлежащий [не поэтике, а] искусству произнесения [*hypokritikēs*] и знатокам его строя. Это [интонационные] обороты речи: что есть приказание [*entolē*], мольба, рассказ, угроза, вопрос, ответ и тому подобное. Знание и незнание таких вещей не навлекает на поэтическое искусство никакого упрёка, стоящего внимания. Действительно, можно ли счесть ошибкой то, в чём Протагор упрекает [Гомера], буд-

то в словах “Гнев, богиня, воспой...” он хочет выразить мольбу, а выражает приказание, ибо-де указывать, что делать и чего не делать, есть приказание. Оставим же это рассмотрение в стороне, как [относящееся] не к поэтике, а к другой науке» («Поэтика» 1456b9–25)<sup>7</sup>.

Рассмотрим этот значительный разрыв, который — согласно Аристотелю — разделяет поле языка и в то же время исключает из него профессиональную компетенцию философов. Есть некая речь, *логос*, которую Аристотель называет «высказывающей» (апофантической), так как она способна выявить (таково значение глагола *апрофхайно*), существует ли вещь или нет, что с необходимостью подразумевает, что эта речь истинна или ложна. Впрочем, существует и другая речь, другой *логос* — например, мольба, приказание,

угроза, рассказ, вопрос и ответ (а также, мы могли бы добавить, восклицание, приветствие, совет, проклятие, кощунство и т. д.) — который не является высказывающим, не выявляет бытие или небытие какой-либо вещи, а, следовательно, безразличен к истинности и ложности.

Решение Аристотеля исключить из философии невысказывающий дискурс стало вехой в истории западной логики. На протяжении столетий логика, то есть рефлексия о языке, сосредотачивалась исключительно на анализе апофантических пропозиций, которые могут быть истинными и ложными, и оставляла в стороне — словно бесплодную землю — ту значительную часть языка, которой мы всё-таки пользуемся каждый день, именно тот невысказывающий дискурс, который не может быть ни истинным, ни лож-

ным и который — если им не пренебрегают — попросту оставлен компетенции риториков, моралистов и теологов.

Что касается повеления, которое представляет собой существенную часть этой *terra incognita*<sup>8</sup>, то обычно довольствуются объяснением его — в случаях, когда повеление необходимо упомянуть, — как акта воли и — в качестве такового — ограничивают его областью правосудия и морали. Так, в «*Elements of Law Natural and Politic*»<sup>9</sup> столь своеобразный мыслитель, как Гоббс, определяет повеление как *the expression of appetite and will*<sup>10</sup>.

Только в XX веке логики заинтересовались тем, что они называли «прескриптивным языком», то есть дискурсом, выражаемым в повелительном наклонении. Если я не задерживаюсь на

этой теме истории логики, по которой уже имеется весьма обширная литература, то происходит это потому, что здесь эта проблема как будто бы избегает имплицитных апорий, сопряжённых с повелением, преобразуя речь в императиве в речь в индикативе. Напротив, моя проблема состояла именно в определении императива как такового.

Попытаемся теперь понять, что происходит, когда мы производим невысказывающую речь в форме императива, как, например: «Иди!». Чтобы понять значение такого распоряжения, будет полезно сравнить его с тем же глаголом в третьем лице индикатива: «Он идёт» или «Карло идёт». Эта последняя пропозиция является высказывающей в аристотелевском смысле, так как она может быть истинной (если Карло действительно находится в процессе ходьбы) или ложной (если Карло

сидит). Тем не менее, в каждом случае она соотносится с чем-то в мире, выявляет бытие или небытие чего-то.

И наоборот, несмотря на свою морфологическую тождественность с вербальным выражением в индикативе, приказание «Иди!» не выявляет ни бытие, ни небытие чего бы то ни было, не описывает и не отрицает никакое положение вещей и, хотя и не будучи ложным, не соотносится ни с чем, что существует в мире. Необходимо тщательно избегать двусмысленности, согласно которой значение императива состоит в акте его исполнения. Так, приказ, данный офицером солдатам, реализуется самим фактом своего произнесения; то, что его исполняют или игнорируют, ни в коем случае не отменяет его действительности.

Итак, мы должны безоговорочно признать, что в мире, каков он есть,

ничто не соответствует императиву. Именно по этой причине юристы и моралисты, как правило, утверждают, что императив подразумевает не бытие, а долженствование-быть — различие, которое немецкий язык ясно выражает в оппозиции между *Sein*<sup>11</sup> и *Sollen*<sup>12</sup>, положенное Кантом в основу своей этики, а Кельзенем — в основу своей чистой теории права. «Когда какой-нибудь человек, — пишет Кельзен, — выражает каким угодно действием волю к тому, чтобы другой человек повёл себя определённым образом, [...] описывать значение его действия нельзя, высказывая то, что другой поведёт себя таким образом; высказать следует то, что другой *должен* [*soll*] вести себя таким образом».

Но можем ли мы действительно притязать на то, что благодаря этому различению между бытием и не-

бытием мы поняли смысл императива «Иди!»? Возможно ли определить семантику императива?

Наука о языке, к сожалению, здесь совсем нам не помогает, так как лингвисты признают, что они оказываются в замешательстве всякий раз, когда речь идёт о том, чтобы описать смысл императива. Между тем, я упомяну наблюдения двух крупнейших лингвистов XX века, Антуана Мейе и Эмиля Бенвениста.

Мейе, подчёркивающий морфологическую тождественность между формами глагола в индикативе и в императиве, замечает, что в индоевропейских языках императив обычно совпадает с темой глагола, и выводит отсюда следствие, что императив мог бы быть чем-то вроде «сущностной формы глагола». Неясно, означает ли «сущност-

ный» также «примитивный», но идея того, что императив может быть изначальной формой глагола, не кажется столь уж неправдоподобной.

Бенвенист в статье, где он критикует сформулированную Остином концепцию повеления как перформатива<sup>13</sup> (вскоре мы воспользуемся случаем, чтобы вернуться к вопросу перформатива), пишет, что императив «не денокативен и не имеет целью передать то или иное содержание; он имеет прагматический характер и стремится воздействовать на слушателя, заставить его вести себя определённым образом»; он не является в полном смысле слова глагольным временем, но, скорее, представляет собой «голую семантему, которая при наличии особой интонации используется как форма заклинания».

Попробуем развить это определение — столь же лаконичное, сколь

и загадочное. Императив — это «голая семантема», то есть как таковой он является тем, что выражает чистое онтологическое отношение между языком и миром. Однако эта голая семантема используется не денотативным способом; иначе говоря, она не соотносится ни с конкретным элементом мира, ни с каким-то положением вещей, но, скорее, служит тому, чтобы передать нечто своему получателю. Что же передаёт императив? Очевидно, что императив «Иди!» как «голая семантема» не передаёт ничего, кроме самого себя, а голая семантема «идти» используется не для того, чтобы нечто сообщить или описать некое отношение с каким-либо положением вещей — но в форме повеления. По существу, мы попадаем в присутствие значащего, но не денотативного языка, который передаёт сам себя, то есть передаёт чистую

семантическую связь между языком и миром. *Онтологическое отношение между языком и миром здесь не утверждается, как в высказывающем дискурсе, а сообщается в повелении.* Тем не менее, речь всё ещё идёт об онтологии — за исключением того, что последняя представляет собой не форму «есть», но форму «будь!», которая описывает не отношения между языком и миром, а распоряжается и повелевает таковыми отношениями.

Мы можем теперь предложить ниже-следующую гипотезу, которая, возможно, является существенным результатом моих исследований, по крайней мере, на той фазе, где они теперь находятся. В западной культуре существуют две отчётливо выделяемые и в то же время не лишённые взаимосвязи онтологии: первая, онтология апофантического высказывания, выража-

ется — по своей сути — в индикативе; вторая, онтология повеления, выражается — по своей сути — в императиве. Мы могли бы назвать первую «онтологией *esti*» (форма третьего лица индикатива глагола «быть» в греческом языке), а вторую — «онтологией *estō*» (соответствующая форма императива). В поэме Парменида, которая предваряет западную метафизику, основополагающая онтологическая пропозиция имеет форму: *Esti gar einai* — «Существует же бытие»; мы должны вообразить, наряду с ней, другую пропозицию, которая предваряет иную онтологию: *Estō gar einai* — «Да будет же бытие!».

Этому лингвистическому разделению соответствует разделение реального на две соотнесённые между собой, но отдельные сферы: первая онтология определяет поле философии и науки и управляет этим полем, вто-

рая — определяет поле права, религии и магии и управляет им.

Право, религия и магия — эти понятия у истока, как вы знаете, нелегко разделить — фактически образуют сферу, где язык всегда в императиве. Я даже полагаю, что хорошим определением религии могло бы стать такое, которое характеризовалось бы как попытка построить всё мироздание на основе повеления. И не только Бог выражает себя в императиве, в форме заповеди, но и любопытно, что люди тоже обращаются к Богу тем же способом. Как в классическом мире, так и в иудаизме и в христианстве молитвы всегда сформулированы в императиве: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь...».

В истории западной культуры две онтологии непрестанно отделяются друг от друга и пересекаются между собой, без передышки борются меж-

ду собой, сталкиваются друг с другом и объединяются с тем же упорством<sup>14</sup>.

Это означает, что западная онтология, в действительности, представляет собой двойную или биполярную машину, в которой полюс повеления, который на протяжении столетий — в античную эпоху — оставался в тени высказывающей онтологии, начинает в христианскую эру приобретать исключительную важность.

Чтобы понять особую важность, определяющую онтологию повеления, я хотел бы пригласить вас вернуться к программе перформатива, который располагается в центре знаменитой книги Остина, вышедшей в 1962 году, «*How To Do Things With Words*»<sup>15</sup>. В этой работе повеление помещено в категорию перформативов, или *speech acts*<sup>16</sup>, то есть среди таких высказываний, кото-

рые не описывают какое-нибудь внешнее положение вещей, но — просто своим высказыванием — производят как факт то, что они означают. Например, произносящий клятву простым фактом произнесения: «Я клянусь», — реализует факт клятвы.

Как функционирует перформатив? Что наделяет слова способностью трансформироваться в факты? Лингвисты не объясняют этого, как если бы они фактически соприкасались здесь со своего рода магической способностью языка.

Я полагаю, что проблема прояснится, если мы вернёмся к нашей гипотезе о двойственной машине западной онтологии. Различие между ассертивом и перформативом — или, как ещё говорят лингвисты, между локутивным актом и актом иллокутивным — соот-

ветствует двойной структуре этой машины: перформатив отражает в языке пережитки той эпохи, когда отношение между словами и вещами не было апофантическим, но, скорее, принимало форму повеления. Мы могли бы также сказать, что перформатив представляет собой перекрёсток двух онтологий, где онтология *estō* приостанавливает и заменяет онтологию *esti*.

Если мы примем во внимание, что категория перформатива приобретает всё большую популярность — не только у лингвистов, но и у философов, юристов и теоретиков литературы и искусства — то нам будет позволено высказать гипотезу, что центральный характер этого понятия, в действительности, соответствует тому факту, что в современных обществах онтология повеления постепенно замещает собой онтологию утверждения.

Выражаясь языком психоанализа, в своего рода возврате вытесненного религия, магия и право — а вместе с ними всё поле неапофантического дискурса, до сих пор отбрасывавшегося в тень — на самом деле тайно управляют функционированием наших обществ, притязающих на то, чтобы быть светскими и секулярными.

Я даже считаю, что можно было бы дать хорошее описание мнимо демократических обществ, в которых мы живём, простой констатацией: в рамках этих обществ онтология повеления заняла место онтологии утверждения, не в ясной форме императива, но в более коварной форме совета, приглашения, уведомления, которые даются во имя безопасности, так что повиновение приказу принимает форму сотрудничества и зачастую — форму

повеления самому себе. Я думаю здесь не только о сфере рекламы или предписаний безопасности, которые даются в форме приглашений, но и о сфере технологических диспозитивов. Эти диспозитивы определяются тем фактом, что субъект, их использующий, полагает, будто повелевает ими (и, в действительности, нажимает на клавиши, названные «командами»), но реально он только и делает, что повинуется повелению, вписанному в саму структуру диспозитива. Свободный гражданин демократическо-технологических обществ — это существо, которое непрестанно повинуется, самым жестом, каковым он даёт повеление.

Я обещал, что представляю отчёт о моём продолжающемся исследовании об археологии повеления. Но этот отчёт был бы неполным, если бы я не сказал

о другом понятии, которое — словно безбилетный пассажир — сопровождало моё исследование повеления. Речь идёт о воле. В философской традиции повеление, как только оно упоминается, всегда и без обиняков определяется как «акт воли»; между тем — в той мере, в какой никому никогда не удалось определить, что значит «хотеть»<sup>17</sup> — это равнозначно тому, чтобы притязать объяснить, как говорится, *obscurum per obscurius* — нечто смутное через нечто ещё более смутное.

Итак, в определённой точке своего исследования я решил попытаться последовать тезису Ницше, который, переверачивая объяснение, утверждает, что «хотеть» означает не что иное, как «повелевать».

Один из немногих вопросов, по которым историки античной философии будто бы пришли к полному согла-

сию, — это отсутствие понятия воли в классической греческой мысли. Это понятие, по крайней мере в том основополагающем смысле, коим оно облечено для нас, впервые появляется только в римском стоицизме и обретает полное развитие в христианской теологии. Но если мы попытаемся проследить за процессом, который приводит к его возникновению, мы заметим, что оно как будто бы развилось, исходя из другого понятия, которое имеет в греческой философии тоже важную функцию и с которым воля остаётся тесно связанной: понятие мощи (власти), *dynamis*.

Я даже считаю, что не было бы неправильным говорить, что если греческая философия отводит центральную роль понятиям мощи (могущества) и возможности, то христианская теология — а впоследствии философия

эпохи модерна — помещает волю у себя в центре. Если античный человек — это существо мощи, существо, которое *может*, то человек эпохи модерна — это существо воли, существо, которое *хочет* (*волит*). В этом смысле переход от сферы мощи к сфере воли знаменует собой порог между античным миром и миром эпохи модерна. Мы также могли бы выразить это, сказав, что в начале эпохи модерна модальный глагол «хотеть» занимает место модального глагола «мочь».

Я полагаю, что стоит поразмышлять об основополагающей функции, которую модальные глаголы занимают в нашей культуре и особенно в философии. Вы знаете, что философия определяется как наука о бытии, однако это верно лишь при условии уточнения, что бытие всегда мыслится сооб-

разно своим модальностям, то есть что оно всегда уже разделено и артикулировано как «возможность, случайность, необходимость», что оно всегда в своей данности, всегда уже отмечено некой возможностью, какой-нибудь волей, каким-нибудь долженствованием. Как бы там ни было, модальные глаголы обладают любопытной особенностью: как говорили античные грамматисты, они «дефектны относительно вещи» (*elleiponta to pragmati*), они «пусты» (*kena*) — в том смысле, что чтобы им получить всё своё значение, за ними должен следовать другой глагол в инфинитиве, заполняющий их. «Я хожу, я пишу, я ем» не пусты; но «я могу, я хочу, я должен» могут применяться лишь в том случае, если они сопровождаются другим глаголом, выражающим подразумеваемое: «я могу ходить, я хочу писать, я должен есть»...

Поистине примечательно, что эти пустые глаголы столь важны для философии, что она как будто бы поставила перед собой задачу понять их значения. Я даже полагаю, что хорошее определение философии характеризовало бы её как попытку уловить смысл пустого глагола, как если бы в этом трудном испытании речь шла о чём-то существенном, о нашей способности сделать нашу жизнь возможной или невозможной, а наши действия — свободными либо управляемыми необходимостью. Поэтому всякий философ имеет свой особенный способ спрягать или выделять эти пустые глаголы, предпочитать один и отвергать другой или, напротив, связывать их или прививать один к другому, как если бы он хотел, отражая один в другом, создать себе иллюзию хотя бы однократного их заполнения.

Это усложнение принимает у Канта крайнюю форму, когда, находясь в «Метафизике нравов» в поисках наиболее приемлемой формулировки для своей этики, он даёт со всех точек зрения бредовую пропозицию: *Man muss wollen können* — «должно мочь хотеть».

Возможно, как раз это переплетение трёх модальных глаголов определяет пространство эпохи модерна и в то же время невозможность артикулировать в нём нечто вроде этики. Когда мы сегодня столь часто слышим повторение бессодержательного девиза: «Я могу!»<sup>18</sup>, то, вероятно, что — при характерном для нашего времени распаде всякого этического опыта — тот, кто пользуется такими бредовыми лозунгами, на самом деле имеет в виду: «Я должен хотеть мочь», то есть «Я даю себе приказ повиноваться».

Чтобы показать то, что задействовано в переходе от мощи к воле, я выбрал пример, посредством которого стратегия, работающая в новом спряжении модальных глаголов и определяющая эпоху модерна, становится особенно заметной. Речь идёт, так сказать, о предельном случае мощи, о способе, каким теологи меряются силами с проблемой божественного всемогущества. Вы не забыли, что всемогущество Бога получило статус догмата: *Credimus in unum Deum patrem omnipotentem*<sup>19</sup> — говорится в начале Символа веры, в котором Никейский собор запечатлел то, от чего не смогла отказаться католическая (кафолическая<sup>20</sup>) вера. Между тем эта аксиома, выглядящая столь успокаивающе, возымела неприемлемые и даже скандальные последствия, которые погрузили теологов в замешательство и стыд. И действительно, если Бог мо-

жет всё, абсолютно и безусловно всё, то отсюда следует, что он мог бы сделать всё, что не влечёт за собой логической невозможности, например, воплотиться не в Иисуса, а в червя или — нечто ещё более скандальное — в женщину, и даже осудить Петра и спасти Иуду, или лгать и творить зло, или разрушить всё своё творение, или — вещь, которая, не знаю почему, как будто бы возмущает и в то же время сверх меры возбуждает дух теологов — вернуть девственность обесчещенной женщине (трактат Петра Дамиана «О божественном всемогуществе» почти полностью посвящён этой теме). Или ещё — и тут присутствует своего рода более или менее неосознанный теологический юмор — Бог мог бы совершать смешные или безосновательные действия, например, внезапно побежать (или, мы могли бы добавить, воспользоваться ве-

лосипедом для перемещения из одного места в другое).

Список скандальных последствий божественного всемогущества мог бы продолжаться до бесконечности. В божественном могуществе есть нечто вроде теневой стороны или смутного аспекта, из-за которого Бог становится способным ко злу, к иррациональному и даже к смешному. Во всяком случае, между XI и XIV веками эта теневая сторона непрестанно заботит ум теологов, и количество мелких сочинений, трактатов и *quaestiones*<sup>21</sup>, посвящённых этой теме, может вывести учёных из терпения.

Каким образом теологи стремятся обуздать скандальный момент божественного всемогущества и отбросить его теневую сторону, ставшую определённо слишком неудобной? Речь — соглас-

но одной из философских стратегий, принятой наставником средневековых философов Аристотелем, но доведённой схоластической теологией до крайности — идёт о том, чтобы разделить могущество на две части: *абсолютное могущество* и *могущество упорядоченное*. Даже если способ, каковым выдвигаются аргументы, касающиеся отношений между двумя этими понятиями, демонстрирует различные нюансы у каждого автора, то общий смысл этого диспозитива таков: *de potentia absoluta* означает, что в том, что касается могущества, рассмотренного в самом себе и, так сказать, абстрактно, Бог может сделать всё, сколь бы скандальным это нам ни казалось; однако *de potentia ordinata*, то есть согласно порядку и повелению, которые Бог навязал своему всемогуществу волей, он может делать лишь то, что решил делать. А Бог решил во-

плотиться в Иисуса, а не в женщину, спасти Петра, а не Иуду, не разрушать своё творение и, прежде всего, не бегать неподобающим образом.

Смысл и стратегическая функция этого диспозитива совершенно ясны: речь идёт о том, чтобы сдержать и обуздать могущество, положить предел хаосу и безмерности божественного всемогущества, так как в противном случае это сделало бы невозможным упорядоченное управление миром. Инструментом, который реализует, так сказать, изнутри это ограничение могущества, является воля. Могущество *может* хотеть, а стоит ему *захотеть*, как оно должно будет действовать в соответствии со своей волей. И, подобно Богу, человек может и должен хотеть, может и должен преодолеть тёмную бездну своего могущества.

Гипотеза Ницше, согласно которой «хотеть» (волить) в действительности означает «повелевать», тогда оказывается верной, а то, чем повелевает воля, есть не что иное, как могущество. И тогда я хотел бы предоставить последнее слово персонажу Мелвилла, переписчику Бартлби. Этот персонаж как будто бы замешкался на перекрёстке между волей и могуществом и задающему ему вопрос: *You will not?*<sup>22</sup> юристу непрестанно отвечает, обращая волю против неё самой: *I would prefer not to...*<sup>23</sup>

## Примечания

- <sup>1</sup> Лекция мастера (*лат.*).
- <sup>2</sup> Во французском издании (Agamben G. *Qu'est-ce que le commandement?* Paris: Éditions Payot & Rivages, 2013) далее следует: «Направляющая идея моих размышлений состоит, по сути, в том, что археология представляет собой единственный путь доступа к настоящему времени. Как написал Мишель Фуко, историческое исследование есть всего лишь тень, которую вопрошание, обращённое к настоящему, отбрасывает на прошлое. Именно в поисках понимания настоящего люди — по крайней мере мы, европейцы — оказываются вынужденными задавать вопросы прошлому. Я уточнил “мы, европейцы”, потому что мне кажется, что если предположить, что слово “Европа” имеет какой-то смысл, то он — как мы ясно видим сегодня — не может быть ни политическим, ни религиозным, а ещё меньше — экономическим, но, может быть, состоит в том, что европейский человек — в отличие от, например, азиатов и американцев, для которых история

и прошлое обладают совсем иным смыслом — может добраться до истины лишь посредством какой-то очной ставки с прошлым, лишь улаживая счёты с собственной историей».

<sup>3</sup> Comandare.

<sup>4</sup> Имеется в виду перемирие между Италией и союзниками, так называемое «перемирие Кассибли».

<sup>5</sup> Об истолковании (*греч.*).

<sup>6</sup> Аристотель. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2. Об истолковании / Пер. Э.Л. Радлова. М.: Мысль, 1978. С. 95.

<sup>7</sup> Аристотель. Указ. соч. Т. 4. Поэтика / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1984. С. 667.

<sup>8</sup> Неизвестная земля (*лат.*).

<sup>9</sup> «Элементы законов, естественных и политических» (*англ.*). Трактат, написанный в 1640 г.

<sup>10</sup> Выражение стремления и воли (*англ.*).

<sup>11</sup> Бытие (*нем.*).

<sup>12</sup> Долженствование (*нем.*).

<sup>13</sup> Перформатив — речь, являющаяся действием. Например: «Объявляю вас мужем и женой», и жених и невеста действительно становятся мужем и женой.

<sup>14</sup> Во французском переводе добавлено: «Построение на протяжении столетий внушительного здания догматики можно рассматривать — в этой перспективе — как попытку выразить онтологию повеления в терминах онтологии утверждения, даже с риском сделать предметом повеления возникающую благодаря этому догматическую пропозицию».

<sup>15</sup> «Слово как действие» (*англ.*). Рус. пер. в сб.: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М.: Прогресс, 1986.

<sup>16</sup> Речевые акты (*англ.*).

<sup>17</sup> Или «волить».

<sup>18</sup> Во французском переводе добавлено: *Yes, we can!*

<sup>19</sup> Веруем во единого Бога-Отца, Вседержителя (*лат.*).

<sup>20</sup> Речь здесь идёт как о католической, так и о православной вере, а последняя называет себя ещё и кафолической по причине того, что православные пользуются новогреческими вариантами теологических терминов, а в новогреческом θ (тэта) читается как f.

<sup>21</sup> Здесь: исследования (*лат.*).

<sup>22</sup> Вы не будете (вы не хотите)? (*англ.*).

<sup>23</sup> Я предпочёл бы не... (*англ.*).



## Указатель имён

Аристотель (384–322 до н. э.)	33–36, 61
Бартлби, герой романа Г. Мелвилла «Писец Бартлби»	63
Бенвенист (Benveniste) Эмиль (1902–1976)	41
Гоббс (Hobbes) Томас (1588–1679)	37
Гомер	34
Деррида (Derrida) Жак (1930–2004)	29
Иисус Христос	59, 62
Иуда Искарот	62
Кант (Kant) Иммануил (1724–1804)	40, 57
Кельзен (Kelsen) Ханс (1881–1973)	40
Ла Боэси (La Boétie) Этьен (1530–1563)	30
Лернет-Холения (Lernet-Holenia) Александр (1897–1976)	31
Мейе (Meillet) Антуан (1866–1936)	41

Мелвилл (Melville) Герман (1819–1891)	63
Ницше (Nietzsche) Фридрих (1844–1900)	52, 63
Остин (Austin) Джон (1911–1960)	42, 47
Пётр, апостол	59, 62
Пётр Дамиани (Petrus Damiani) (1007–1072)	59
Протагор (480–420 до н. э.)	34
Хайдеггер (Heidegger) Мартин (1889–1976)	27–29
Шюрман (Schürmann) Райнер (1900–1943)	28



## Содержание

Ж. Гейро. Предисловие	7
Дж. Агамбен. Что такое повелевать?	19
Примечания	64
Указатель имён	68

ООО «Издательство Грюндриссе»

e-mail: [info@grundrisse.ru](mailto:info@grundrisse.ru)

<http://www.grundrisse.ru>

Джорджо Агамбен. Что такое повелевать?

М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2013. 72 с.

ISBN 978-5-904099-07-7

Тираж 500 экз.

Отпечатано в ООО «Типография Момент»,  
Московская обл., г. Химки,  
Библиотечная ул., 11

В серии VARIA также:

Валерий Подорога

KAIROS, КРИТИЧЕСКИЙ МОМЕНТ

Власть перестаёт существовать не тогда, когда ей не повинуются более или менее в полной мере, но тогда, когда она перестаёт отдавать приказы.

...можно было бы дать хорошее описание мнимо демократических обществ, в которых мы живём, простой констатацией: в рамках этих обществ онтология повеления заняла место онтологии утверждения, не в ясной форме императива, но в более коварной форме совета, приглашения, уведомления, которые даются во имя безопасности, так что повиновение приказу принимает форму сотрудничества, и зачастую — форму повеления самому себе.

Джорджо Агамбен

На обложке: Паоло Уччелло (1397–1475)

Рисованный конный памятник

Джованни Акуто, 1436 г. Фреска, фрагмент

Собор Санта Мариа дель Фьоре, Флоренция

VARIA 02