

# СРЕДСТВА БЕЗ ЦЕЛИ

джорджо агамбен



г и л е я

Джорджо Агамбен

# СРЕДСТВА БЕЗ ЦЕЛИ

ЗАМЕТКИ О ПОЛИТИКЕ

Перевод с итальянского Эльдара Саттарова

ГИЛЕЯ 2015  
МОСКВА

Серия «Планы на Будущее»  
Марка серии — рисунок Д. Бурлюка. 1914  
Макет Н. Гутовой  
Общая редакция С. Кудрявцева

Перевод сделан по изданию:  
*Giorgio Agamben. Mezzi senza fine. Note sulla politica.*  
Torino: Bollati Boringhieri, 2013

Примечания Э. Саттарова и С. Кудрявцева

На обложке — фотография танцующего Рауля Хаусмана  
из газеты "Neue Berliner Zeitung" от 26 ноября 1926 г.

ISBN 978-5-87987-097-8

© Bollati Boringhieri editore, 1996, 2013  
© Книгоиздательство «Гилея», перевод, 2015

# Содержание

Предупреждение 9

1.

Форма-жизни 13

По ту сторону прав человека 23

Что такое народ? 36

Что такое лагерь? 43

2.

Заметки о жесте 55

Языки и народы 67

Глоссы на полях «Комментариев  
к «Обществу спектакля»» 75

Облик 93

3.

Суверенная полиция 105

Заметки о политике 110

В этом изгнании.

Итальянский дневник 1992–94 119

Примечания 140

*Памяти Ги Дебора*

## Предупреждение

В собранных здесь текстах представлена попытка, в каждом по-своему, осмыслить определённые проблемы политики. Если сегодня кажется, что для политики наступило долгое затмение, при котором она предстаёт в подчинённом положении по отношению к религии, экономике и даже праву, то происходит это потому, что по мере того, как она утрачивала сознание своего онтологического ранга, она упускала возможности конфронтации с преобразованиями, постепенно опустошившими её категории и понятия изнутри. Поэтому на следующих страницах поиск по-настоящему политических парадигм ведётся в опыте и феноменах, которые, как правило, не считаются политическими (или считаются таковыми лишь в маргинальной мере): в естественной жизни человека (в *zoé*, которую долго исключали из чисто политической среды), возвращённой, согласно биополитическому диагнозу Фуко, в центр *polis*; в чрезвычайном положении (временной приостановке установленного порядка, которая на деле оказывается его структурой в основополагающем смысле); в концентрационном лагере (зоне неразличимости между публичным и частным и, вместе с тем, скрытой матрице политического пространства, в котором мы живём); в беженце, который,

разрушая связь между человеком и гражданином, превращается из маргинальной фигуры в решающий фактор кризиса современного государства-нации; в речи как объекте гипертрофии и, вместе с тем, отчуждения, совместно определяющих политику зрелищно-демократических обществ, в которых мы живём; в сфере чистых средств или жестов (то есть средств, которые, оставаясь таковыми, освобождаются от своей связи с целью) как в характерной сфере политики.

Все собранные здесь тексты относятся, в различной степени и в зависимости от обстоятельств, в которых они были рождены, к ещё незавершённом проекту (первым плодом которого стал изданный Эйнауди "Homo sacer", Турин, 1995<sup>1</sup>), в одних местах предвосхищая его первоначальное ядро, в других представляя его осколки и фрагменты. Как таковым им суждено найти свой истинный смысл только в перспективе законченного труда, который станет переосмыслением всех категорий нашей политической традиции в свете отношений между суверенной властью и голой жизнью.

1.



## Форма-жизни

1. У греков не было единого термина для обозначения того, что мы имеем в виду под словом «жизнь». Они пользовались двумя терминами, различными по семантике и морфологии: *zoé*, означавшим простой факт жизни, присущий всем живым существам (животным, людям или богам), и *bios*, означавшим форму или образ жизни, присущий индивиду или группе людей. В современных языках, где это противопоставление постепенно исчезает из лексики (где оно сохраняется в таких терминах, как «биология» и «зоология», но уже не указывает на какие-либо существенные различия), единый термин — чья смутность возрастает соразмерно степени сакрализации обозначаемого им объекта — подразумевает общую голую предпосылку, которую всегда можно изолировать в любой из бесчисленных форм-жизни.

Со своей стороны, под термином «форма-жизни» мы подразумеваем жизнь, которую невозможно отделить от её формы, жизнь, внутри которой невозможно изолировать что-то подобное голой жизни.

2. Жизнь, которую нельзя отделить от её формы, это жизнь, в чьём способе проживания содержится само проживание, а в её проживании осуществляется,

в первую очередь, её способ проживания. Что означает эта фраза? Она определяет жизнь — человеческую жизнь — где отдельные способы, действия и процессы проживания никогда не являются просто «фактами», будучи всегда и в первую очередь «возможностями» жизни, всегда и прежде всего являясь потенциалом. Поведение и формы проживания человеческой жизни никогда не предписываются ни каким-то биологическим предназначением, ни какой-то иной необходимостью, но будучи столь привычными, повторяемыми и социально обязательными, они всегда сохраняют в себе характер возможности, в том смысле, что они всегда готовы задействовать саму жизнь. Поэтому человек — в той мере, в какой он является субъектом потенциала, то есть в той мере, в какой он может действовать или бездействовать, действовать удачно или неудачно, теряться или находиться — является единственным существом, в чьей жизни всегда присутствует счастье, чья жизнь неизлечимо и болезненно привязана к счастью. Но это конституирует форму-жизни непосредственно как политическую жизнь. (“Civitatem... communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea”: Marsilio da Padova, “Defensor pacis”, V, II’.)

3. Политическая власть, какой мы её знаем, напротив, всегда в конечном счёте основана на отделении сферы голой жизни от контекста форм жизни. В римском праве

\* «Государство... это сообщество, учреждённое ради жизни и благополучия человека в нём». Марсилиус Падуанский, «Защитник мира», V, II (лат., здесь и далее в постраничных сносках — примечания переводчика).

«жизнь» не является юридическим понятием, но указывает на простой факт жизни или на особый образ жизни. В нём есть лишь один случай, в котором термин «жизнь» приобретает юридическое значение, преобразующее его в самый настоящий *terminus technicus*<sup>\*</sup>: он содержится в выражении *vitae necisque potestas*<sup>\*\*</sup>, обозначающем власть *pater* над жизнью и смертью своего сына. Я. Тома продемонстрировал, что в этой формуле постфикс *que*<sup>\*\*\*</sup> не отделяет «жизнь» от «смерти», а корень *vita* является лишь дополнением к *nec*, то есть «жизнь» — это лишь придаток к праву убивать<sup>2</sup>.

Таким образом, жизнь в праве изначально предстаёт лишь как сторона в отношениях с властью, угрожающей смертью. Но то, что касается права *pater* на жизнь и смерть, в ещё большей степени касается суверенной власти (*imperium*), чьей первичной клеткой является первый. Так, в основании суверенитета, по Гоббсу, жизнь в естественном состоянии определяется только своей безусловной открытостью угрозе смерти (безграничное право всех на всё), а политическая жизнь, то есть жизнь, протекающая под защитой Левиафана, является лишь той же самой жизнью, открытой угрозе, теперь находящейся исключительно в руках суверена. *Puissance absolue et perpetuelle*<sup>\*\*\*\*</sup>, характеризующая государственную власть, основывается в конечном итоге не на политической воле, а на голой жизни, сохраняемой и защищаемой лишь в той мере, в какой

\* технический термин (лат.).

\*\* власть над жизнью и смертью (лат.).

\*\*\* который (лат.).

\*\*\*\* абсолютная и вечная мощь (фр.).

она является субъектом права суверена (или закона) сохранять или отнимать жизнь. (Это единственное изначальное значение прилагательного *sacer*<sup>\*</sup>, используемого в отношении человеческой жизни.) Чрезвычайное положение, решение о котором каждый раз принимает суверен, это именно то положение, когда голая жизнь, в обычной жизни кажущаяся связанной с многочисленными формами общественной жизни, открыто ставится под вопрос в качестве последнего основания политической власти. Последний субъект, о чьём исключении идёт речь, в то же время включаемый в город, — это голая жизнь.

4. «Традиция угнетённых учит нас, что переживаемое нами “чрезвычайное положение” — не исключение, а правило. Нам необходимо выработать такое понятие истории, которое этому отвечает»<sup>3</sup>. Этот диагноз Беньямина, насчитывающий уже пятьдесят лет, отнюдь не утратил своей актуальности. И это происходит не только и не столько потому, что у власти сегодня нет иной формы легитимации, кроме чрезвычайных ситуаций, и она везде и всегда прибегает к ним, при этом тайно работая над их воспроизводством (как здесь не думать, что система, способная функционировать только на основе чрезвычайных ситуаций, не заинтересована в их поддержании любой ценой?), но также и в первую очередь потому, что в то же время голая жизнь, скрыто лежавшая в основании суверенитета, повсюду стала господствующей формой жизни. Жизнь при чрезвычайном положении, ставшем нормой, —

\* священный, сакральный (лат.).

это голая жизнь, отделяющая в любой среде формы жизни от их консолидации в форме-жизни. В различии, которое Маркс проводил между человеком и гражданином<sup>4</sup>, таким образом, присутствует также различие между голой жизнью, последней и неявной носительницей суверенитета, и многочисленными формами жизни, абстрактно перекодированными в социально-юридических ролях (избиратель, наёмный работник, журналист, студент, но также ВИЧ-инфицированный, трансвестит, порнозвезда, пожилой человек, родитель, женщина), основанных на голой жизни. (Мысль Батая была ограничена тем, что он принимал эту голую жизнь в её униженном положении, отделённую от её формы, за высший принцип — за суверенитет или за священное — поэтому мы не можем воспользоваться ею в нашем анализе<sup>5</sup>.)

5. Тезис Фуко, согласно которому «ставкой в игре сегодня является жизнь» — в связи с чем политика превратилась в биополитику — в этом смысле точен по существу<sup>6</sup>. Однако решающим здесь является то, как понимается сам смысл этого превращения. В нынешних дебатах о биоэтике и биополитике фактически остаётся обойдённым то, что заслуживает рассмотрения в первую очередь, а именно, само понятие биологической жизни. Две модели, симметрично противопоставленные Рэбиноу, модель *experimental life* учёного, больного лейкемией, который превратил свою жизнь в научно-исследовательскую лабораторию с безграничными возможностями для экспериментов, и модель жизни того,

\* экспериментальная жизнь (англ.).

кто, напротив, во имя священности жизни до предела усиливает антиномию между индивидуальной этикой и технонаукой, — на деле обе входят, не отдавая себе отчёта, в одну и ту же концепцию голой жизни<sup>7</sup>. Эта концепция — фигурирующая сегодня в форме научного понятия — в реальности является секуляризованной политической концепцией. (С чисто научной точки зрения у понятия жизни нет никакого смысла: «Дискуссии на тему истинного значения слов “живой” или “мёртвый”, — пишет Медавар, — показывают, что разговор ведётся на очень низком биологическом уровне. Эти слова не имеют никакого реального внутреннего смысла, до которого в конечном счёте можно было бы докопаться»<sup>8</sup>.)

Отсюда зачастую неожиданная, но решающая функция научно-медицинской идеологии в системе власти и растущее использование научных псевдоконцепций в целях политического контроля: сам забор голой жизни, который суверен мог производить в определённых обстоятельствах среди форм жизни, в наше время массово и повседневно производится в псевдонаучных представлениях о теле, болезни и здоровье, а также в растущем «омедицинивании» всё более широких сфер жизни и индивидуального воображения. Биологическая жизнь, секуляризованная форма голой жизни, у которой много общего с этой несказанностью и непроницаемостью, таким образом, являет реальные формы жизни буквально в формах *выживания*, неизгладимо оставаясь в них, подобно смутной угрозе, способной внезапно реализоваться в насилии, в отчуждении, в болезни, в несчастном случае. Она является невидимым сувереном, следящим за нами из-под иди-

отских масок представителей власти, которые правят нами от её имени, вне зависимости от того, сознают они это или нет.

6. Политическая жизнь, то есть жизнь, направленная на достижение счастья и сконцентрированная в форме-жизни, может быть мыслимой только с момента освобождения от этого раскола, после безвозвратного ухода всякого суверенитета. Поэтому вопрос о возможности политики, которая не была бы государственной, неизбежно выражается в следующей форме: возможна ли она сегодня, придаёт ли она себе сегодня нечто вроде формы-жизни, то есть жизни, состоящей в своём проживании из самого проживания, *жизни потенциала*?

Мы называем «мышлением» тот узел, что связует формы жизни в неразделимом контексте, в форме-жизни. Под этим мы имеем в виду не индивидуальную эксплуатацию одного органа или одной психической способности, а опыт, *experimentum*, объектом которого является потенциальный характер жизни и человеческого интеллекта. Мыслить не значит просто подвергаться воздействию той или иной вещи, того или иного содержания мысли в действительности, это значит находиться одновременно под воздействием собственной восприимчивости, переживать на опыте, в каждой мысли, чистую способность к мышлению. («Ум по природе не что иное как способность... Когда ум становится каждым [мыслимым]... тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности... и тогда он способен мыслить сам себя». Аристотель, «О душе», 429 a—b<sup>9</sup>.)

Только когда я не буду пребывать всегда и исключительно в действительности, а буду отдан возможности

и потенциалу, только если в проживаемом и понимаемом мной каждый раз будут происходить сами проживание и понимание — то есть если, в этом смысле, будет иметь место мышление — только тогда форма жизни сможет стать в своей фактической и вещественной реальности «формой-жизни», от которой невозможно будет отделить что-то подобное голой жизни.

7. Опыт мышления, рассматриваемый здесь, всегда является опытом потенциала сообщества. Сообщество и потенциал взаимно отождествимы без остатка, потому что любое сообщество обязано своим непреложно потенциальным характером принципу общности, присущему любому потенциалу. У существ, которые всегда пребывали бы только в действительности и всегда были бы только такими, как есть, обладали бы только той или иной идентичностью, полностью исчерпывающей весь их потенциал, не было бы возможно никакое сообщество, это был бы лишь набор фактических совпадений и разделений. Мы можем общаться с другими только через то, что в нас, как и в других, остаётся в потенции, и любое сообщение (как Бенъямин догадывался в отношении языка<sup>10</sup>), в первую очередь, является сообщением не общих мест, а способности общаться. С другой стороны, если бы существовало лишь одно существо, оно было бы абсолютно лишено потенциала (поэтому теологи утверждают, что Бог создал мир *ex nihilo*<sup>\*</sup>, то есть абсолютно без применения потенциала) и там, где что-то могу я, там нас уже много (так же как там, где есть язык, то есть речевая способ-

\* из ничего (лат.).



ность, не может быть только одного существа, которое бы говорило).

Поэтому современная политическая философия начинается не с классической мысли, согласно которой размышление, *bios theoreticos*<sup>\*</sup>, является отдельной и уединённой деятельностью («уединение одного с самим собой»), а с аверроизма, то есть с мысли о едином возможном интеллекте, общем для всех людей, и особенно с той точки, на которой Данте в своём труде «О монархии» утверждает, что *multitudo*<sup>\*\*</sup> является основной чертой самой способности к мышлению:

И так как эта потенция не может быть целиком и сразу переведена в действие в одном человеке, или в одном из частных, выше перечисленных сообществ, необходимо, чтобы в человеческом роде существовало множество возникающих сил, посредством которых претворялась бы в действие вся эта потенция целиком... Итак, достаточно разъяснено, что дело, свойственное всему человеческому роду, взятому в целом, заключается в том, чтобы переводить всегда в акт всю потенцию «возможного интеллекта», прежде всего ради познания, и, во-вторых, расширяя область познания, применять его на практике (I 3–4)<sup>11</sup>.

8. Интеллект как общественный потенциал и *General Intellect*<sup>\*\*\*</sup> Маркса обретают свой смысл только в перспективе этого опыта. Это названия для *multitudo*, присущего потенциалу мышления как таковому. Интел-

\* теоретическое бытие (греч.).

\*\* множество (лат.).

\*\*\* Общий интеллект (англ.).

лектуальность, мышление — это не отдельная форма жизни рядом с другими формами, в которых артикулированы жизнь и общественное производство, это *единый потенциал, который создаёт в форме-жизни многочисленные формы жизни*. Перед лицом государственного суверенитета, который может утверждаться, только отделяя в любой среде голую жизнь от её формы, они являют собой потенциал, непрерывно воссоединяющий жизнь с её формой или препятствующий их разъединению. Различение между простым, массовым внедрением общественного знания в процессы производства, которым характеризуется нынешний этап капитализма (общество спектакля), и интеллектуальностью как противостоящим ему потенциалом и формой-жизни проходит через опыт этой консолидации и этой неразрывности. Мышление — это форма-жизни, жизнь, неотделимая от своей формы, и где бы ни проявлялась интимная цельность этой неразделимой жизни, в материальности телесных процессов и в повседневных действиях или в отвлечённой теории, там и только там имеет место мышление. И именно это мышление, эта форма-жизни, оставляя голую жизнь «человеку» и «гражданину», временно одевающего её в свои «права» и представляющего её себе в только них, должна стать ведущим понятием и единым центром грядущей политики.

## По ту сторону прав человека

1. В 1943 году Ханна Арендт опубликовала в “The Menorah Journal”, небольшом еврейском англоязычном журнале, статью под названием “We refugees” («Мы — беженцы»). В конце этой краткой, но важной работы после полемического наброска портрета г-на Кона, ассимилировавшегося еврея, который, побыв немцем на 150%, венцем на 150%, французом на 150%, в итоге должен прийти к горькому осознанию, что *on ne parvient pas deux fois*, она придаёт новый смысл положению беженца, лишённого родины, в котором она находилась сама, предлагая рассматривать его в качестве парадигмы нового исторического сознания. Беженец, утративший все права и бросивший к тому же все попытки ассимилироваться любой ценой к новой национальной идентичности, для того чтобы яснее видеть своё положение, получает в обмен на гарантированную непопулярность бесценное преимущество: «История больше не является для него закрытой книгой, а политика перестаёт быть привилегией благородного сословия. Он знает, что за запретом, наложенным на еврейский народ в Европе, немедленно последует запрет на большую часть европейских народов. Бежен-

\* дважды в люди не выбиваются (фр.).

цы, гонимые из страны в страну, представляют собой авангард своих народов». Здесь уместно задуматься о смысле данного анализа, который сегодня, ровно пятьдесят лет спустя, абсолютно не утратил своей актуальности. Эта проблема сохраняется, требуя срочных мер не только в Европе и вне её, но и в ставшем безостановочным упадке государства-нации и в общем разъедании традиционных политических и юридических категорий. Возможно, беженец является единственным мыслимым образом народа нашего времени и, по крайней мере до тех пор, пока процесс разложения государства-нации с его суверенитетом не достигнет своего завершения, единственной категорией, в которой сегодня можно распознать формы и ограничения будущего политического сообщества. Может даже быть так, что если мы хотим оставаться на высоте абсолютно новых задач, стоящих перед нами, мы должны решиться и безоговорочно отбросить основополагающие понятия, в свете которых мы до сих пор представляли политических субъектов (человека и гражданина с их правами, но также суверенный народ, рабочего и т. д.) и воссоздать нашу политическую философию, отталкиваясь исключительно от образа беженца.

2. Первое появление беженцев в качестве массового феномена произошло в конце Первой мировой войны, когда падение Российской, Австро-Венгерской и Османской империй и новый порядок, созданный мирными соглашениями, глубоко потрясли демографическое и территориальное равновесие Центральной и Восточной Европы. За короткое время из своих стран бежало 1 500 000 русских белоэмигрантов,

700 000 армян, 500 000 болгар, 1 000 000 греков, сотни тысяч немцев, венгров и румын. К этим массам, пришедшим в движение, надо добавить взрывоопасную ситуацию, сложившуюся под влиянием того факта, что 30% населения новообразованных государственных организмов, созданных мирными соглашениями по модели государства-нации (например, в Югославии и Чехословакии), состояло из меньшинств, подлежащих защите, согласно серии международных соглашений (так называемых *Minority Treaties*), очень часто остававшихся на бумаге. Несколько лет спустя расовые законы, принятые в Германии, и гражданская война в Испании рассеяли по Европе новый значительный контингент беженцев.

Мы уже привыкли проводить различие между лицами, не имеющими гражданства, и беженцами, но ни тогда, ни сегодня это различие не было таким простым, как это может показаться на первый взгляд. С самого начала многие беженцы, которые с технической точки зрения не были лицами, лишёнными гражданства, предпочитали скорее стать таковыми, чем вернуться на родину (таков случай польских и румынских евреев, находившихся в конце войны во Франции и Германии, а сегодня лиц, преследуемых по политическим мотивам, и тех, для кого возвращение на родину подразумевает невозможность выжить). С другой стороны, русские, армянские и венгерские беженцы были оперативно денационализированы новыми советским, турецким и прочими правительствами. Важно отметить, что со времени Первой мировой войны мно-

\* Договоры о меньшинствах (англ.).

гие европейские государства начали вводить законы, позволявшие проводить денатурализацию и денационализацию своих собственных граждан: первой, в 1915 году, стала Франция в отношении натурализованных граждан «вражеского» происхождения; в 1922-м этому примеру последовала Бельгия, отменившая натурализацию своих граждан, совершивших «антинациональные» действия во время войны; в 1926-м фашистский режим издал аналогичный закон в отношении граждан, продемонстрировавших, что они «недостойны итальянского гражданства»; в 1933-м настал черёд Австрии, и так далее, до тех пор, пока в 1935-м Нюрнбергские законы не разделили немецких граждан на полноправных граждан и граждан без политических прав. Этими законами — и массовым лишением гражданства, которое они повлекли, — отмечен решительный поворот в жизни современного государства-нации и его окончательное освобождение от наивных понятий народа и гражданина.

Мы не будем воссоздавать здесь историю различных международных комитетов, посредством которых государства, Лига наций и позже ООН пытались решать проблемы беженцев, от Бюро Нансена по делам русских и армянских беженцев (1921), Верховного комиссара по делам беженцев из Германии (1936), Межправительственного комитета по делам беженцев (1938), Международной организации по делам беженцев ООН (1946) до нынешнего Управления Верховного комиссара ООН по делам беженцев (1950), чья деятельность, согласно уставу, носит не политический, а исключительно «гуманитарный и социальный» характер. Важно, что эти организации, так же как и отдельные

государства, несмотря на торжественные упоминания о неотчуждаемых правах человека, каждый раз, когда беженцы представляли собой уже не индивидуальные случаи, а массовые феномены (как это происходило между двумя мировыми войнами и вновь происходит теперь), выказывали себя абсолютно неспособными не только разрешить проблему, но и просто адекватно иметь с ней дело. Таким образом, этот вопрос был полностью передан в руки полиции и гуманитарных организаций.

3. Причины этого бессилия лежат не просто в эгоизме и слепоте бюрократических аппаратов, но и в двусмысленности самих основополагающих понятий, управляющих размещением *урождённого* (то есть принадлежащего жизни) в юридическом распорядке государства-нации. Х. Арендт озаглавила девятую главу своей книги об империализме, посвящённую проблеме беженцев: «Упадок национального государства и конец прав человека»<sup>12</sup>. Необходимо попытаться принять всерьёз эту формулировку, неотторжимо связывающую судьбы прав человека с судьбами современного национального государства до такой степени, что закат последнего обязательно подразумевает выход из употребления первых. Парадокс здесь в том, что как раз этот образ — беженец — должен бы воплощать в себе права человека в полном значении слова, и это указывает на радикальный кризис самой этой концепции. «Концепция прав человека, — пишет Х. Арендт, — основанная на допущении о существовании отдельной человеческой особи как таковой, рухнула в тот самый момент, когда те, кто исповедовал веру в неё, впервые

столкнулись с людьми, которые действительно потеряли все другие качества и определяющие отношения, за исключением того, что они биологически еще принадлежали к роду человеческому»<sup>13</sup>. В системе государства-нации так называемые священные и неотчуждаемые права человека оказываются лишёнными всякой защиты в тот момент, когда становится невозможно придавать им форму прав граждан государства. Если хорошо поразмыслить, этот факт уже подспудно содержится в двусмысленности самого названия Декларации 1789 года: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, где неясно, обозначают ли эти два термина две разные реальности или, напротив, формируют собой гендидис, в котором первый термин на деле всегда содержится во втором.

То, что в политическом распорядке государства-нации нет какого-либо автономного места для чего-то такого, как чистый человек в себе, очевидно хотя бы благодаря тому факту, что статус беженца всегда считался, даже в лучшем случае, временным положением, которое должно привести или к натурализации, или к репатриации. Стабильный статус человека в себе немыслим в рамках права государства-нации.

4. Настало время перестать смотреть на Декларации прав, принятые с 1789 года по сегодняшний день, как на прокламации вечных метаюридических ценностей, способных связывать законодателей в отношении таких прав, и начать рассматривать их в свете их реальной функции в современном государстве. На деле

\* Декларация прав человека и гражданина (фр.).



права человека представляют собой, в первую очередь, первоначальный образ размещения естественной голлой жизни в юридическом и политическом распорядке государства-нации. Эта голая жизнь (человеческое создание), которая при *Ancien Régime* принадлежала Богу, а в античном мире чётко отличалась (в качестве *zoé*) от политической жизни (*bios*), теперь выходит на первый план в делах государства и становится, так сказать, его земным основанием. Таково значение государства-нации: это государство, превратившее рождаемость, рождение (то есть голую человеческую жизнь) в основание для собственного суверенитета. Таков смысл (не такой уж и скрытый) первых трёх статей Декларации 89-го: только потому, что элемент рождения вписан (ст. 1 и 2) в сердце всякой политической ассоциации, она способна твёрдо привязывать (ст. 3) принцип суверенитета к нации (согласно этимологии, слово *natio*\*\* первоначально означало просто «рождение»).

Декларации прав в этом смысле следует рассматривать как то место, в котором реализуется переход от королевского суверенитета божественного происхождения к национальному суверенитету. Они гарантируют включение жизни в новый государственный порядок, который должен наследовать *Ancien Régime*. То, что через них «подданный» превратился в «гражданина», означает, что рождение — то есть естественная голая жизнь — впервые становится здесь (благодаря трансформации, чьи биополитические последствия мы можем начать измерять лишь сейчас) непосред-

\* Старый режим (фр.).

\*\* нация (лат.).

ственным носителем суверенитета. Принцип рождения и принцип суверенитета, отдельные при *Ancien Régime*, теперь бесповоротно соединились, чтобы вместе заложить фундамент для нового государства-нации. Здесь подспудная фикция заключается в том, что «рождение» немедленно становится «нацией», так что между этими двумя моментами не может быть никакого разрыва. То есть права придаются человеку лишь в той мере, в какой он является немедленно исчезающей предпосылкой «гражданина» (или, вернее, даже предпосылкой, которая не должна ни разу выйти на свет в качестве таковой).

5. Если беженец представляет собой столь беспокоящий элемент в распорядке государства-нации, то, в первую очередь, потому, что, разрушая тождество между человеком и гражданином, между рождением и национальностью, он тем самым вызывает кризис изначальной фикции суверенитета. Отдельные исключения из этого принципа, разумеется, существовали всегда: новшество нашего времени, ставящее под угрозу государство-нацию в самых его основаниях, заключается в том, что растущая часть человечества больше не обладает представительством внутри него. В связи с этим беженец, эта очевидно маргинальная фигура, в той мере, в какой она нарушает старую триаду государства—нации—территории, заслуживает, напротив, места центральной фигуры в нашей политической истории. Нельзя забывать о том, что первые лагеря были построены в Европе в качестве мест контроля над беженцами, и что в последовательной эволюции от лагерей для интернированных через концентрационные

лагеря до лагерей смерти выражена абсолютно реальная взаимосвязь. Евреев и цыган можно было направлять в лагеря смерти только после полного завершения их денационализации (включая лишение гражданства второго класса, полагавшегося им по Нюрнбергским законам) — это было одним из немногих правил, которых нацисты строго придерживались в ходе осуществления «окончательного решения». Человек, когда его права перестают быть правами гражданина, становится по-настоящему «сакральным», в том смысле, какой этот термин носил в старом римском праве, где он означал приговорённого к смерти.

6. Мы должны решительно отделить понятие беженца от концепции прав человека и перестать рассматривать право на убежище (которое к тому же в данный момент сильно урезается в законодательстве европейских государств) как концептуальную категорию, к которой должен быть отнесён этот феномен (один лишь взгляд на недавние «Тезисы о праве на убежище» А. Хеллер показывает, что сегодня это может вызвать лишь ненужную путаницу<sup>14</sup>). Беженца следует принимать за то, чем он является, то есть не меньше, чем за предельное понятие, вызывающее радикальный кризис принципов государства-нации и вместе с тем позволяющее расчистить поле для ставшего безотлагательным обновления категориального аппарата.

В то же время феномен так называемой нелегальной иммиграции в страны Европейского сообщества фактически принял такие масштабы и характер (и в ближайшие годы будет принимать их всё больше, учитывая прогнозы о 20 миллионах иммигрантов, ожидающих-

ся из стран Центральной Европы), что они полностью оправдывают подобное обращение перспективы вспять. Сегодня в развитых странах обретается *стабильно проживающая в них масса неграждан*, которые не могут и не хотят ни натурализоваться, ни быть репатрированными. Эти неграждане зачастую обладают гражданством своей страны происхождения, но так как они предпочитают не пользоваться защитой своего государства, они оказываются, в качестве беженцев, в положении «фактических апатридов». Т. Хаммар предложил использовать в отношении таких резидентов без гражданства термин «жители», наглядно продемонстрировав, что понятие «гражданина» перестало быть адекватным для отражения социально-политической реальности современных государств<sup>15</sup>. С другой стороны, граждане передовых развитых стран (как США, так и стран Европы) проявляют через растущий уход от кодифицированных инстанций политического участия растущую тенденцию к превращению в «жителей», неграждан, стабильно проживающих в своих странах, вплоть до такой степени, что граждане и «жители» оказываются, по крайней мере, в отдельных слоях общества, в зоне потенциальной неразличимости. Одновременно, в соответствии с хорошо известным принципом, согласно которому массовая ассимиляция при сохранении формальных различий обостряет ненависть и нетерпимость, наблюдается рост реакционной ксенофобии и защитной мобилизации.

7. Перед тем как в Европе вновь откроются лагеря смерти (а это уже начинает происходить), необходимо, чтобы государства-нации нашли в себе смелость поста-

вить под вопрос сам принцип регистрации рождения и основанную на нём троицу государства—нации—территории. Пока трудно указать на какие-либо конкретные способы, которыми это может быть достигнуто. Здесь мы ограничимся тем, что предложим возможное направление. Известно, что один из вариантов, изучаемых в качестве возможного решения проблемы Иерусалима, заключается в том, чтобы этот город стал столицей двух государственных организмов одновременно и без территориального передела. Парадоксальное положение взаимной экстерриториальности (или, вернее, атерриториальности), подразумеваемое таким вариантом, могло бы быть расширено до модели новых международных отношений. Вместо двух национальных государств, разделённых неопределёнными и опасными границами, можно представить себе два политических сообщества, настаивающих на одном и том же регионе, с массовым исходом из одного в другое, связанных между собой серией взаимных экстерриториальных статусов, в которых ведущим понятием является уже не *ius* гражданина, а *refugium*\* индивида. В аналогичном смысле, мы можем смотреть на Европу не как на невозможную «Европу наций», катастрофический распад которой в ближайшее время уже угадывается, а как на атерриториальное или экстерриториальное пространство, в котором все резиденты европейских государств (граждане и неграждане) окажутся в положении исхода или убежища, а статус европейца будет означать бытие-в-исходе (очевидно,

\* право (лат.).

\*\* убежище (лат.).

даже без перемены мест) гражданина. Тогда европейское пространство обозначало бы собой непреодолимый разрыв между рождением и нацией, при котором старое понятие народа (который, как известно, всегда в меньшинстве) могло бы вновь обрести политический смысл в решительном противопоставлении понятию нации (которая до сих пор неправоммерно узурпировала у народа его место).

Это пространство не совпадало бы ни с какой-то однородной национальной территорией, ни с их «топографической» суммой, но оно бы действовало на них путём их «топологической» перфорации и взаимного связывания, как в лейденской банке или в петле Мёбиуса, где внутреннее и внешнее воздействуют друг на друга, становясь неразличимыми. В этом новом пространстве европейские города, вступая между собой в отношения взаимной экстерриториальности, вновь открыли бы своё древнее призвание мирового города.

Сегодня четыреста двадцать пять палестинцев, изгнанных израильским государством, проживают на ничейной земле между Ливаном и Израилем. Эти люди явно представляют собой «авангард своего народа», по определению Х. Арендт. Но не обязательно и не только в том смысле, что из них должно сформироваться ядро для зарождения будущего национального государства, которое, возможно, решило бы палестинскую проблему так же неудовлетворительно, как Израиль решил еврейский вопрос. Скорее, ничейная земля, на которой они нашли убежище, до сих пор имела силу обратного действия на территорию израильского государства, перфорируя и видоизменяя её до такой степени, что образ этой заснеженной горной вершины

стал ассоциироваться с ней больше, чем любой другой регион Земли Израильской. Сегодня политическое выживание человечества становится мыслимым только на такой земле, где пространства государств будут деформированы подобным топологическим прободением и на которой гражданин сможет наконец признать беженца, которым он сам и является.

## Что такое народ?

1. Любая трактовка политического смысла термина «народ» должна отталкиваться от того особого факта, что в современных европейских языках он всегда означает также бедных, неимущих, исключённых. Один и тот же термин, следовательно, означает как конститутивный политический субъект, так и класс, который, если и не в правах, то на деле исключён из политики.

Итальянское слово *popolo*, французское *peuple*, испанское *pueblo* (с соответствующими прилагательными *popolare*, *populaire*, *popular* и позднелатинскими *populus* и *popularis*, от которых все эти слова происходят) означают в простой речи и в политическом лексиконе как массу граждан в качестве единого политического тела (как в словосочетаниях «итальянский народ» или «народный судья»), так и представителей низших классов (как в словосочетаниях *homme du peuple*, *front popolare*, *front populaire*). Даже английское слово *people* с его менее окрашенным смыслом всё же сохраняет значение *ordinary people*\*\* в противоположность богатым и знатным людям. В американской конституции

\* человек из народа (фр.), бедный район (ит.), народный фронт (фр.).

\*\* обычные люди (англ.).



можно прочитать “*We people of the United States...*” без качественных различий; но когда Линкольн в своей геттисбергской речи говорит “*Government of the people by the people for the people*”, в этом повторении первый народ подспудно противопоставляется второму. Насколько эта двусмысленность была ключевой также и во время Французской революции (то есть непосредственно в момент отстаивания принципа народного суверенитета), засвидетельствовано в той решающей функции, которую в ней сыграло сострадание к народу, понимаемому как исключённый класс. Х. Арндт упоминает, что «самим своим существованием это слово обязано состраданию, и оно стало синонимом несчастья и неудачи: “*le peuple, les malheureux m’applaudissent*”, как любил повторять Робеспьер; “*le peuple toujours malheureux*”», как выражался даже Сиейес, одна из наименее сентиментальных и наиболее трезвых фигур революции»<sup>16</sup>. Но уже у Бодена<sup>17</sup>, в обратном значении, в той главе «Государства», где даётся определение Демократии, или *Etat populaire*, это понятие носит уже двойной смысл: носителю суверенитета, *peuple en corps*, противопоставляется *тепи peuple*”, который желательно не допускать к политической власти.

2. Настолько распространённая и упорствующая семантическая двусмысленность не может быть случайной: она должна отражать амфиболию, присущую

\* «Мы, народ Соединённых Штатов...» (англ.), «Правительство народа, созданное волей народа для народа» (англ.).

\*\* народ, несчастные, мне рукоплещут (фр.), вечно несчастный народ (фр.).

\*\*\* Народное государство (фр.), народ в целом (фр.), простой люд (фр.).

природе и функции понятия «народ» в западной политике. Всё происходит так, словно то, что мы называем народом, было бы в реальности не единым субъектом, а диалектическим колебанием между двумя противоположными полюсами: с одной стороны, единое целое «Народа», как интегральное политическое тело, с другой отдельная подкатегория «народа», как фрагментарное множество нуждающихся и исключённых тел; в первом случае претензия на полное включение без остатка, во втором — исключение, сознающее свою безнадежность; с одной стороны, тотальное государство интегрированных и суверенных граждан, с другой изгнание — на «двор чудес» или в лагерь — нищих, угнетённых, побеждённых. Единого и сжатого значения термина «народ» не существует, в этом смысле, ни с какой стороны: как в случае с многими основополагающими политическими концепциями (схожими в этом с *Urworte* Абеля и Фрейда или с иерархическими отношениями Дюмона<sup>18</sup>), народ является полярным понятием, указывающим на двойное движение и сложное соотношение между двумя крайностями. Но это также означает, что структуризация человеческого вида в одном политическом теле проходит через фундаментальный раскол, и что в понятии народа мы можем без труда узнать категориальные пары, определяющие, как мы видели, изначальную политическую структуру: голая жизнь («народ») и политическое существование («Народ»), исключение и включение, *zoé* и *bios*. Народ всегда несёт в себе фундаментальный биополитический разрыв. Он является тем, что не может быть

\* пра-слово (нем.).

*включено в тотальность, частью которой он является, и не может принадлежать общему целому, в которой он и так всегда включён.*

Отсюда противоречия и апория, возникающие всякий раз, когда народ призывают и вводят в игру на политической сцене. Он является тем, чем и так всегда был, и тем, что, тем не менее, должно реализоваться; это чистый источник любой идентичности и, в то же время, он должен постоянно переопределять сам себя и очищаться через исключение, язык, кровь, территорию. Вернее, на противоположном полюсе он является тем, чего всегда, по сути, не хватает самому себе и чья реализация совпадает поэтому с самоупразднением; он является тем, что для своего бытия должно отрицать само себя своей противоположностью (отсюда характерная апория рабочего движения, направленного на «народ» и, вместе с тем, нацеленного на его упразднение). От раза к разу, в качестве кровавого стяга реакции или сомнительной вывески революций и народных фронтов, народ во всех случаях содержит в себе основополагающий раскол, предшествующий разделению на друзей и врагов, беспрестанную гражданскую войну, которая разделяет его гораздо радикальнее, чем любой конфликт, и вместе с тем поддерживает его единство и сплавливает его гораздо сильнее, чем какая бы то ни было идентичность. Если хорошо присмотреться, то, что Маркс называет классовой борьбой и что, даже оставаясь по большей части неопределённым, занимает настолько центральное место в его мысли, является не чем иным, как внутренней войной, разделяющей любой народ, которая закончится только тогда, когда в бесклассовом обществе или в царстве Мессии «на-

род» и «Народ» соединятся — с тем, чтобы уже никогда не было, собственно говоря, никакого народа.

3. Если вышесказанное верно, если народ действительно содержит в себе фундаментальный биополитический разрыв, тогда мы сможем по-новому перечитать некоторые решающие страницы истории нашего века. Потому что даже если борьба между двумя народами, конечно, велась всегда, то в наше время она пережила последний пароксизм ускорения. В Риме внутренний раскол народа был юридически узаконен в чётком разделении между *patricii* и *plebs*, у каждого из которых были свои собственные учреждения и суды, точно так же, как в Средние века разделение на мелкий люд и «жирный народ» соответствовало чёткому разграничению между различными ремёслами и искусствами; но когда, начиная с Французской революции, народ становится единственным носителем суверенитета, народ превращается в неудобное присутствие, а его нищета и исключённость впервые предстают как скандал в самом нестерпимом смысле слова. В современную эпоху нищета и исключение стали не просто экономическими и социальными понятиями, но в высшей степени политическими категориями (весь экономизм и «социализм», которые по видимости господствуют в современной политике, в реальности обладают политическим, даже биополитическим смыслом).

*В этом смысле наша эпоха представляет собой лишь попытку — непреклонно и методично выполняемую попытку — восполнить пустоту, оставленную расколом, разделяющим народ, путём радикального избавления от исключённого народа. Эта попытка объеди-*

няет, несмотря на различия в методах и целях, правые и левые силы, капиталистические и социалистические страны, участвующие в едином проекте — в итоговом анализе тщетном, но частично реализованном во всех развитых странах — в производстве единого и неделимого народа. Одержимость развитием настолько эффективна в наше время, потому что она совпадает с биополитическим проектом производства неразрывного народа.

Уничтожение евреев в нацистской Германии приобретает в этом свете радикально новое значение. Будучи народом, отказавшимся интегрироваться в национальное политическое тело (фактически предполагается, что любая его ассимиляция в действительности была лишь симулированной), евреи наилучшим образом представляют собой «народ», чуть ли не являясь живым символом народа, этой голой жизни, которую современность непременно создаёт внутри себя, но чьё присутствие она сама уже не может выносить. И в той трезвой ярости, с какой немецкий *Volk*<sup>\*</sup>, наилучшим образом представляющий собой народ как целостное политическое тело, стремился навсегда уничтожить евреев, мы должны видеть крайнее выражение той внутренней борьбы, что разделяет «Народ» и «народ». Своим окончательным решением (которое отнюдь неслучайно затронуло также цыган и другие не поддающиеся интеграции группы), нацизм втайне и бесполезно пытался освободить политическую сцену Запада от этой нестерпимой тени ради окончательного производства немецкого *Volk* как народа, который восста-

\* народ (нем.).

новит изначальную биополитическую неразрывность (поэтому нацистские бонзы столь упорно повторяли, что уничтожая евреев и цыган, они на деле работают во благо других европейских народов).

Перефразируя постулат Фрейда об отношениях между *Es* и *Ich*, можно было бы сказать, что современная биополитика держится на принципе, согласно которому «где есть голая жизнь, там должен быть “Народ”»; но при том условии, что должно быть сразу добавлено — этот принцип имеет силу и в противоположной формулировке, согласно которой «где есть “Народ”, там будет голая жизнь». Разрыв, считавшийся преодолённым путём избавления от «народа» (символом которого являются евреи), воспроизводится вновь, превращая весь немецкий народ в сакральную жизнь, приговорённую к смерти, и в биологическое тело, которое должно бесконечно очищаться (от душевнобольных и носителей генетических заболеваний). Иными методами, но аналогично, сегодня демократическо-капиталистический проект стремится избавиться через развитие от бедных классов, не только воспроизводя внутри себя исключённый народ, но и превращая в голую жизнь всё население третьего мира. Только та политика, что сможет свести счёты с фундаментальным биополитическим расколом Запада, сможет остановить эти колебания и положить конец гражданской войне, разделяющей народы и города Земли.

\* Оно (нем.) и Я (нем.).

## Что такое лагерь?

То, что происходило в лагерях, настолько выходит за рамки юридического понятия преступления, что специфическую политико-правовую структуру, в которой происходили эти события, зачастую просто не рассматривают. Лагерь — это только место, в котором были реализованы самые абсолютные *condicio inhumana*<sup>\*</sup>, когда-либо существовавшие на Земле: только это в итоговом анализе обладает каким-то значением для жертв и для потомства. Здесь мы намеренно будем следовать в противоположном направлении. Вместо того чтобы выводить определение лагеря из событий, которые там происходили, мы предпочитаем задаться вопросом: *что такое лагерь, какова его политико-правовая структура, почему подобные события могли там произойти?* С этой точки зрения мы должны рассматривать лагерь не как исторический факт и аномалию, принадлежащую прошлому (даже если в итоге она может вернуться), но в каком-то смысле как скрытую матрицу, как *nomos*<sup>\*\*</sup> политического пространства, в котором мы живём.

Историки обсуждают, где лагеря появились впервые, были ли это *campos de concentraciones*, созданные испан-

\* бесчеловечные условия (лат.).

\*\* закон (греч.).

цами на Кубе в 1896 году для подавления восстания, поднятого населением колонии, или *concentration camps*, в которых англичане массово содержали буров в начале века; в обоих случаях важно то, что речь идёт о распространении чрезвычайного положения, связанного с войной, на всё гражданское население. Таким образом, лагеря рождаются не из обычного права (и тем менее из преобразования и развития пенитенциарного права, как, возможно, кому-то кажется), а из чрезвычайного положения и законов военного времени. Это ещё более очевидно в отношении нацистских лагерей, чьё происхождение и правовой режим хорошо задокументированы. Известно, что юридической основой для интернирования было не обычное право, а *Schutzhaft* (буквально: защитное заключение), юридический институт прусского происхождения, который нацистские юристы иногда классифицировали как профилактическую полицейскую меру, поскольку она позволяла «временное заключение» индивидов вне зависимости от совершения ими каких-либо уголовно наказуемых действий с единственной целью охраны безопасности государства. Но происхождение *Schutzhaft* лежит в прусском законе об осадном положении от 4 июня 1851 года, который в 1871 году был распространён на всю Германию (за исключением Баварии) и которому ранее предшествовал прусский закон о «защите личной свободы» (*Schutz der persönlichen Freiheit*) от 12 февраля 1850 года. Оба закона массово применялись в течение Первой мировой войны.

Роль этой конститутивной связи между чрезвычайным положением и концентрационным лагерем для правильного понимания природы лагеря невозможно



переоценить. «Защита» свободы, поставленной под вопрос в *Schutzhaft*, по иронии, является защитой против приостановки действия законов, которой характеризуется чрезвычайное положение. Новшество заключается в том, что теперь этот институт отделяется от чрезвычайного положения, на котором он был основан, и вступает в силу во время действия нормального положения. *Лагерь — это пространство, открывающееся в тот момент, когда чрезвычайное положение начинает становиться правилом.* В нём чрезвычайное положение, которое, по сути, было временной приостановкой обычного распорядка, обретает перманентную пространственную структуру, которая как таковая, тем не менее, постоянно остаётся за рамками обычного распорядка. Когда в марте 1933 года параллельно с празднованием победы Гитлера на выборах в рейхсканцлеры Гиммлер решил создать в Дахау «концентрационный лагерь для политических заключённых», он был немедленно передан в ведение СС и через *Schutzhaft* выведен за рамки действия норм уголовного и пенитенциарного права, с которыми не имел ничего общего ни тогда, ни впоследствии. Дахау и другие лагеря, которые вскоре к нему добавились (Заксенхаузен, Бухенвальд, Лихтенбург), практически продолжали функционировать с тех пор постоянно: варьировал лишь состав их населения (которое в определённые периоды, в частности, между 1935 и 1937 годами, до начала депортации евреев, сокращалось до 7500 человек): но лагерь как таковой стал в Германии перманентной реальностью.

Стоит задуматься о парадоксальном статусе лагеря как места исключения: это часть территории, размещён-

ная вне нормального правового поля, но оно от этого не становится просто внешним пространством. То, что в нём исключено, согласно этимологическому значению термина исключение (*ex-capere*), «взято наружу», включено через само его исключение. Но то, что тем самым задерживается в обычном распорядке в первую очередь — это само чрезвычайное положение. Таким образом, лагерь является структурой, в которой стабильно реализуется чрезвычайное положение, на решении о возможности которого основывается суверенная власть. Ханна Арендт как-то заметила, что в лагерях на свет дня выходит принцип, на котором держится тоталитарное господство и который здравый смысл упорно отказывается признавать, а именно, тот принцип, согласно которому «всё возможно». *Только потому, что лагеря представляют собой в рассмотренном выше смысле пространство исключения, в котором закон приостановлен во всей своей полноте, в них действительно возможно всё.* Без понимания этой особой политико-правовой структуры, чьим предназначением является как раз стабильная реализация исключения, всё невероятное, что происходило в них, остаётся недоступным для понимания. Тот, кто попадал в лагерь, оказывался в зоне неразличимости между внешним и внутренним, исключением и правилом, дозволенным и недозволенным, где прекращалась какая-либо юридическая защита; кроме того, если он был евреем, то по Нюрнбергским законам у него уже были отняты его гражданские права и, соответственно, в момент принятия «окончательного решения» он был совершенно денационализирован. *В той мере, в какой его обитатели лишены всякого политического*

статуса и целиком сведены до состояния голой жизни, лагерь также является наиболее абсолютным биополитическим пространством, которое было когда-либо реализовано и в котором власть правит чистой биологической жизнью без какого-либо посредничества. Поэтому лагерь сам представляет собой парадигму политического пространства в той точке, где политика становится биополитикой, а гражданин практически растворяется в *homo sacer*. Самый главный ответ в отношении ужасов, творившихся в лагерях, таким образом, должен быть дан не на лицемерный вопрос о том, как можно было допустить столь чудовищные преступления против человеческих существ; гораздо честнее и, в первую очередь, полезнее было бы внимательно изучить, благодаря каким юридическим процедурам и политическим механизмам стало возможно настолько полностью лишить человеческие существа их прав и прерогатив, вплоть до такой степени, что ни одно действие в отношении них больше не имело в себе состава преступления (фактически на этой точке действительно возможным становилось всё).

Если это верно, если сущность лагеря заключается в материализации чрезвычайного положения и в последующем создании пространства для голой жизни как таковой, тогда мы должны признать, что мы практически сталкиваемся с наличием лагеря каждый раз, когда создаётся такая структура, вне зависимости как от характера совершающихся в ней преступлений, так и от её названия и особой топографии. Лагерями были как стадион в Бари, куда итальянская полиция в 1991 году временно загнала массу нелегальных албанских иммигрантов перед тем, как переправить их

обратно в их страну, так и зимний велодром, где власти Виши собрали евреев перед тем, как передать их немцам, как лагерь беженцев на границе с Испанией где в 1939 году умер Антонио Мачадо, так и *zones d'attente*<sup>\*</sup> во французских международных аэропортах, в которых содержатся иностранцы, требующие признания за ними статуса беженцев. Во всех этих случаях место, по всем признакам предназначенное для утешения (как, например, отель "Arcades" в Руасси), в реальности служит пространством, где обычный распорядок фактически приостановлен и в котором не право решает, совершаться зверствам или нет, а только цивилизованность и моральные устои полиции, временно действующей там в качестве суверена (например, в период четырёх суток, в течение которых иностранцев можно удерживать в *zone d'attente* до вмешательства судебных органов). Но и некоторые периферии крупных постиндустриальных городов и *gated communities*<sup>\*\*</sup> США сегодня начинают походить в этом смысле на лагеря, где голая жизнь и политическая жизнь вступают, по крайней мере в определённые моменты, в зону абсолютной неразличимости.

Зарождение лагеря в наше время представляется в этом смысле решающим событием, характеризующим собой само политическое пространство современности. Оно происходит на той точке, где политическая система современного государства-нации, основанная на функциональной связи между определённой локализацией

\* зоны ожидания (фр.).

\*\* ограждённые жилые районы (англ.).

(территория) и определённым распорядком (государство) при посредничестве автоматических правил регистрации жизни (рождение или нация), вступает в длительный кризис, и государство решает включить в число своих непосредственных задач контроль над биологической жизнью нации. Если определять структуру государства-нации этими тремя элементами, *территорией, распорядком, рождением*, то сбой прежнего *potos* происходит не в тех двух аспектах, из которых он состоял, согласно Шмитту (локализация — *Ortung* и распорядок — *Ordnung*), а в том пункте, где осуществляется регистрация внутри них голой жизни (*рождения, которое таким образом становится нацией*). Что-то перестаёт функционировать в традиционных механизмах, регулирующих эту регистрацию, и лагерь становится новым скрытым регулятором размещения жизни в общем распорядке — или, скорее, признаком неспособности системы функционировать без превращения в машину смерти. Очень важно, что лагеря появляются вместе с новыми законами о гражданстве и денационализации граждан (причём это не только Нюрнбергские законы о гражданстве Рейха, но также законы о денационализации граждан, изданные между 1915 и 1933 годами почти всеми европейскими государствами, включая Францию). Чрезвычайное положение, по сути заключавшееся во временной приостановке распорядка, становится сегодня новой и стабильной организацией пространства, в котором обитает эта голая жизнь, всё более неспособная вписываться в распорядок. *Растущее отслоение рождения (голой жизни) от государства-нации представляет собой новый факт политики нашего времени, а то, что мы называ-*

ем «лагерем», персонифицирует в себе сам этот разрыв. Теперь распорядку без локализации (чрезвычайное положение, при котором действие закона приостановлено) соответствует локализация без распорядка (лагерь как перманентное пространство исключения). Политическая система уже не управляет формами жизни и юридическими нормами в определённом пространстве, но содержит внутри себя выходящую за его рамки «дислоцирующую локализацию», в которой на деле может быть отнята любая форма жизни и любая норма. Лагерь как дислоцирующая локализация является скрытой матрицей политики, в которой мы живём и которую должны научиться распознавать во всех её метаморфозах. Это четвёртый, неотделимый элемент, добавившийся к старой троице из государства—нации (рождения)—территории, одновременно разрушая её.

Именно в этой перспективе мы должны рассматривать возвращение лагерей в каком-то смысле в ещё более экстремальной форме на территории бывшей Югославии. Фактически там происходит вовсе не перераспределение старой политической системы в соответствии с новым этническим и территориальным балансом, то есть простое повторение тех же процессов, что привели к учреждению современных европейских государств-наций, как поспешили объявить некоторые заинтересованные наблюдатели. Скорее там происходит неизлечимое разрушение старого *potos* и смещение населения и человеческой жизни вдоль абсолютно новых линий бегства. Отсюда решающее значение лагерей этнического изнасилования. Если нацистам никогда и в голову не приходило реализовывать «окончательное решение», оплодотворяя еврейских женщин,

то только потому, что принцип рождения, гарантировавший регистрацию жизни в распорядке государства-нации, тогда ещё хоть как-то функционировал, пусть и в глубоко преобразованном виде. Теперь этот принцип вступает в процесс смещения и дрейфа, в котором его функционирование становится по всем признакам невозможным и от которого мы должны ждать появления не только новых лагерей, но также всё более новых и всё более бредовых нормативных определений для вписывания жизни в организацию Города. Лагерь, который прочно утвердился в его границах, стал новым биополитическим *пото́с* планеты.

2.



## Заметки о жесте

1. К концу XIX века западная буржуазия окончательно утратила свои жесты.

В 1886 году Жиль де ля Туретт, *ancien interne des Hôpitaux de Paris et de la Salpêtrière*<sup>\*</sup>, опубликовал в издательстве “Delahaye et Lecrosnier” своё сочинение “*Études cliniques et physiologiques sur la marche*”<sup>\*\*</sup>. Впервые один из самых обычных человеческих жестов подвергся анализу при помощи чисто научных методов. За пятьдесят три года до этого, когда чистая совесть буржуазии ещё была нетронутой, в рамках программы общей патологии общественной жизни, заявленной Бальзаком, было произведено лишь пятьдесят в целом неудовлетворительных листочков трактата “*Théorie de la demarche*”<sup>\*\*\*</sup>. Ничто так хорошо не иллюстрирует расстояние, причём не только во времени, разделяющее эти две попытки, как описание человеческого шага Жилем де ля Туреттом. Если Бальзак видел в этой патологии лишь выражение морального характера, то у Туретта уже задействован взгляд, предвосхищающий кинематограф:

\* старый интерн Парижских больниц и Сальпетриера (фр.).

\*\* «Клинический и физиологический очерк о походке» (фр.).

\*\*\* «Теория походки» (фр.).

В то время как левая нога служит точкой опоры, правая нога поднимается над землёй путём постепенного дугообразного движения от пятки до носка, который последним отрывается от земли; затем вся нога переносится вперёд и стопа вновь соприкасается с землёй в области пятки. В тот же самый момент левая нога, завершившая своё дугообразное движение и опирающаяся теперь лишь на носок, в свою очередь, отрывается от земли; левая нога переносится вперёд, минуя сбоку правую ногу, сначала сближается с ней, потом переносится дальше, и левая стопа в свою очередь соприкасается с землёй в области пятки, пока правая завершает своё дугообразное движение.

Только глаз, одарённый подобной способностью видения, мог окончательно сформировать метод изучения следов, усовершенствованием которого так заслуженно гордился Жиль де ля Туретт. Рулон белых бумажных обоев длиной около семи или восьми метров и шириной пятьдесят сантиметров прибивается гвоздями к полу и делится пополам в длину при помощи линии, проведённой карандашом. Подошвы ступней субъекта эксперимента покрываются порошкообразным оксидом железа, окрашивая их в цвет красной ржавчины. Следы, которые пациент оставляет, пока идёт вдоль направляющей линии, позволяют точно измерить его ходьбу в соответствии с различными параметрами (длина шага, пошатывания в сторону, угол наклона и т. д.).

Когда рассматриваешь репродукции следов, опубликованные Жилем де ля Туреттом, невозможно не вспомнить, что как раз в те годы Мейбридж производил в Пенсильванском университете покадровые

съёмки при помощи батареи из 24 фотографических объективов<sup>19</sup>. «Человек, идущий с обычной скоростью», «человек, бегущий с ружьём», «женщина, идущая к кувшину и поднимающая его», «женщина, посылающая воздушный поцелуй на ходу» — это счастливые и видимые близнецы неизвестных и страдающих людей, оставивших те следы.

За год до начала изучения походки был опубликован “l'Étude sur une affection nerveuse caractérisée par de l'incoordination motrice accompagnée d'écholalie et de coprolalie”, где было приведено клиническое описание синдрома, которому впоследствии будет присвоено имя Жиля де ля Туретта. Здесь тот же взгляд на самый повседневный жест с расстояния, позволивший создать метод изучения следов, применяется для описания тика впечатляющей интенсивности, спазматических приступов и манер, которые нельзя определить иначе, как всеобщую катастрофу сферы жестикуляции. Пациент не способен ни начать, ни довести до конца самые простые жесты; если ему удаётся начать движение, оно прерывается и нарушается судорогами, лишёнными координации, и конвульсиями, во время которых кажется, что мускулатура танцует (*chorea*) абсолютно вне зависимости от цели движения. Эквивалент такого расстройства в сфере походки дан в образцовом описании Шарко, приведённом в его знаменитых “Leçons du mardi”<sup>20</sup>:

\* «Очерк о нервном расстройстве, характеризующемся отсутствием двигательной координации, сопровождаемым эхолалией и копролалией» (фр.).

\*\* хорея, пляска Св. Витта.

Вот он начинает идти, наклонив туловище вперёд, на своих жёстких нижних конечностях, приклеенных, образно говоря, одно к другому, опираясь на носки; те в своей манере скользят по земле, и движение вперёд осуществляется благодаря чему-то вроде быстрого трепыхания... Когда субъект запущен таким образом вперёд, кажется, что ему каждый момент угрожает опасность упасть; что в любом случае он вот-вот будет уже не способен остановиться сам. Ему необходимо как можно чаще опираться о ближайшее к нему тело. Можно было бы подумать, что это автомат, работающий на пружинке, и в этих жёстких движениях вперёд, порывистых, словно бы конвульсивных, нет ничего, что напоминало бы о непринуждённой походке... Наконец, после нескольких попыток, вот он пошёл и, в соответствии с только что упомянутым механизмом, он скорее скользит по земле, чем идёт, своими жёсткими или, по крайней мере, едва сгибающимися ногами, в то время как шаги здесь сменились столь же резкими трепыханиями.

Самое необычное заключается в том, что эти расстройства после их рассмотрения в тысячах случаев, начиная с 1885 года, практически перестали регистрироваться с первых лет XX века вплоть до того дня, когда зимой 1971 года, проходя по улицам Нью-Йорка, Оливер Сакс не посчитал, что столкнулся с тремя случаями синдрома Туретта в течение нескольких минут<sup>21</sup>. Одной из гипотез, которую можно выдвинуть, чтобы объяснить данное исчезновение, может служить тот факт, что атаксия, тик и дистония за это время стали нормой и с определённого момента все люди утратили контроль над своими жестами, начав ходить и жестикулировать лихорадочно. В любом случае, именно такое

впечатление складывается, когда смотришь фильмы Маре и Люмьера, начавшие выходить в прокат как раз в те годы.

2. *Общество, утратившее свои жесты, стремится вернуть себе утраченное и в то же время регистрирует эту утрату в кинематографе.*

Эпоха, утратившая свои жесты, тем самым становится одержимой ими; для людей, утративших всякую естественность, любой жест становится судьбой. И чем больше жесты утрачивали свою непринуждённость под воздействием невидимых сил, тем больше жизнь переставала поддаваться расшифровке. Именно на этом этапе буржуазия, лишь несколько десятилетий назад прочно владевшая своими символами, стала жертвой внутреннего мира и сдалась психологии.

Ницше стал той точкой, на которой в европейской культуре это полярное напряжение, направленное, с одной стороны, на вычёркивание и утрату жеста и, с другой, на его превращение в рок, достигло своей кульминации. Потому что идея о вечном возвращении<sup>22</sup> становится вразумительной только в качестве жеста, в котором сила и действие, естественность и манера, возможность и необходимость становятся неразличимыми (в итоговом анализе, соответственно, исключительно как театр). «Так говорил Заратустра» — это балет человечества, утратившего свои жесты. И когда эпоха заметила это, тогда (слишком поздно!) она начала свои стремительные попытки восстановить *in extremis*\*

\* достигнув крайней точки (лат.).

утраченные жесты. Танец Айседоры и Дягилева, роман Пруста, великая поэзия *Jugendstil* от Пасколи до Рильке и, наконец, в самом образцовом виде, немой кинематограф очерчивают магический круг, в котором человечество в последний раз пыталось призвать то, что ускользало из его рук навсегда.

В те же годы Аби Варбург начал исследования, которые только близорукость психологизирующей истории искусства могла определить как «науку образа», в то время как на деле в их центре находился жест как кристалл исторической памяти, его застывание во времени и упорные (по Варбургу, почти безумные) попытки художников и философов вдохнуть в него новую жизнь через динамичную поляризацию. Поскольку этот поиск осуществлялся в среде образов, считалось, что образ был также его объектом. Варбург, напротив, трансформировал образ (который также для Юнга послужит моделью метаисторической сферы архетипов) в решительно исторический и динамичный элемент. В этом смысле атлас «Мнемозины», который он оставил незавершённым, с почти тысячей фотографий, является не неподвижным собранием образов, а представлением жестов западного человечества от античной Греции до фашизма в их практическом движении (то есть это нечто более близкое к Де Йорио<sup>23</sup>, чем к Панофскому); внутри каждого раздела отдельные образы рассматриваются скорее как кадры фильма, чем как автономные факты реальности (по крайней мере в том смысле, в каком Беньямин когда-то сравнил диалектический образ с картинками, предшествовавшими кинематографу, которые при быстром перелистывании производят впечатление движения).

### 3. Жест, а не образ является элементом кинематографа.

Жиль Делёз продемонстрировал, что кинематограф упразднил ошибочное психологическое различие между образом как психической реальностью и движением как реальностью физической. Кинематографические образы не являются ни *poses éternelles* (как формы классического мира), ни *coupes immobiles* движения, будучи *coupes mobiles*, сами образы находятся в движении, именуемом Делёзом *images-mouvement*<sup>\*</sup>. Необходимо расширить анализ Делёза и показать, что он в целом направлен на статус образа в современности. Но это означает, что мифическая жёсткость образа была здесь сломлена и что здесь надо говорить не об образах, а о жестах. Каждый образ фактически одушевляется антиномической полярностью: с одной стороны, это овеществление и вычёркивание жеста (это *itago*, как восковая маска мертвеца или как символ), с другой, она сохраняет нетронутой *dynamis*<sup>\*\*</sup> (как в покadroвых съёмках Мейбриджа или на любой спортивной фотографии). Первый вид соответствует воспоминанию, владеющему произвольной памятью, второй — образу, сияющему в эпифании непроизвольной памяти. И в то время как первый живёт в волшебной изоляции, второй всегда содержит в себе отсылку к внешнему миру, к целому, чьей частью он является.

\* вечные позы (фр.), неподвижная нарезка (фр.), подвижная нарезка (фр.), образ-движение (фр.).

\*\* образ (лат.), сила (греч.).

Даже «Джоконду», даже “Las Meninas” можно рассматривать не как неподвижные вечные формы, а как фрагменты жеста или как кинокадры некоего утерянного фильма, в котором одном они способны вновь обрести свой смысл. В каждом образе всегда задействована некая *ligatio*\*, парализующая сила, которую необходимо расколдовать, как если бы из всей истории искусств поднимался немой призыв к освобождению образа от жеста. В Греции это выражалось в легендах о статуях, разрывавших сковывающие их связи и начавших двигаться; такое же намерение философия придаёт идее, которая фактически, согласно принятой трактовке, является не неподвижным архетипом, а скорее созвездием, где феномены складываются в жест.

Кинематограф возвращает образы на родину жеста. Согласно прекрасному определению, подспудно содержащемуся в “Traum und Nacht” Беккета, это сон жеста<sup>24</sup>. Задача режиссёра — вводить в этот сон элемент пробуждения.

4. Кинематограф, поскольку в его центре находится жест, а не образ, по сути является частью этического и политического (а не просто эстетического) порядка.

Что такое жест? Бесценная подсказка содержится в наблюдении Варрона<sup>25</sup>. Он относит жест к сфере действия, но чётко отделяет его от исполнения (*agere*) и от создания (*facere*).

\* «Менины» Веласкеса.

\*\* связь (лат.).



Можно на деле что-то создавать и не исполнять это, как поэт создаёт драму, но не исполняет её [*agere* в смысле «исполнения роли»]: напротив, актёр исполняет драму, но не создаёт её. Аналогичным образом, драма создаётся [*fit*], но не исполняется [*agitur*] поэтом; исполняется, но не создаётся актёром. С другой стороны, *imperator* [должностное лицо, облечённое верховной властью], в отношении которого используется выражение *res gerere* [нести что-то, в значении «браться за что-то», «принимать на себя полную ответственность за что-то»], в данном смысле не создаёт, не исполняет, но *gerit*, выдерживает [*sustinet*] (“*De lingua latina*”<sup>\*\*\*</sup>. VI, VIII, 77).

Характерной чертой жеста является то, что он не производит и не исполняет, а принимает на себя и несёт на себе. То есть жест открывает «этос»<sup>\*\*\*</sup> как наиболее характерную человеческую сферу. Но в каком смысле действие здесь берёт на себя и несёт на себе? В каком смысле *res* становится *res gesta*<sup>\*\*\*\*</sup>, простой факт событием? У Варрона различие между *facere* и *agere* в итоговом анализе происходит из Аристотеля. В известном фрагменте из «Никомаховой этики» он противопоставляет их следующим образом: «Творчество (*poiesis*) и поступки (*praxis*) — это разные вещи. Цель творчества отлична от него [самого], а цель поступка, видимо, нет, ибо здесь целью является само благо-получение в поступке» (VI, 1140b)<sup>26</sup>. Новым является определение

\* несёт на себе (лат.).

\*\* «О латинском языке» (лат.).

\*\*\* нрав, характер, душевный склад (греч.).

\*\*\*\* вещь (лат.), сделанная вещь (лат.).

третьего рода действия, помимо этих двух: если создание — это средство, направленное на цель, а практика — это цель без средств, то жест разрушает ложную альтернативу между целями и средствами, парализующую мораль, и представляет средства, которые как *таковые*, избавляясь от посредничающего положения, не становятся при этом целями.

Ничто не мешает правильному пониманию жеста так сильно, как представление о сфере средств, направленных на цели (например, о ходьбе как о средстве для перемещения тела из пункта А в пункт В), и об отличной от неё и занимающей более высокое положение сфере жеста как движения, чья цель содержится в нём самом (например, о танце как об эстетическом измерении). Цель без средств равным образом чужда опосредованию, обладающему смыслом только в виду цели. Если танец — это жест, то только потому, что он несёт в себе и выставляет напоказ опосредующий характер движений тела. *Жест — это выставка опосредования, перевод средства как такового в поле зрения.* Он заставляет проявиться бытие-в-среднем человека и тем самым открывает перед ним этическое измерение. Но как в порнографическом фильме, человек, снятый в момент совершения жеста, являющегося просто средством, направленным на цель предоставить удовольствие другим (или себе самому), благодаря самому факту съёмки и показа в самой своей медийности, временно отделён от неё и может стать для зрителей посредником нового удовольствия (которое иначе было бы непонятым): или, как у мима, жесты, направленные на самые привычные цели, выставляются как *таковые*, и тем самым остаются в незавершённом состоянии

“entre le désir et l'accomplissement, la perpétration et son souvenir”, в том, что Малларме называл *milieu pur*<sup>27</sup>; так и в случае с жестом — это сфера не цели самой по себе, а чистого и бесцельного опосредования, сообщаемого людям.

Только в этом смысле малопонятное выражение Канта «целесообразность без цели»<sup>27</sup> обретает конкретное значение. Она является в средстве скрытой возможностью жеста, нарушающей его собственное бытие-средства и тем самым выставляющей его на свет, превращая *res* в *res gesta*. Точно так же при буквальном понимании средств коммуникации демонстрация слова подразумевает не обладание более высоким уровнем (уровнем метаязыка, невыразимого внутри первого уровня), на котором можно создавать из него объект коммуникации, а его обнажение без всякой трансценденции в присущей ему посреднической роли, в его бытии средства. Жест в данном смысле является сообщением о способности сообщать. Ему абсолютно нечего сказать, потому что он показывает лишь человеческое бытие-в-языке как чистое опосредование. Но поскольку бытие-в-языке невозможно выразить в предложениях, жест в своей сути всегда остаётся жестом неопостижимости в языке, это всегда «гэг» в прямом смысле этого слова, в первую очередь означающего кляп во рту, препятствующий слову, а во вторую — актёрскую импровизацию, восполняющую пробел в памяти или неспособность говорить. Отсюда не только близость

\* «между желанием и реализацией, поступком и воспоминанием о нём» (фр.).

\*\* чистая среда (фр.).

между жестом и философией, но также между философией и кинематографом. «Немая сцена», столь важная для кино (у которой нет ничего общего с присутствием или отсутствием звуковой дорожки), как и немота в философии, является демонстрацией человеческого бытия-в-языке: чистой жестикуляцией. Определение мистики у Витгенштейна как демонстрации того, что нельзя сказать, является буквальным определением «гэга». Любой великий философский текст является «гэгом», выставляющим на свет сам язык, само бытие-в-языке, как гигантскую пустоту памяти, как неизлечимый дефект слова.

*5. Политика — это сфера чистых средств, то есть абсолютной и всеохватной жестикуляции людей.*

## Языки и народы

Во Франции цыгане впервые появились в первых десятилетиях XV века, в период войн и беспорядков, в виде банд, утверждавших, что они происходят из Египта, и руководимых индивидами, называвшими себя герцогами «малого Египта» или графами «меньшего Египта»:

В 1419 году на территории нынешней Франции появились первые группы цыган... 22 августа 1419 года они появились в городе Шатийон-ан-Домб, ещё через день эта группа достигла города Сен-Лоран-де-Масон, расположенного в шести лье, под руководством некоего Андреа, герцога малого Египта... В июле 1422 года ещё более многочисленная банда появилась в Италии... в августе 1427 года цыгане впервые появились у ворот Парижа, пройдя через всю Францию, охваченную войной... Столица была занята англичанами, весь Иль-де-Франс кишел бандитами. Отдельные группы цыган, ведомые герцогами и графами *малого Египта*, или *меньшего Египта*, перевалили через Пиренеи и достигли Барселоны (François de Vaux de Foletier, "Les Tsiganes dans l'ancienne France").

Более или менее тем же периодом историки датируют зарождение арго как тайного языка «кокийяров» и дру-

\* Франсуа де Во де Фолетье, «Цыгане в старинной Франции» (фр.).

гих банд преступников, процветавших в лихие годы перехода от средневекового общества к современному государству: «Это правда, как он говорит, что вышеупомянутые кокийяры пользуются своим тайным языком [*langage exquis*], который другие не способны понимать, если их ему не научить, и по этому языку можно узнать участников шайки, так называемых *Coguille*» (показания Перрене на процессе над бандой «кокийяров»).

Проведя простую параллель между этими двумя фактами, Алисе Беккер-Хо<sup>28</sup> удалось реализовать проект Беньямина по написанию оригинального труда, почти полностью состоящего из цитат. Тезис книги явно утешительный: как указывает подзаголовок («Фактор, обойдённый вниманием при изучении аргю опасных классов»), речь идёт о демонстрации происхождения части словаря аргю из языка народности *ром*, из цыганского языка. В лаконичном, но содержательном «гlossарии» в конце тома перечисляются жаргонные термины, обладающие «очевидными отголосками, чтобы не сказать точным происхождением, в цыганских диалектах Европы».

Данный тезис, не выходящий за рамки социально-лингвистической среды, подспудно содержит в себе другой, гораздо более важный тезис: так же, как аргю является не настоящим языком, а жаргоном, так и цыгане являются не народом, а последними потомками преступного мира иной эпохи:

Цыгане — это наше законсервированное Средневековье; опасный класс иной эпохи. Цыганские термины прошлого, оставшиеся в аргю, как и сами цыгане, с самого своего появления принимавшие фамилии

пересекаемых ими стран — *gadjesko nav* — утрачивали в каком-то смысле свою идентичность на бумаге, в глазах всех тех, кто думает, что умеет читать.

Этим объясняется, почему исследователям так и не удалось ни выяснить происхождение цыган, ни по-настоящему изучить их язык и обычаи: этнографические исследования невозможны из-за того, что источники информации систематически лгут.

Чем важна эта гипотеза, разумеется, оригинальная, но касающаяся достаточно маргинального этнического и лингвистического феномена? Беньямин однажды написал, что в ключевые моменты истории решающий удар должен наноситься левой рукой и воздействовать на скрытые стержни и узлы машины социального знания<sup>29</sup>. Хотя Алиса Беккер-Хо скромно остаётся в пределах своего тезиса, она, вполне возможно, осознаёт, что нанесла решающий удар по узловому пункту нашей политической теории, что это мина, которую осталось только заставить сдетонировать. У нас нет ни малейшего представления на деле ни о том, что такое народ, ни о том, что такое язык (известно, что лингвисты могут конструировать грамматику, то есть единое целое, обладающее поддающимися описанию качествами, называющееся языком, только принимая как должное *factum loquendi*\*, то есть тот чистый факт, всё ещё непостижимый для науки, что люди говорят и понимают друг друга), и, тем не менее, вся наша политическая культура основывается на взаимоотношениях

\* нецыганское имя (цыг.).

\*\* факт речи (лат.).

между этими двумя понятиями. Идеология романтизма, сознательно использовавшая эту связь и тем самым сильно повлиявшая как на современную лингвистику, так и на всё ещё господствующую политическую теорию, стремилась пролить свет на нечто скрытое (понятие народа) при помощи чего-то ещё более скрытого (понятие языка). Через взаимно однозначное тождество, устанавливающееся таким образом, две условные культурные сущности с неопределёнными контурами превращаются в почти естественные организмы, обладающие своими собственными необходимыми характеристиками и законами. Если политическая теория должна подразумевать *factum pluralitatis*\* без возможности объяснить его (мы используем этот термин, этимологически связанный с *populus*, для обозначения того чистого факта, что люди формируют сообщество), а лингвистика должна предполагать *factum loquendi* без возможности поставить его под сомнение, то на простом тождестве между двумя этими фактами покоится современный политический дискурс.

Связь между цыганами и *арго* вновь радикально ставит это тождество под вопрос в тот самый момент, когда она начинает пародировать его. Цыгане находятся в таком же отношении к народу, как *арго* к языку; но в тот краткий миг, что длится аналогия, она бросает вспышку света на истину, которую по тайному замыслу должно было скрывать тождество между языком и народом: *все народы — это банды, вроде «кокийяров», все языки — это жаргоны, вроде арго.*

\* факт множества (лат.).



Здесь стоит задача не дать оценку научной верности данного тезиса, а, скорее, не упустить его освободительный потенциал. Извращённые и цепкие механизмы, управляющие нашим политическим воображением, мгновенно утрачивают свою власть над теми, кто может задержать на нём взгляд. Сегодня, когда понятие народа уже давно утратило всякое реальное значение, тот факт, что речь идёт лишь о воображении, должен быть очевидным для всех. Допуская, что у этого понятия никогда не было реального содержания, помимо пресного каталога характеристик, перечисленных философской антропологией, оно в любом случае было лишено всякого смысла самим современным государством, представлявшим себя его хранителем и выразителем: несмотря на всю благонамеренную болтовню, сегодня народ — это лишь пустопорожняя опора государственной идентичности и признаётся исключительно в качестве таковой. Для тех, кто ещё питает какие-то сомнения насчёт этого, с данной точки зрения поучительно было бы посмотреть на всё, что происходит вокруг нас: если власть имущие этого мира с оружием выступают на защиту «государства без народа» (Кувейт), то «народы без государства» (курды, армяне, палестинцы, баски, еврейская диаспора) можно безнаказанно угнетать и уничтожать, с тем чтобы всем было ясно, что судьбой народа может быть только государственная идентичность и что понятие «народа» обладает смыслом лишь в том случае, когда её можно перекодировать в понятие гражданства. Отсюда любопытный статус языков без государственного достоинства (каталонский, баскский, гэльский и т. д.), к которым лингвисты, естественно, относятся как к языкам, при том,

что на деле они функционируют, скорее, в качестве жаргонов или диалектов и почти всегда принимают непосредственно политическое значение. Порочное переплетение языка, народа и государства особенно наглядно проступает в случае с сионизмом. Движение, стремившееся основать образцовое государство для народа (Израиль), тем самым почувствовало, что обязано вновь оживить чисто культурный язык (иврит), заменившийся в повседневном использовании другими языками и диалектами (ладино, идиш). Но в глазах хранителей традиций именно это восстановление священного языка предстало как гротескная профанация, за которую язык однажды отомстит («мы живём в нашем языке», писал из Иерусалима Шолем Розенцвейгу<sup>30</sup> 26 декабря 1926 года, «как слепцы, идущие над бездной... этот язык чреват будущими катастрофами... придёт тот день, когда он взбунтуется против тех, кто на нём говорит»).

Тезис, согласно которому все народы — цыгане, а все языки — жаргоны, развязывает этот узел и позволяет нам по-новому взглянуть на разнообразие речевого опыта, которое в нашей культуре затрагивается лишь изредка, вызывает лишь недопонимание и сводится к господствующей концепции. Чем ещё можно объяснить слова Данте, который, рассказывая нам в своей книге “*De vulgari eloquentia*” миф о Вавилонской башне, говорит, что каждая группа строителей башни получила свой собственный язык, непонятный для других, и что из этих вавилонских языков зародились все языки его времени, если не его представлени-

\* «О народном красноречии» (лат.).

ем о том, что все языки земли — жаргоны (при том, что профессиональный язык ремесленников является образцовой формой жаргона)? В качестве средства против этой интимной жаргонности каждого языка он предлагает (согласно вековой фальсификации его мысли) не национальные грамматику и язык, а преобразование самого опыта слова, которое он именует “*volgare illustre*”, нечто вроде освобождения — не грамматического, а поэтического и политического — самих жаргонов в направлении *factum loquendi*.

Таким образом, *trobar clus* провансальских трубадуров сам по себе в чём-то является преобразованием окситанского языка в тайный жаргон (не сильно отличающийся в этом от стиля Вийона, написавшего некоторые свои баллады на арго «кокийяров»); но всё, о чём говорит этот жаргон — лишь иной образ речи, обозначающей собой территорию и объект любовного опыта. Возвращаясь к более близким к нам временам, нельзя не удивляться в этом смысле как тому, что для Витгенштейна опыт чистого существования речи (*factum loquendi*) может совпадать с этикой, так и тому, что Беньямин видел именно в «чистом языке», не сводимом к грамматике и отдельным языкам, образ освобождённого человечества.

Если языки — это жаргоны, прикрывающие собой чистый языковой опыт, так же, как народы — это более или менее удачные маски *factum pluralitatis*, тогда наша задача, конечно, заключается не в грамматическом структурировании этих жаргонов и не в перекоди-

\* просвещённый вульгарный язык (*ит.*).

\*\* тёмный стиль (*окситан.*).

ровании народов в государственную идентичность; наоборот, лишь разбив в любой точке существующую цепь речи—грамматики (языка)—народа—государства, мышление и практика смогут всегда оставаться на высоте задач своего времени. Формы такого прерывания, в котором *factum* речи и *factum* сообщества на мгновение выходят на свет, многообразны и изменяются в зависимости от времени и обстоятельств: возрождение жаргона, *trobar clus*, чистого языка, уменьшение практической роли грамматического языка. В любом случае ясно, что ставка в игре является не просто лингвистической или литературной, но, в первую очередь, политической и философской.

## Глоссы на полях «Комментариев к «Обществу спектакля»»

### *Стратег*

В книгах Дебора содержится самый ясный и суровый анализ всей нищеты и рабства нашего общества — общества спектакля, в котором мы живём, — распространившего своё господство на всю планету. Как таковые эти книги не нуждаются ни в комментариях, ни в восхвалениях, ни тем более в предисловиях. Самое большее, мы можем рискнуть здесь расставить кое-какие глоссы на полях, подобно тем знакам, что средневековые копировальщики оставляли сбоку от самых важных абзацев. Следуя строгим отшельническим намерениям, фактически они «отделялись», находя своё место не в каком-то невозможном инобытии, но в соответствии с исключительно конкретной картографической делимитацией того, что они описывали.

Нет никакого смысла хвалить здесь его независимость суждения, пророческое ясновидение, классическую прозрачность стиля. Ни один автор сегодня не может утешаться той перспективой, что его труд будут читать через сто лет (причём *какие* люди?), и ни один читатель — довольствоваться тем (по отношению к чему?), что принадлежит к ограниченному кругу тех, кто понял его раньше других. Ими пользуются, скорее, как

руководством или инструментом для сопротивления или для исхода, по аналогии с тем непригодным оружием, что дезертир (согласно прекрасному образу Делёза) в спешке собирает и затыкает за пояс во время бегства. Или, вернее, как трудом уникального стратега (заголовок «Комментарии» отсылает к традиции именно такого типа), чьё поле действия лежит не столько в разворачивающейся битве, где надо расставлять войска, сколько в чистом могуществе интеллекта. Фраза Клаузевица, приведённая в предисловии к четвёртому итальянскому изданию «Общества спектакля», в совершенстве отражает эту характеристику: «Главное в любой стратегической критике — точно поставить себя на место действующих лиц; нужно признать, что это зачастую очень трудно. Основная масса стратегической критики исчезла бы полностью или свелась бы к едва доступным для восприятия очертаниям, если бы только авторы захотели или смогли мысленно поставить себя на место действующих лиц»<sup>31</sup>. В данном смысле не только «Государь», но также «Этика» Спинозы является трактатом по стратегии: использованием *de potentia intellectus, sive de libertate*.

### Фантасмагория

Маркс находился в Лондоне, когда в 1851 году с большой помпой проходило открытие первой Всемирной выставки в Гайд-парке. Из всех предложенных проектов организаторы выбрали огромный Хрустальный дворец Пакстона, полностью построенный из стекла<sup>32</sup>.

\* могущество разума или свободы (лат.).

В каталоге выставки Меррифилд писала, что Хрустальный дворец «это, возможно, единственное здание в мире, где атмосфера открыта для восприятия... перед зрителем, находящимся на галерее в восточной или западной крайней части... более отдалённые части предстают окутанными голубоватой дымкой». Это значит, что первый крупный триумф товара прошёл под знаком прозрачности и фантазмагии одновременно. В путеводителе по Всемирной выставке в Париже 1867 года вновь подтверждается эта противоречивая зрелищная характеристика: “Il faut au publique une conception grandiose qui frappe son imagination... il veut contempler un coup d’œil féerique et non pas des produits similaires et uniformement groupés”.

Вполне возможно, что Маркс вспомнил о впечатлении, оказанном на него Хрустальным дворцом, когда писал главу «Капитала» под названием «Товарный фетишизм и его тайна». Эта глава неслучайно занимает пороговое положение во всём труде. Раскрытие «тайны» товара стало ключом, открывшим для мысли заколдованное царство капитала, всегда стремившееся скрыться, одновременно выставляясь для полного обозрения.

Без определения этого нематериального центра, где продукт труда, раздвоившийся на потребительную и меновую стоимость, преобразуется в «фантазмагию... одновременно доступную и недоступную для

\* «Публике нужна грандиозная концепция, поражающая её воображение... она хочет видеть феерическое зрелище, а не похожие и однообразно сгруппированные товары» (фр.).

восприятия», возможно, нельзя было бы провести все дальнейшие исследования «Капитала».

Тем не менее в шестидесятых марксистские круги глупо игнорировали марксов анализ товарного фетишизма. Ещё в 1969 году в предисловии к популярному переизданию «Капитала» Луи Альтюссер предлагал читателям пропустить первую главу, потому что теория фетишизма была «очевидным» и «крайне вредным» следом гегельянства.

Тем более замечателен жест Ги Дебора, основавшего свой анализ общества спектакля, то есть капитализма, достигшего своей крайней точки, именно на этом «очевидном следе». Капитал при своём «превращении в образ» является лишь последней метаморфозой товара, при которой меновая стоимость уже полностью затмила потребительную стоимость и, сфальсифицировав весь процесс общественного производства, может теперь утвердить свой абсолютный и безответственный суверенитет над всей жизнью. Хрустальный дворец в Гайд-парке, где товар впервые сбрасывает покровы и обнажает свою тайну, в этом смысле представляет собой пророчество о спектакле, или, вернее, кошмар, сившийся девятнадцатому веку о двадцатом. Первой задачей ситуационистов стало пробуждение от этого кошмара.

### *Вальпургиева ночь*

Если в нашем веке и был писатель, сравнение с которым, возможно, было бы допустимым для Дебора, — это Карл Краус<sup>33</sup>. Больше никто, кроме Крауса, в его неустанной борьбе против журналистов не сумел выве-



сти на свет скрытые законы спектакля, «факты, производящие новости, и новости, виновные в фактах». И если бы мы должны были представить себе нечто соответствующее закадровому голосу, сопровождающему в фильмах Дебора панораму пустыни развалин спектакля, то ничто бы не подошло лучше, чем голос Крауса с его публичной лекции, чей шарм так хорошо описал Канетти, на которой он разоблачил в оперетте Оффенбаха свирепый произвол, глубоко присущий одержавшему триумф капитализму.

Хорошо известна шутка из посмертно изданной «Третьей Вальпургиевой ночи» Крауса, где он оправдывает своё молчание перед лицом подъёма нацизма: «Насчёт Гитлера мне на ум не приходит ничего». Эта жестокая *Witz*, в которой Краус без всякой снисходительности признаётся в собственной ограниченности, показывает также бессилие сатиры перед неописуемым феноменом, ставшим реальностью. Как сатирический поэт он на самом деле «лишь один из последних эпигонов / населяющих старинный дом речи»<sup>34</sup>. Конечно, у Дебора, как и у Крауса, язык предстаёт как образ и место справедливости. Тем не менее на этом аналогия заканчивается. Дискурс Дебора начинается там, где немеет сатира. Старинный дом речи (а вместе с ним и литературная традиция, на которой зиждется сатира) уже давно сфальсифицирован и им манипулируют сверху донизу. Краус реагирует на эту ситуацию, превращая язык в место Всеобщего Правосудия. Напротив, Дебор начинает говорить тогда, когда Всеобщее Правосудие уже состоялось, и после того, как в нём

\* шутка (нем.).

истинное было признано лишь как момент ложного. Всеобщее Правосудие в языке и Вальпургиева ночь спектакля полностью совпадают. Это парадоксальное совпадение является тем местом, откуда звучит его вечно закадровый голос.

### *Ситуация*

Что такое созданная ситуация? «Конкретно и произвольно сконструированный посредством коллективной организации целостности окружения и игры событий момент жизни»<sup>35</sup>, как говорится в определении из первого номера журнала “Internationale Situationniste”. Но было бы крупным заблуждением считать ситуацию привилегированным или исключительным моментом в смысле эстетики. Это не жизнь, превращённая в искусство, и не искусство, превращённое в жизнь. Реальная природа ситуации очевидна только при её историческом размещении в соответствующем ей месте, то есть *после* конца саморазрушения искусства и *после* транзита жизни через испытание нигилизмом. «Переход на северо-запад в географии реальной жизни» — это пункт неразличимости между жизнью и искусством, где *оба* феномена *одновременно* претерпевают решающую метаморфозу. Данная точка неразличимости — это политика, наконец достигшая высоты, подобающей её задачам. Капитализму, «конкретно и умышленно» организующему пространство и события с целью лишить жизнь её потенциала, ситуационисты отвечают не менее конкретным проектом, но под противоположным знаком. Их утопия опять же абсолютно уместна, потому что размещается в самих

процессах, которые она стремится разрушить. Возможно, ничто не передаёт смысл построения ситуаций лучше, чем та скучная сценография, в которой Ницше на страницах своей «Весёлой науки» помещает *experimentum crucis*<sup>\*</sup> своей мысли. Созданная ситуация — это комната с пауком и свет луны среди ветвей в тот момент, когда на вопрос демона: «Хочешь ли ты, чтобы это мгновение возвращалось бесконечное число раз?», звучит ответ: «Да, я этого хочу». Решающим здесь является мессианское смещение, меняющее мир *в его целостности*, оставляя его *почти* нетронутым. Потому что всё здесь осталось таким же, утратив при этом свою идентичность.

В комедии дель арте присутствовала канва в виде инструкций для актёров, с тем чтобы они могли реализовывать ситуации, в которых, наконец, становился возможным человеческий жест, освобождённый от сил мифа и судьбы. В комической маске ничего нельзя понять, если рассматривать её просто как неопределённый персонаж без жизненной силы. Арлекин или Доктор — это не персонажи в том смысле, в каком персонажами являются Гамлет или Эдип: маски — это не «персонажи», а «жесты», оформленные в один тип, в созвездия жестов. В реализованной ситуации уничтожение идентичности роли сопутствует уничтожению идентичности актёров. Суть здесь в поставленном под вопрос отношении между текстом и исполнением, между жизненной силой и действием. Потому что между текстом и исполнением присутствует маска как неразличимое слияние жизненной силы с действием.

\* ключевой опыт (лат.).

И то, что происходит — на сцене как в созданной ситуации — это не реализация жизненной силы, а её полное освобождение. «Жест» — вот название для той точки, где жизнь связывается с искусством, действие со способностью, общее с частным, текст с исполнением. Это фрагмент жизни, вырванный из контекста индивидуальной биографии, и фрагмент искусства, вырванный из нейтральности эстетики: это чистая практика. Жест, не будучи ни потребительной, ни меновой стоимостью, ни биографическим опытом, ни внеличным событием — это полная противоположность товара, вызывающая в ситуации стремительное падение «кристаллов общей социальной субстанции».

### *Освенцим/Тимишоара*

Возможно, самый пугающий аспект книг Дебора — это та педантичность, с какой история взялась за подтверждение его анализа. Речь не только о том, что в «Комментариях» (1988), изданных через двадцать лет после «Общества спектакля», он смог зафиксировать точность диагноза и прогнозов во всех сферах жизни; но также о том, что тем временем сам ход событий настолько ускорился в одном и том же направлении повсюду, что всего через два года после выхода книги можно констатировать: мировая политика сегодня — это исключительно поспешная, пародийная реализация сценария, содержавшегося в книге. Повсеместное слияние сконцентрированного спектакля (народные демократические республики Восточной Европы) и рассеянного спектакля (демократические государства Запада) в интегрированном спектакле, представ-

лявшее один из центральных тезисов «Комментариев» и многим показавшееся в тот момент парадоксальным, сегодня обрело тривиальную очевидность. Нерушимые стены и железные занавесы, разделявшие два мира, были безвозвратно сметены в течение нескольких дней. Восточноевропейские правительства избавились от ленинистских партий для того, чтобы интегрированный спектакль мог быть полностью реализован в их странах, точно так же, как западные правительства уже давно отказались от системы баланса властных полномочий и от реальной свободы мысли и сообщения во имя мажоритарной избирательной машины и контроля над общественным мнением через масс-медиа (оба феномена были развиты в современных тоталитарных государствах).

Тимишоара представляет собой настолько крайнюю точку этого процесса, что заслуживает того, чтобы именем этого города был назван новый курс мировой политики. Здесь тайной полиции, составившей заговор против самой себя, чтобы свергнуть старый режим сконцентрированного спектакля, и телевидению, обнажившему без ложного стыда реальную политическую функцию медиа, удалось то, о чём нацизм не решался даже мечтать — объединить в одном чудовищном событии Освенцим и поджог Рейхстага. Впервые в истории человечества едва захороненные или разложенные на столах *morgues*<sup>\*</sup> трупы спешно извлекали из могил и истязали, чтобы симулировать перед телекамерами геноцид, который должен был легитимировать новый режим. То, что весь мир видел в прямом эфире как

\* морги (фр.).

подлинную истину на телевизионных экранах, было абсолютной не-истиной; и хотя фальсификация порой была очевидной, система мировых медиа утвердила её в качестве подлинной истины, как бы разъясняя, что истинное теперь стало лишь моментом в необходимом движении ложного. Так истина и ложь становились неразличимыми, а спектакль обретал свою легитимацию исключительно через спектакль.

В данном смысле Тимишоара — это Освенцим эпохи спектакля: можно сказать, что если после Освенцима уже нельзя было писать и думать так же, как раньше, то после Тимишоары уже нельзя будет смотреть так же, как раньше, на телевизионный экран.

### *Шехина*

Как сегодня, в эпоху свершившегося триумфа общества спектакля, мышление может воспользоваться наследием Дебора? Ясно, что спектакль — это и есть речь, способность к общению и лингвистическое бытие человека. Нам следует интегрировать анализ Марксом того факта, что капитализм (если угодно, можно дать любое другое название процессу, господствующему сегодня над мировой историей) был изначально обращён не только на экспроприацию производительной деятельности, но также, что ещё важнее, на отчуждение самой речи, самой лингвистической и коммуникативной природы человека, того «логоса», в котором у Гераклита определяется Общее, согласно одному из дошедших до нас фрагментов. Крайняя форма данного отчуждения Общего — это спектакль, то есть политический мир, в котором мы живём. Но это также озна-

чает, что в спектакле против нас выступает наша собственная лингвистическая природа в её искажённом виде. Поэтому (то есть именно потому, что отчуждается сама возможность общего блага) насилие спектакля стало настолько разрушительным; причём по той же причине спектакль всё ещё содержит в себе отдельные позитивные возможности, которые необходимо обратить против него самого.

Ничто столь сильно не напоминает вышеописанное состояние, как та вина, которую каббалисты называют «отделением Шехины», обвиняя в ней Ахера, одного из четырёх раввинов, вступивших, согласно известной «аггаде» из Талмуда, в Пардес (то есть в высшее сознание). «Четыре раввина», говорится в повествовании, «вошли в Пардес: Бен-Азай, Бен-Зома, Ахер и рабби Акива... Бен-Азай глянул — и умер... Бен-Зома глянул — и повредился [в уме]... Ахер — порубил посадки; рабби Акива [вошел в мире] и вышел в мире».

Шехина — это последняя из десяти сефирот, или атрибутов Бога, выражающая собой само божественное присутствие, его проявление или обитание на Земле: его «слово». Ахер «порубил посадки», и каббалисты отождествляют этот акт с грехом Адама, который вместо того, чтобы созерцать все сефироты, предпочёл созерцать последнюю, отделив её от других, в данном случае отделив древо познания от древа жизни. Подобно Адаму, Ахер представляет человечество в том, что сделав познание своей собственной судьбой и своей особой силой, он отделил познание и слово, то есть наиболее совершенную форму проявления Бога (шехина), от других сефирот, в которых тот также являет себя. *Риск здесь в том, что слово — как иллатентность*<sup>36</sup>

и раскрытие чего-либо — отделяется от того, что оно раскрывает, обретая тем самым автономное состояние. Состояние раскрытости и очевидности — и, соответственно, общности и участия — отделяется от самой раскрытой вещи и ставит себя между ней самой и людьми. В таком состоянии изгнания шехина утрачивает свою позитивную силу и становится злой сущностью (каббалисты говорят, что она «сосёт молоко зла»).

В данном смысле в отделении шехины выражено состояние текущей эпохи. В то время как при старом режиме на деле отчуждение коммуникативной сущности человека осуществлялось в предпосылке, функционировавшей в качестве общего фундамента, то в обществе спектакля именно сама способность к общению, сама видовая сущность (то есть речь как *Gattungswesen*<sup>\*</sup>), выделяется в автономную сферу. Общению мешает сама способность к общению, люди отделяются от того, что их объединяет. Журналисты и медиакраты (как и психоаналитики в сфере частной жизни) — это новое духовенство отчуждения человека от его лингвистической природы.

На деле в обществе спектакля отделение шехины достигает своей крайней стадии, на которой речь не просто выделяется в автономную сферу, но ещё и перестаёт что-либо раскрывать — или, вернее, раскрывает теперь лишь пустоту, содержащуюся во всех вещах. В речи не остаётся ничего от Бога, от мира, от явленного: но в этом крайнем аннулирующем раскрытии речь (лингвистическая природа человека) вновь остаётся скрытой и отделённой, тем самым в последний раз

\* бытие-вида (нем.).



достигая несказанной способности самоназначаться в качестве власти в определённую историческую эпоху и в определённом виде государства, а именно: в эпоху спектакля и в государстве предельно развитого нигилизма. Поэтому власть, основанная на предположениях о существовании какого-либо фундамента, сегодня пошатнулась на всей планете, и царства земли одно за другим скатываются в зрелищно-демократические режимы как в предельно развитую форму-государства. То, что подталкивает нации земли к единой общей судьбе ещё до экономических потребностей и технологического развития — это их отчуждение от лингвистического бытия, отторжение каждого народа от его корней, от обители его жизни в языке. Но тем самым эпоха, в которую мы живём, является также эпохой, в которую впервые становится возможным непосредственное переживание человечеством своей собственной лингвистической сущности — не того или иного содержания речи, не того или иного истинного предположения, но самого факта говорения. Современная политика и есть этот сокрушительный *experimentum linguae*, растворяющий и опустошающий традиции и убеждения, идеологии и религии, идентичность и общность народов всей планеты.

Лишь те, кто сможет реализовать его до самых глубин, не оставляя спектаклю возможности удерживать раскрывающего под покровом раскрываемой им пустоты, но возвращая речь самой речи, станут первыми гражданами сообщества без государства и предпосылок для него, где аннулирующая власть, распоряжа-

\* языковой опыт (лат.).

ющаяся судьбами всего, что есть общего, будет умиротворена, и шехина перестанет сосать злоторное молоко своей отделённости. Подобно раввину Акиве в аггаде из Талмуда, они будут входить в рай языка и выходить из него невредимыми.

### *Тяньаньмэнь*

Каков в сумеречном свете «Комментариев» сценарий, разрабатываемый мировой политикой на наших глазах? Государство интегрированного спектакля (или зрелищно-демократическое государство) — это предельная стадия эволюции формы-государства, к которой неуклонно скатываются монархии и республики, тирания и демократия, расистские и прогрессивные режимы. Это глобальное движение в тот самый момент, когда оно придаёт новое дыхание национальной идентичности, в реальности несёт в себе тенденцию к установлению некоего наднационального полицейского государства, где одна за другой молча нарушаются все нормы международного права. Уже много лет войны не объявляют (как предсказывал Шмитт, по чьему мнению любая война в наше время является гражданской войной), более того, открытое вторжение на территорию суверенного государства сегодня могут представлять как исполнение акта внутренней юрисдикции. Секретные службы, привыкшие всегда действовать, игнорируя границы национальных суверенитетов, в этих условиях становятся образцом по организации и осуществлению реальных политических действий. Впервые в истории нашего века две самые крупные мировые державы управляются людьми, напрямую

связанными с секретными службами: Бушем (бывшим главой ЦРУ) и Горбачёвым (человеком Андропова); и чем больше они концентрируют власти в своих руках, тем больше это приветствуется в рамках нового спектакля как победа демократии. Несмотря на всю видимость, мировая зрелищно-демократическая организация, принимающая свои очертания таким образом, рискует в реальности стать наихудшей тиранией, когда-либо появлявшейся в истории человечества, при том, что сопротивляться ей и проявлять несогласие с ней будет становиться всё труднее, ведь главной задачей этой тирании всё более отчётливо будет становиться управление *выживанием человечества в мире, пригодном для человеческого обитания*. Нигде не сказано, конечно, что попытке спектакля удерживать контроль над процессом, приведённым в движение в том числе им самим, суждено быть удачной. Государство спектакля остаётся, несмотря ни на что, государством, основанным, как и любое государство, не на общественных связях (как продемонстрировал Бадью), чьим выражением оно должно служить, а на запрете их нарушения. В конечном итоге государство может признать любое требование идентичности — даже государственную идентичность внутри своих собственных границ (история взаимоотношений между государством и терроризмом в наше время красноречиво это подтверждает); но государство никогда не потерпит, чтобы случаи индивидуального своеобразия составляли сообщество, не выдвигая при этом требований о признании идентичности, чтобы люди соучаствовали в чём-то без представительных функций, служащих какой-либо принадлежности (итальянцам, рабочим, католикам,

террористам), вот чего государство не потерпит никогда. В то же время именно государство спектакля, аннулируя и выхолащивая содержание всякой реальной идентичности и подменяя «народ» с его «общей волей» «общественностью» с её «мнением», массово производит в своём лоне случаи индивидуального своеобразия, уже не характеризующиеся ни какой-либо социальной идентичностью, ни какой-либо реальной или условной принадлежностью: это по-настоящему «безразличные» индивидуальные случаи. Вполне очевидно, что общество спектакля является также обществом, где растворяется всякая социальная идентичность, где всё, что веками составляло роскошь и нищету целых поколений, сменявших друг друга на земле, уже утрачивает всякий смысл. В планетарном классе мелкой буржуазии, в чьей форме спектакль пародийно реализовал марксов проект бесклассового общества, трагикомедия мировой истории отмечена различными видами идентичности, собранными и выставленными в фантасмагорической пустоте.

Поэтому если допустимо сделать пророчество о грядущей политике, то она перестанет быть борьбой за завоевание государства или контроль над ним со стороны новых или старых социальных субъектов и станет борьбой между государством и не-государством (человечеством), между невозполнимым разъединением случаев индивидуального своеобразия и государственной организацией.

У всего этого нет ничего общего с простым выдвижением социальных требований перед государством, долгое время служившим мотивом протестных движений нашего времени. Никакие случаи индивиду-

ального своеобразия в обществе спектакля не могут формировать *societas*<sup>\*</sup>, потому что они не обладают ни какой-либо идентичностью, чтобы отстаивать её, ни какой-либо социальной связью, чтобы добиваться её признания. Тем более неумолимым представляется здесь контраст с государством, аннулирующим всякое реальное содержание, но для которого при этом существо, радикальным образом лишённое всякой репрезентативной идентичности, было бы попросту несуществующим (несмотря на все пустопорожние заявления о священности жизни и о правах человека).

Такой урок можно было бы извлечь при менее невнимательном взгляде из событий на площади Тяньаньмэнь. На самом деле, в первую очередь в манифестациях китайского Мая поражает относительное отсутствие конкретного содержания протестов в виде каких-либо определённых требований (демократия и свобода — это слишком обобщённые понятия, чтобы представлять собой реальный объект конфликта, а единственное конкретное требование о реабилитации Ху Яобана было чересчур быстро подхвачено). Тем более необъяснимым представляется то насилие, с которым отреагировало государство. С другой стороны, вполне возможно, что диспропорция была лишь видимой и что китайские лидеры действовали, со своей точки зрения, с абсолютной ясностью. На площади Тяньаньмэнь государство столкнулось с чем-то, что не может и не хочет быть представленным, и что, тем не менее, представляет себя в виде сообщества и общей жизни (вне зависимости от того факта, что те, кто нахо-

\* общество (лат.).

дился на площади, осознавали или не осознавали это). Существование чего-то, что не может обладать представительством и создаёт сообщество без предпосылок и условий принадлежности (как непоследовательное множество, говоря словами Кантора), вот где обретается угроза, с которой государство не смирится никогда. Любой случай индивидуального своеобразия, желающий обрести свою собственную принадлежность, своё собственное бытие-в-речи и в связи с этим отказывающийся от всякой идентичности и от всяких условий принадлежности, является новым протагонистом грядущей политики, не будучи ни субъективным, ни социально последовательным. Везде, где такое своеобразие будет мирно проявлять своё общее бытие, будет появляться новая Тяньаньмэнь, и рано или поздно там же появятся танки.

## Облик

Все живые существа находятся в открытом пространстве, проявляют себя и блистают в своём внешнем виде. Один лишь человек хочет завладеть этой открытостью, захватить свой внешний вид, своё собственное бытие в проявлении. Речь и есть это завладение, преобразующее природу в «облик». Поэтому внешний вид становится для человека проблемой, местом борьбы за истину.

Облик — это неумолимое выставление человека напоказ и вместе с тем его скрытость, сохраняющаяся в самой этой открытости. Облик — это единственное место сообщества, единственный возможный город. То, что в каждом единичном случае открыто политике — это трагикомедия истины, в которую он впадает всегда и которую он должен доводить до конца.

Облик выставляет и раскрывает не «нечто», формулируемое в том или ином значимом утверждении, и даже не секрет, обречённый оставаться вечно невыраженным. Откровение облика — это откровение самой речи. Она лишена какого-либо содержания, не говорит правды о том или ином состоянии души или о факте, о том или ином аспекте человека или мира: это чистая открытость, чистая способность к общению. Идти

в свете облика означает «быть» этой открытостью, препевать её.

Таким образом, облик — это, в первую очередь, «страсть» к откровению, страсть речи. Природа обретает облик в тот момент, когда чувствует, что её обнажает речь. В облике предающее и выставяющее её напоказ слово, окутывающая её невозможность хранить какую-либо тайну выходит на поверхность в виде целомудрия или смущения, развязности или стыда.

Облик не равнозначен лицу. Облик появляется везде, где нечто выставляется напоказ и стремится завладеть своим выставлением напоказ, везде, где некто появляясь вовне, тонет во внешнем, но должен идти до конца. (Так искусство может дать облик даже неодушевлённым предметам, натюрморту; и так ведьмы, обвиняемые инквизиторами в том, что на шабашах целуют анус Сатаны, отвечали, что даже у него был свой облик. И сегодня возможно, что вся земля, превращённая в пустыню слепой волей людей, обретёт единый облик.)

Я гляжу кому-то в глаза: он опускает взгляд — это стыд, стыд пустоты, прячущейся за взглядом, — или, наоборот, отвечает мне взглядом. Он может смотреть на меня нагло, выставя напоказ свою пустоту, как если бы за его глазами прятался ещё один глаз бездны, знающий эту пустоту и пользующийся ею как непроницаемым укрытием; или же с невинным и безоговорочным бесстыдством, позволяя любви и слову зарождаться в пустоте наших взглядов.



Политика осуществляется там, где нечто выставляется напоказ. В противном случае возможной была бы лишь животная политика, потому что только животные открыты всегда, не стремятся завладеть выражением своего внешнего вида, запросто обретаясь в нём, не заботясь о нём ни капли. Поэтому их не интересуют зеркала, их не интересует образ в качестве образа. Человек, напротив, стремясь к собственному признанию — то есть к завладению своим внешним видом — отделяет образы от вещей, даёт им имена. Так он преобразовывает открытое пространство мира в поле беспощадной политической борьбы. Эта борьба, чьим объектом является истина, называется Историей.

На порнографических открытках изображённые субъекты в последнее время всё чаще смотрят прямо в объектив, следуя рассчитанной стратагеме, намеренно демонстрируя своё осознание того факта, что они выставлены напоказ. Этот неожиданный жест яростно опровергает подспудную функцию потребления таких образов, согласно которой на них должны смотреть исподтишка, а сами актёры не должны видеть того, кто на них смотрит: теперь напротив, бросая сознательный вызов подглядывающему за ними зрителю, актёры заставляют его смотреть им в глаза. В этот момент резко выходит на свет непрочная природа человеческого облика. Когда актёры смотрят в объектив, они сознательно *показывают, что симулируют*; и, тем не менее, парадоксальным образом, именно в той мере, в какой они выставляют свою фальсификацию напоказ, они кажутся более настоящими. Та же процедура сегодня распространяется на рекламу: образ представляется

более убедительным, если он открыто демонстрирует своё предназначение. В обоих случаях тот, кто смотрит, не желая того, сталкивается с чем-то, что недвусмысленно затрагивает суть облика, саму структуру истины.

Мы называем трагикомедией видимости тот факт, что облик обнажает нечто исключительно скрывая его, и скрывает нечто в той же мере, в какой он его обнажает. Тем самым для человека та видимость, что, по идее, должна его проявлять, становится предающей его внешностью, в которой он более не способен узнать самого себя. Именно потому, что облик — это только место истины, он также является непосредственным местом симуляции и неисправимой неточности. Это не означает, что внешний вид подделывает то, что он обнажает, заставляя нечто казаться не тем, чем оно является на самом деле: скорее то, чем человек является на самом деле, есть не что иное, как эта симуляция и это беспокойство в видимости. Поскольку человек не является и не должен быть какой-либо сущью или природой, или особой судьбой, он пребывает в самом пустом и непрочном из состояний: в истине. Скрытым для него остаётся не что-то за внешней видимостью, а сама видимость, её бытие исключительно в качестве облика. Задачей политики является привнесение видимости в саму видимость.

Истина, облик, выставление напоказ стали сегодня объектом планетарной гражданской войны, чьим полем боя стала вся общественная жизнь, чьими отрядами штурмовиков стали масс-медиа, чьими жертвами стали все народы земли. Политики, медиакраты

и рекламные магнаты осознали непрочный характер облика и открываемого им сообщества, и теперь они превращают его в несчастный секрет, контроль над которым необходимо гарантировать себе любой ценой. Власть государств сегодня уже не основана на монополии на легитимное использование насилия (они всё чаще разделяют это право с другими, не суверенными организациями — с ООН, с террористами), но, в первую очередь, на контроле над видимостью (*doxa*). Выделение политики в автономную сферу идёт рука об руку с отделением облика в мире спектакля, где общение между людьми отделено от самого себя. Выставление напоказ преобразовывается в ценность, накапливающуюся в образах и в медиа, и новый бюрократический класс ревниво охраняет своё управление этим процессом.

Если бы люди должны были всегда просто сообщать друг другу нечто, не было бы никакой политики, только обмен и конфликты, сигнал и ответы; но поскольку люди прежде всего должны сообщать друг другу свою чистую способность к общению (то есть речь), у нас появляется политика как коммуникативная пустота, где возникает человеческий облик как таковой. Именно над этим пустым пространством стремятся установить свой контроль политики и медиакраты, удерживая его в отдельной сфере, гарантирующей невозможность завладеть им, и мешая самой способности к общению выйти на свет. Нам следует интегрировать анализ Маркса в том смысле, что капитализм (если угодно, можно дать любое другое название процессу, господствующему сегодня над мировой историей), был изначально обращён не только на экспроприацию произ-

водительной деятельности, но также, что ещё важнее, на отчуждение самой речи, самой лингвистической и коммуникативной природы человека.

Будучи чистой способностью к общению, любой человеческий облик, даже самый прекрасный и благородный, всегда остаётся в состоянии, подвешенном над бездной. Именно поэтому самые утончённые и исполненные изящества облики иногда вдруг искажаются, когда в них проступает угрожающая им бесформенная изнанка. Но эта аморфная изнанка — лишь сама открытость, сама способность к общению в той мере, в какой они предполагают сами себя как единую вещь. Только облик, принимающий на себя всю бездну собственной способности к общению, если ему удаётся обнажить её без стыда и самодовольства, остаётся нетронутым.

Любой облик искажается в выражении лица, ужесточается в характере и, тем самым, углубляется в самого себя и тонет в себе. Характер — это гримаса облика в тот момент, когда — будучи чистой способностью к общению — он вдруг замечает, что ему нечего выразить, и молча отступает за себя, прячась в собственной немой идентичности. Характер — это конститутивное умалчивание человека в слове; но самое важное, что здесь необходимо ухватить, это иллатентность, чистая видимость: одно только лицо. Облик не стоит выше лица: это обнажение лица, победа над характером — слово.

Поскольку человек является и должен быть только обликом, всё разделяется для него на правильное и не-

правильное, истинное и ложное, возможное и реальное. Сегодня видимость, в которой он проявляется, становится для него настолько неправильной и искусственной, что он ставит перед собой задачу *овладеть истиной*. Но истиной самой по себе нельзя завладеть как вещью, у неё нет другого объекта, кроме этой неправильной видимости: истина лишь ухватывает её и выставляет её напоказ. Тоталитарная политика современности, напротив, представляет собой волю к тотальному самоовладению, при котором либо неправда распространяет повсюду свою власть в своей непреодолимой воле к фальсификации и потреблению (как это происходит в индустриально развитых демократических государствах), либо правда притворяется, что исключает из себя всякую неправду (как происходит в так называемых тоталитарных государствах). В обоих случаях в этой гротескной подделке облика теряется единственная по-настоящему человеческая возможность: возможность овладения неправильностью как таковой, возможность продемонстрировать в собственном облике *свою собственную простую неправильность*, возможность идти вслепую в её свете.

Человеческий облик воспроизводит двойственность правильного и неправильного, общения и способности к общению, потенциала и реализующего его действия в самой своей структуре. Он сформирован из пассивной основы, на которой постоянно возникают активные выразительные черты.

Как звезда, — пишет Розенцвейг, — отражает в двух треугольниках, наложенных друг на друга, свои эле-

менты и связь этих элементов в одном целом, также и органы облика делятся на два слоя. Облик вступает в связь с внешним миром в своих жизненно важных точках, как воспринимаемая воздействие внешнего мира, так и воздействуя на него. В его воспринимающих органах расположен внутренний слой, так сказать, строительные камни, из которых состоит облик: это лоб и щёки. К щекам прилегают уши, ко лбу — нос. Уши и нос — это органы чистого восприятия... Над этим первым элементарным треугольником, созданным из центра лба как господствующей точки всего облика и из медиан, пролегающих по щекам, располагается второй треугольник, созданный из органов, чья выразительная игра оживляет жёсткую маску первого: это глаза и рот.

В рекламе и порнографии (общество потребления) на первый план выходят уши и рот; в тоталитарных государствах (бюрократия) господствует пассивная основа (невыразительные образы тиранов в кабинетах). Но только взаимная игра обеих уровней оживляет облик.

Две формы в латыни происходят из индоевропейского корня, означающего «один»: слово *similis*, выражающее подобие, и *simul*, выражающее одновременность. Так, рядом с *similitudo* («похожесть») обретается *simultas*, «факт бытия вместе» (отсюда же «соперничество», «вражда»), а рядом с *similare* («походить») обретается *simulare* («копировать», «имитировать», отсюда же «подделывать», «симулировать»).

Облик — это не «симулякр», в том смысле, что он не симулирует нечто, чтобы его скрыть: облик — это *simul-*

*tas*, бытие-вместе многочисленных лиц, из которых он состоит, причём ни одно из них не является более истинным, чем другие. Распознать истину облика — значит ухватить не «подобие», а «синхронность» лиц, беспокойную жизненную силу, собирающую и объединяющую их. Так, облик Бога — это «бытие-вместе» человеческих обликов, «наш образ», который Данте увидел в «живом свете» рая.

Мой облик — это моя «наружность»: точка неразличимости всех моих свойств, всего, что во мне есть собственного и общего, всего, что во мне есть внутреннего и внешнего. Я обретаюсь в облике со всеми своими свойствами (моё бытие в качестве высокого, бледного, гордого, эмоционального брюнета), но при этом ни одно из них не определяет мою суть и не принадлежит ей. Это порог раз-владения и раз-тождествления всех способов и всех качеств, на котором я могу сообщать о них только в чистом виде. И только там, где я встречаю облик, у меня появляется «наружность», встреча с внешним миром.

Будьте только вашим обликом. Идите к порогу. Не будьте субъектами ваших свойств или способностей, не оставайтесь ниже их, идите вместе с ними, в них, дальше них.

3.



## Суверенная полиция

Один из наименее двусмысленных уроков войны в Персидском заливе заключается в окончательном обретении полицией собственного суверенитета. Непринуждённость, с какой исполнение особенно губительного *ius belli*\* облачилось со смиренным видом в одежды «полицейской операции», не следует здесь принимать за циничный обман (как это произошло в случае со справедливо возмущёнными критиками). Возможно, наиболее «зрелищная» характеристика этой войны заключается в том, что причины, приведённые для её оправдания, нельзя отвергнуть как идеологическую надстройку, призванную служить фасадом скрытого замысла: напротив, идеология в наше время уже настолько глубоко укоренилась в реальности, что заявленные причины (в частности те, что имеют отношение к идее нового мирового порядка) следует принимать как таковые буквально. Однако это не означает, как попытались утверждать новоявленные юристы и недобросовестные апологеты, что война в Персидском заливе символизирует благотворное ограничение государственного суверенитета, отныне вынужденного исполнять функции полицейского на службе у наднационального организма.

\* военный закон (лат.).

Факт состоит в том, что полиция, вопреки распространённому мнению, видящему в ней чисто административную функцию исполнения права, на деле, возможно, является местом, где с предельной ясностью демонстрируются во всей своей наготе близость и практически сам конститутивный взаимообмен между насилием и правом, характеризующие фигуру суверена. Согласно древнеримскому обычаю, никто ни по какой причине не мог встать между консулом, обладавшим *imperium*<sup>\*</sup>, и самым ближним к нему ликтором, нёсшим жертвенный топор (при помощи которого исполнялись смертные приговоры). Это сближение отнюдь не случайно. Если суверен — это фактически тот, кто, объявляя чрезвычайное положение и приостанавливая действие закона, символизирует собой точку неразличимости между насилием и правом, то полиция постоянно действует в состоянии, подобном «чрезвычайному положению». Вопросы «общественного порядка» и «безопасности», решения о которых она должна выносить в каждом отдельном случае, конфигурируют зону неразличимости между насилием и правом, абсолютно симметричную суверенитету. Недаром Беньямин отмечал, что

Утверждение, что цели полицейского насилия всегда идентичны целям остального права или хоть как-нибудь связаны с ними, является абсолютно ложным. Скорее, «право» полиции обозначает в сущности то место, в котором государство, будь то от бессилия, будь то из-за имманентных связей внутри любого право-

\* правительственная власть (лат.).

вого порядка, больше не может посредством права гарантировать свои собственные эмпирические цели, которых оно желает достичь любой ценой<sup>37</sup>.

Отсюда демонстрация оружия, характеризующая полицию всех времён. Решающей здесь является не столько угроза нарушителям правопорядка (на деле демонстрация оружия происходит в самых мирных общественных местах, в частности, на официальных церемониях), сколько демонстрация суверенного насилия, свидетельством которого и была близость консула к ликтору.

Эта щекотливая смежность между суверенитетом и полицейской функцией выражается в характере неосязаемой сакральности, сблизившей в античном распорядке фигуру суверена с фигурой палача. Возможно, она никогда не демонстрировалась с такой очевидностью, как в том удачном случае (о котором рассказывает хроника), когда 14 июля 1418 года на одной из парижских улиц встретились Герцог Бургундский, едва вступивший в город в качестве завоевателя во главе своих войск, и палач Кокелюш, неустанно трудившийся ради него в те дни: палач, покрытый кровью, подошёл к суверену, взял его за руку и воскликнул «Мой дорогой брат!» (*Mon beau frère!*).

В том, что черты суверенитета проступают в образе полиции, нет ничего благотворного. Доказательством служит тот не перестающий удивлять историков Третьего рейха факт, что истребление евреев от начала до конца понималось как исключительно полицейская операция. Известно, что не было найдено ни одного документа, доказывающего, что этот геноцид осуществлялся по решению какого-либо суверенного органа:

единственным подобным документом является протокол конференции от 20 января 1942 года на озере Большое Ванзее, где собралась группа полицейских функционеров среднего и низшего ранга, среди которых нам о чём-то говорит лишь имя Адольфа Эйхмана, начальника отдела В-4 четвёртого сектора гестапо. Истребление евреев было столь методичным и убийственно эффективным лишь потому, что оно было задумано и осуществлено как полицейская операция; и напротив, именно потому, что оно было «полицейской операцией», сегодня в глазах цивилизованного человечества оно предстаёт столь варварским и позорным.

Но у наделения суверена полицейскими функциями есть и ещё одно неизбежное следствие: необходимой становится криминализация противника. Шмитт показал, как в европейском общественном праве принцип, согласно которому *par in parem non habet iurisdictionem*<sup>\*</sup>, исключал осуждение суверенов вражеского государства как преступников. Объявление военного положения не подразумевало приостановку ни этого принципа, ни конвенций, гарантировавших ведение войны против врага, чьё равное достоинство признавалось с соблюдением точных правил (одним из которых было чёткое различие между гражданским населением и военными). Теперь же мы своими глазами видели, как в процессе, развивавшемся с конца Первой мировой войны, врага сначала исключали из цивилизованного человечества и клеймили как преступника; и лишь после этого законным стало его истребление в ходе «полицейской операции», не обязанной следовать ка-

\* у равных нет юрисдикции друг над другом (лат.).

ким-либо юридическим правилам и уполномоченной смешивать гражданское население и солдат, народ и его преступного суверена, возвращаясь тем самым к более архаичному состоянию воинственности. Это прогрессирующее соскальзывание суверенитета во всё более мрачные зоны полицейского права обладает по крайней мере одним позитивным аспектом, который стоит здесь отметить. Теперь, когда главы государств с таким усердием принялись за криминализацию своих врагов, они не осознают, что эта криминализация может в любой момент обратиться против них самих. *Сегодня на Земле нет ни одного главы государства, который практически не был бы в этом смысле преступником.* Любой из тех, кто сегодня облачается в печально известный «редингот» суверенитета<sup>38</sup>, знает, что, возможно, однажды его коллеги будут обращаться с ним как с преступником. И конечно же мы не будем о нём сожалеть. Потому что суверен, в полном сознании согласившийся предстать перед нами в форме полицейского палача, сегодня в итоге демонстрирует свою изначальную близость к преступнику.

## Заметки о политике

1. Падение советской коммунистической партии и неприкрытое господство демократического капиталистического государства в планетарном масштабе очистили поле от двух основных идеологических препятствий, мешавших вновь поднять политическую философию на высоту задач нашего времени: с одной стороны, от сталинизма, с другой, от прогрессизма и правового государства. Таким образом, сегодня мышление впервые сталкивается со своей задачей без каких-либо иллюзий и без возможности алиби. На наших глазах повсюду начинается процесс «великих преобразований», подталкивающий одно за другим все царства земли (республики и монархии, тирании и демократии, федерации и национальные государства) к государству интегрированного спектакля (Дебор) и «капитал-парламентаризма» (Бадью), а это крайняя стадия формы-государства. Так же как великие преобразования времён первой промышленной революции уничтожали социальные и политические структуры и категории общественного права *Ancien Régime*, сегодня под такими терминами, как суверенитет, право, нация, народ, демократия и общая воля, скрыта реальность, не имеющая ничего общего с изначальным значением этих понятий и продолжающая некритично

пользоваться ими, буквально не зная, о чём она сама говорит. Общественное мнение и консенсус никак не связаны с общей волей, так же как «международная полиция», ведущая сегодня войны, не имеет ничего общего с суверенитетом *jus publicum Europaeum*<sup>\*</sup>. Современная политика — это разрушительный эксперимент, ампутирующий и опустошающий по всей планете её институты и убеждения, идеологии и религии, идентичности и сообщества, с тем чтобы вернуться и вновь предложить их окончательно недействительную форму.

2. Новое мышление должно будет попытаться серьёзно отнестись к теме конца истории у Гегеля—Кожева (и Маркса), а также к теме вступления в *Ereignis*<sup>\*\*</sup> как конца истории бытия у Хайдеггера<sup>39</sup>. В отношении этой проблемы сегодня существует разделение на лагерь тех, кто мыслит конец истории без конца государства (посткожевианские и постмодернистские теоретики завершения исторического процесса человечества в универсальном однородном государстве), и на лагерь тех, кто мыслит конец государства без конца истории (прогрессисты различных направлений). Оба лагеря постоянно не способны справиться со своими задачами, потому что мыслить упразднение государства без завершения исторического *telos*<sup>\*\*\*</sup> так же невозможно, как мыслить завершение истории, при котором сохранялась бы пустая форма государственного суверенитета. И если

\* европейское публичное право (лат.).

\*\* событие (нем.).

\*\*\* цель (греч.) — философская категория, характеризующая предназначение, конечную цель, смысл бытия.

первый тезис демонстрирует своё полное бессилие перед упрямым выживанием государственной формы с её постоянными преобразованиями, то второй сталкивается со всё более оживлённым сопротивлением исторических институтов (национального, религиозного или этнического типа). В остальном обе позиции могут прекрасно уживаться друг с другом через размножение традиционных государственных институтов (исторического типа) под эгидой техноправового органа с постисторическим призванием.

На высоте сегодняшних задач остаётся лишь то мышление, что способно мыслить конец государства и конец истории «одновременно» и мобилизовать их друг против друга. Именно это пытался сделать, пусть и недостаточно эффективно, поздний Хайдеггер в своей идее *Ereignis*, последнего события, при котором из исторической судьбы вычленяется и присваивается сама скрытость историцирующего принципа, сама историчность. Если история предопределяет отчуждение человеческой природы через серию сменяющихся эпох и исторических судеб, то завершение исторического *telos* и его присвоение, рассматриваемое здесь, не означает, что исторический процесс теперь будет просто состоять из окончательно отлаженной гармонии (управление которой можно доверить универсальному однородному государству), скорее сама хаотическая историчность, постоянно пребывающая в предпосылке и относящая живого человека к той или иной эпохе и исторической культуре, теперь должна явиться как *таковая* в мышлении, а человек теперь должен овладеть своим собственным историческим бытием, своей собственной несвоевременностью. Ста-



новление неестественного (речь) в естественном (природа) не может быть ни формализовано, ни признано, согласно диалектике *Anerkennung*<sup>\*</sup>, потому что оно в той же мере является становлением естественного (природа) в неестественном (речь).

Следовательно, овладение историчностью не может обладать государственной формой — если государство является исключительно предположением и представлением скрытого действия исторической «архэ»<sup>\*\*</sup> — оно должно оставлять свободным пространство для «негосударственной и внеправовой» человеческой жизни и политики, которой ещё лишь предстоит появиться в нашем мышлении.

3. Нам следует оставить или, по крайней мере, полностью переосмыслить понятия «суверенитета» и «конститутивной власти», остающиеся в центре нашей политической традиции. Этими понятиями отмечена точка неразличимости между насилием и правом, природой и *логосом*, правдой и неправдой, и как таковые они подразумевают не атрибут или орган в юридическом или государственном распорядке, а саму их изначальную структуру. Суверенитет — это идея о существовании неразрешимого узла между насилием и правом, жизнью и речью, а также о том, что этот узел должен обязательно обладать парадоксальной формой решения о чрезвычайном положении (Шмитт) или о «запрете» (Нанси), при которых закон (речь) поддерживает свою связь с жизнью, «удаляясь от неё», запре-

\* признание (нем.) — термин классической нем. философии (Фихте, Гегель).

\*\* первооснова (греч.) — термин досократиков.

щая и оставляя её на произвол собственного насилия и собственной бессвязности. Священная жизнь, то есть та жизнь, о которой говорит закон и которую он же покидает на произвол судьбы при введении чрезвычайного положения, — это немой носитель суверенитета, истинный «суверенный субъект».

Таким образом, суверенитет — это охранник, препятствующий выходу на свет неразрешимого порога между насилием и правом, природой и речью. Мы же должны пристально наблюдать как раз за тем, чего не должна была видеть статуя Правосудия (которой, согласно Монтескье, завязывали глаза в момент объявления чрезвычайного положения), а именно (как сегодня ясно для всех), что *чрезвычайное положение стало правилом*, что голая жизнь является непосредственной носительницей суверенного узла и как таковая она сегодня оставлена на произвол насилия, эффективного в той мере, в какой оно является анонимным и повседневным.

Если сегодня существует социальная жизненная сила, она должна до конца познать своё собственное бессилие и, отклоняя всякую волю к принятию или сохранению права, повсюду разрубать этот узел из насилия и права, жизни и речи, из коего сформирован суверенитет.

4. В то время как упадок государства повсюду позволяет выживать его пустой оболочке в виде чистой структуры суверенитета и господства, общество в своей целостности безоговорочно обречено пребывать в форме общества потребления и производства, ориентированного на благосостояние как на единственную

цель. Теоретики политического суверенитета, вроде Шмитта, видят в этом наиболее верный признак конца политики. В самом деле, в планетарной массе потребителей (когда она не впадает просто в старые этнические и религиозные идеалы) абсолютно не просматривается какой-либо новый образ *polis*.

Тем не менее проблема, с которой сталкивается новая политика, заключается именно в этом: возможно ли «политическое» сообщество, устроенное исключительно в целях полного наслаждения повседневной жизнью? Разве не в этом, если хорошо присмотреться, заключается сама цель философии? И разве когда с Марсилием Падуанским зародилась современная политическая мысль, она не определялась именно приданием политических целей понятиям «самодостаточной жизни» и «хорошей жизни», заимствованным у Аверроэса? Бенъямин в «Теолого-политическом фрагменте» не оставил никаких сомнений по поводу того факта, что «порядок мирского должен выстроиться на идее счастья»<sup>40</sup>. Концептуальное определение «счастливой жизни» (в том смысле, в каком она не отделена от онтологии, так как это «бытие: у нас нет иного представления о нём, кроме жизни»<sup>41</sup>) остаётся одной из основных задач грядущей мысли.

«Счастливая жизнь», на которой должна основываться политическая философия, не может быть ни голой жизнью, предполагаемой суверенитетом в целях её обращения в свой субъект, ни непроницаемой чуждостью современных науки и биополитики, которые сегодня столь тщетно пытаются сакрализировать, напротив, это абсолютно профанная «самодостаточная жизнь», достигшая совершенства собственного потен-

циала и собственной способности к общению, над которой нет никакой власти ни у суверенитета, ни у права.

5. Имманентный план, на котором конституируется новый политический опыт — это крайняя форма отчуждения речи, реализуемая государством спектакля. В то время как на деле при старом режиме отчуждение коммуникативной сущности человека основывалось на функционировавшей в качестве общего фундамента предпосылке (нация, язык, религия...), в современном государстве сама способность к общению, сама родовая сущность (то есть речь) становится автономной сферой в той мере, в какой она конституируется в качестве главного фактора производственного цикла. Таким образом, общению препятствует сама способность к общению, люди отделяются от того, что их объединяет.

В то же время это означает, что тем самым против нас выступает сама наша речевая натура в её извращённом виде. Поэтому (именно потому что отчуждается сама возможность Общности) насилие спектакля стало настолько разрушительным; но по той же причине оно ещё содержит в себе нечто вроде позитивной возможности, которая может быть использована против него самого. Эпоха, в которую мы живём, на деле является также эпохой, когда люди впервые обретают возможность получить опыт своей собственной речевой сущности — не того или иного содержания речи, не того или иного истинного предположения, но *самого факта, что мы говорим.*

6. Рассматриваемый здесь опыт не обладает каким-либо объективным содержанием, не может быть сфор-

мулирован в предположении о состоянии вещей или об исторической ситуации. Он затрагивает не «состояние», а «событие» речи, он касается не той или иной грамматики, а, так сказать, *factum loquendi* как такового. Он должен выстраиваться как эксперимент, касающийся самой материи или силы мышления (в терминах Спинозы опыт *de potentia intellectus, sive de libertate*<sup>42</sup>).

Поскольку объектом эксперимента ни в коем случае не является речевое бытие как судьба человека, присущая ему цель или логическое трансцендентальное состояние политики (как в псевдофилософии коммуникативности), а единственный возможный материальный опыт родового бытия (то есть опыт «со-явления»<sup>42</sup> — по Нанси — или, в марксистских терминах, *General Intellect*), первым его результатом становится подрыв ложной альтернативы между целями и средствами, парализующей сегодня всякую этику и политику. Целеполагание без средств (добро или красота как цели сами по себе) на деле так же отчуждает, как опосредование, обретающее смысл только во взаимосвязи с какой-либо целью. То, к чему стремится политический опыт, — это не более высокая цель, а само бытие-в-речи как чистое опосредование, бытие-в-средстве как ни к чему не сводимое состояние человечества. *Политика выставляет напоказ опосредование, бросает свет на средство как таковое.* Политика — это сфера не цели в себе и не средств, подчинённых цели, а чистого опосредования без цели, это поле для человеческих действия и мысли.

\* о могуществе разума, или о свободе (лат.).

7. Вторым следствием *experimentum linguae* является факт, что то, о чём теперь необходимо мыслить, — это не понятия присвоения и отчуждения, а возможность и способы «свободного использования». Политические размышления и практика сегодня осуществляются исключительно в рамках диалектики правды и неправды, где неправда (как происходит в развитых демократических странах) повсюду навязывает своё господство в безудержной воле к фальсификации и потреблению, или же, как происходит в фундаменталистских или тоталитарных государствах, правда притворяется, что исключила из себя всякую неправду. Если же мы, напротив, назовём «общей» (или, как хотят некоторые, «равной для всех») точку неразличимости между правдой и неправдой, то есть нечто, вечно неуловимое для овладения или экспроприации, подлежащее только «использованию», тогда главной политической проблемой станет вопрос «Как пользоваться “общим”?» (Возможно, Хайдеггер имел в виду нечто подобное, когда формулировал свою высшую концепцию не как присвоение или отчуждение, а как присвоение отчуждения.)

Если кто-то когда-либо сможет назвать место, способы и смысл такого опыта речевого события как свободного использования общего и как сферы чистых средств, то новые категории политического мышления — будь это «праздное сообщество», «со-явление», «равенство», «верность», «массовая интеллектуальность», «грядущий народ», «любая единичность» — смогут дать выражение той политической материи, с которой мы имеем дело.

В этом изгнании.

Итальянский дневник 1992–94<sup>43</sup>

Говорят, что выжившим людям, вернувшимся — и продолжающим возвращаться — из лагерей, всегда было нечего рассказывать, и чем более достоверным было их свидетельство, тем менее они пытались рассказать другим о том, что пережили. Выглядело так, как если бы они сами первыми подвергали сомнению реальность того, что они пережили, — не спутали ли они случайно свой кошмар с реальностью. Они знали — и знают — что не стали «мудрее, глубже, лучше, человечнее, или добрее к другим людям» после Освенцима или Омарски, наоборот, они вышли оттуда раздетыми, опустошёнными, дезориентированными. И у них не было никакого желания говорить об этом. Отдалившись на должное расстояние, мы должны признать, что это ощущение подозрительности к собственному свидетельству в чём-то присуще и нам. Ничто из того, что мы пережили в эти годы, по всей видимости, не даёт нам права говорить.

Подозрительность к своим собственным словам появляется каждый раз, когда утрачивает свой смысл различие между частным и публичным. Что на самом деле пережили обитатели лагерей? Исторические и полити-

ческие события (как, например, солдат, участвовавший в битве при Ватерлоо) или чисто частный опыт? Ни то, ни другое. Был ли узник евреем в Освенциме или боснийкой в Омарске, он попал в лагерь не из-за политических убеждений, а из-за самого частного и непередаваемого, что в нём есть: из-за своей крови, из-за своего биологического тела. Но именно эти факторы сегодня выступают в качестве решающих политических критериев. Лагерь в этом смысле является инаугурационной площадкой современности: это первое место, где публичное и частное, политическая и биологическая жизнь становятся совершенно неразличимыми. Будучи отрезанным от политического сообщества и сведённым к состоянию голой жизни (более того, к жизни «не заслуживающей того, чтобы быть прожитой»), узник лагеря на деле является абсолютно частным человеком. В то же время для него не остаётся ни одного момента, когда он мог бы найти убежище в частном, и именно это состояние неразличимости представляет собой особую тоску лагеря.

Кафка первым точно описал этот особый вид мест, ставший с тех пор абсолютно знакомым. Самым беспокойным и вместе с тем комичным аспектом во всём деле Йозефа К. является тот факт, что публичное по определению событие — процесс — представляется здесь как абсолютно частный факт, когда зал суда соседствует со спальней. Именно в этом «Процесс» является пророческой книгой. И не столько — или не только — о лагерях. Что мы пережили в восьмидесятых? Уникальные по своей бредовости частные события или решающий момент итальянской и планетарной истории, чреватый готовыми взорваться событиями? Кажется, что



всё пережитое нами за эти годы попало в смутную зону неразличимости, где всё смешивается и становится невразумительным. Были ли, например, факты операции «Чистые руки»<sup>44</sup> публичными или частными? Признаюсь, для меня это неясно. И если терроризм действительно был важным моментом нашей недавней политической истории, как могло случиться, что он достигает нашего сознания только благодаря внутренним событиям в частной истории отдельных индивидов, таким как раскаяние, чувство вины, переход в другой политический лагерь? Этому соскальзыванию публичного в частное соответствует зрелищное освещение частного: рак груди у дивы или гибель Сенны — это частные или публичные события? И как прикоснуться к телу порнозвезды, каждый сантиметр которого является публичным? Но именно от этой зоны неразличимости, где распродают все действия человеческого опыта, мы должны отталкиваться сегодня. И если мы назовём эту смутную зону неразличимости лагерем, мы должны будем вновь начать с лагеря.

Со всех сторон постоянно повторяют, что ситуация достигла предельной точки, что она стала уже невыносимой и что необходимы перемены. Причём в первую очередь всё это повторяют политики и газеты, которые хотели бы управлять процессом перемен так, чтобы ничего на самом деле не изменилось. В том, что касается большинства итальянцев, кажется, что они лишь молча наблюдают за невыносимой ситуацией, словно бы неподвижно разглядывая её в гигантском телевизионном экране. Но что конкретно сегодня является настолько невыносимым в Италии? Разумеется, прежде всего это

молчание, это бессловесное принятие народом своей судьбы. Помни, что когда ты попытаешься говорить, ты не сможешь обратиться к какой-либо традиции, ты не сможешь воспользоваться ни одним из этих благозвучных слов, таких как свобода, прогресс, правовое государство, демократия, права человека. Тем менее ты сможешь отстаивать свою репутацию представителя итальянской культуры или европейского духа. Ты должен будешь попытаться описать невыносимую ситуацию без возможности вытащить себя из неё самому. Оставаясь верным этому необъяснимому безмолвию, ты сможешь дать ответ невыносимости только при помощи имманентных ей средств.

Никогда ещё не было эпохи, настолько готовой вынести всё, в то же время находя всё невыносимым. У людей, ежедневно переваривающих несъедобное, постоянно на устах это слово, призванное выражать их мнение по любой проблеме. Лишь когда кто-то рискует дать этому определение, мы замечаем, что на самом деле невыносимо — это только когда «пытают и разделяют на части человеческие тела» — почти всё остальное можно вынести.

Одной из причин безмолвия итальянцев несомненно является шум, создаваемый средствами массовой информации. Как только всё началось, газеты и телевидение — главные организаторы согласия с правящим режимом вплоть до того дня — вдруг единодушно взбунтовались против него. Тем самым они буквально отобрали слово у людей, мешая тому, чтобы за словами, подобранными медленно и с трудом, последовали дела.

Согласно одному из законов — не таких уж и тайных — зрелищно-демократического общества, в котором мы живём, в моменты глубокого кризиса власти медиакратия всегда делает вид, что отделяется от режима, чьей составной частью она является, для того чтобы управлять протестами и направлять их так, чтобы они не превратились в революцию. Не всегда обязательно, как в Тимишоаре, симулировать событие; достаточно сыграть на опережение не только на уровне фактов (объявляя, например, что революция уже произошла, как это делают газеты в течение уже многих месяцев), но также на уровне чувств граждан, дать им выражение в передовице до того, как, став жестом и дискурсом, начнётся их обращение и качественное преобразование в диалог и обмен мнениями. Я до сих пор помню, как на следующий день после того, как не было выдано разрешение на начало процесса против Кракси, меня парализовало слово «позор», выведенное гигантским шрифтом на первой полосе одного из крупнейших изданий правящего режима. Когда с утра обнаруживаешь на первой полосе газеты такое заранее заготовленное слово, это производит неповторимый эффект, одновременно успокаивающий и обескураживающий. Обескураженное спокойствие — это господствующее чувство в сегодняшней Италии (это чувство, испытываемое тем, у кого была экспроприрована его собственная способность к самовыражению).

Мы, итальянцы, сегодня живём в условиях абсолютного отсутствия легитимности. Конечно же, легитимация национальных государств уже давно повсюду испытывает кризис, чьим самым очевидным симптомом являются как раз настойчивые попытки восстано-

вить законность того, что утрачивается в самой законности через беспрецедентное изобилие норм. Но нигде этот упадок не достиг таких крайних пределов, как тот, в условиях которого мы привыкли жить. Сегодня не осталось ни одного органа государственной власти, не выказывающего на всеобщее обозрение свою пустоту и свой позор. Суд пока избегает этой несчастной судьбы только в той мере, в какой, подобно эринии из греческой трагедии, случайно оказавшейся в комедии, он действует исключительно в качестве инстанции наказания и мести.

В то же время это значит, что Италия вновь становится привилегированной политической лабораторией, как в семидесятых. В те годы правительства и спецслужбы всего мира наблюдали с внимательным участием (и это самое меньшее, что можно сказать об их роли, если учитывать их активное сотрудничество в этом эксперименте) за тем, как хорошо направляемый терроризм может функционировать в качестве механизма новой легитимации дискредитированной системы, так же и сегодня те самые персонажи с любопытством наблюдают за тем, как конституированная власть может управлять переходом к новой конституции, не становясь при этом конституирующей властью. Речь идёт, естественно, о тонком эксперименте, в ходе которого пациент может и не выжить (и это будет не худший результат).

В восьмидесятые тех, кто говорил о заговоре, обвиняли в паранойе. Сегодня сам президент Республики публично обвиняет перед всей страной государственные спецслужбы в прошлых и нынешних заговорах

против правопорядка и конституции. Это обвинение грешит лишь одной неточностью: кто-то недавно точно отмечал, что все заговоры в наше время составляются только *в пользу* существующего порядка. Сила обвинения равна лишь той наглости, с какой высший орган государства признаёт, что его собственные секретные службы строили заговоры против жизни его граждан, забывая лишь добавить, что всё это делалось на благо страны и ради безопасности государственной власти.

Более труднодоступным для понимания, но на деле подсознательно пророческим стало заявление секретаря крупной демократической партии о том, что обвинявшие его судьи вступили в заговор против самих себя. На крайнем этапе эволюции формы-государства каждый орган и каждая служба участвуют в столь же ожесточённом, сколь и неконтролируемом заговоре против самих себя и против всех остальных.

Сегодня политики (в частности президент Республики) и журналисты зачастую предупреждают граждан о предполагаемом кризисе «смысла государства». Раньше говорили скорее об «основах государства», без ложного притворства определявших Ботеро<sup>45</sup> как «новости о средствах, годных для основания, сохранения и расширения господства над народами». Что скрывается за этим соскальзыванием *основ* в *смысл*, рационального в иррациональное? Поскольку говорить сегодня об «основах государства» было бы просто неприлично, власть изыскивает крайние возможности для выздоровления в «смысле», при том, что не совсем понятно, где таковой обретается, напоминая этим смысл понятия чести при *Ancien Régime*. Но госу-

дарство, заблуждающееся в отношении своих основ, утратило также всякое представление о смысле. Будучи слепым и глухим, оно наощупь движется к своему концу, нисколько не заботясь о том упадке, в который оно затягивает вместе с собой своих подданных.

В чём раскаиваются итальянцы? Всё началось с «Красных бригад» и мафии, и с тех пор мы наблюдаем перед собой бесконечную процессию мрачных обликов со всей их убеждённой, со всей их решимостью даже при всех их колебаниях. Иногда, в случае с мафиози, их облик являлся в тени, чтобы оставаться неузнанным, и мы слышали «только голос», словно из неопалимой купины. Этот глухой голос из тени вызывает в наше время к совести, как если бы он не знал много этического опыта кроме раскаяния. Тем не менее именно этим он выдаёт свою непоследовательность. Ведь раскаяние — это самая ненадёжная из категорий морали — более того, нельзя даже утверждать наверняка, что оно принадлежит к числу подлинных этических понятий. Известен решительный жест Спинозы, с каким он отказал раскаянию в каких-либо правах гражданства в царстве своей «Этики»: тот, кто раскаивается, пишет он, дважды подлец, во-первых, потому, что сотворил нечто, из-за чего он вынужден раскаиваться, во-вторых, потому, что ещё и раскаивается в этом. Ещё в XII веке, когда раскаяние стремительно ворвалось в мораль и в католическую доктрину, оно сразу же начало представлять собой проблему. Как убедиться в подлинности раскаяния? Здесь очень быстро произошло разделение на лагерь тех, кто, как Абельяр, требовал лишь чувства сожаления в собственном серд-

це, и на лагерь «покаянных», для которых, напротив, важным было не столько неизмеримое внутреннее предрасположение кающегося, сколько свершение им недвусмысленных деяний во внешнем мире. Весь этот вопрос быстро попал в порочный круг, где внешние деяния должны были доказывать подлинность раскаяния, а внутреннее сожаление — гарантировать искренность деяний, согласно той самой логике, по которой в сегодняшних процессах выдача своих товарищей служит гарантией подлинности раскаяния, а личное раскаяние позволяет искренне их выдавать.

Тот факт, что раскаяние теперь обретается в залах судебных заседаний, вовсе не случаен. Истина в том, что он с самого начала предстаёт в качестве двусмысленного компромисса между моралью и правом. Через раскаяние религия, вступившая в неоднозначный союз с мирской властью, безуспешно стремится обосновать этот свой компромисс, проводя знак равенства между раскаянием и наказанием, между преступлением и грехом. Но нет более верного признака непоправимого упадка всякого этического опыта, чем путаница в этико-религиозных категориях и юридических понятиях, достигшая сегодня своего пароксизма. Где бы ни говорили о морали, у людей на устах сегодня всегда категории права, где бы ни принимались законы и ни проводились процессы, повсюду этические понятия используются в качестве ликторских топоров.

Тем более безответственна та серьёзность, с какой миряне поспешили приветствовать появление раскаяния — как акта совести, стоящего выше критики, — в кодексах и законах. Если по-настоящему злосчастливым является тот, кто вынужден ставить на кон весь свой

внутренний опыт с ложной концепцией из-за неверного убеждения, то у него есть хотя бы какая-то надежда. Но у медиакратов в масках моралистов и у телевизионных *maîtres à penser*, построивших на его злосчастье свои хорошо осведомлённые успехи, по-настоящему нет никакой надежды.

«Души из Чистилища»<sup>46</sup> на улицах Неаполя. Вчера я видел большое их сборище рядом с улицей Трибунали, где почти у всех фигурок кающихся были отбиты руки. Они лежали на земле, более не поднимаясь, чтобы сложиться в молитвенном жесте, бессмысленные символы пытки, ещё более ужасной, чем адское пламя.

Чего стыдятся итальянцы? В общественных дебатах, как и в спорах на улицах или в кафе, больше всего поражает, что как только повышается тон, сразу звучит старое доброе выражение «стыдитесь!», как если бы в нём содержался решительный аргумент. Конечно, стыд — это прелюдия к раскаянию, а раскаяние сегодня является выигрышной картой в Италии; но никто из тех, кто бросает эту фразу другому, на самом деле не ждёт, что тот внезапно покраснеет и раскается. Наоборот, само собой разумеется, что этого не произойдёт; но при той странной игре, которую все здесь теперь ведут, кажется, что тот, кто первым воспользуется данной формулировкой, как бы призовет истину на свою сторону. Если раскаянием сегодня измеряется отношение итальянцев к добру, то стыд господствует над их отношениями с истиной. И так же как раскаяние сего-

\* хозяйева мысли (фр.).



дня является их единственным этическим опытом, у них сегодня нет иных отношений с истиной, кроме стыда. При этом речь идёт о стыде, пережившем тех, кто должен бы его испытывать, и ставшем объективным и внеличностным, подобно истине права. В процессе, где решающая роль остаётся за раскаянием, стыд — единственная истина, не подлежащая апелляции.

Маркс испытывал определённое доверие к чувству стыда. Руге, утверждавшему, что стыд не порождает революций, он отвечал, что стыд — это уже революция, и определял его как «своего рода гнев, только обращённый вовнутрь»<sup>47</sup>. При этом он говорил о «национальном стыде», охватывающем отдельные народы по отношению к другим народам, как у немцев по отношению к французам. Примо Леви, со своей стороны, продемонстрировал, что сегодня «стыдно быть человеком», говоря о стыде, которым в той или иной мере запятнан любой человек<sup>48</sup>. Это был — и остаётся — стыд за лагеря, за то, что случилось то, чего не должно было случиться. Именно стыд такого рода, как было правильно отмечено, мы испытываем сегодня перед вульгарностью раздутой мысли, перед некоторыми телепередачами, перед обликом их ведущих и уверенными улыбками «экспертов», бодро ссужающими свои компетентные мнения политической игре медиа. Любой, кто испытывал этот молчаливый стыд, кому было стыдно быть человеком, оборвал в себе связь с политической властью, под которой он живёт. Этот стыд питает его мышление и сам по себе является началом революции и исхода, чью цель он только начинает смутно видеть вдалеке.

(Йозеф К. на той точке, когда ножи мясников готовят-ся пронзить его плоть, вздрогнув в последний раз, под конец испытывает стыд, которому суждено его пережить.)

Нет ничего тошнотворнее той наглости, с какой те, кто превратил деньги в единственный смысл своей жизни, периодически используют призрак экономического кризиса, а богатые сегодня рядятся в одежды самоограничения, якобы предупреждая бедных о том, что жертвы придётся нести *всем*. Не менее удивительна покорность, выказываемая теми, кто, глупо согласившись стать соучастниками кризиса государственного долга, отдают государству все свои сбережения в обмен на краткосрочные государственные обязательства, не моргнув глазом принимают предупреждение и с готовностью затягивают пояса. В то же время любой, кто смог сохранить хоть какую-то ясность мысли, знает, что кризис происходит всегда, что это внутренний двигатель капитализма на его нынешнем этапе, так же, как чрезвычайное положение стало сегодня нормальной структурой политической власти. И так же как чрезвычайное положение требует расширения слоёв населения, лишённого политических прав, и, в крайнем случае, даже сведения всех граждан до состояния голой жизни, так и кризис, став перманентным, требует не только сохранения бедности у народов третьего мира, но и расширения процента маргинализации и безработицы среди граждан развитых стран. Нет ни одного так называемого демократического государства, не скомпрометированного сегодня по самую шею этим массовым воспроизводством человеческой нищеты.

Наказание для тех, кто уходит от любви, — это их сдача на милость власти Осуждения: они должны судить друг друга.

Таков смысл господства права над человеческой жизнью в наше время: всякая другая религиозная или этическая власть утратила свою силу и выживает только в качестве помилования или отсрочки «наказания», но ни в коем случае не как приостановка или отказ от «осуждения». Нет ничего мрачнее этой безусловной действительности юридических категорий в мире, где они не отображают более какое-либо этическое содержание: их действительность на самом деле лишена значения, подобно неисповедимому поведению хранителя закона в притче Кафки. Эта утрата смысла, преобразующая самый верный приговор в *non liquet*<sup>\*</sup>, взрывается сегодня в свете признаний Кракси и других представителей власти, правивших нами до вчерашнего дня, на той точке, где они должны передать власть другим людям, которые, возможно, не лучше их. Признание вины здесь сразу становится всеобщим, но поскольку соучастниками становятся все и все признаются виновными, осуждение становится технически невозможным. (Даже Господь в Судный день воздержится от произнесения своего приговора, если кругом будут одни проклятые.) Здесь право отступает к первоначальной форме наказания, выражающего — в соответствии с намерениями апостола Павла — его интимное противоречие: «будь виновным».

\* неясность (*лат.*) — юридическая формулировка, означающая ситуацию, не предусмотренную законодательством, в связи с чем по ней не может быть вынесено судебное решение.

Ни в чём окончательный закат христианской этики любви, как силы, объединяющей людей, не проявляется лучше, чем в этом господстве права. Но оно также выдаёт безусловный отказ Церкви Христа от всякого мессианского намерения. Поскольку мессия — это фигура, в которой религия сталкивается с проблемой закона, сводит с ней окончательные счёты. В еврейской среде, так же как в христианской или шиитской, мессианское событие отмечено в первую очередь кризисом и радикальным преобразованием законного порядка религиозной традиции. Старый закон (Тора творения), действовавший до тех пор, перестаёт действовать; но вполне очевидно, что речь идёт не просто о его замене новым законом, содержащим иные заповеди и запреты, по сути однородные в своей структуре с предшествовавшими. Отсюда парадоксы мессианства, выраженные Шабтаем Цви<sup>49</sup> в его фразе: «нарушение предписаний Торы — это выполнение их», и Христом (в этом он трезвее Павла) в формуле: «Не нарушить [закон] пришёл я, но исполнить [его]».

Заклучив с правом длительный компромисс, церковь заморозила мессианское событие, отдав мир под власть осуждения, хитро управляемого ею в форме индульгенции и покаянного отпущения грехов (мессия не нуждается в таком отпущении: «...прости нам долги наши, как и мы прощаем их должникам нашим» — это лишь предвосхищение исполнения мессией закона). Задача, оставленная мессианством современной политике — мыслить человеческое сообщество без (единственного) образа закона, — всё ещё дожидается умов, которые ею займутся.

Сегодня партии, определяющие себя как «прогрессистские», и так называемые «левые» коалиции победили на административных выборах в крупных городах, где проходило голосование. Поражает одержимость, с какой победители стремятся представить себя в качестве истеблишмента, заручиться любой ценой поддержкой экономических, политических и религиозных магнатов. Когда Наполеон победил мамлюков в Египте, он первым делом собрал местную знать, на которой покоился старый режим, чтобы сообщить ей, что под властью нового суверена за ней сохранятся её привилегии и функции в неизменном виде. Здесь же, поскольку речь шла не о военном завоевании чужой страны, старания главы партии, до недавнего времени называвшейся коммунистической, заверить банкиров и капиталистов, что лира и биржа хорошо справились с ударом, выглядели ещё менее необъяснимыми. Одно известно наверняка: все эти политики потерпят в итоге поражение как раз из-за своей воли к победе любой ценой. Стремление быть истеблишментом станет причиной их краха, так же как это случилось с их предшественниками.

.....

Важно уметь проводить различие между поражением и бесчестьем. Победа правых на политических выборах 1994 года стала для левых поражением, не подразумевая тем самым, как таковая, бесчестья. И если речь всё же шла о бесчестье, а так оно и было, то только потому, что данное поражение стало заключительным этапом инволюционного процесса, начавшегося уже много лет назад. Бесчестье состоит в том, что данное поражение не подвело заключительную черту под противостоя-

нием между двумя политическими лагерями, оно лишь вынесло решение по поводу того, чья теперь настала очередь привести в действие аналогичную идеологию спектакля, рынка и предприятия. Можно было бы сказать, что это лишь неизбежное последствие предательства, начавшегося ещё в годы сталинизма. Вполне возможно. Нас здесь, однако, интересует только завершение эволюции, начавшейся в конце семидесятых. Именно тогда полнейшая коррумпированность умов приняла лицемерную и благонамеренную форму сегодняшнего прогрессизма.

Жан-Клод Мильнер в своей недавней книге дал очень ясное определение принципу, во имя которого был осуществлён процесс «примирения», назвав его «прогрессизмом»<sup>50</sup>. Революции пришлось примириться с капиталом и властью, так же как церкви пришлось примириться с современным миром. Так мало-помалу формировался девиз, под которым осуществлялась реализация стратегии прогрессизма по захвату власти: «необходимо уступать во всём», примирять все противоположности, интеллект с телевидением и рекламой, рабочий класс с капиталом, свободу слова с государством спектакля, экологию с промышленным развитием, науку с мнением, демократию с избирательной машиной, дурную совесть и клятвопреступление с памятью и верностью.

Сегодня видно, к чему привела эта стратегия. Левые активно сотрудничали во всех сферах, участвуя в разработке тех инструментов и соглашений, которые правым, пришедшим к власти, остаётся лишь применить и развить для того, чтобы без усилий добиться своих целей.

Именно таким образом рабочий класс был духовно и физически разоружён немецкой социал-демократией, прежде чем его сдали под власть нацизма. И в то время как граждан доброй воли призывают бдительно следить за приближением новых выдуманных лобовых атак, правые уже просочились через бреши, открытые самими левыми в своих же рядах.

В античной политике проводилось чёткое различие между *zoé* и *bios*, между естественной жизнью и политической жизнью, между человеком как просто живым существом, чьё место в его доме, и человеком как политическим субъектом, чьё место в *polis*. Что ж, нас это не касается. Мы уже не можем провести различия между *zoé* и *bios*, между нашей биологической жизнью живых существ и нашим политическим существованием, между непередаваемым и немым и тем, что может быть высказано и сообщено. Как однажды написал Фуко, мы — животные, в чьей политике под вопрос поставлена сама наша жизнь живых существ. Жизнь при чрезвычайном положении, ставшая правилом, подразумевает следующее: наше частное биологическое тело становится неотличимым от нашего политического тела, опыт, некогда называвшийся политическим, неожиданно ограничивается нашим биологическим телом, а частный опыт вдруг предстаёт вне нас как политическое тело. Нам пришлось привыкнуть мыслить и писать в условиях этой путаницы между телами и местами, между внутренним и внешним, между немым и говорящим, между рабством и свободой, между потребностью и желанием. Всё это обладает значением — почему бы не признать это? — опыта абсолютного бессилия, когда

мы каждый раз сталкиваемся с одиночеством и немой именно там, где надеемся на компанию и диалог. Мы пережили это бессилие как смогли, пока нас повсюду сопровождала шумиха масс-медиа, определявшая новое планетарное политическое пространство, где исключение стало правилом. Но именно отталкиваясь от этой неопределённой почвы, от этой смутной зоны неразличимости, мы должны сегодня вновь отыскивать другой путь для политики, другое тело, другое слово. Ни под каким предлогом я бы не хотел отказаться от этой неразличимости между публичным и частным, между биологическим и политическим, между *zoé* и *bios*. Именно в ней я должен вновь обнаружить своё пространство — здесь или нигде. Меня может заинтересовать только политика, отталкивающаяся от данного осознания.

Помню, как в 1966 году в Ле Тор на семинаре о Гераклите я спросил Хайдеггера, читал ли он Кафку. Он мне ответил, что из немногочисленного прочитанного им его особенно впечатлил рассказ “Der Bau”, «Нора́». Незнаменное животное (крот, лиса или человек), главный герой рассказа, занято выполнением навязчивой идеи строительства неприступной норы, которая в итоге оказывается ловушкой без выхода. Разве не то же самое случилось с политическим пространством национальных государств Запада? Дома («отечества»), над чьим строительством они столько трудились, в итоге оказались для населяющих их «народов» лишь смертельными ловушками.

После окончания Первой мировой войны фактически стало ясным, что у европейских национальных



государств более не осталось конкретных исторических задач. Полным заблуждением было бы рассматривать природу крупных тоталитарных экспериментов XX века как продолжение реализации последних задач национального государства XIX века: национализма и империализма. Ставка в этой игре была совсем иной, более радикальной, потому что речь шла о принятии на себя ответственности за чистое и простое фактическое выживание народов — то есть, в итоге, за их голую жизнь. Тем самым тоталитаризм нашего века на деле представляет собой воплощение идеи Гегеля—Кожева о конце истории: человек уже достиг своего исторического *telos*, остаётся лишь деполитизировать человеческое общество через безусловное расширение царства *oikonomia*<sup>\*</sup> или через превращение самой биологической жизни в высшую политическую цель. Но когда политическая парадигма — что верно в обоих случаях — становится домом, тогда сама правда, самая интимная фактичность существования рискуют превратиться в фатальную ловушку. И мы сегодня живём в этой ловушке.

В важнейшем фрагменте «Никомаховой этики» (1907 b 22 sq.), Аристотель в определённый момент задаётся вопросом, является ли *ergon*<sup>\*\*</sup>, бытие-в-действии, присущим человеку призванием, или, может быть, он на самом деле по природе своей *argós*, бездельник:

...подобно тому как у флейтиста, ваятеля и всякого мастера, — пишет он, — да и вообще [у тех], у кого есть определённое *назначение* и занятие (*praxis*), соб-

\* хозяйство, экономика (греч.).

\*\* назначение (греч.).

ственно благо и совершенство (to eu) заключены в их деле (ergon), точно так, по-видимому, и у человека [вообще], если только для него существует [определённое] назначение. Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определённое назначение и занятие, а у человека не было бы никакого, и чтобы он по природе был бездельник (argos)?<sup>51</sup>

Политика — это то, что соответствует сущностной бездеятельности людей, бытию радикальной бездеятельности человеческих сообществ. Политика существует, потому что человек является существом *argós*, он не определяется каким-либо присущим ему занятием — это существо чистого потенциала, не исчерпываемое какой-либо идентичностью или каким-либо призванием (таков истинный политический смысл философии Аверроэса, связавшего политическое призвание человека с интеллектуальной способностью). Каким же образом эти *argía*, эти сущностные бездеятельность и способность могли бы быть приняты на себя, не становясь при этом историческими задачами, то есть каким образом политика могла бы стать не чем иным, как явлением отсутствия человеческих дел, чуть ли не творческого равнодушия человека к любой задаче, и только в этом смысле остаться целиком посвящённой счастью — вот в чём, через планетарное господство *oikonomía* голой жизни и по ту сторону его, состоит тема грядущей политики.

Форстер<sup>52</sup> рассказывает, что во время одного из своих разговоров с Кавафисом в Александрии поэт сказал

\* бездействие (греч.).

ему: «Вы, англичане, не можете нас понять: мы, греки, обанкротились уже очень давно». Думаю, что с тех пор одной из немногих вещей, которые можно утверждать с уверенностью, является факт банкротства народов всей Европы (и может быть, и всей Земли). *Мы живём после провала народов*, в том смысле, в каком Аполлинер говорил о себе: «Я жил во времена смерти королей». Каждый народ по-своему обанкротился, и, конечно, отнюдь небезразлично то, что для немцев значат Гитлер и Освенцим, для испанцев — Гражданская война, для французов — Виши, для других народов, напротив, спокойные и яростные пятидесятые, для сербов — изнасилования Омарски; в конечном итоге решающей для нас является лишь новая задача, оставленная нам в наследство этим крахом. Может быть, даже неправильно называть это задачей, учитывая, что нет больше народа, способного взяться за это. Как сегодня с улыбкой сказал бы александрийский поэт: «Теперь, по крайней мере, мы способны понять друг друга, учитывая, что и вы обанкротились».

## Примечания

Тексты впервые были опубл. в следующих изд.: *Форма-жизни* — в журн. "Futur antérieur" (15, 1993); *По ту сторону прав человека* — в газ. "Libération" (1993, 9 и 10 июня); *Что такое народ?* — там же (1995, 11 февр.); *Что такое лагерь?* — там же (1994, 3 окт.); *Заметки о жесте* — в журн. "Трафик" (1, 1992); *Языки и народы* — в журн. "Luogo comune" (1, 1990) в качестве рец. на кн.: *Becker-No A. Les princes du jargon. Paris, 1990*); *Глоссы на полях «Комментариев к «Обществу спектакля»»* — как предисл. к кн.: *Debord G. Commentari sulla società dello spettacolo. Milano, 1990*; *Облик* — в журн. "Марка" (28, 1990); *Суверенная полиция* — в журн. "Luogo comune" (3, 1992); *Заметки о политике* — в журн. "Futur antérieur" (9, 1992).

<sup>1</sup> Речь идёт о кн.: *Agamben G. Homo Sacer: Il potere sovrano e la vita nuda. Torino: Einaudi, 1995*. На рус. яз. см.: *Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011*. Также см. изд.: *Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011*; *Агамбен Дж. Homo sacer. Что остаётся после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012*.

<sup>2</sup> См.: *Thomas Y. Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort / Thomas Y. (éd.). Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9–11 novembre 1982). Rome: École française de Rome, 1984. P. 508–509*. Ян Тома (1943–2008) — франц. юрист и историк права, руководил научно-исследовательским отделом Высшей школы социальных наук Франции.

<sup>3</sup> См.: *Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии: Медиаэстетические произведения / Сост. и послесл. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: РГГУ, 2012. С. 241 (пер. С. Ромашко).*

<sup>4</sup> Речь идёт о ст. «К еврейскому вопросу» (1843), где Маркс, в частности, писал: «В своей ближайшей действительности, в гражданском обществе, человек — мирское существо. Здесь, где он для себя и других имеет значение действительного индивида, он представляет собой явление, лишённое истинности. Напротив, в государстве, где человек признаётся родовым существом, он — мнимый член воображаемого суверенитета, он лишён здесь своей действительной индивидуальной жизни и преисполнен недействительной всеобщности» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 1. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955. С. 391).

<sup>5</sup> Ж. Батай разрабатывал свою собственную концепцию суверенитета, в частности, в кн. «Суверенность» (1976, рус. пер. 2006), а также концепцию «священного» («сакрального»), призванную дополнить теорию Маркса исследованиями иррациональной стороны общественной жизни. Анализ «священного» присутствует в таких работах Батая, как «Аббат С.» (1950, рус. пер. 1999), «Внутренний опыт» (1943, рус. пер. 1997), «Метод медитации» (1947) и др.

<sup>6</sup> Имеется в виду фраза из кн. М. Фуко «Воля к истине» (1976): «Современный человек — это животное, в политике которого его жизнь как живущего существа ставится под вопрос» (см.: *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Кастанья, 1996. С. 247). Фуко стал первым мыслителем, поднявшим тему современной биополитики — в этой своей книге, а также в курсе лекций в Коллеж де Франс, начиная с 1977 г.

<sup>7</sup> Пол Рэбиноу (род. 1944) — профессор антропологии Калифорнийского ун-та, теоретик культурной антропологии, эксперт по философскому наследию М. Фуко. В статье «Разрывая связи: фрагментация и достоинство в современную эпоху» (1992), позже вошедшей в его кн. «Эссе по антропологии разума» (1996), описал случай Джона Мура, больного лейкемией, судившегося с лабораторией Калифорнийского ун-та, использовавшей его кровь, аспират костного мозга, сперму и др. выделения в коммерческих целях.

<sup>8</sup> См.: *Медавар П., Медавар Дж.* Наука о живом. Современные концепции в биологии / Пер. с англ. П.С. Гурова; под ред. и с предисл. Б.М. Медникова. М.: Мир, 1983. С. 12. Питер Медавар (1915–1987) — англ. биолог, открывший иммунологическую толе-

рантность, что послужило развитию практики пересадки тканей и органов, лауреат Нобелевской премии (1960).

<sup>9</sup> См.: *Аристотель. О душе* / Пер. П.С. Попова, испр. и доп. М.И. Иткиным с примеч. А.В. Сагадеева // *Аристотель. Соч. в 4 томах. Т. 1.* М.: Мысль, 1976. С. 433–434.

<sup>10</sup> Беньямин писал: «Содержания у языка нет; в качестве сообщения язык сообщает духовную сущность, то есть сообщаемость как таковую», см.: *Беньямин В. О языке вообще и о языке человека* // *Беньямин В. Учение о подобии.* С. 13 (пер. И. Болдырева).

<sup>11</sup> См.: *Данте Алигьери. Монархия* / Пер. с итал. В.П. Зубова; коммент. И.Н. Голенищева-Кутузова. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 1999. С. 308.

<sup>12</sup> Имеется в виду гл. 9 части II «Империализм» кн. «Истоки тоталитаризма», см.: *Арендт Х. Истоки тоталитаризма* / Пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалёва, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова; послесл. Ю.Н. Давыдова; под ред. М.С. Ковалёвой, Д.М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996. С. 361–402 (пер. А.Д. Ковалёва).

<sup>13</sup> См. там же. С. 400.

<sup>14</sup> Имеется в виду эссе совр. марксистского философа из Венгрии Агнеш Хеллер (род. 1929) «Десять тезисов о праве на убежище», опубли. в нем. еженедельнике «Die Zeit» (46, 1992), где она, в частности, утверждает, что если «эмиграция является правом человека, то иммиграция — нет», в связи с чем, чтобы пользоваться правами граждан принимающей страны, иммигранты должны соблюдать определённые обязательства.

<sup>15</sup> Томас Хаммар — почётный профессор Центра по исследованиям международной миграции и этнических отношений Стокгольмского университета. Речь идёт о его кн. «Демократия и национальное государство: нелегалы, жители и граждане в мире международной миграции» (1990), в которой он предложил использовать промежуточный термин «жители» для лиц, обладающих гарантированным видом на жительство, но лишённых полных гражданских прав принимающей страны.

<sup>16</sup> См.: *Арендт Х. О революции* / Пер. И.В. Косича. М.: Европа, 2011. С. 95–96.

<sup>17</sup> Жан Боден (1529–1596) — франц. юрист и политический философ, автор теории «государственного суверенитета», написал «Шесть книг о Государстве» (*Les six livres de la République*, опубл. 1576).

<sup>18</sup> Карл Абель (1837–1906) — нем. лингвист и исследователь сравнительной филологии, автор кн. «О противоположном смысле пра-слов» (1884), где он привёл свой анализ древнеегипетской лексики, включавшей слова с противоположными значениями, а также сложносоставные слова из слогов, обладающих противоположными значениями. З. Фрейд в 1910 г. опубл. реферат по вышеупомянутой работе Абеля под идентичным заголовком, воспользовавшись данным примером в целях собственного сравнительного анализа древнеегипетской письменности с онейрографией сновидений, выражающих противоположности одинаковыми средствами представления. Луи Дюмон (1911–1998) — франц. антрополог, автор кн. «*Homo hierarchicus*. Эссе о кастовой системе» (1966, рус. изд. 2001), где он анализирует взаимоотношения между кастами в инд. обществе.

<sup>19</sup> Эдвард Мейбридж (1830–1904) — англ. и амер. фотограф, придумавший способы запечатления движений животных и людей при помощи ряда фотокамер. Его изобретения послужили важнейшим вкладом в техническое развитие кинематографа.

<sup>20</sup> Речь идёт о так наз. «лекциях по вторникам», которые в 1887–1889 гг. в парижской больнице Сальпетриер читал знаменитый франц. психиатр, исследователь истерии и др. нервных заболеваний Жан-Мартен Шарко (1825–1893).

<sup>21</sup> Оливер Сакс (род. 1933) — англ.-амер. невролог, нейропсихолог, психиатр и писатель, автор популярных бестселлеров, описывающих случаи различных нервно-психических расстройств.

<sup>22</sup> Имеется в виду одна из центральных концепций Ф. Ницше («Так говорил Заратустра»), согласно которой число всех возможных событий в мире ограничено, и поэтому им суждено повторяться снова и снова. Идея «вечного возвращения» являлась важной и для В. Беньямина, будучи одним из постоянных мотивов в его работе «Центральный парк» (1938–1939, рус. изд. 2015).

<sup>23</sup> Андреа де Йорио (1769–1851) — итал. археолог и этнограф. В своей кн. «Мимика предков, изученная по жестикеляции неаполитанцев» (1832) дал первое в истории описание языка жестов.

<sup>24</sup> “Nacht und Träume” («Ночь и сны», нем.) — последняя телевизионная пьеса С. Беккета, снятая нем. каналом Süddeutscher Rundfunk в 1983 г.

<sup>25</sup> Марк Терренций Варрон (116–27 до н. э.) — древнерим. учёный и писатель, автор множества трудов, в том числе работы «О латинском языке» в 25 кн., из которых сохранилось всего 6 (рус. изд. 1936).

<sup>26</sup> См.: *Аристотель. Никомахова этика* / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 177.

<sup>27</sup> См.: *Кант И. Критика способности суждения* / Пер. с нем. М. Левиной. М.: Искусство, 1994. С. 95.

<sup>28</sup> Алиса Беккер-Хо (Алиса Дебор, род. 1941) — франц. писательница, поэтесса и переводчица, вторая жена Ги Дебора (с 1972). Её наиболее известные работы посвящены аргю различных групп западноевропейских обществ — это рецензируемая здесь кн. «Князь жаргона» (1990), а также «Сущность жаргона» (1994), «О жаргоне: внебрачный наследник» (2002). В соавторстве с Дебором опубл. кн. «Военная игра» (1987), посвящённую описанию правил и игрового процесса разработанной им стратегической настольной игры «Кригшпиль». При её участии были подготовлены издания «Сочинений» Дебора (2006) и архива его корреспонденции в 8 томах (1999–2010). В её переводах на франц. язык вышли стихотворные сборники Э.А. По (1997) и Ф.Г. Лорки (2004, 2008).

<sup>29</sup> У Беньямина эта мысль звучит так: «Сила — в импровизации. Все решающие удары наносят левой рукой» (см: *Беньямин В. Улица с односторонним движением* / Пер. с нем. под ред. И. Болдырева. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. С. 18).

<sup>30</sup> Франц Розенцвейг (1886–1929) — нем.-евр. философ, автор «Звезды спасения» (1919, рус. пер. 1922), друг и соавтор М. Бубера. См. также далее.

<sup>31</sup> См.: *Дебор Ги. Общество спектакля* / Пер. с франц. С. Офертаса и М. Якубович. М.: Логос, 2000. С. 12–13.



<sup>32</sup> Выставочный зал из железа и стекла площадью 90 000 м<sup>2</sup>, выстроенный под руководством англ. архитектора Дж. Пакстона в лондонском Гайд-парке к первой Всемирной выставке (1851).

<sup>33</sup> Карл Краус (1874–1936) — австр. сатирический писатель, высоко ценившийся В. Беньямином.

<sup>34</sup> Пер. с нем. Э. Саттарова по изд.: *Kraus K. Schriften. Bd. 9. Gedichte.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989. S. 93.

<sup>35</sup> Цитата из ст. «Дефиниции», опублик. в 1-м номере журн. «Ситуационистский Интернационал» (июнь 1958 г.), см. кн.: *Дебор Ги.* Общество спектакля. С. 175.

<sup>36</sup> Иллатентность — термин М. Хайдеггера, образованный через присоединение отрицательной частицы к слову «латентность», в значении «истины как состояния не-скрытости, открытой очевидности».

<sup>37</sup> См.: *Беньямин В.* К критике насилия // Беньямин В. Учение о подоби. С. 78 (пер. И. Чубарова).

<sup>38</sup> Имеется в виду серый редингот Наполеона Бонапарта, который он (вместе со шляпой-двууголкой) носил как в бытность императором, так и в ссылке на Эльбе.

<sup>39</sup> Речь идёт о политических и философских воззрениях, предполагающих достижение человечеством в определённый момент некоей конечной точки, на которую было бы направлено всё предыдущее развитие общества. Понятие Ereignis у Хайдеггера было развито в кн. «Вклад в философию (об Ereignis)» (1936–1938). Это событие перехода от просто существования к истинному бытию, оно мыслится в качестве кульминации истории бытия.

<sup>40</sup> См.: *Беньямин В.* [Теолого-политический фрагмент] // Беньямин В. Учение о подоби. С. 235 (пер. И. Болдырева).

<sup>41</sup> Часть 582-го афоризма Ницше из его кн. «Воля к власти», пер. с нем. Э. Саттарова по изд.: *Nietzsche F. Kritische Studienausgabe / Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Bd. XII, sekt. 2.* Berlin: De Gruyter, 1980. S. 172.

<sup>42</sup> Термин был представлен в одноимённой кн., написанной Ж.-Л. Нанси в соавторстве с Ж.-К. Байи («Comparation», 1991). «Со-

явление» — это и акт появления на свет, присоединения к человеческому роду, и сам факт единовременного сосуществования людей, объединённых бытием.

<sup>43</sup> С 1992 по 1994 г. в Италии произошёл ряд событий, в результате которых рухнула так наз. Первая республика и произошёл переход ко Второй. Первая республика, основанная после Второй мировой войны, наследница и правопреемница антифашистского Сопротивления, характеризовалась доминированием в политике трёх основных партий: Христианско-демократической (ХДП), Социалистической (ИСП) и Коммунистической (ИКП). Её концу, прежде всего, способствовал коррупционный скандал *Tangentopoli* (1992, от итал. слова *tangente* — взятка) с последовавшим бегством в Тунис многолетнего лидера ИСП Беттино Кракси. ХДП также была обезглавлена и расформирована в 1994 г. ИКП распалась ещё раньше, в 1991 г., из-за событий в СССР. В тот же период на политической сцене появился медиамагнат С. Берлускони, основавший собственную партию и образовавший коалицию с крайне правыми сепаратистами из Лиги Севера (впервые прошедшими в парламент в 1992 г.) и партией Национальный Альянс (прямыми преемниками Фашистской партии и режима Сало).

<sup>44</sup> «Чистые руки» — полицейская операция, начатая в связи с расследованием *Tangentopoli* в 1992 г.

<sup>45</sup> Джованни Ботеро (1544–1617) — итал. философ, автор трактата «О смысле государства» в 10 томах, опублик. в Венеции в 1589 г.

<sup>46</sup> В Неаполе на ул. Трибунали находится церковь Св. Марии, покровительницы душ Чистилища, один из ярких образцов архитектуры в стиле барокко.

<sup>47</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. С. 371.*

<sup>48</sup> Примо Леви (1919–1987) — итал. писатель и поэт, узник Освенцима, известность которому принесли его книги о выживании человека в лагере. Его мысли о чувстве стыда Агамбен подробно рассматривает в гл. «Стыд, или О субъекте» своей кн. «Номо sacer. Что остаётся после Освенцима: архив и свидетель» (с. 93–144).

<sup>49</sup> Шабтай (Саббатай) Цви (Цеви) (1626–1676) — живший в Османской империи каббалист, ставший инициатором и центральной

фигурой одного из самых значительных этапов евр. мессианского движения, родоначальник саббатизма, сектантской ветви иудаизма. Его личности и делам посвящён обширный труд Г. Шолема: *Scholem G. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah: 1626–1676*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

<sup>50</sup> Жан-Клод Мильнер (род. 1941) — франц. философ. Речь идёт о его кн. «Археология одной ошибки» (1993).

<sup>51</sup> См.: *Аристотель*. Никомахова этика. С. 63–64.

<sup>52</sup> Имеется в виду Эдвард Морган Форстер (1879–1970), англ. писатель, друг, переводчик и корреспондент знаменитого греч. поэта Константиноса Кавафиса (1863–1933).

Планы на Будущее:

*Дж. Агамбен. Профанации*

*Тиккун. Теория Девушки*

*Р. Ванейгем. Бесцеремонная история сюрреализма*

*Б. Блэк. Анархия и демократия*

*Р. Ванейгем. Письмо моим детям и детям грядущего мира*

*Ги Дебор. Ситуационисты и новые формы действия в политике и искусстве (готовится)*

Корректор: Наталья Солнцева

Вёрстка: Стефан Розов

Книгоиздательство «Гилея»

[www.hylaea.ru](http://www.hylaea.ru)

Отпечатано в типографии «Радуга»

Москва, Автозаводская ул., 25

Тираж 1000 экземпляров

## СОДЕРЖАНИЕ

Форма-жизни

По ту сторону прав человека

Что такое народ?

Что такое лагерь?

**Заметки о жесте**

Языки и народы

Глоссы на полях «Комментариев  
к «Обществу спектакля»»

Облик

**Суверенная полиция**

Заметки о политике

В этом изгнании. Итальянский дневник 1992–94

Государство интегрированного спектакля — это предельная стадия эволюции формы-государства, к которой неуклонно скатываются монархии и республики, тирания и демократия, расистские и прогрессивные режимы. Это глобальное движение в тот самый момент, когда оно придаёт новое дыхание национальной идентичности, в реальности несёт в себе тенденцию к установлению некоего наднационального полицейского государства, где одна за другой молча нарушаются все нормы международного права. Уже много лет войны не объявляют, более того, открытое вторжение на территорию суверенного государства сегодня могут представлять как исполнение акта внутренней юрисдикции.

**планы на Будущее**