

УДК 141.813

Зорченко І. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

### ФУНКЦИЯ УТОПИИ В СИСТЕМЕ КООРДИНАТ ПОЛИТИЧЕСКОГО: ΒΙΟΣ – ΖΩΗ – ΦΥΣΙΣ – ΝΟΜΟΣ

Статья посвящена сопоставлению биополитики и антропотехник как двух ключевых современных управленческих технологий. Для их анализа автор обращается к двум оппозициям: «βίος – ζωή» и «φύσις – νόμος», которые конституируют сущность политического. Проблематизируется возможность переосмысления концепта утопии в социально-философском дискурсе как идеального типа, с помощью которого можно исследовать различные конфигурации власти.

**Ключевые слова:** политическое, биополитика, антропотехники, утопия, Дж. Агамбен, К. Шмитт.

Стаття присвячена співставленню біополітики та антропотехнік як двох ключових сучасних технологій управління. Задля їх аналізу автор звертається до двох опозицій: «βίος – ζωή» та «φύσις – νόμος», які конституують сутність політичного. Проблематизується можливість переосмислення у соціально-філософському дискурсі концепта утопії як ідеального типу, з допомогою якого можна досліджувати різні конфігурації влади.

**Ключові слова:** політичне, біополітика, антропотехніки, утопія, Дж. Агамбен, К. Шмітт.

The paper deals with comparison of the biopolitics and anthropotechnics as two contemporary government practices. Doing analysis of both practices, the author uses two basic oppositions: «βίος – ζωή» and «φύσις – νόμος», which constitute essence of the political. The author develops idea of recomprehension of the concept 'utopia' referring to the social philosophy studies like idealtpe, which helps to research various configurations of power.

**Keywords:** political, biopolitics, anthropotechnics, utopia, G. Agamben, C. Schmitt.

Тропы из утопии, как из социологически бессмысленного явления и бесполезного понятия, намечал еще Ральф Дарендорф [7]. Помимо того, что смысловая диффузия этого многострадального полисемантика не позволяет использовать его как однозначный и функциональный концепт без долгих предваряющих разъяснений, утопия, как феномен, в силу своей неverifiedируемости и нефальсифицируемости давно стала изгоем в научном дискурсе. Если не принимать в расчет ее использование в качестве неистощимого поля для литературоведческих и культурологических раскопок, а также – временами и скорее из чувства долга перед традицией – реанимацию ее революционного потенциала левыми, уделом утопии осталось обозначение тщетной несбыточности.

Ни в коем случае не преследуя гордой эссенциалистской цели вернуть утопии ее истаявшую сущность, тем не менее, кажется возможным использовать ее в качестве некоего, пусть и застывшего, *Ideal typus* на уровне социально-философского анализа власти и сущности политического. Потому что, если вынести за скобки все богатое и несводимое к одному общему знаменателю содержательное разнообразие утопических проектов, в сухом остатке удастся обнаружить *мотивацию*: любая утопия в своей генеалогии – это *попытка осмыслить власть*, выступить с ее критикой, дать ей (пере)оценку и предложить свои, новые, координаты в системе политического.

Если, вслед за Джорджо Агамбеном, принимать в качестве сущности политического различие на βίος и ζωή – категориальную пару, заимствованную им у древних греков и отсылающую к разведению «голой жизни» и политического существования, которые, в свою очередь, также двигаются в заданном эллинами диапазоне φύσις / νόμος, то в полученной, условно говоря, системе координат понятие утопии может выступить своего рода функцией, устанавливающей связь между множествами. В (метафорическом [\* 1]) качестве последних выступают смысловые гнезда таких юридических, аксиологических, социологических, этических, политологических понятий, как право, справедливость, свобода, жизнь, государство, общество, правитель, подданные, произвол, насилие, etc. Каждое из них является тем, что Карл Шмитт обозначал как «предельное понятие» (Grenzbegriff), которое «означает не смутное

понятие, как в неряшливой терминологии популярной литературы, но понятие предельной сферы» [9, с. 15] и из которых, добавим, соткано наше понимание не только окружающей действительности, но и собственной в нее вовлеченности.

Установление такого рода взаимосвязи (и взаимозависимости) представляется весьма *актуальным*, особенно на фоне современного страха перед биополитикой, который охватывает все большее количество голов. Как сконструировать такую комбинацию политики и жизни, чтобы, с одной стороны, не сорваться в естественное состояние, а с другой, не попасть в регламентирующие существование биополитические сети; в чем искать основание и на что опираться во время поисков – на исконную (человеческую) природу или произвольные предписания и установления, которые ее преодолевают; принимать ли *чрезвычайное решение* о взломе наличного порядка или ждать естественного / нормального разрешения событий. И самое главное, где именно пролегает точная демаркация между βίος и ζωή, φύσις и νόμος, etc.

Намеченные парами вопросы так же не являются разрозненными, но состоят в определенной зависимости друг от друга и могут ставиться с разным градусом драматического накала, который меняется не только от эпохи к эпохе, от культуры к культуре, но и от системы ценностей, что будет показано в дальнейшем.

### 1. Жизнь на пороге неразличимости: между βίος и ζωή

Папа, а наш дом – внутри или снаружи?

*Luna Nevalainen*

По Агамбену, «одна из основных характеристик биополитики <...> – это необходимость постоянно определять порог, соединяющий и разделяющий в жизни то, что внутри, от того, что снаружи» [3, с. 166]. Вероятно, это с известной легкостью можно распространить на феномен политического в целом. Как только произошел отход от состояния одинокого Робинзона к некоему коллективному со-бытию, возникла необходимость в проведении демаркационной линии между личным и публичным, частным и общим, причем то, где именно пролегла граница, задавало тон и специфику социального устройства, а также меру вовлеченности в политический процесс.

Чтобы осмыслить его, Агамбен обращается в своей ставшей классикой тетралогии «Номо sacer» к различению древними греками βίος и ζωή. Как известно, и то, и другое слово переводится как «жизнь», однако, по утверждению итальянского философа, если ζωή отсылает к простому факту принадлежности к живым существам, то βίος по своим коннотациям относится прежде всего к определенной – правильной – жизни, конкретному ее стилю и образу. В отношении человека ζωή использовалась только при необходимости подчеркнуть его «бытие-живым», или же, как в случае с известной аристотелевской связкой «ζῷον πολιτικόν» («животное политическое»), с желанием сделать акцент именно на предикате, который выступает своего рода преодолением (или даже опровержением) рода ζῷον. Общеизвестен древнегреческий пафос принадлежности к эллинскому полису, гордость являть собою именно носителя βίος πολιτικός, сознание важности набора гражданских прав, возможности не только обладать ими, но прежде всего использовать их; весьма эмблематичной является традиция первичного употребления слова ἰδιότης (идиот) – им обозначали того свободнорожденного гражданина полиса, который, будучи наделенным всем набором прав, полностью самоустранялся от участия в политической и военной жизни, иными словами, был «слабаком» в системе ценностей греков. Это общие места, тогда как куда интереснее обратиться к тому, почему у Агамбена возникает необходимость актуализации этого различения ипостасей жизни.

Исходя из логики «Суверенной власти и голой жизни», можно предположить, что итальянский философ, будучи озабоченным вторжением биополитической перспективы в существование современного человека, хочет оградить от этого пагубного вмешательства *голую жизнь* и избежать полного совпадения объемов βίος и ζωή. Политизацию голой жизни философ называет «решающим событием современности» [см.: 3, с. 11], что выглядит несколько странно на фоне того, что, по сути, вся культурная история человечества есть то или иное

о-культурирование / затачивание «голой жизни», доведение ее стихийного состояния до некой,

подчас жестко кристаллической решетки образа жизни благодаря многочисленным правилам, ритуалам, антропотехникам (П. Слотердайк), упражнениям и другим заботам о себе.

В текстах Агамбена голая жизнь наделяется определенной священной неприкосновенностью (пока даже без привязки к фигуре *homo sacer*), проблема священности жизни – та, с которой необходимо считаться прежде всего [см.: 3, с. 20], что несомненно диссонирует с рассуждениями Вальтера Беньямина в его знаковом эссе «К критике насилия», откуда, собственно, и была позаимствована связка «голая жизнь» (*bloßes Leben* [\* 2]). Беньямин, в отличие от ссылающегося на него Агамбена, не испытывает ни такого пиетета перед голой жизнью, ни такого священного ужаса перед применением насилия. «Положение [выше счастья и справедливости бытия стоит бытие как таковое] – ошибочно и является даже недостойным. <...> Лживым и низким является положение, будто бытие стоит выше справедливого бытия, если под бытием не понимать ничего, кроме голой жизни» [5, с. 93]; «Человек ни в коем случае не совпадает с одной только голой жизнью человека, он также мало совпадает с одной только голой жизнью, как и с какими-либо другими своими состояниями и качествами, он даже не совпадает с неповторимостью своего тела» [5, с. 93]. И далее: «догма о священности жизни <...> как последнее заблуждение ослабленной западноевропейской традиции» [5, с. 94].

Приведенные выше пассажи, как, впрочем, и эссе в целом, оставляют неотвеченным вопрос о том, в чем конкретно выражается упомянутое «справедливое бытие». И в эту незаполненную тишину *volens-nolens* проникают отголоски старой битвы между Карлом Поппером и «Государством» Платона. С не меньшим, нежели у Агамбена по отношению к опекаемой им *nuda vita*, эмоциональным напряжением Поппер в годы войны выступил против государственной модели Платона, представляя ее образчиком закрытого общества (*arrested state*), самого философа – чуть ли не основоположником первых концлагерей, а его понимание справедливости – как тоталитарную идеологию. История начала и бесконечного продолжения дискуссии, положенной Поппером, известна, и ее пересказ был бы излишним; однако затрагивание его по касательной может быть полезно для прояснения неоднозначности агамбеновской позиции.

Ход мысли Поппера в развенчании политической логики Платона очень отчетливо показан в монументальной работе А. Глухова: «Образцовый случай – вопрос о тоталитаризме Платона. Для Поппера это не просто теоретическая, но экзистенциальная проблема, дело жизни и смерти. В момент создания книги попперовский режим настоящего находится под угрозой, возможность сомнения в нем открыта. Из-за разомкнутости горизонта настоящего автору “Открытого общества” в актуальном политическом рассуждении приходится на равных считаться с инородной силой, с “чарами Платона”» [6, с. 111]. В режиме такого эмоционального напряжения сверхсложный, насыщенный предельными понятиями текст оборачивается чудовищным истолкованием, в котором уже первый невинный хрестоматийный пример о возвращении занятого оружия внезапно спятившему другу может быть истолкован – если следовать логике Поппера – как сознательная в своей враждебности дискриминация умалишенных.

По Агамбену, «политика существует потому, что человек – живое существо, которое отделяет от себя и противопоставляет себе посредством языка свою собственную голую жизнь и в то же время остается связанным с ней через включающее исключение» [3, с. 15]. Иными словами, механизм различения внутреннего и внешнего (то есть то, что собственно конституирует политику и политическое) запускается сложной процедурой *exsertio*, включающим исключением, результатом которого будет принадлежность установленному порядку только через отверженность. Эта трудно осязаемая механика иллюстрируется Агамбеном с помощью *homo sacer* – странной формулы римского права, отсылающей к человеку, которого можно безнаказанно убить, но нельзя принести в жертву. Согласно Агамбену, именно структура исключения является конститутивной для современной политики, а возможность беспрепятственного отнятия жизни – вполне реальной перспективой для каждого из нас, как и примерка роли *homo sacer*.

«Пространство голой жизни, расположенное поначалу на периферии порядка, постепенно движется к совпадению с пространством политического, и исключение и включение, внутреннее и внешнее,  $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$  и  $\zeta\omega\eta$ , юридическое и фактическое входят в зону

абсолютной неразличимости. Состояние исключения, в котором голая жизнь была одновременно исключена и захвачена порядком, в действительности составляло в этой двойственности потаенное основание, на котором покоилось все политическое устройство; когда же его границы начинают размываться и терять определенность, голая жизнь, обитавшая в этом основании, высвобождается внутри государства и становится одновременно субъектом и объектом политического порядка и его конфликтов» [3, с. 16], или же, иными словами, точкой приложения биополитических усилий. Что примечательно, такого рода биополитическое усердие характерно, по Агамбену, не только для тоталитарных режимов (венцом которых стали нацизм и фашизм, сделавшие «решение вопроса о голой жизни высшим политическим критерием» [3, с. 18]), но и для демократии, которая отличается лишь методами и техническим исполнением.

Если конститутивным механизмом для биополитики является исключение голой жизни, а ее экстремумом – образ *homo sacer*, то в качестве главной политической практики, в которой итальянский философ усматривает основную опасность, является перманентное чрезвычайное положение. Расклад, при котором граница между политикой и правом сливается, упраздняются различия между законодательной, исполнительной и судебной властью и все полномочия передаются в руки одному лицу, вольному принимать единоличное решение – суверену. При этом, отличительной чертой того, что Агамбен называет перманентным чрезвычайным положением, является его неопределенная длительность: начавшись как временное упразднение самого юридического порядка, оно никогда не заканчивается. Свое эмблематичное отражение в мировой истории такая конфигурация нашла в «Декрете о защите народа и государства», который был принят фюрером в феврале 1933 года с целью приостановить действие статей Веймарской Конституции, касающихся личных свобод, и по факту никогда не был отменен, до самого краха Третьего Рейха. Современная биополитическая перспектива чревата, по Агамбену, тем, что берет на вооружение обозначенную политическую практику и возводит ее до уровня управленческой технологии, используя, правда, куда менее жесткие и прямолинейные, нежели в Германии 30-х годов, аргументы. Сейчас ими часто становятся «соображения безопасности», мотивируя которыми, власти пытаются внедрить биометрические технологии контроля и учета граждан, что совершенно буквально накладывает несмыслимый отпечаток на наше личное и сокровенное – тело. Тем самым, не остается ничего того, что не было бы «рассечено государством» [см.: 1] и осталось бы лишены вмешательства биополитических практик. Поэтому агамбеновское риторическое вопрошание, его *tote Frage*, и состоит в поиске возможности такого нового типа политики, который не основывался бы на исключении «голой жизни» и отменил бы все регламентирующие и калечащие «*nuda vita*» процедуры.

Исходя из намеченной логики, в рассуждениях итальянского философа можно обнаружить имплицитное отождествление «голой жизни» с квинтэссенцией человеческого существования, которую следует всячески защищать от властных посягательств, поскольку в утрате «голой жизни», в поглощении ее политикой и социальным порядком мыслитель усматривает уничтожение подлинно человеческой сущности. Другой вопрос, что именно в этой точке философа можно упрекнуть в том же, в чем он упрекает своих оппонентов: так же, как в основе объявления чрезвычайного положения лежит суждение о крайней необходимости, которое неизбежно весьма *субъективно* [см.: 4, с. 42-50], так и в определении того, что в человеке следует защищать от биополитических вмешательств, лежит крайне субъективное восприятие того, что есть сущность человека и как с нею следует обращаться.

Координаты утопии Агамбена, его осмысление власти и предложенная им конфигурация «отменяющей власти» [см.: 2] определяются беспримесными ζωή и φύσις – чистой, неполитизированной жизнью и нерегламентированной природой, которые лежат по ту сторону биополитики. Обращаясь к классическим концептам, это можно было бы описать в терминах негативной свободы, свободы-от, которая оградила себя от всего сковывающего и мешающего, но не определилась, чем заполнить отвоеванное пространство. Пустота не сковывает, но и не наполняет; замирание в режиме отсроченного выбора оборачивается ступором вечной нерешительности, страх перед биополитикой – отсутствием простейших антропотехник, а боязнь репрессивного исключения на деле предстает неспособностью активного присутствия.

Как кажется, установка на негативную свободу неслучайна: ведь позитивная свобода, свобода-для требует активного (со)участия, вовлеченности, как минимум разделения ответственности, если вообще не взятие ее целиком на себя. А последнее предполагает действие, решимость делать и решительность в воплощении задуманного, сделанный выбор и подчинение себя ему. В этой точке совершается переход от простой животной жизни ζωή к политически активной βίος, от нейтральной природы φύσις к дисциплине и законодательным предписаниям νόμος. Один из главных философских vis-à-vis Агамбена Карл Шмитт обозначал такой тип мышления децизионизмом и занимал диаметрально противоположные позиции в отношении человеческого существования, сущности политического и уровня личной вовлеченности в социальный порядок.

## 2. Жизнь в чрезвычайном положении: от φύσις к νόμος

Между тем, мы познали политическое как тотальное и поэтому мы знаем также, что решение о том, является ли нечто неполитическим, всегда означает политическое решение, независимо от того, кто его принимает и какими обоснованиями оно оснащается.

*К. Шмитт* [9, с. 12]

Не менее интригующим, нежели разыскиваемый Агамбеном биополитический порог между внутренним и внешним, является собственно поиск границы между биополитикой и антропотехниками [\* 3] (в слотердайковском смысле этого слова [11]). И биополитика, и антропотехники являются технологиями изменения и модер/(л)ирования человеческой жизни; и биополитика, и антропотехники совершенно непосредственно относятся к «голой жизни» как к объекту, на который можно и нужно воздействовать, к которому можно применять различные дисциплинарные практики, предписания, императивы. Правда, открытыми остаются два вопроса: о целях такого воздействия и о его субъекте; вероятно, именно они играют определяющую роль в различении этих двух типов управленческих технологий.

Когда Агамбен анализирует биополитическую перспективу, он никогда не фокусирует внимание на том, кем осуществляется процедура ехсертіо («включающего исключения») или кто принимает решение о бессрочном чрезвычайном положении. На первый взгляд, это легко объяснить фукианской заангажированностью философа, ведь согласно выкладкам Мишеля Фуко, власть не исчерпывается только правительством, но пронизывает все слои как общественных, так и личных взаимоотношений, в силу чего нельзя очертить какого-то отдельного властного субъекта. Однако, если вдуматься, то все несколько сложнее: основной мишенью обвинений в биополитических ухищрениях выступает государство, которое, руководствуясь довольно расплывчатыми, по Агамбену, соображениями о безопасности и не вдаваясь в подробное описание возможной угрозы, усиливает практики контроля и расширяет его сферу, сужая тем самым личное, неприкосновенное пространство граждан. Именно государство является непровозглашенным субъектом биополитики, съедающим и сужающим сферу личных прав. Накал и драматичность данной конфигурации можно снизить, задав вопрос о личной вовлеченности граждан в государственные дела. Позиция Агамбена скорее напоминает сознательное дистанцирование [\* 4] и являет собой оцепенение невротика между двумя взаимоисключающими стремлениями – боязнью исключения и страхом присутствия. Очевидно, что полная исключенность из порядка невозможна: можно сознательно не принимать активного участия в политической жизни, но такая пассивность не обеспечивает иммунитет перед принятыми кем-то предписаниями и, наоборот, открывает простор для того, что было названо биополитикой. *Не проявляющий инициативы все равно будет инициирован* [\* 5].

На самом деле, как кажется, в плоскости, где доминируют политически заряженная βίος и сознательно прописанный νόμος, опасность биополитической перспективы легко снимается личной вовлеченностью и гражданской активностью в создании и учреждении социального порядка, его норм и устоев. При добровольном участии в политической жизни принятые решения можно использовать в качестве инструментов для самозатачивания или, иными словами, в качестве антропотехник, которые возводят «голую жизнь» до определенной

действительности, придают ей форму (с аристотелевскими гилеморфистскими интонациями), и тогда объектные процедуры тотализации оборачиваются техниками индивидуализации.

Как ни странно, эту романтическую перспективу можно при желании обнаружить в рассуждениях очень одиозного (но от этого не менее знакового) политического философа, крон-юриста des Dritten Reichs Карла Шмитта. Его фигура естественно возникает при любой ссылке на философствование Агамбена, поскольку именно им данные интерпретации суверена и чрезвычайного положения берутся итальянцем на вооружение.

Осмысление Шмиттом социально-политического порядка примечательно тем, что, двигаясь среди тех же самых конструкторов, которые позже от него унаследует Агамбен, Шмитт размечает совершенно иную их конфигурацию. Свой анализ немецкий философ начинает не с констатации наличного порядка, но с разбора его установления. Этот принципиально иной ракурс следует объяснять не только католической заангажированностью философа, которая момент творения делает для верующего наиболее значимым; начать с установления порядка и сделать на нем акцент необходимо для того, чтобы прочувствовать, что правопорядок, норму и ее функционирование обеспечивает именно гомогенная среда, которую нужно *создать*. «Не существует нормы, которая была бы применима к хаосу. Должен быть установлен порядок, чтобы имел смысл правопорядок. Должна быть создана нормальная ситуация, и сувереном является тот, кто недвусмысленно решает, господствует ли действительно это нормальное состояние» [9, с. 26]. Иными словами, сам порядок, гарантирующий соблюдение норм и прав, запускается ситуацией, которую можно без малейшей погрешности обозначить как *Ausnahmestand* [\* 6], исключительное положение вне порядка, вернее даже, ему предшествующее и, самое главное, его обеспечивающее.

Любой социально-политический порядок есть не данность, но творение, причем не космического неизменного λόγος, но вполне человеческого νόμος – закона-предписания, который следует уважать и воспринимать всерьез, но который, в отличие от законов природы или, паче чаяния, божественных предписаний, можно изменить. Из этого, как кажется, следует, во-первых, снижение страха перед чрезвычайным положением: в ракурсе рассмотрения, который задает Шмитт, чрезвычайное положение как то, что с необходимостью предшествовало порядку, спокойно вписывается в общую схему рассмотрения, приобретая неожиданно конструктивный характер вопреки своей деструктивной репутации, поскольку не упраздняет правопорядок, но задает его и даже гарантирует [\* 7]. Во-вторых, понимание социально-политического порядка как творимого может внушать светлую мысль о внесении в него корректив тогда, когда понадобится. А в-третьих, акцент на готовности принимать решение (и ответственность за него) укрепляет установку на политическую активность и инициативу. Тот, кто творит и учреждает тот или иной строй, *volens nolens* ассоциирует себя со своими же правилами; и в этой конфигурации нет места биополитике как латентно (или вообще явно) принудительной управленческой технологии, опредмечивающей человеческую жизнь. Представляется, что именно так следовало бы понимать децизионистское мышление: в отличие от нормативистов, которые мыслят безличными нормами, децизионист «личным решением реализует подлинное право правильно осознанной политической ситуации» [9, с. 13].

Критикуя современное положение дел, Агамбен в одной из своих открытых лекций сетовал на то, что современные управленческие технологии направлены на контроль не причин, но следствий: эта «парадигма управления, которое мыслит безопасность <...> не как предотвращение неприятностей, но, скорее, как способность управлять ими и направлять в “нужное русло”, как только они происходят» [2]. И далее: «поскольку управлять причинами сложно и дорого, более безопасно и полезно попытаться управлять последствиями <...> эта аксиома относится ко всякой области: от экономики до экологии, от внешней и военной политики до внутренних полицейских мер. Мы должны понимать, что сегодня европейские правительства полностью отказались от попыток управлять причинами, они хотят управлять только эффектами. <...> Если деятельность правительства направлена на эффекты, а не на причины, оно будет обязано умножать и расширять сферу контроля. Причины должны быть познаны, эффекты – только проверены и проконтролированы» [2]. Децизионистская позиция Шмитта, которая допускает – если это конечно же соответствует «правильно осознанной политической ситуации» – использование и таких шоковых приемов, как диктатура (смысл и цели которой – исключительно защита и обеспечение действия конституции в

целом [см.: 8, с. 9], и объявление чрезвычайного положения, и суверенную власть, тем не менее, работает с *причинами*, предотвращает и упреждает, а не ждет свершения коллапса.

Кажется, именно в этой точке и можно нащупать демаркационную линию между нормативистским (под ним Шмитт подразумевал тип мышления, свойственный либеральной демократии) и децизионистским мышлением; более того, если брать во внимание их «выродившиеся формы» (о которых также говорил Шмитт, выделивший упомянутые типы мышления [см.: 9, с. 13]), то речь может пойти не просто о демаркации, но даже и о линии фронта между ними. Политически заряженная, активная позиция Шмитта, с упором на полную включенность в порядок, сопричастность и соучастие, в своих искаленных формах оборачивается подчас лишаящими дара речи и вгоняющими в кататонический ступор выпадами типа «Фюрер защищает право» [см.: 10] – данная формулировка была с вдумчивой серьезностью и полной ответственностью использована в качестве заголовка одобрительной статьи, написанной Шмиттом в 1934 году после памятного выступления фюрера в Рейхстаге. Агамбен, как олицетворение диаметрально противоположного перекоса, своей подчеркнутой невключенностью в социальный порядок, сознательным его неприятием и дистанцированием также представляет собой «вырожденную форму». Весьма показателен случай отмены визита в Америку из-за необходимости при въезде сдать отпечатки пальцев: философ отклонил приглашение одного из американских вузов потому, что считал прохождение данной процедуры, введенной из-за временных соображений безопасности, категорически для себя неприемлемой. В данном случае непросто определить с тем, кто же именно осуществил *exsertio* – «репрессивный государственный аппарат», или же сам Агамбен, защищающий «голую жизнь» от биополитики с настойчивостью начинающего шизофреника, который, будучи в состоянии онтологической неуверенности, создает вокруг хрупкого внутреннего Я защитную скорлупу новых личностей и образов. Исключая, тем самым, «голую жизнь» из социального порядка и сужая по отношению к самому себе то пространство, в котором возможно было бы действовать.

Взятые в качестве выпуклых примеров, позиции Шмитта и Агамбена примечательны тем, что помимо их оппозиционности при явной концептуальной преемственности, они выстраивались в горизонте поиска удобоваримой комбинации политики и жизни. Что, в свою очередь, предполагает определенное понимание сущности политического, искомого в системе координат  $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$  –  $\zeta\omega\acute{\eta}$  и  $\phi\acute{\upsilon}\beta\omicron\varsigma$  –  $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ . И если построение Шмитта, его утопия решительной и добровольной включенности в социально-политический порядок полностью определяется законом и политизированной, отшлифованной жизнью ( $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$  и  $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ ), а агамбеновское сознательное отсутствие и «выключенность» из политического порядка, его утопия «отменяющей власти» – определяется чистой жизнью  $\zeta\omega\acute{\eta}$  и невозделанным, первозданным порядком вещей  $\phi\acute{\upsilon}\beta\omicron\varsigma$ , то экстремальное усугубление обеих позиций, несмотря на их изначальное расположение на противоположных полюсах, одинаково и с завидным единодушием впадает в насилие. Как включенность в творение политики может обернуться соучастием в ее преступном и безоглядном размахе, так и сознательное, подчеркнутое *не-участие*, несопричастность выступают питательной средой для насилия, которое тут же появляется там, где отсутствует добровольная решимость принимать решение о собственной участи. А поскольку не принять решение о ней невозможно, постольку эта задача перекладывается на плечи других, которые легко могут злоупотребить предоставленной свободой решать.

\*

Еще давно экзистенциализм вывел простую формулу о том, что ни одному человеку не избежать решения проблемы собственного существования. Это как нельзя кстати приходит на ум тогда, когда обнаруживается такая же неизбежность поиска каждым человеком приемлемой для него комбинации политики и жизни. Все отпущенное нам время мы движемся между законами природы и человеческими установлениями, восходя от чисто животного существования до рафинированной социальной и политической жизни (и временами нисходя обратно). Сущность политического – это та или иная мера различия  $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$  и  $\zeta\omega\acute{\eta}$ ,  $\phi\acute{\upsilon}\beta\omicron\varsigma$  и  $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ . Смещения и перемещения в их сетке координат показывают, в свою очередь, где может пролегать граница между внутренним / личным и внешним / публичным; за каким пределом открывается простор для насилия, где пролегает зыбкая грань между, а где – сливаются в одно

государство и право. Любое построение в этой системе координат – своего рода утопия, определенная комбинация политики и жизни, внутреннего и внешнего, личного и публичного, власти и насилия, приобретающая свою осязаемость тогда, когда ее создатель определяется со своими координатами и занимает позицию, а, стало быть, *присутствует* – как в политике, так и в жизни.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Чтобы обеспечить себе алиби в глазах пуристов со стороны точных наук, следует отдельно оговорить, что использование в данной статье исконно математических концептов – исключительно метафорично, не нацелено на их дискредитацию и ни в коем случае не претендует на авторитетность истолкования.

\* 2. Перевод «bloßes Leben» как «голая жизнь» уместен постольку, поскольку все остальные варианты или неудобны в использовании, или непригодны в принципе. Однако следует отметить, что могут возникнуть те коннотации, которых нет в оригинале. Предикат «bloß» отсылает не столько к наготы (для этого скорее было бы использовано слово «nackt»), сколько к определенной беспримесности. Bloßes Leben скорее следует понимать как «*только лишь* жизнь и ничего более».

\* 3. Впрочем, здесь же в качестве синонимичного ряда можно смело перечислить родственные антропотехникам явления: «духовные упражнения» Пьера Адо, «практики себя» Мишеля Фуко, «факультативы» Жиля Делеза etc. Ограничение перечня заимствованным у Петера Слотердайка концептом связано просто с удобством его лаконичности и предполагает расширенное его понимание.

\* 4. Выразительный немецкий язык припас для обозначения такой ситуации выпуклое и непереводаемое слово «Zaungast» – буквально «зритель из-за ограды», не вовлеченный (и, вероятно, не внесший плату) в происходящее наблюдатель со стороны, стоящий по ту сторону забора. Такое положение позволяет выступать с критикой, но о(т)страненность не предполагает вмешательства в ход происходящего, кроме того, позиция уязвима своей «безбилетностью» – короче, иными словами, *чтобы иметь право менять порядок, нужно отдавать ему дань*.

\* 5. Причем подчас со всеми негативными коннотациями того, что есть инициативная ритуальная процедура.

\* 6. Дословно: «исключительное положение», концепт, который переводится на русский язык как «чрезвычайное положение» и которым активно оперируют как Агамбен, так и Шмитт.

\* 7. Такой оптимистичный анализ чрезвычайного положения Шмиттом чем-то по духу напоминает гегелевские оценки сущности государства как исконно освободительной и разрешающей инстанции: ведь, по Гегелю, несвобода присуща как раз догосударственному состоянию, когда каждый находится в состоянии перманентного стресса за свою жизнь и в состоянии полной анархии и бесправия – ведь порядок и право задает только государство.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Если государство рассекает твоё тело : [электронный ресурс] / Джорджо Агамбен ; [пер. с итал.]. – Режим доступа : <http://gefter.ru/archive/7525>.
2. Агамбен Дж. От государства контроля к практикам отменяющей власти : [электронный ресурс] / Джорджо Агамбен ; [пер. с итал.]. – Режим доступа : <http://gefter.ru/archive/13228>.
3. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Джорджо Агамбен ; [пер. с итал.]. – М. : Европа, 2011. – 256 с.
4. Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение / Джорджо Агамбен ; [пер. с итал.]. – М. : Европа, 2011. – 148 с.
5. Беньямин В. К критике насилия / Вальтер Беньямин ; [пер. с нем.] // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения : [сб. статей]. – М. : РГГУ, 2012. – С. 66-99.
6. Глухов А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма / А. А. Глухов. – М. : Высшая школа экономики, 2014. – 584 с.
7. Дарендорф Р. Тропы из утопии. Работы по теории и истории социологии / Ральф Дарендорф ; [пер. с нем.]. – М. : Праксис, 2002. – 536 с.

8. Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы / Карл Шмитт ; [пер. с нем. Ю. Ю. Коринца]. – СПб. : Наука, 2005. – 326 с.
9. Шмитт К. Политическая теология : [сборник] / Карл Шмитт ; [пер. с нем.]. – М. : Канон-пресс-Ц, 2000. – 336 с.
10. Schmitt C. Der Führer schützt das Recht : [die elektronischen Ressource] / Carl Schmitt // Deutsche Juristen-Zeitung. – 1934. – Heft 15. – S. 945-950. – Zugriffsmodus : [http://delete129a.blogspot.de/images/CS\\_DerFuehrerschuetztdasRecht.pdf](http://delete129a.blogspot.de/images/CS_DerFuehrerschuetztdasRecht.pdf).
11. Sloterdijk P. Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik / Peter Sloterdijk. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2011. – 723 s.