

АЛЕН БАДЬЮ

МОЖНО ЛИ МЫСЛИТЬ ПОЛИТИКУ?

КРАТКИЙ КУРС МЕТАПОЛИТИКИ

IS

ALAIN BADIOU

PEUT-ON PENSER LA POLITIQUE?

ABREGÉ DE METAPOLITIQUE

Éditions du Seuil
Paris 1985, 1998

АЛЕН БАДЬЮ

**МОЖНО ЛИ МЫСЛИТЬ ПОЛИТИКУ?
КРАТКИЙ ТРАКТАТ ПО МЕТАПОЛИТИКЕ**

Λ Ο Γ Ο Σ

Москва 2005

УДК 1(091)
ББК 87.3
Б 157

Перевод с французского – Б. Скуратов, К. Голубович
Общая редакция перевода – О. Никифоров
Научный консультант – А. Тарасов

Бадью А.

Б157 **МЕТА/ПОЛИТИКА: Можно ли мыслить политику?**
Краткий трактат по метаполитике. Пер. с фр. Б. Скуратов,
К. Голубович. М.: Издательство “Логос”. 2005. – 240 с.

В своем анализе возможностей делать-мыслить *политику* сегодня Ален Бадью отталкивается от факта разложения марксизма, интерпретируя его как следствие увязания мысли Маркса (поглощенного показом вторжения реального в реальность *политического*) во внутривполитических условиях, – и предпринимает попытку новоустановления марксизма как мысли, центрированной на истолковании того, что дает событию свершиться, на основании чего угнетенные оказывались бы способны утвердить свое собственное существование.

Первопроходцами в обосновании этого измерения политики выступают Паскаль, Руссо, Малларме и Лакан.

ISBN 5-8163-0068-7

Печатается по изданию:

Badiou, Alain. Peut-on penser la politique? (1985) Abrégé de métapolitique (1998). © Éditions du Seuil, Paris.

© Перевод – Б. Скуратов, К. Голубович.

© Издательство “Логос” (Москва), 2005 (рус. изд.; серия).

© Редактура – указанные редакторы.

МОЖНО ЛИ МЫСЛИТЬ ПОЛИТИКУ?

- 7 -

КРАТКИЙ ТРАКТАТ ПО МЕТАПОЛИТИКЕ

- 93 -

Примечания и Комментарии

- 231 -

МОЖНО ЛИ МЫСЛИТЬ ПОЛИТИКУ?

Предисловие	...9
1. Деструкция	
I. Об исторической референции	...21
II. Солженицын и Шаламов	...26
III. Конец побед	...34
IV. Универсальное значение польского рабочего движения	...36
V. Реактивное значение современного антимарксизма	...39
VI. Разрушающая субъективация и делокализация	...42
VII. Фигура нового начала	...46
VIII. Воз-вращение истоков	...49
2. Рекомпозиция	
I. Событие. Эмпирический путь	...53
II. Дефиниции и аксиомы	...60
III. Опровержение идеализма	...63
IV. Генеалогия диалектики	...66
V. Формализмы, 1 // Запрещенное/Невозможное	...72
VI. Формализмы, 2 // Различающее вмешательство и вмешательство “на пари”	...77
VII. Вмешательство и организация. Политика. Будущее в прошедшем	...83
VIII. Что такое догматизм?	...88
IX. Отказ-от-возвышения	...90

Предисловие

В моей стране, которая – по крайней мере с 1789 г. – была местом политики *par excellence*, в той Франции, где сама непримиримость споров свидетельствовала о том, что все их темы предписаны политически, сегодня случилось так, что политика вступила в эпоху явленности своего отсутствия.

Даже когда о ней упоминают в связи с тем, что происходит, – с выборами, заседаниями парламента, борьбой профсоюзов, деятельностью президента, телевизионными декларациями, помпезными поездками, – каждый знает, причем таким знанием, которое не передашь на словах, что речь идет о заброшенном поле деятельности, где, разумеется, производятся какие-то знаки, но однообразие этих знаков таково, что связать себя с ними способен лишь некий автоматический субъект, очищенный от желаний, как от хлама.

Основополагающие категории, в которых обозначался выбор левых и правых: рабочее движение и интересы собственников, национализм и интернационализм, капитализм и социализм, социализм и коммунизм, свобода и авторитаризм – мало-помалу перестали работать и теперь указывают, скорее, на оставание профессионалов от жизни и беспомощность деятелей.

Разумеется, растет число хаотически происходящих микрособытий. Однако же они замыкаются и заражаются общей вялостью, укрепляющей в нас убеждение участвовать в представительстве без субъективных ставок.

Чрезвычайно отдалившись от своего национального существования, Франция вошла в политическую эпоху господства скептицизма.

Эту фигуру, которую – по Хайдеггеру – можно назвать исто-

рическим и национальным свершением отступления политического, я не считаю бесплодной. По-моему, она не настраивает ни на боязнь, ни на отказ. Я бы, скорее, сказал, что она призывает философов к определению некой сущности.

Когда все опосредования политики ясны, императив философа состоит в их категоризации на некоем подведенном под них основании. Последний спор в этой области противопоставил приверженцев свободы как обосновывающей рефлексивной прозрачности, с одной стороны, и сторонников структуры как предписания режима причинности, с другой. Сартр и Альтюссер – это, по сути, Причина против причины.

Но в том случае, когда мы хотим убедиться в процессе свершения отсутствия, мы уже ориентируемся на исчезающее, и на повестке дня оказывается не обоснование, а, скорее, способность к эссенциализации в самом месте исчезновения. Всякая мысль об обосновании отсылает к опыту того, обоснование чего имеет место. Если же философия располагается поблизости от пустого места, откуда отступает политическое, то она становится хранительницей уже не обоснования политического, но аксиом его отступления. Ибо если политическое отступает, то отступает оно от режима бытия тем, что может иметь место отдельно ото всего, само по себе, – так что впредь не возникает и вопроса об опыте политического. В этом случае философия означает *отсутствие такого опыта*, а именно *отступления*, отхода в делокализованное прибежище управления; как рассеяние в самом “имении места” того, что теперь сохраняется без концепта. При таком видении вещей философия располагается по отношению к политическому в разрыве – который и есть отступление – между рискованной полнотой проживаемого на личном опыте события, удачливостью капитана или революционного вождя, с одной стороны, и блуждающим автоматизмом капитала, достигшего при “модернизации” вершины могущества, когда ничто политическое уже не дается в опыте и когда можно полностью сэкономить на гипотезах о каком бы то ни было политическом субъекте, с другой. Мысль о сущности политического как отступании скользит в этом разрыве – едва заметном, но

ответственном за несчастья нашего времени, между удачей, счастливым случаем, фортуной и повторением: между *τυχῆ* и *αὐτομάτων*¹.

На самом деле, та ситуация, когда политическое не является ни концептом опыта, ни субъективной нормой правления, складывается гораздо раньше. Мысль должна здесь ориентироваться на это “раньше”. Она должна быть современной тому, окончательный результат чего – заявление об отступании, именуемое в философии нехватку политического опыта.

Вполне корректным было бы сказать, что *политическое* пребывает в отступании и отсутствии, и уже отсюда задаваться вопросами о его сущности. Но здесь важно еще и освобождение *политики*, чья мобильность, вписанная в мысль от Макиавелли до Ленина, прежде оказывалась философски подчинена этой вновь восстанавливаемой сущности политического.

Философская операция – в своей предварительной и критической функции – ориентируется на разрушение политической философии, в которой забывается, что реальное, которое атакует *политика*, всегда является не более чем фигурой без событийной сущности.

Политическое всегда являлось лишь фикцией, которую *политика* пробивает событием. То каноническое (от Руссо до Мао) высказывание, что *массы делают историю*, обозначает в массовой среде как раз это исчезающее вторжение, по отношению к которому политическая философия представляет собой не более чем запоздалый и всегда противоречивый пересказ.

То, что прибегает к спасительному отступлению вместе с политическим, наряду с нарративной и линейной фигурой романа, – это также и фикция меры, та идея, что социальная связь мысленно измеряется по философской норме “хорошего государства” или “хорошей революции” – что в точности одно и то же. И весьма сомнительно, что этот объект (будь то Государство или Революция), фиктивно вызываемый при подведении основания под политическую философию, может сегодня претендовать на то, чтобы служить понятием политического опыта.

Во Франции революционная идея, существующая здесь уже

два столетия, иногда даже в виде своего полного отрицания, установила, что всегда имеется некий политический субъект, а также создала – наперекор своей зачастую гнусной истории: расправам над рабочими в XIX в., священному союзу 1914 г.², Мюнхенскому сговору и Петэну, колониальным войнам и периоду сумрачного упадка³ – открытую возможность для той мысли, что посредством политического в мире циркулирует некая общепризнанная универсальность, в силу чего французские интеллектуалы, совместно с рабочим движением, располагают свободным пространством для вмешательства, для гражданской роли, несводимой к тому безразличию к реальному положению дел, что стало судьбой интеллектуала во всех других странах Запада.

Однако в представлении как революционной идеи, так и идеи контрреволюционной, которой заявила о себе “глубинная Франция”, всегда наличествовала изрядная доля иллюзии в отношении социальной связи, поскольку предполагалось, что политика обретала свою гарантию в прочности этой связи, назовем мы ее связью *пролетариата, народа*, или, наоборот, союзом *всех французов*. Мысль о политическом, понимаемом как основание для опыта, всякий раз предлагала некую генеалогию представительства (революционного или национального), исходящего из социальных единств.

Кризис политического выявил, что все единства являются неустойчивыми, что нет ни французов, ни пролетариата, и что в этой связи фигура представительства, как и ее противоположность, фигура спонтанности, сами являются неустойчивыми – ведь попросту отсутствует время на предъявление этих фигур. В результате получил распространение тезис о некоей *сущности внутригосударственных отношений* – сущности, представляемой в реализации суверенитета, даже если это диктатура рабов; и отношений – даже если это отношения гражданской войны в рамках классовой структуры.

Преимущество этой обратной связи – когда обнаруженная бессодержательность того, что казалось устойчивым, приводит к кризису само определение сущности политического – в том,

что эта связь придает силу другим генеалогиям, другим отсылкам. Лишь сегодня можно узнать, что Малларме – как раз после Парижской Коммуны, что неслучайно – стал одним из наших великих политических мыслителей, равным, например, Руссо.

Ведь это Малларме писал, что “социальная связь и ее временная мера – независимо от того, сжимать ее или расширять в целях управления – представляет собой фикцию”.

Фикцией является здесь именно сплав социальной связи и ее меры, сплав, на котором зиждется политическая философия.

Нужно понимать, что политическая экономия и общественные связи предоставляли строго определенное место этому сплаву, по поводу которого старый марксизм заблуждался и из-за которого марксистское учение в политике оказалось искаженным и перевернутым. Например, хорошо известно, что так называемая марксистская политэкономия не сумела раскритиковать критику самой себя. Она оказалась превращением в философскую фикцию того совершенно прямого указания, которое можно найти как у Маркса, так и у Ленина: что реальное политики – это то, встреча с чем всегда случайна и рискованна. Экономика, критика которой должна была выткать из себя то, что абсолютно превосходит ее в некоей сингулярной точке, стала ловушкой, застряв в которой, марксистская политика – это интерпретативное схватывание неустойчивости рабочего сознания, направленное на высвобождение в уязвимом расколе и проявление некой прежде неопознававшейся политической способности – оказалась погребенной среди разновидностей частной доктрины политического.

То, что должно было стать стратегией события, гипотезой об истериях социального, органом интерпретации-разрыва, вызовом фортуны, оказалось в конечном итоге – окольным экономическим путем – представлено как нечто наделяющее общественные отношения приемлемой мерой. Таким образом, марксизм был разрушен собственной историей, которая стала историей его фикции-фиксации (fixion) на политической философии.

То, что *политическое* представляет собой фикцию-вымысел (fiction), не может оправдать его. Политическое невозможно

оправдать даже его истинностью – если верно, как утверждает Лакан, что вымысел, представляет себя именно как структуру истинности. Истина политического, как она включена в политику, провозглашалась именно в фикции экономии, именуемой политической. Маркс объявил ее критику, воцарилось же, однако, ее безраздельное господство. Как бы там ни было, упомянутое провозглашение идет в ущерб тому, что превращает политику в истину, – нехваткой и избыточностью чего надо вновь овладеть.

Малларме поставил диагноз этой малой толике невинного вымысла. “Большой вред, – писал он, – из века в век приносился содружеству земных жителей, когда им указывали на жестокий мираж, на государство, его правительства и законы иначе, чем на эмблемы; или, как в нашем случае, когда рассказывали, что некрополи пребывают в раю, который сами их из себя испаряют”.

Фикция-вымысел политического есть похоронный вымысел, тем более, что он вызывает настоящее испарение политики. В своей сердцевине этот вымысел представляет собой вымысел о сосредоточивании, связи, отношении. В этом вымысле выражается суверенитет над сообществом. Политическое обозначается философски как концепт образующей сообщество связи и представительства этой связи в некоем органе власти. Теория эта, очевидно, может варьироваться, в зависимости от того, ставится ли акцент на генеалогии связи, на ее договорном самообосновании или же на ее естественной филиации; либо же наоборот, акцент делается на суверенитете и его представительской или органической способности гарантировать закон тотальности. И всегда трудность политической философии заключается в обнаружении того, что не существует никакого перехода между сущностью образующих сообщество социальных уз и их суверенным представительством. *Политическое* блуждает между гражданским обществом и государством. Всевозможные концепты предлагаются в качестве метафор этой разнесенности – равно безуспешно! Разницы меж ними нет никакой, пока неколебимым остается сам принцип приписывания политического мышлению о связи, образующей сообщество: в

этом приписывании уже началась работа вымысла. А превратить разрушение социальной связи непрозрачностью аксиом капитала в место отступления политического означает лишь увечить концептуальную юрисдикцию связи. И точно так же нисколько не поможет нашему выходу из вымысла, если мы оснастим это угрожаемое или разрушенное место вульгарно-демократическим понятием об уважении к различиям. Критика молярного концепта политического невозможна на молекулярном уровне. Какими бы ни были конкретные пункты этой критики, их политическое определение через мысль об отношениях – будь они хоть отношениями различия – вряд ли выведет нас к реальности политического. Кто удовольствуется различием, коммунитарной гарантией которого является уважение? Разве не чувствуется нечто гнусное в этом размещении различного по своим местам; в этой мысли, умиротворенной законом о хороших отношениях, о различии как диалоге? Лучше уж непризнание, чем такое признание...

На развалинах мышления о политическом сегодня поднимают шумиху о демократии и о битве против тоталитаризма, которую надо вести ради демократии. Однако что такое демократия *как концепт*? Что она такое – помимо эмпирического ассортимента разновидностей парламентской деятельности? Можно ли представить себе, что мировой кризис политической мысли разрешается высказыванием той пошлости, что капиталистические режимы Запада оказываются более гибкими и способными к консенсусу, чем (столь же капиталистические) режимы Востока? Сколь бы драгоценной ни была демократическая идея, в таком понимании она ничтожна по отношению к исторической мере политического кризиса. Ее эмпирическое господство, скорее, является одним из симптомов обширности и глубины этого кризиса. Ведь это ее преобладание, ссылаясь на практики, присущие плюралистическим режимам (представительным демократиям), как раз и маскирует, что в состоянии исчезновения находится то, чему приписывается этот плюрализм, – ведь все единства во всем их множестве являются неустойчивыми, а представительство не работает, потому что уже

даже некого представлять.

Демократия, разумеется, представляет собой концепт политического, она близко соприкасается с реальным политикой. Но демократия – в обычном смысле слова – всегда была лишь одной из форм Государства. В этом отношении – как концепт – демократия внутренне относится к фиктивности, вымышленности политического и образует пару с тоталитаризмом как раз на той территории, где последний обозначает себя в качестве апогея политического.

Ибо неоспоримо, что в самой сердцевине столетия – в его советской парадигме – именно *политическое* разворачивалось как универсальное притязание Государства. Парламентские же демократии, современные этому событию, ошибочно полагали, будто они находятся за пределами той сферы, где из-за краха этого притязания распространяется катастрофа мышления. На самом деле, именно оппозиция демократия/тоталитаризм, а не один лишь тоталитаризм, образует диалектическую сущность того, что на наших глазах входит в ночь не-мысли и предписывает нам совершить новый жест основания. Демократия и тоталитаризм – две эпохальные версии завершения политического в двойной категории *связи и представительства*. Наша же задача касается политики в той мере, в какой политика упорядочивает вокруг *непредставимого* случаи *не-связанности*.

Первая задача – чтобы зафиксировать *политическое* в фикции-вымысле и сориентироваться на *политику* – заключается в избавлении политики от предписания, диктуемого связью. Необходимо практически и теоретически осуществить де-фиксацию (*dé-fixion*) политики как образующей сообщество связи или отношений. Следует возвести в аксиому, что предоставляемая политикой мобильность зависит от того, что политика соприкасается с реальным в режиме разрыва, а не в режиме собирания. А также – что политика является активной интерпретирующей мыслью, а не принятием какой-то власти.

Это то, в чем политика являет себя следствием действий субъекта, наталкивающегося на реальное как на препятствие, и раздробленного фикцией смысла.

Следовательно, дело выглядит так, что для того, чтобы привести политику к событию, ее надо избавить от тирании истории. Необходимо отважиться на утверждение, что с точки зрения политики, истории как смысла не существует, но существует лишь периодическое выпадение *априори* случая.

Теория хорошего Государства, легитимного режима, добра и зла в коммунитарном порядке, демократии и диктатуры касается политики лишь окольным путем политического, т. е. при неизбежном производстве фиктивной философы. Политика же представляет собой мобильное осуществление некоей гипотезы. Этот процесс относится не к порядку легитимации, но к порядку последствий. Альтернатива деспотизма и свободы для процесса политики столь же несущественна, сколь и для процессов научных или художественных. А вот последствие, в свою очередь, высказывает себя не иначе как в неverifiedируемом испытании события.

Какое бы верование, обосновавшееся на месте политического, ее ни сопровождало, политика не может создать экономику отваги, определяемую, в противоположность страху и беспокойству, как рывок в сторону неразрешимого (*indécidable*). Какими бы ни были внешние гарантии политического решения, извлекаемые из фикции его истинности, чтобы решать, оно возвращается к точке неразрешимости. Это не исключает, а как раз требует значительной доли расчета.

Наконец, мы скажем, что политика, в противоположность политическому, являющемуся размеренной мыслью о социальном и его представительстве, не прикована к социальному, но совсем наоборот, составляет исключение из него.

Значимые для марксистской политики факты, не относятся к порядку массивности и связи; эти факты не структурны. Скорее уж речь в ней идет о неименуемых симптомах, о случайно обнаруживаемых формах сознания, о перемежающихся событиях. В отношении всего этого активная мысль вооружается своей неустойчивой гипотезой. Социальное служит именованьем места связанности. Мышление о социальном организуется, исходя из мышления о социальных отношениях, об эксплуатации и угне-

тении. Но отношения касаются политики не иначе, как фиксируя ее. Истина политической мобильности не в социальном отношении. Важным является лишь то, что удостоверяет бес-связность (*dé-garport*), скольжение. К тому же, зримость бес-связности поддерживается концептуальным сжатием самой связи.

Хотя веяния времени вряд ли к этому подталкивают, здесь необходимо упомянуть Маркса, поскольку Маркс, в свою очередь, упоминает о превращении прежней политики в фикцию. Не буду входить в детали, выясняя, были ли Макиавелли или Спиноза в этом отношении предшественниками Маркса.

Здесь Маркс, безусловно, исходит не из архитектуры социального – которая затем понадобится ему, чтобы задним числом обеспечить себе уверенность и гарантии, – но из интерпретации-разрыва, касающейся симптома истерии социального: партий и рабочих бунтов. Маркс ставит перед собой цель выслушивать эти симптомы в режиме истинностной гипотезы, касающейся политики, – подобно тому, как Фрейд будет выслушивать истериков в режиме гипотезы, касающейся истины субъекта. Чтобы тем самым был воспринят – не оказавшись пригвожденным к фикции политического – симптом, характеризующий социальное, необходимо, чтобы политическая способность пролетариата – как радикальная истинностная гипотеза и как превращение в фикцию всякого предшествовавшего политического – была избавлена от коммуитарного и социального подходов. Эта гипотеза касается истины не иначе, как отбрасывая все социальные факты: метод, применения которого требовал уже Руссо. Необходимо, чтобы политика мыслилась как избыток по отношению и к государству, и к гражданскому обществу. Политическая способность пролетариев, называемая коммунистической, – абсолютно мобильна, не этатична, не-фиксируема (*in-fixable*). Ее нельзя ни представлять, ни выводить исходя из порядка или строя, за не способных ее вместить.

То, что Маркс указал, что политику характеризует непредставимость, так как она формирует субъект в перцептивном режиме симптома, превращает Маркса в мыслителя политики,

избавленного от политического, фиктивность которого он фиксирует. Маркс опирается не на норму, но на некое “имеется” события, где оно пересекает реальное, в тупике всякого постижимого и представимого порядка. Истина политики располагается в точке этого “имеется”, а не в своей связи.

Последующие разработки [теории Маркса] сжимают связь социальных отношений, чтобы упорядочить ею пространство политики, как точечное вне-место (*hors-lieu*) этого места.

Таково краткое изложение начального периода марксизма.

Однако в соразмерении с этим началом и с точки зрения политики, событие, современниками которого являемся мы, – это кризис марксизма.

Даже если в этом не признаются – все, кто мыслит сегодня в стихии смерти марксизма, прекрасно видят, что она, эта смерть, которую они провозглашают или даже забыли провозглашать, является внешним знаком гораздо более глубокого и радикального феномена: кризиса политики в целом.

Устремление, которым направляется этот текст, диктуется волей не превращать этот знак в знак пустоты; волей удерживать эту приметку на высоте ее радикальности, не быть низвергнутыми с места, где этот знак определяет нас, до уровня вхождения в не-мысль, до уровня довольствования управлением текущими тактиками.

На карту здесь поставлены ни больше, ни меньше, как возможность для философии способствовать сохранению политики в порядке мыслимого, а также спасение той фигуры бытия, что присутствует в политике, – спасение от автоматизмов безразличия.

Устремление моего текста состоит в том, чтобы, не смиряясь с простой регистрацией беспомощности, предложить свой собственный способ деструкции марксизма и, предохранив его от вырождения, перейти таким образом к аксиомам переустройства политики.

Август 1984 г.

1. ДЕСТРУКЦИЯ

О кризисе марксизма сегодня следует сказать, что он является *свершившимся* (*complète*). И это не просто какая-то эмпирическая характеристика. Сущность этого кризиса как кризиса состоит в том, что он развивается до своих окончательных последствий, что для марксизма означает вхождение в фигуру его завершения. И происходит это не в виде обетованного завершения вместе с ним некоей предыстории, но, наоборот, в сугубо исторической модальности завершенности, которая превращает марксизм в просто-напросто отжившую идеологическую и практическую данность.

I. Об исторической референции

Чтобы помыслить полноту свершения упомянутого кризиса, надо вернуться к тому, что составляло уникальную силу марксизма и что основано на несомненности – сегодня устаревшей – его исторических референций. То, что некоторым образом утверждало марксизм в роли универсальной мысли о революционной деятельности, не было, как правило, ни его способностью к исследованию, ни аналитической мощью, ни освоением великого повествования Истории, гарантией которого он выступал. Дело даже не в том, что он допускал или предписывал в сфере политической ангажированности. Нет, уникальность марксизма среди всевозможных революционных учений, вышедших из XIX столетия, заключалась в его исторически засвиде-

тельствующим правом подводить черту под Историей. Марксизм, и только он один, предъявил себя как политико-революционное учение, если и не подтвержденное исторически (что несколько иное дело), то, по меньшей мере, исторически активное. Почти столетия марксизм пользовался существенным кредитом исторического доверия. Этот кредит фактически служил той гарантией, что марксистская политика остается соразмерной своей основополагающей мобильности и составляет исключение из политического вообще, понимаемого как чисто умозрительное и всегда оказывающееся уже устаревшим положение дел.

Марксизм привязывает это историческое доверие к трем основным референтам, хотя и легко заметным, но из-за трудностей внутренней артикуляции впервые четко выявленным именно в работах Поля Сандевенса ¹:

- 1) Существование ряда государств, выступающих в эмблематической функции осуществленных – а не только запланированных – революционных преобразований. Эти государства притязали на осуществление социализма в действии, материализовали этап перехода к коммунизму, воплощали диктатуру пролетариата.

Возникает соблазн назвать эту важнейшую референцию *государственной референцией*. Марксизм был единственным революционным учением, которому выпало воплотиться в государственной доктрине. Посредством государственной доктрины возникло активно действовавшее подобие слияния отдельной точки и общей связи. Идея господства не-господства... С субъективной точки зрения, здесь важно видеть то, что я назову *победоносной референцией*.

Марксизм существовал как то, посредством чего угнетенные, рабочие и крестьяне, взяв в руки оружие и организовавшись, впервые в истории сумели действительно победить противника, сломали и разрушили военную и государственную машину, которую обслуживали поборники старого угнетения.

Эта идея победы сыграла решающую роль в деле сплочения

рабочих, простого народа и интеллектуалов под знаменем марксизма. Октябрьская революция стала грандиозным образом низвержения принципа силы в истории. Ленинизм есть, прежде всего, победоносный марксизм.

В этом отношении социалистические страны подводили длинную черту под историей, как, например, СССР, по меньшей мере с 1917 по 1956 г. Затем Китай – точно вторая молодость, приходящая после того, как отцвела первая, – между 1960 и 1976 г. На протяжении почти шестидесяти лет эти государства воплощали победоносную субъективность. И именно это воплощение воздействовало на историю больше, нежели любое реальное государственное производство, даже принимая в расчет все иллюзии и ложные представления, что изобиловали по этому поводу.

Первый референт есть не что иное, как такое *историческое скандирование*, которое собирает политический субъект вокруг темы победы.

2) Второй референт образуют *войны за национальное освобождение*. Речь идет об изобретении – под руководством современных партий – новой формы войны, войны асимметричной, укорененной в сельской местности, организующей крестьянство и развертывающейся чрезвычайно долго и поэтапно. Примерами здесь служат Китай и Вьетнам. Разумеется, речь все еще идет о победе: на ленинское “восстание есть искусство” отвечает максима Мао “народная война непобедима”. Но в еще большей степени речь здесь идет о слиянии принципов национального и народного. Война за национальное освобождение постулирует, что единое движение настраивает нацию против империализма и освобождает народ от полуфеодального принуждения. При марксистской гегемонии, заручившись гарантией Партии как народной организации и стратегического генерального штаба, осуществляется активное единство народа и нации. Тема победы здесь опять-таки присутствует, но отныне она прилагается и к национально-освободительной войне, и к вой-

не гражданской. Победа приводит к образованию нации, подобно тому, как раньше она приводила к диктатуре класса. Эти примеры, связанные с китайским референтом, вызвали в среде молодежи 60-х гг. вторую волну объединения вокруг марксизма, временный – и неизбежно краткий – этап потрясений, вызванных взрывом Октября 1917 г.

- 3) Наконец, третий референт здесь – само *рабочее движение*, на сей раз и в метрополиях Запада, особенно в Западной Европе. Именно в обобщенном элементе марксистской референции это движение показало свое политическое постоянство. Классовые профсоюзы, марксистские партии мало-помалу превратились в устойчивые внутренние параметры политической жизни, в том числе и в регламентированной сфере парламентаризма. С социальной точки зрения, имело бы смысл говорить о “партиях рабочего класса”, о необычной смеси институциональной долговечности и относительного диссидентства, в состоянии ожидания и, одновременно, управления на средней дистанции – смешанные фигуры, возникшие из удаленности революционной Идеи и близости оппозиционной деятельности.

Три этих референта: рабочее движение, борьба за национальное освобождение и социалистические государства – упорядочили марксизм вокруг реальной Истории и выделили его из простого потока мнений, пусть даже революционных. Эти референты подкрепляли уверенность в том, что История работает на увеличение кредитоспособности марксизма. Восстание, государство, война, нация, массовые профсоюзные акции: все эти термины, к которым, на первый взгляд, сводится политическая способность рабочих, нашли свое полное выражение в марксизме, своего же основного субъективного агента – в марксистской партии.

Поэтапное крушение этого референтного диспозитива можно назвать “кризисом марксизма”. Сегодня марксизм неспособен продолжать подводить черту под Историей. Кредит дове-

рия к марксизму исчерпан – и вот он уже свертывается до размеров, отводимых любой другой доктрине.

За какие-то тридцать лет мы увидели, как начался процесс разжалования государственного референта (а именно, критика “реального социализма”) и референта национально-освободительных движений (а именно, критика освобожденных наций, в свою очередь – подобно Вьетнаму⁴ – оказавшихся способными к военной экспансии).

Если же Польше – по крайней мере, после Гданьска-1980 – предстояло *довершить* кризис, то это потому, что там радикальный кризис испытала почти вековая связь между марксизмом и рабочим движением: так исчезла третья, и последняя, референция в ее простой форме.

Государственный референт первым вступил в эпоху недоверия, главным образом – в свете подведения советских итогов.

Отнесемся к этому по-философски настороженно. Недоверие, которому подвергся Советский Союз, столь глубоко, а банальность его фиаско столь несомненна, что очень даже может быть, что мысль потеряла последний след того, что на самом деле служило ставкой той исторической авантюры, о которой идет речь. Свидетельство обладает страшной мощью сокрытия.

Преимущественной мишенью нападков, имеющих целью отбросить СССР за пределы какой бы то ни было разумной политики, – обычно является террор и подавление, т. е. широкий массив засвидетельствованных фактов.

Но каков порядок оснований, которым подтверждается это неразумие? Каково то мнимое политическое здоровье, что ставит здесь диагноз советской патологии?

Субъективно хорошо известно, что русские ужасы донесены до западного сознания, в конечном итоге, благодаря пророческим источникам искусства. Простого изложения фактов, описанных у Виктора Сержа или Давида Руссе и многих других, было недостаточно. Только гений Солженицына смог потрясти режим слепых достоверностей. Вот та точка, где искусство предвосхищает фигуры политического сознания.

Здесь – для тех, кто, как и я, считает, что литература способ-

на именовать то реальное, к которому политика остается закрытой, – имеется повод затеять литературный спор.

Ведь надо проявить твердость, чтобы признать, что изображение Террора не является и не может быть радикальной критикой его политических оснований.

II. Солженицын и Шаламов

Итак, “Архипелаг Гулаг” как бы напомнил Западу о его долге, о его совести. Он, так сказать, положил конец марксистским блужданиям интеллектуалов. Представ перед ужасом реального, покаявшиеся революционеры, якобы вернулись на путь Закона и Права.

Позвольте мне сначала поздравить вас с тем, что Солженицын некоторым образом выше (пусть исторически и отстав) этого массового возвращения французских интеллектуалов к парламентской демократии как к некой альфе и омеге политических убеждений. Солженицын явно не печется о правах человека и насмехается над парламентами. В средоточии его суждений располагается духовная Россия, страдания которой равнозначны искуплению грехов всего человечества. Что движет его прозу и одушевляет ее эзотеризмом и масштабностью, так это христологическое призвание русского народа. Потребовалось распятие Сталиным, чтобы именно Россия смогла возвестить миру Зло материалистической идеологии. Тем самым Солженицын безусловно отвергает демократическое бессилие. Борясь с богохульной тотальностью красного деспота, он взывает к тотальности души Господа, к тотальности того истинного, трансцендентность коего избрала Россию ради скорбного наставления веку сему.

Но ведь – сколь бы притянутым за уши ни казался этот парадокс – с единственной точки зрения, которая нас занимает, с точки зрения постулирования нового политического концепта,

надо признать, что в этом отношении Солженицын принадлежит к тому же измерению, что и Сталин; он является скорее какой-то изнанкой Сталина, нежели его ниспровергателем.

Политический путь Солженицына, разумеется, прослеживается по его ненависти к Сталину. Но место этой ненависти – то, что обосновывает возможность и творческую способность ненависти, – остается неподвижным. И Солженицын, и Сталин мыслят исходя из русского национализма, которым всегда овладевает возвышенный народнический дух, когда фигура Великого Инквизитора, располагаясь в эпицентре бури страданий, являет собой стигмат блага, превышающего то, на которое способен Запад, безвольно устроившийся в своем благополучии и спокойствии.

Лагеря для Солженицына служат пророческим аргументом. Дело здесь в том, чтобы обновлять свежими данными досье на Зло, чтобы духовная требовательность, единственно соразмерная абсолютному преступлению, «снялась» (в гегелевском смысле *Aufhebung*) на дне пропасти.

Как писатель, Солженицын развивает ресурсы русской традиции в том виде, в каком она издавна складывается для этого великого народа, рассеянного по холодной равнине: традиции, предьявляющей необычайное равновесие реализма, извлеченного из тьмы блужданий и смерти, и чаяния тысячелетнего царства, главным носителем которого является огромная крестьянская масса.

Итак, Солженицын подверг тщательной инвентаризации лагерный мир лишь для того, чтобы очертить все, что в нем было радикального (по логике писателя). И так он способствовал тому, что на Западе осознание феномена сталинизма оказалось сдвинутым и ограниченным, одновременно и обобщенным (лагеря – истина коммунизма), и легкомысленным (с этим ничего не поделаешь, необходимо разве что, поживаясь, держаться того немногого, что имеешь). Ведь западных интеллектуалов вряд ли волновала мощная национально-христианская проблематика Солженицына. Их интересы заключались в другом. Речь шла о том, что революция перестает быть сквозным концептом,

позволяющим философски мыслить политику. Тут западные интеллектуалы воображали, будто совершают какое-то освобождение, тогда как они были всего лишь безымянными носителями определенного симптома, симптома универсального кризиса политики и “освобождения” ее от малейших мыслительных усилий.

Симптоматический характер этого развенчания прочитывается в его импульсивной необузданности. Раз уж на карту была поставлена сама связь между субъектом и политикой, недостаточно было просто объявить революцию невозможной – что для лаканианца возвысило бы ее до уровня реального. Необходимо было провозгласить революцию преступлением. И поскольку настоящим политическим преступлением, засвидетельствованным в XX столетии, был нацизм, грандиозное предприятие Солженицына, христологическое, националистское и антидемократическое, свели к идеологическому уравнению, непосредственно осязаемому в пропаганде: Сталин-де это Гитлер. В противовес им, дескать, чего-то стоят одни лишь парламенты и свободное предпринимательство.

В общем, Солженицын – слишком русский, и поэтому Запад позаимствовал у него лишь то утверждение, что произвел уже и сам, скудными и жалкими силами своей собственной реакционности: что Сталин был тоталитарным правителем.

Но категория “тоталитаризма”, сама являющаяся оперативным понятием лишь в сцеплении с демократией, располагается, как я уже писал, по эту сторону реквизитов планетарного кризиса политического. Эта категория не открывает мысль ее собственному императиву. Значит, получается, что в нависшем над нами солженицынском утесе политическое сознание русских лагерей, миллионов погибших, общего террора, всего того, что происходило в России, и того, что нам со всем этим предстоит сделать, остается для нас закрытым.

Нельзя ошибиться с писателем, имея дело с тем случаем, когда именно искусство управляет возможностью политической мысли. А величие Солженицына – сколь бы великим он ни был, – отражается в зеркале того черного величия, с которым Сталин вершил свою красную катастрофу.

Тот, на кого нам следует опереться, это Варлам Шаламовⁱⁱ, чьи первые тексты о Колыме – указание даты здесь важно – вышли во Франции в 1969 г.^{iii 5}

Шаламов находился в заключении в лагерях Северо-восточной Сибири в течение двадцати лет. Он умер в России, освобожденным, но больным и психически надорванным. Шаламов не использует лагеря ради апологетики Зла. Он принадлежит к другой русской традиции, к той, что пристально следит за физической природой человека, проясняет ее при помощи некоторых легко передаваемых принципов. Так, замечая, что лошади, попадая в страшные сибирские испытания, погибали быстрее людей, Шаламов говорит, что “понял самое главное, что человек стал человеком не потому что он Божье создание [...]. А потому что был он *физически* крепче, выносливее всех животных, а позднее потому что заставил свое духовное начало успешно служить началу физическому”.⁶

Если упоминать предшественника “Колымских рассказов”, то на ум приходит Чехов, но это Чехов жесткий, избавленный от меланхолии, осмелюсь сказать, постреволюционный Чехов. “Колымские рассказы” располагаются на границе художественной литературы и мемуаров, хронологически же невыдержанный порядок, в котором они представлены во французском издании, задает не целостную архитектонику, но, скорее, нечто вроде лыжного пути, началом которого служит вопрос: “Как топчут дорогу по снежной целине?”, а концом фраза: “Это было письмо Пастернака”. Сразу же думаешь о том, что снег страдания похож на страницу и что, в конечном счете, Шаламов позаимствовал у Пастернака “почерк... стремительный, летящий, и в то же время четкий, разборчивый”.

Лагерный мир в том виде, как его со своеобразной фрагментарной мягкостью вычерчивает эта трасса, – очевидно – ужасен. Постоянными координатами тамошней жизни служат смерть, побои, голод, безразличие, изнуренность. И все-таки цель Шаламова – не в абсолютизации Зла. Речь, скорее, идет о создании такого мира, где исключительность являлась бы метафорой нормальности, а литературное погружение в этот кош-

мар пробуждало бы нас к универсальности воли.

Где Солженицын видит архивы Дьявола, Шаламов находит – у пределов возможного – жесткое ядро некоей этики. Даже географическая изоляция Колымы (туда приплывают на пароходе, а остальную страну заключенные называют “материком”) способствует созданию странного впечатления вывернутой наизнанку утопии. Ведь читатель постепенно забывает, что речь идет о политике, о государстве, о централизованно осуществленных злодеяниях, чтобы замкнуться в некоем завершенном мире, где все различия в сознании и поведении – разветвленные и глубокие – сведены к чему-то основному. Вот точка, где читатель вступает на другой возможный путь восприятия самой политической истины.

К примеру, Сталин для узников был второстепенной фигурой: “Смерть Сталина не произвела на нас, многоопытных людей, надлежащего впечатления”. Означает ли это, что за все несет ответственность “система”, а не индивид Сталин? У Шаламова нет и намека на это. Что знают “бывалые люди”, так это то, что применительно к реальному лагерей (как и, в известном смысле, к реальному заводу) циркуляции истины способствует не напоминание о масштабных структурных репрессиях, а упорство в удерживании некоторых точек сознания и практики, из которой можно освещать тяжелую плотность времени и пресечь субъективное разложение. Шаламов формулирует то, что можно было бы назвать “хартией поведения” заключенных – в сущности, классовую точку зрения: “Я не буду доносить на такого же заключенного, как я сам, я не буду добиваться должности бригадира, дающей возможность остаться в живых, ибо худшее в лагере – это навязывание своей (или чьей-то чужой) воли другому человеку, арестанту, как я. Я не буду искать полезных знакомств, давать взятки. И что толку в том, что я знаю, что Иванов – подлец, а Петров – шпион, а Заславский – лжесвидетель”.

В остальном же, в этой перспективе официальная Система – ее следователи, стукачи, начальники... – не столько Зло, сколько нечто гомогенное заключенным, в той мере, в какой она организует некий опыт, особого рода чудовищное производство. С

точки зрения Шаламова ужасным здесь являются всего не коммунисты, а “блатные”:

“Груб и жесток начальник, лжив воспитатель, бессовестен врач, но все это пустяки по сравнению с растлевающей силой блатного мира. Те все-таки люди, и нет-нет да и проглянет в них человеческое. Блатные же не люди”.

Тема блатных выступает в книге как принципиально важная. В ней сосредоточиваются весь страх и ненависть. По Шаламову, преступление Сталина – не столько лагеря, сколько то, что в лагерях он предоставил власть и свободу блатным, поскольку для них ничтожными были и коллективная совесть, и твердые принципы. Вот где определяющий момент: по Шаламову, лагеря возникли не из-за политики, но из-за ее отсутствия. Не из-за отсутствия ее в государстве – из-за ее субъективного отсутствия. Интеллигенты подвергаются критике за то, что, по причине своей политической слабости, они усвоили себе блатную “мораль”:

“Словом, интеллигент хочет [...] быть с блатарями – блатным, с уголовниками – уголовником. Ворует, пьет, и даже получает срок по “бытовой” – проклятое клеймо политического снято с него, наконец. А политического-то в нем не было никогда. В лагере не было политических”.

Здесь Шаламов затрагивает тему мрачного эгалитаризма сталинских лагерей. Здесь бьют не Другого (еврея, коммуниста, русского или поляка в качестве заключенных), как было в нацистских лагерях. Бьют того же самого. Если лагерь есть опыт этического, в котором главным противником является блатной, то значит лагерь сам по себе не имеет диалектического значения. Он не порождает никакой политической мысли в отношении к государству, но только способ сингулярного и имманентного определения:

“Сталинская коса смерти косила всех без различия [...] Все же были люди случайные, случайно превратившиеся в жертву из равнодушных, из трусов, из обывателей, даже из палачей”.

Случайность, которую выделяет здесь Шаламов, закрывает все пути к апологетической доктрине лагерей – не открывая,

тем не менее, дорогу иррациональному. Лагерь, прежде всего, воспринимается как воздействие реального, помогающее, исходя из этической гипотезы, строить литературное суждение об истине. И у истоков этого реального располагается как раз глубокая аполитичность этого реального:

“У профессоров, партработников, военных, инженеров, крестьян, рабочих, наполнивших тюрьмы того времени, не было за душой ничего положительного [...]. Отсутствие единой объединяющей идеи ослабляло моральную стойкость арестантов чрезвычайно. Они не были ни врагами власти, ни государственными преступниками и, умирая, они так и не поняли, почему им надо было умирать”.

А также:

“Они изо всех сил старались забыть, что они были политическими. Впрочем, они никогда не были политическими, так же, как и все “пятьдесят восьмые”^{iv} той эпохи.

“Массовые убийства тысяч людей могут остаться полностью безнаказанными только потому, что эти люди были невинными”.

Итак, все “Колымские рассказы” от имени жертв призывают нас не завязать в политической невинности. Как раз эту невинность и следует изобрести – по ту сторону чистой реакции. Чтобы покончить с террором, надо выдвинуть такую политику, которая восстановила бы то, на чем был поставлен крест ее отсутствием.

И как раз это служит основой периодизации явлений. Не существует извращенной и неизменной системы тоталитаризма. История лагерей делится на несколько периодов. Центральным является страшное время: 1937-1938 гг. Именно тогда, в сингулярной особенности этого момента, и развернулась жестокость. Шаламов однозначно датирует пытки и допросы концом 1937 г., равно как и поголовные расстрелы заключенных. Был период до 1937 года, был период после 1937 года и был сам 1937 год, как если бы режим переживал там высшую точку своего развития.

Кроме того, как бы являя изнанку этического разума, с пози-

ции которого написаны все рассказы, в них присутствует еще своеобразная поэтика Крайнего Севера, где мороз, снег, деревья и бури, эти тяжелые препятствия на пути простого выживания “доходяг”, представляют собой еще и субстанцию магическую, удаленную и одновременно близкую и знакомую, которой Шаламов посвящает целые рассказы, например, “Стланник”, где повествуется о дружбе человека и куста. О дружбе тем более захватывающей, что, как и все остальное в лагерях, эта замкнутая природа не имеет ничего общего с родной природой того, кто, после своего освобождения, пишет:

“И, трогая замерзшей рукой холодные бурые перила, вдыхая запах бензина и зимней городской пыли, я глядел на торопливых пешеходов и понял, насколько я горожанин, я понял, что самое дорогое, самое важное для человека – время, когда рождается родина, пока семья и любовь еще не родились, это время детства и ранней юности. И сердце мое сжалось. Я слал привет Иркутску от всей души. Иркутск был моей Вологдой, моей Москвой”.

Пожалуй, понятно, что в рассказах Шаламова не подводятся политические итоги ни в отношении Сталина, ни его лагерей.

Эти итоги, на самом деле, нам еще предстоит подвести, потому что возможным это станет тогда, когда освободительная политика – единственная, которой может быть сопричастна философия, – установится в стихии утверждения самой политики, по ту сторону поразившего ее сегодня смертельного кризиса. Но Шаламов оставил нам бесконечно драгоценное завещание: прозу, в которой следует укоренять волю к подведению этого итога. Шаламов – не вершит суд, хотя судит безапелляционно. Он – форма совести, образцовой и способной передаваться.

Необходимо видеть советский террор таким, каким он был, причем недопустимы оговорки, в том роде, что: “это не мы”. Ведь он тоже – особым образом – наша история, поскольку речь идет о том, чтобы помыслить его и осуществить с ним разрыв. Шаламов не бросает нас, подведя вплотную к тому, относительно чего мы иногда предпочитаем притворяться, что это нас не тревожит. От нас больше, чем от кого бы то ни было, зависит, чтобы никогда не повторялся, чтобы в самих своих основах был

искоренен террор, субъективную истину которого Шаламов выражает в прозрачной и по-братски открытой прозе.

Шаламов дает нам руководство к действию, коль скоро последнее стремится по-новому сформировать политику, достойную этого имени, т. е. гомогенную истинному напряжению субъекта.

И какой проводник может заменить того, кто – как он рассказывает в “Первом зубе” – в момент, когда у него на глазах избивают заключенного, понимает, что “решается сейчас всё, вся моя жизнь”. И того, кто выходит из строя, чтобы объявить дрожащим голосом: “Не смейте бить человека”, даже если на следующую ночь его избьют и он потеряет свой первый зуб.

Но также и того, кто в рассказе “Марсель Пруст” описывает ценность книг, их путь и утрату, а также то, что, начав с четвертого тома, неизвестно почему присланного знакомому фельдшеру, он был “раздавлен Германтом”. Он, “колымчанин, зэка”.

III. Конец побед

Прочтя книгу этого зэка, мы, не отказываясь от темы выделения сущности политики, укрепились в уверенности, что государственный референт политики полностью разрушен. Но тем самым – вместе с этим приютом реального – вводятся разделение и двусмысленность в том, эмблемой чего было это государство: в понятие *победы*. Что это такое *победить*? На протяжении всего XIX в. этот вопрос оставался открытым для политического сознания рабочих. Ленинизм – считавшийся марксизмом “эпохи победоносных пролетарских революций” – прояснил этот момент: “победить” означало в соответствии с конкретными национальными условиями вступить на путь, открытый Октябрем 17 года и Советским Союзом. У победы была родина, “родина социализма”.

Но затем победа оказалась экспатрирована. И СССР, и

Китай, и прочие государства – даже в обыденном сознании тех, кто рьяно отстаивает свою победоносность – перестают быть ее эмблемой, так что даже происходит инверсия: они получают черную метку, а сама эта победа предается блужданию и подозрению. В этой связи первый из ударов, наносимых по концептам марксизма, пришелся на понятие *диктатуры пролетариата*, более других опороченное победоносной субъективностью, порожденной Октябрем. Кризис диктатуры пролетариата затушеввал разграничительную линию между марксизмом, понимаемым как политический реализм, и прочими течениями революционной мысли. Диктатура пролетариата некоторым образом представляла собой концептуальный сгусток победоносного политического процесса, где скрещивались общая тема политической способности пролетариев (диктатура пролетариата симметрична диктатуре буржуазии) и конкретная форма послереволюционного государства (диктатура пролетариата как классовая сущность социалистического государства). Когда историчность победы в СССР была поставлена под сомнение, это пошатнуло концептуальную устойчивость этого скрещения.

Второй референт (национально-освободительные движения) оказался “разжалован” в результате становления Вьетнама государством – тем более, что вовлеченность западной молодежи в дело поддержки борьбы народов Индокитая служила одним из важнейших источников политического радикализма. Сегодня Вьетнам предстает в качестве экспансионистской милитаристской державы, в значительной степени опирающейся на советский строй, мощный национальный динамизм которой не является органически связанным с динамизмом народа. Очевидное сегодня противоречие между вьетнамским национализмом и степенью политической ангажированности простого народа заставляет задаться вопросом о действительной крепости их единства, на что некогда делала упор пропаганда. Так называемая “народная” война, без всякого сомнения, победоносно решила национальный вопрос. Но происходило ли это в диалектическом единстве с освобождением простого народа? Се-

годня можно спросить – не было ли то, что принимали за это народное единство, попросту особым техническим приемом национальной войны, той общей современной формой, в которую такая война выливается в нынешнюю эпоху, притом, что этой форме вовсе не является необходимо присущей какая бы то ни было политическая народно-освободительная универсальность. Следовательно, если поддержка военных действий народов Индокитая – в рамках должного освобождения наций, – остается справедливой, то справедливость эту требуется отграничить от всего, что притязало превзойти ее, усматривая в народной войне глубокий источник какой-то политической новизны и пристанище возрождения марксизма. Скорее, вьетнамская война – ее продолжение показывает это – установила то, на что еще был способен – в изобретениях, приспособленных к условиям наших дней – национализм. Она доказала, что (буржуазная) эпоха национальных войн не только не миновала, но и содержит политический и военный потенциал инноваций. В этом заключается полезный урок для аналитического марксизма, но слабое утешение для марксизма воинствующего. Тактики и принципы длительной войны составляют сегодня часть универсального арсенала политических методов. Их классовый характер упразднен, и – если речь идет об изобретениях марксизма – непрерывность их применения больше не является референтом, действительным для революционной специфичности марксизма.

IV. Универсальное значение польского рабочего движения

После того, как поставлены под сомнение Государство и войны, нельзя ли сосредоточиться исключительно на доводах социального, в особенности, рабочего движения? Можно ли сохранить жизненность связи между марксизмом, избавленным

от государственных авантюр XX в., и спонтанностью того, что я назвал *истериями социального*? Речь идет о политической жизни с одним-единственным референтом, не засвидетельствованным за пределами самого себя и не представимым ни в Государстве, ни в Нации – ни даже в Народе.

И все-таки о какой “жизни” идет речь? Где и как рабочий класс доказал свою независимую политическую способность, если не сослаться на опыт советского – или китайского – государств, равно как и разнообразных национально-освободительных движений? Если ограничиться Европой, то на что можно было бы всерьез указать, кроме спартаковского восстания в Германии в 1919 г.? Да и в этом случае – что можно возразить тем оппонентам, которые видят здесь, если говорить об историческом опыте, лишь решительное движение масс – под руководством правоверных марксистов – к кровавому поражению? И противопоставить этому в порядке альтернативы можно только медленное парламентское загнивание, позорное зрелище коего являет нам ФКП. Кажется, будто рабочее движение – понимаемое как социально детерминированное – функционирует не как референт чего бы то ни было, но, скорее, как повторение того, что с незапамятных времен было уделом угнетенных (сначала рабов, потом крестьян): они чередуют безмолвную покорность с бунтами, потопляемыми в крови. А в промежутке – забастовки с целью всего-навсего прибавления зарплат. Если предположить, что политическая способность рабочих – когда действует закон капитала и Империй – не выходит за рамки универсального принципа бунта (проходит ли он в неистовых, или в умеренных формах), то возникает впечатление, будто рушится последнее основание марксистской гипотезы.

Именно в этой точке польское рабочее движение, по крайней мере между 1980 и 1984 гг., предложило нечто новое, оказавшееся достаточно долговечным и независимым от тактических перипетий и провалов его конкретной истории. На самом деле, вполне возможно, что это движение исчерпало непосредственные ресурсы смысла, которыми располагал его первый

этап. Может быть, сегодня оно побеждено или находится в состоянии застоя. И все-таки автономия политики подразумевает автономию ее генеалогии. К тому же, каково точное значение “краха” польского движения, коль скоро само оно утверждало, что его цель – не “победа”? Обо всем этом следует поразмыслить. Даже если Польша – как событие – исчезла из журналистской хроники, то еще вовсе нельзя сказать, что новизна, несомая этим событием, утратила актуальность.

Эта новизна тем более значительна, что во многих отношениях польское движение было наиболее “рабочим” в классическом смысле – и наиболее “марксистским” в классическом смысле – из всех движений, которые знала Европа с начала века. В Польше промышленный рабочий класс был и остается, даже в неудачах, повсеместно признанным в качестве политической основы того, что поляки называют “обществом”. Польский рабочий класс был не просто составной частью общесоциального движения, он не просто в нем числился. Напротив, именно он, исходя из собственных интересов, образовывал центр развертывания новой политической мысли во всем общественном теле. Интеллектуалы, крестьяне, сельская молодежь, по их собственному признанию, находились под политической защитой заводских демократических организаций. Политические дебаты – по своей практической сущности – отсылали к дебатам между рабочими.

Однако – надо принять к сведению, что эта почти в химически чистом виде рабочая мысль заняла анти-марксистско-ленинские позиции. Само рабочее движение, политически сформировавшееся в событиях с участием масс, организовало собственную мысль, радикально дистанцировавшись от марксизма-ленинизма.

Итак, перед нами движение, которое, с одной стороны, вроде бы впервые за длительное время подтверждает изначальную гипотезу марксизма: существование особой политической пролетарской способности, гетерогенной по отношению к политической способности буржуазии; с другой же стороны, это подтверждение реализуется только в номинальной инверсии самой

гипотезы, в стихии враждебности к тому, чем ее нарекли при возникновении, т. е. к марксизму.

Из того, что это наиболее значительное рабочее движение современности достигает саморазвития собственной политической мысли, лишь полностью дистанцировавшись от марксизма-ленинизма, как и из той роли, какую при этом сыграли национальные особенности (Церковь и т. д.), по-моему, явствует, что у нас на глазах универсальным образом расторглись органические узы, связывавшие марксизм и социальную рабочую референцию.

Следовательно, сегодня ни социалистические государства, ни борьба за национальное освобождение, ни рабочее движение не образуют исторических референтов, способных гарантировать конкретную универсальность марксизма.

V. Реактивное значение современного антимарксизма

Не будет преувеличением сказать, что марксизм потерпел историческое поражение. Его концептуальная действенность сохраняется только в порядке дискурса, обреченного общему уделу, когда слабеет живая субстанция воплощения.

Есть два способа отношения к такому разрушению (destruction), две принципиальные позиции мысли.

Первый сводится к утверждению о том, что марксизм был осужден историей и приговор этот окончателен. Поскольку марксизм взялся предоставить позитивные исторические гарантии, его следует судить по его собственным критериям. Историческая деструкция марксизма не означает ничего, кроме его смерти – его смерти как универсального события политической мысли. “Реальный социализм” – это приговор, вынесенный историей относительно историчности самого марксизма: он отжил свое. Все, что осталось от его присутствия, это лишь говорящий труп, некий дискурс, поддерживаемый лишь лживыми умолчаниями о его смерти.

Эта весьма распространенная сегодня идея развивается, так сказать, сама собой. Это и есть главное возражение, которое можно выдвинуть по ее адресу. Говорить сегодня, что марксизм, по сравнению с живой мыслью, мертв, – это просто-напросто констатировать факт. Тут нет ни малейшей сколько-нибудь глубокой идеи, никакого открытия. Это общее место, относительно которого следует опасаться, что оно – лишь иллюзия очевидности.

Поразительно здесь то, что вся сила этой идеи сводится к чистой реактивности. Каково сегодня преобладающее использование той идеи, что марксизм мертв? Какое широкомасштабное последствие отсюда извлекается? Просто-напросто то, что общая идея политики – иной, нежели управление принудительными ограничениями, а стало быть, политики, достойной мысли, – сама по себе мертва. И то, что такая политика, при которой мысль несет ответственность за бытие – а не только за необходимость, – является пагубной авантюрой. Но разве на самом деле не пагубно ориентироваться на смерть? Антимарксисты нового поколения считают безусловным, что сохранять следует преимущественно то, чем общество располагает и так: свободы, западную мысль, права человека. Иначе говоря, политическая сущность современного антимарксизма фактически проявилась в сплочении интеллектуалов – и впервые массовом – вокруг парламентской формы западных стран, как и в виде отказа от всякого радикализма, от всякой существенности политики.

Этот способ рефлексии исторического разрушения марксизма сводится к реактивному осмыслению достоинств парламентской демократии как государственной формы, хоть и подлежащей совершенствованию, но по сути хорошей. Такой критике политики не удастся выйти за рамки всего-навсего возвращения к либеральной теории политического. Право восстанавливается в качестве того, основание чего должна обеспечивать философия. Первый пример критики, признание которой приводит к реставрации классической эпохи философии политического.

Итак, современный антимарксизм действует, руководствуясь западно-центристскими и консервативными принципами. Ядро антимарксизма состоит в той концептуальной реактивной формации, где исторический динамизм заменен консервативно-демократической духовностью. Речь здесь идет о подлинной катастрофе мысли, сопутствующим моментом которой является катастрофа марксизма. Эта катастрофа отняла всякую радикальность у философского вопрошания о политическом. И отсюда, отступление последнего – это, скорее, его провал.

А вот то, что современный антимарксизм называет крахом и ложью марксизма, даже не доходит до уровня радикальной мысли о последствиях разрушения марксизма.

Предложим следующий парадокс: если мы провозглашаем себя “марксистами” – каким бы ни был сегодня смысл этого термина, – мы тем самым говорим, что положение вещей, конечно же, гораздо серьезнее, чем может воображать антимарксизм. Ведь поскольку антимарксистская критика (Гулаг, конец свобод, защита Запада...) является всего лишь повторением стародавних возражений, то за отсутствием новых фактов, нам пришлось бы ответить на нее стародавними опровержениями.

Между тем, в кризисе марксизма проблем столько, сколько антимарксизму и не снилось.

Параллельным образом догматическая защита марксизма сводится к повторению стародавнего опровержения стародавних возражений, повторяемых, в свою очередь, современным антимарксизмом.

И современный антимарксизм, и старый оборонительный марксизм представляют собой два аспекта одного и того же феномена: феномена сохранения политического в состоянии отступления – доходящего до того, что мысль под давлением собственного кризисного императива отрывается от самой себя.

Зато то, что рабочая “марксистская” объективность польского движения развертывается в субъективном антимарксизме, представляет собой противоречивый результат ее новизны. Ведь дело здесь заключается именно в новой политической конфигурации способности рабочих, а следовательно, о новой, пока не-

высказанной, конфигурации самого марксизма.

Но чтобы помыслить эту новизну, надо придерживаться следующего высказывания, единственного, каковое не является реактивным – ибо всякая антимарксистская мысль об исторической деструкции марксизма обнаруживает свою реактивность: современное бытие того, в чем проявится новая фигура политики и что сможет еще называться “марксизмом”, целью которого служит развитие гипотезы об освобождении, есть не что иное, как завершенная мысль о деструкции марксизма.

VI. Разрушающая субъективация и делокализация

Марксизм сегодня не умер. Он исторически разрушен. Но существует и некое бытие этого разрушения. Точнее говоря: возможно и необходимо держаться имманентности этого разрушения.

Реальное существование марксизма на каждом из этапов его развития представляет собой имманентную политическую данность. Марксизм – не доктрина. Это имя Единого для соответствующей составной сети политических практик. Осмысление кризиса марксизма как чего-то реального (“реального социализма”), которое судит дискурс (марксистскую доктрину) и дисквалифицирует его, попадает мимо цели. В свою очередь, марксизм фактически может быть “реально существующим” лишь постольку, поскольку об этом утверждает некий политический субъект. В результате получается, что мысль о разрушении марксизма определяет себя в качестве одного из исторических моментов в существовании политического субъекта. Сопоставление реальности и идеологии выносит марксизм за скобки, не позволяя продумывать ни его силу, ни его слабость.

Основополагающий вопрос, следовательно, состоит в том, с какой точки зрения мы рассматриваем разрушение марксизма.

Сопричастны мы или нет тому, что претерпевает этот процесс разрушения? Я утверждаю, что радикальная мысль о кризисе марксизма требует, чтобы мы заняли, субъективно и политически, имманентную по отношению к этому кризису позицию.

Чтобы предложить концепт разрушения марксизма, надо быть субъектом этого разрушения. Любое удаление от этой центральной позиции производит вялую и совершенно внешнюю, несамостоятельную и реактивную мысль о разбираемом фундаментальном кризисе политики.

Естественно, я не утверждаю того, что для того, чтобы критиковать марксизм, в марксизм необходимо “верить”. Что касается меня, я в марксизм несколько не верю. Я не выдвигаю никаких гипотез, основанных на веровании или на преданности. Марксизм никоим образом не является Большим Повествованием. Марксизм – это непротиворечивость (consistance) некоего политического субъекта, некоей гетерогенной политической способности. Он – жизнь гипотезы. Чрезвычайная опасность, в которую попадает эта непротиворечивость, испытывается в субъективном опыте этой опасности. Испытание этой способности – у пределов ее несуществования – требует, чтобы мы присоединились к этому несуществованию. Ведь, как показывает опыт, внеположенность приводит к некоему внешнему концепту кризиса, к возбуждению судебного дела против идеологии на основании предпосылки о реальном политическом распаде. Кризис политики связывается с отступанием политического. Однако кризис марксизма – как раз в том, что марксизм не выдерживает вторжения в себя реального. Только изнутри разрушенного марксизма и испытывается то давление реального, которое извещает нас об обстоятельствах исторического процесса этого разрушения.

При рассмотрении кризиса политики присутствует и топологический вопрос. Какую близость согласимся мы поддерживать с бытием-в-разрушении марксизма? Какой имманентной смелостью убеждается при этом мысль? Именно к такой близости и к такой смелости мы и предназначаем следующее выска-

зывание: радикальная мысль о разрушении марксизма по своей сути является не чем иным, как актуальной фигурой марксизма как политики. В этом и заключается активная позиция современного политического субъекта.

Бытие в качестве субъекта кризиса марксизма противостоит идее бытия в качестве его объекта. Что означает “быть объектом кризиса марксизма”? Это означает: защищать марксизм, защищать доктринальный корпус от разрушения. Это означает: сохранять в искусственной жизни дискурса все отжившие референции. Это означает: продолжать подводить черту под историей, хотя кредит доверия исчерпан. Сегодня имеется какая-то, скажем, марксистско-ленинская манера произносить такие речи в защиту марксизма, которые представляют собой всего-навсего фигуру его смерти. Вот этот марксизм – который заручается поддержкой могучих государств или же предположением о том, что существует некий политический “рабочий класс” – уже не обладает смелостью мысли. Это какой-то государственный пережиток, аппарат крупных партий и профсоюзов, политически чудовищный и философски бесплодный.

Ни один марксист сегодня не может существовать в мысли иначе, нежели как субъект, ориентированный на деструкцию марксизма. Провозглашение здоровья марксизма государствами, партиями или академическими интеллектуалами – это лекарство, залечивающее до смерти.

Разовьем эту идею далее. По правде говоря, реально разрушать марксизм и, особенно, марксистско-ленинскую форму марксизма могут только политики. Дело разрушения, сам переход от разрушения к смерти того, что должно умереть, и к рождению того, чему предстоит родиться, – вот задачи марксистской политики нового типа. Ибо смерть и рождение сами по себе суть имманентные феномены.

Что такое марксист сегодня? Марксист – это тот, кто при разрушении марксизма находится в субъективной позиции: кто имманентным способом провозглашает то, что должно умереть и что следовательно само умирает, – марксист же использует эту смерть в качестве причины для перестройки политики. На

всем протяжении этого практического процесса может производиться действительно политическая мысль о разрушении марксизма.

Располагаться в пределах марксизма означает занимать разрушенное, а следовательно, необитаемое место. Я полагаю, что существует такая марксистская субъективность, которая обитает в необитаемом. По отношению к разрушенному марксизму она располагается в ситуации внутреннего/внешнего. Топологии политики, остающейся мыслить в месте необитаемого, добавляет порядок кривизны, не предполагающей ни полностью интериорного отношения к марксистско-ленинскому наследию, ни реактивной экстериорности антимарксизма. Это отношение кривизны противостоят всякой победоносности предшествовавшего марксизма, непогрешимой правоте и прямолинейности “генеральной линии”. Отношение политической мысли к ее собственной истории может сегодня состояться в смещении.

Иначе это можно выразить так: сегодня референты политики не являются марксистскими. Происходит некая фундаментальная делокализация марксизма. Прежде существовала своего рода автореференция, так как марксизм, как правило, добывал себе кредит доверия у государств, называвших себя марксистскими, у национально-освободительной борьбы под руководством марксистских партий, у рабочего движения в рамках марксистского синдикализма. Но эти референции отжили свое. Крупные исторические движения масс уже не соотносятся с марксизмом, по крайней мере, по окончании культурной революции в Китае: посмотрите на Польшу, посмотрите на Иран. Из-за этого происходит своего рода экспатриация политики. Историческая территориальность политики больше не является для нее транзитивной. Эпоха автореференции политики завершена. У политики больше нет исторической родины.

Все политические референты, наделенные реальной рабочей и народной жизнью, сегодня по отношению к марксизму являются атипичными, делокализованными, блуждающими. Какой-нибудь ортодоксальный марксист возразит на это, что польское движение является национальным и религиозным, что

иранское движение – религиозное и фанатичное, что марксизму и дела нет до основ всего этого. В результате ортодоксальный марксизм окажется лишь каким-то пустым объектом, присутствующим при процессе разрушения марксизма.

Всякой реальной политике свойственно то, что ее исторические референты невозможно помыслить ортодоксальными способами. Ортодоксия есть мнение, держащееся прямого пути, но для марксизма характерна кривизна, и у него больше нет ресурсов, чтобы являть собою “прямызну” мысли.

Следует расположиться в делокализованном месте, где будет произведена мысль о том, что ортодоксия представляет в качестве немислимого.

По правде говоря, для нас только и остается, что необитаемое место некой грядущей марксистской гетеродоксии.

VII. Фигура нового начала

Если марксизм беззащитен, то это потому, что его еще надо начать.

Однажды марксизм уже начинался, между 1840 и 1850 годами. Затем, в истории, прелюдией к которой послужило это начало, марксизм знал несколько этапов – например, победу Октября 1917 г. и теоретико-политическую форму ленинизма. Сегодня этапов гораздо больше, чем один. Говорить об этапе означает, что первоначало навсегда сохраняет свою значимость. Мы же вводим радикальную гипотезу, согласно которой это начало как раз перестало иметь значение и что целый цикл существования марксизма завершился его экспатриацией.

Когда марксизм основывался Марксом, его основным референтом было рабочее движение. Не существовало ни референта социалистических государств, ни референта национально-освободительных движений. Референт рабочего движения, очевидно, не был автореферентией. Рабочее движение в момент

своего исторического возникновения, с 1820-1830-гг., разумеется, не было “марксистским”. Если мы перечитаем “Манифест коммунистической партии”, этот всецело инаугурационный текст, мы увидим, что Маркс недвусмысленно обосновывает свою политическую мысль предположением о совершенно независимом существовании рабочего движения. Исходная точка манифеста: “имеется революционное рабочее движение”.⁷ Т. е. то, что некий субъект обозначает в симптоме как препятствие, наталкиваясь на которое, он утрачивает связанность. Это – чистое “имеется”, это – некое реальное. И Маркс выдвигает тот или иной тезис именно по отношению к этому “имеется”. Таков смысл загадочной формулы, согласно которой “коммунисты не являются особой партией, противостоящей другим рабочим партиям”. Коммунисты, чье политическое обозначение Маркс таким образом обосновывает, не перегруппировываются согласно этому обозначению. Они – не фракция, которой доктринально предписано единство. Коммунисты суть одно из существующих измерений всей совокупности рабочего движения, того, что Маркс называет “рабочими партиями”. “Коммунистическая партия” – один из обобщенных атрибутов рабочих партий. Маркс стремится изолировать и помыслить этот атрибут, посредством чего вся реальность рабочего движения задается как реальность политическая.

В конечном итоге, тезис Маркса не только в том, что “имеется рабочее движение”. Тезис Маркса состоит и в том, что “имеются коммунисты”, существует специфическое, нередуцируемое измерение рабочего движения: Маркс пытается наделить его критериями и установить его политическую непротиворечивость. Здесь проводится интерпретативная операция, формулирующая истину пролетарской политики, концептуальное имя которой – *коммунистическая партия*.

Такова фигура начала. Речь не идет о том, чтобы выделить и структурировать какую-то часть уже наличествующего явления. Речь идет о некоем “имеется”, об акте мысли, разрывающей реальное. Речь идет о форме близости политической мысли к реальности политического движения, данного в атрибутах, в

симптомах и, в особенности, в атрибуте коммунистическом. Когда Маркс объявляет: “призрак бродит по Европе – призрак коммунизма”, то сам он не притязает ни на то, чтобы быть этим призраком, ни на то, чтобы вызвать силой своего учения его грозную фигуру. Идея Маркса состоит в том, чтобы помыслить в стихии истины это духовное брожение.

Последующий процесс заключался в длительной марксизации рабочего движения. В основе этой марксизации – доктрина о “слиянии марксизма с рабочим движением”. Социал-демократическая партия Германии, Октябрь 1917 г., Третий Интернационал: все они образовывали систему референтов, о которых мы говорили вначале. В этой продолжительной истории марксизму предстояло стать рефлексивной мыслью об этой марксизации. Он обосновал автореференцию последней. Тогда марксизм говорил о способе, каким марксизм проникает в реальность классовой борьбы: с помощью марксистских партий, марксистских директив, марксистских государств. “Имеется” превращается в “имеется марксизм”. На всем протяжении этой последовательности марксизм оказывается способным говорить от собственного лица, от лица своей исторической влиятельности, выданного ему кредита доверия и своего победоносного продвижения. Но эта работа состоит и в превращении марксизма в фикцию. Для самого себя марксизм становится своей собственной репрезентацией.

Кризис референтов означает, что сегодня марксизм уже не в состоянии мыслить себя в опыте. Он не высказывается в качестве силы, структурирующей реальную историю. Все разновидности опыта, будучи локализованными по отношению к марксизму, имеют в виду некую дискретность в прошедшей марксизации истории. Объектом марксизма не может быть марксизация. Именно здесь еще имеется шанс на освобождение политики от марксизированной формы политической философии.

Итак, мы пришли к фигуре начала: наш метод уже не в том, чтобы исходить из тезиса “имеется марксизм”, потому что это “имеется” находится в состоянии разрушения. Наш метод состоит в том, чтобы исходить из тезиса “имеется разрыв”; и как

раз в виду этого “имеется” мы предлагаем, подобно Марксу в “Манифесте”, инаугурационные политические гипотезы. Конкретно говоря, мы (пере)формулируем гипотезу о политической способности, ориентированной на не-господство.

Основываясь на этом факте, будет справедливым утверждение о том, что марксизм завершает свою первую жизнь. Пройден некий цикл – здесь и я использую слово “цикл”, чтобы отличить его от просто *этапа*. Что завершается – так это первый цикл марксизации, доходящий до точки, где марксизация как объект марксизма совершенно теряется из виду. Эта марксизация произвела много всяких вещей – и восхитительных, и ужасающих: произведения Маркса, Октябрь 1917 г., Сталина, Третий Интернационал, китайскую революцию, освобождение наций Индокитая. Непосредственно же перед нами, примыкая к нам, самая кромка этого цикла, где завершение, скажем простирающееся от китайской культурной революции до польского рабочего движения, уже произошло.

То, что задавалось в этом цикле как принцип существования марксизма, во многом устарело. Вот почему нас снова выводит к фигуре начала. То, что делает подлинно современной политику сегодня, это никак не марксизация, но такое историко-политическое “имеется”, чье освободительное измерение, а также несводимость к фигурам господства (в том числе и марксистским), надо переосмыслить вновь.

Мы должны пересоздать “Манифест коммунистической партии”.

VIII. Воз-вращение истоков

Чем в фигуре (нового) начала становится то, что называют “опытом марксизма”? Является ли новое начало, как деконструкция марксизма-ленинизма, просто-напросто забвением этого опыта? Вопрос этот имеет столько же – ни больше, ни меньше –

смысла, что и тот, в котором спрашивается, обязательно ли онтологический переворот мышления оборачивается полным забвением метафизики? Ведь марксизм-ленинизм представляет собой как раз метафизическую эпоху политической онтологии.

В плане мышления Маркс не соучаствует почти ни в чем. Гегель для него является обязательным референтом, который, разумеется, сам по себе не задает ни принципа формулировки того, что “имеется”, ни правила политической ангажированности. Я бы сказал, что прежний марксизм – марксизм из завершившегося цикла марксизации – в целом функционирует как референция “гегелевского типа” – сразу и необходимая, и не предписывающая ничего предопределенного (*determiné*). Марксизм сам для себя превратился в свое собственное гегельянство. Необходимо сломать этот референт марксистского опыта, разобрать его на части и основательно переделать, чтобы он мог на свой лад участвовать в современном порядке обозначения того, что “имеется”, того, что было у его истоков и сводится к основополагающей гипотезе: “*Имеется* некая политическая способность, ориентированная на не-господство.”

Политика должна осуществить рискованный прорыв в метафизический диспозитив марксистского знания.

Ленин полагал, что Маркс сформулировал три референта мысли: философский (Гегель и немецкий диалектический идеализм), историко-политический (французское революционное рабочее движение) и научный (английская политическая экономия).

У нас же имеются две вещи. Во-первых, у нас имеется марксистская мысль, которая развивалась в цикле марксизации и которая сегодня разрушена; впрочем – ни больше ни меньше, чем была разрушена гегелевская мысль о конце Истории. И во-вторых, у нас, начиная с китайской культурной революции и вплоть до польского рабочего движения, имеется серия политических событий, чью симптоматическую функцию еще надо оценить, субъект же оных – проинтерпретировать, зная, что в рамках простой филиации уже завершившегося цикла марксизма этот субъект – в том, что касается его истины – осмыслению не доступен.

Иначе говоря, нам следует заново высказаться по вопросу об источниках марксизма. Возможной дефиницией всего первого цикла существования марксизма будет та, что его источниками были немецкая философия, английская экономия и французская политика. Идея (нового) начала возвещает, что эти три источника сегодня иссякли. И что новый расклад источников нашей мысли, возможно, будет совершенно гетерогенным по отношению к тому, что смогла зафиксировать марксистская традиция.

Если Хайдеггеру пришлось искать в поэме то, что, несмотря на эпохальное воздействие метафизики, для него уже служило источником ее деконструкции, то точно так же и мы должны найти блуждающее истинное высказывание, в котором – несмотря на воздействие марксизации – в конечном итоге выразится то, что она затемняет и подвергает забвению в марксистской политике. Этой политике – в том, что касается ее истоков – требуется не столько доктрина, сколько некая поэма, т. е. интерпретация событий.

Прежде всего существует польское рабочее движение, какое является, скорее, источником, нежели объектом. Здесь – как и в случае с французским рабочим движением XIX в. – закон творит не его победа, но создаваемый им разрыв.

Я сам подробно разработал тезис, согласно которому, по крайней мере во Франции, теория Лакана о расщепленности субъекта и закате объекта может стать таким источником для формулировки марксистской теории политического субъекта^у.

Все это – разрозненные и проблематичные наблюдения. Но ведь и совокупность, образуемая Гегелем, Рикардо и Июнем 1848 г.⁸, тоже вначале не составляла такой уж явной и непротиворечивой идентичности.

Несомненно, чтобы начать заново, следует продумать до конца завершение предыдущего цикла. Первоначальной задачей здесь является рассмотрение “окончания” этого цикла, т. е. действенная критика марксизма-ленинизма, процесс его деконструкции.

Осуществляя эту критику, представляющую собой политическую директиву – одновременно и теоретическую, и практи-

ческую, – мы возвращаем весь марксизм в ситуацию начала для инаугурации другой мысли о политике. Деконструкция марксизма-ленинизма проводит деструкцию марксизма в инстанции (нового) начала. Это расщепление есть жест, посредством которого мы вновь обретаем способность воспринимать само по себе – пусть даже ценой тревоги и опасности – то “имеется” реального, на котором можно основать совершенно новую практику политики.

Мы – наши собственные Эринии, хотя постоянно и отвергаем это. Что верно – то верно, кровь несмываема. Но ведь, скорее, именно антимарксист полагает, что он может отмыть от нее руки. Я же как “марксист” – но как марксист, себя таковым не провозглашающий – задаю вопрос: с помощью какого жеста политика вновь станет мобильной и избавится от сумрачной фикции политического, т. е. от политической экономии и марксизма-ленинизма? Если этот жест невозможен, если его нельзя отыскать, то решение, как в трагедии Софокла, произойдет под знаком невысказанного. Если это так, то – при организованной и провозглашаемой уязвимости гипотезы об истинности политического пролетарского субъекта – марксизм, как в трагедии Эсхила, перенесет утверждающий раскол того закона, которым, к нашему несчастью, он стал.

2. РЕКОМПОЗИЦИЯ

I. Событие. Эмпирический путь

Парадокс нашего предприятия, от которого, как мы склонны считать, отступает *политическое*, заключается в следующем: определение сущности политики, не имея возможности опереться ни на структуру (из-за противоречивого характера множеств, их несвязанности), ни на смысл (в Истории такового нет), не имеет для себя другого ориентира, кроме события. Событийное “имеется”, взятое наобум, как раз служит местом, куда вписывается сущность политики. Жесткость эссенциализации основана на шаткости происходящего.

Но событие не принадлежит к порядку реальности. Мысль здесь ориентируется на отличие события от его текущей имитации, которую можно назвать *фактом*. Современное снижение политической рефлексии до поверхностности журналистики происходит, прежде всего, от смешения события с фактом.

Сегодня нет ничего более существенного, нежели убрать из определения сущности политики “политическую” фактичность и особенно, привязанные к ней числовые соображения. Политика станет мыслимой, лишь будучи избавленной от тирании числа, будь то количество голосующих, демонстрантов или забастовщиков.

Сначала убедимся в том, что сегодня политики очень мало, что ее почти нет и что, как только она начинает кичиться какими-то числовыми показателями, она подступает к грани несуществования.

Обычным режимом того, что предьявляется в качестве политической рефлексии, как правило, являются комментарии к выборам. Но ведь ни комментариев, ни выборы не дают путей

доступа к сущности политики.

Комментарий есть немощный шепот, типичное свойство неактивной демократии, т. е. журналистики. Выборы, несомненно, представляют собой факт, некую реальность, и в этой связи являются достаточно важными. Однако же, как правило, их нельзя называть ни событием, ни реальностью политики. Если же они оказываются таковыми, то происходит это, если мне позволено будет сказать, независимо от них. И отношения, поддерживаемые реальностью электоральной с политическим реальным, надо диагностировать именно в этой точке невозможного, где от электорального подсчета ускользает то, что образует саму его числовую плотность.

Приведем пример: ясно, что на всех недавних выборах во Франции одна из важнейших субъективных ставок делалась в связи с наличием большого числа рабочих-иммигрантов в городах.^{vi} Однако в этом представительстве невозможно разглядеть ту точку, в которой представительство касалось бы этого реального. В частности, все утверждения о “подъеме расизма”, который непосредственно выразился в многочисленности голосов, полученных правыми и крайне правыми, не имеют никакого реального политического смысла. Доказательством тому будет то, что такие утверждения, как и все утверждения, говорящие о подъеме чего бы то ни было, могут только напугать. Но ведь испуг – не политическое чувство. Испуг – чувство комментаторское.

Чтобы понять то, что в конкретных обстоятельствах как раз затмевается подсчетом голосов, необходимо соотнестись не столько с фактом, сколько с событием.

Событие есть то, чего недостает фактам, и то, что задает этим фактам истинность.

Располагаем ли мы каким-нибудь событием такого порядка? Может ли политика выступать в качестве истины по отношению к “политической” фактичности? Выдвинем временную гипотезу: “факты” на заводе Тальбот^{vii} выткали событие, забвение которого организовали выборы.⁹

Разумеется, то, что произошло на заводе Пуасси-Тальбот в

начале 1984 г., сегодня предано сплошному забвению как факт. В хронологии фактов, которая образует основу повествования о парламенте или профсоюзах, происшедшее нельзя считать решающей датой. Но один из аспектов различия между событием и фактом как раз и заключается в том, что они не соотносятся между собой на одной и той же шкале важности. Вполне возможно – как я уже говорил по отношению к Польше – что некое событие отсутствует в эксплицитной памяти, тогда как бесконечное множество его последствий незримо продолжает способствовать циркуляции его истинности.

Задача политики состоит еще и в том, чтобы вновь расставить акценты в хронике. Она перераспределяет здесь акценты, выделяет другие последовательности.

Я покажу, в каком смысле происшедшее на заводе Тальбот подвергло периодизации политическое время.

На первый взгляд, Тальбот – это всего лишь общенациональные “политические” факты в местной миниатюре. Что мы видим в качестве их последствия? Три элемента, характерные для наличных данных.

Первый элемент – правительственная политика реструктурирования промышленности. Эта политика, несомненно, представляет собой отрицание всего, благодаря чему социалистическая партия собрала голоса в 1981 г. Пропаганда последующих лет отрицала кризис капитала и афишировала уверенность в том, что с безработицей удастся справиться благодаря новому росту потребления. На афишах тихая деревня с дымящимися трубами символизировала то, что с кризисом можно справиться в тишине летнего вечера, с помощью спокойной республиканской культуры – удовлетворяя, таким образом, всех.

Тальбот выкристаллизовал в одной точке, в точке выбора убеждений, то ли лживость этого обещания, то ли полную ошибочность этой доктрины. Правительство оказалось “подвешенным” между двумя невозможными консенсусами: консенсусом его обещаний и консенсусом жестокости капитала, для которого, по оценке расхожего здравого смысла, наиболее пригодными оказались Тэтчер, Рейган и Ширак – не иначе, как из-за

чрезвычайной близости их идеологического развития.

Второй элемент ситуации на заводах Тальбот заключается в неспособности ВКТ¹⁰ справиться с ситуацией рабочих, с тех пор как эта ситуация стала определяться жестокостью реструктурирования, минимальными возможностями самоуправления, независимости позиции, рабочих-иммигрантов. ВКТ и ФКП оказались в этой ситуации “подвешенными” между одобрением увольнений с изгнанием иммигрантов, которое полностью обесценивало их деятельность в качестве профсоюзных посредников, и демагогией об исламе, которая изобличала их как носителей продуктивного шовинизма и организаторов “хороших”, т. е. французских, квалифицированных рабочих на заводах.

Наконец, третьим элементом стала способность банд *КСП* организовать против забастовщиков значительное количество наемных французских рабочих – под лозунгом “черномазых – в печь” – и тем самым развязать настоящую малую гражданскую и национальную войну в рамках заводского пространства.

И вот, три этих элемента напрямую прочитываются в электоральных числовых макроситуациях. Небольшое количество практических акторов (от 2000 до 3000) представляет собой метонимию миллионов голосующих.

Первый элемент прочитывается как непоследовательность социалистической партии, у которой нет независимых политических проектов и которая дрейфует между ориентацией на “культурное освобождение” и государственной функцией “отзываться” на потребности капитала. Отсюда и соответствующий спад на выборах в 1984 г.: с 30% до 20%.

Второй элемент прочитывается как исторический закат ФКП, которая, в отличие от итальянской компартии, вот уже на протяжении тридцати лет не может или не умеет ни сделать себя незаменимой для государственного и национального единства, ни управлять потоками общественного мнения, ни контролировать объективные и субъективные трансформации, происшедшие с рабочими на заводах – а способна лишь цепляться за парламентское представительство “рабочего движения”, повсюду превращаемое конкретной историей в фикцию. Отсюда и

падения ее рейтинга до ничтожности показателей, достигаемых на выборах мелкими группками.

Третий элемент читается как увеличение способностей крайне правых – скорее петэнистского, нежели нацистского типа – заполнить пустоту идентичности, куда ввергли реакционное массовое сознание людей кризис, провинциализация Франции в мировом масштабе и значительное присутствие во Франции рабочих-иммигрантов. Отсюда и набранные Ле Пэнном 11%, зиждящиеся на абстрактных речах о социальном удовлетворении Того же самого, на “французы – прежде всего”, на “французы – это французы”, на своего рода кафешантанной тавтологии, для которой арабы – это *no man's land*.

И все-таки приходится утверждать, что изоморфизм события и реальности, микроуровня и макроуровня, политически интерпретируемый как “событийность события”, срabатывает не здесь.

Поговорим сначала о той субъективной победе, что не предали огласке. На заводах Тальбот победу одержали банды КСП. Они одержали победу не над рабочими, а над левым правительством. На самом деле, как только последнее в качестве урока этих событий вынесло политику, обозначенную им как “возвращение иммигрантов”, оно тотчас же дало основание для реакционных суждений. А именно: иммигранты не должны больше быть представлены ни в обществе, ни на заводе, как нечто им интериорное, внутреннее – т. е. как рабочие, работающие там вот уже двадцать лет, – но должны быть представлены в своей национальной экстериорности, чуждости. Понимаемая скорее как настрой мысли, чем как практика государственного вспомоществования, политика возвращения иммигрантов на родину осуществляется как раз согласно доктрине крайне правых. Параметру формальной национальности положено безусловно преобладать над всем остальным, а в особенности – над рабочей реальностью, даже на заводе.

Между лозунгами “черномазых – в печь” и “иммигранты – домой, билеты – за мной” имеется существенная разница в интонации, но увы! – нет ни малейшей разницы в лежащих в их

основе политических принципах. Реакционная субъективность в равной степени подразумевается обоими суждениями. Следовательно, крайне правые на заводах Тальбот субъективно одержали победу над правительством. А ведь это предчувствие победы не прочитывается в результатах выборов, потому что комментарий противопоставляет расизм правых антирасизму левых – как если бы один по очкам одерживал победу над другим – как нечто само собой разумеющееся. Истиной же является то, что отношения, установившиеся во время событий на заводе Тальбот между действиями крайне правых и новой политикой левых, на взгляд рабочих-иммигрантов, были отношениями не фронтальной оппозиции, но коммуникационного переплетения. Переплетения, из-за которого между высказываниями, располагающимся в формально разъединенных или противоположных точках, циркулировала основополагающая идентичность. И как раз это переплетение невозможно разглядеть при электоральном подсчете, хотя оно цементирует электоральный подсчет, поскольку крайне правые, очевидно, проникаются в парламенте верой в то, что их дискурс перестает восприниматься в качестве экстремистского или нетипичного – из-за того, что этот дискурс, хотя и будучи нераспознанным, циркулирует, если можно так выразиться, сквозным образом.

Точку, в которой этот вывих поддается исправлению, обнаружить не так просто, как можно было бы полагать. Формальные декларации антирасизма тут ничему не помогают. Надо еще взглядеться в факты, из которых складывается событие.

Осевым высказыванием рабочего сопротивления на занятом рабочими заводе Тальбот было: “Мы хотим наших прав”. Ясно, что это высказывание – высказывание о праве рабочего как таковом, подчеркиваю: и уволенного и иммигранта – совершенно не отражается в электоральных подсчетах. А между тем, оно является четвертым *термом* ситуации на Тальботе и, к тому же, единственным, который был способен перестроить ситуацию, превратив ее в событие.

Сегодня некоторые полагают, что если высказывание рабочих-иммигрантов остается за пределами парламентского поля,

то это просто потому, что у них нет права голоса.

Но ведь это точка, где политическая мысль отказывается от собственного императива, повинувшись предписанию числа.

Что касается меня, то я твердый сторонник предоставления права голоса иммигрантам. Вот уже двенадцать лет я являюсь таковым и в поступках, и в выступлениях: после первых голодовок “рабочих без документов”, состоявшихся в 1972 г.

Но я не могу представить себе возможность того, чтобы сфера представительства и количества оказалась способной квалифицировать в порядке политики событие, о котором говорю.

Наоборот, я считаю, что высказыванию рабочих с завода Тальбот – в том виде, как оно имело место раз и навсегда, – этому высказыванию, которое касается права, внутренне присуща непредставимость (*irreprésentabilité*). И в этой-то непредставимости как раз и состоит политика этого высказывания.

Сформулируем то же самое иначе. Фигура политики, вводимая как парламентским делегированием на Западе, так и деспотическим бюрократизмом Востока, есть программное выражение сил. Корнем здесь является то, что интересы или идеалы групп проецируются через состав правительства в осуществлении программ и планов. На Западе, как и на Востоке, природа этих программ и планов, прежде всего, относится к сфере экономики. Деспотическая бюрократия лишь полагает свою способность выразить национальную программу, если можно так сказать, через одного-единственного выразителя – под прикрытием, впрочем, чисто декоративным и абстрактным, легитимности рабочей диктатуры. Речь здесь идет о своего рода светской религии, где культ одерживает верх над верой, как то было в Римской империи. Парламентаризм, со своей стороны, организует видимость конфликта программ на общепризнанной почве конвергенции потребностей. Во всех этих случаях политическое сознание соотносится с тем, что делегируется выразителям некоей системы абстрактных положений, практически осуществляемых в государстве.

В высказывании рабочих о правах закон политического сознания совершенно иной, поскольку он состоит как раз в отсут-

ствии всякой программной или исчисляемой фигуры, которую бы он образовывал. Как хором говорят правительство и профсоюзы, права, о которых сейчас идет речь, не существуют. Да и сами марокканские рабочие, заявляя требования об этих правах, тем самым свидетельствуют, в перспективе фактов, что они, работающие во Франции уже двадцать лет, как раз никаких прав не имеют.

Сознание здесь индуцируется благодаря событию, сквозь которое заявляет о себе право без права, т. е., заимствуя выражение у Маркса и Лиотара, *абсолютная несправедливость*, неправота и только^{viii}, творимая по отношению к этим людям.

Эту несправедливость никак не представишь в парламенте, и никакая программа не сможет предложить компенсацию. Политика начинается тогда, когда мы предлагаем не представлять жертв – проект, оставлявший старое марксистское учение в плену его же схемы выражения, – но сохранять верность событиям, в которых жертвы высказываются о себе сами. Носителем этой верности служит не что иное, как решение. И это решение, которое ничего никому не обещает, в свою очередь, связывается лишь с гипотезой. Речь идет о гипотезе политики “не-господствования”, основателем которой был Маркс и которую сегодня надо пере-основать заново.

С этой точки зрения, политической ангажированности свойственна та же универсальность рефлексии, что и суждению вкуса для Канта. Политическая ангажированность не выводится ни из какого доказательства, а кроме того, она не является следствием императива. Она не выводится и не предписывается. Ангажированность *аксиоматична*.

II. Дефиниции и аксиомы

Наша цель состоит в том, чтобы выделить непрограммную сущность политики, а также помыслить то, что я назову *вмешивающейся верностью*.

На некоторое время я позаимствую стиль изложения у Спинозы.

Я называю *предполитической ситуацией* комплекс фактов и идей, в котором оказываются коллективно задействованными рабочие и народные сингулярности и в котором различим крах режима Единицы. То есть, когда положение “существует некая Двоица”, нередуцируемо. Или же – это точка непредставимого. Или – пустое множество.

Я называю *структурой* ситуации существующий механизм “счета за единицу”, квалифицирующего ситуацию как именно *эту* ситуацию в сфере представимого.

Я называю *событием* то, что при режиме Единицы квалификация оставляет в остатке, следовательно – нарушение функционирования этого режима. Событие не дано нам, поскольку определяющим для всякой данности является режим Единицы. Так что событие является продуктом некоей интерпретации.

Я называю *вмешательством* “сверхштатные” высказывания и факты, сквозь которые осуществляется интерпретация, выделяющая событие, а именно событие того, что “имеется некая Двоица”, раскола.

Я называю *политикой* то, что придает режиму вмешательства связность (consistance) события и распространяет событие за пределы предполитической ситуации. Это распространение никогда не бывает повторением. Оно является результатом действия субъекта, некоей связностью.

Я называю *верностью* политическую организацию, т. е. коллективный продукт событийной связности за пределами непосредственной сферы события.

Тальбот представляет собой предполитическую ситуацию – в том отношении, что не удастся квалифицировать ситуацию как профсоюзную забастовку против увольнений. При такой квалификации высказывание рабочих-иммигрантов об их правах не может быть включенным в подсчет голосов, да оно и не было туда включено. Параметры, какими являются действия КСП и драки, инертность ВКТ, капитуляция ФДКП¹¹ и прибытие РСБ, правительственное подведение итогов кампании по

возвращению иммигрантов – все это образует связное множество, легитимированное глобальной ситуацией, множество, которое можно представить как Единицу. Эти параметры способствуют “счету-за-единицу”, благодаря которому возникает структура. Рабочие-иммигранты же – как сознание в действии – являются пустым множеством этой Единицы. Значит, они не поддаются точному подсчету.

Пустота – это всегда точка, пристегиваемая к реальности, в которой полнота представительства показывает себя попросту как один из термов некоей Двоицы.

Событие здесь – высказывание о праве без права. Оно производится посредством интерпретации неадекватных программных форм, в которых оно действует. Индекс неадекватности этих форм представляет собой неустойчивое множество: одни говорят: “Нам нужно двадцать миллионов”, другие – “Нам нужна компенсация за социальные взносы”, третьи – “Нам нужна месячная зарплата за каждый год выслуги лет” и т. д. Интерпретация производит такое событие: в предполитической ситуации прозвучало высказывание о том, что невозможно обращаться с рабочими как с залежалым товаром. Это невозможное в данных обстоятельствах есть как раз реальность, а следовательно, возможность. Возможность невозможного и есть основа политики. Она мощно противостоит всему, чему нас сегодня учат, а учат нас тому, что политика есть управление необходимым. Политика начинается с того же самого жеста, каким Руссо устанавливает основание неравенства: с отстранения любых фактов.

Чтобы свершилось событие, важно отстраниться от любых фактов.

Вмешательство наделяет связностью событие, которое оно интерпретирует, распространяя его как изложение суждения, рефлексивного изложение событий. Тем самым вмешательство организует верность событию. Организация есть некая материальность рефлексивного суждения.

III. Опровержение идеализма

В своем определении предполитической ситуации я настаиваю на том, что речь идет о “рабочих и народных сингулярностях”. Это предписание является аксиоматическим, т. е. всеобщим. Я имею в виду, что оно затрагивает сущность ситуаций, а не то или иное конкретное обстоятельство, куда могут быть вовлечены молодежь, интеллектуалы и т. д. Что же касается сущностной детерминации политики, т. е. говоря стратегически, я совершенно не допускаю, что политика может развиваться без субъективного вовлечения в нее рабочих, жителей рабочих поселков, иммигрантов, крестьян и т. д.

Однако здесь мне могут предъявить решительное возражение. Какой толк – скажут мне – разрушать марксизм в его субстанциальной историзации (я имею в виду – той, которая субстанциализирует пролетариат) и сводить его к гипотезе какой-то политики не-господствования, если вы вновь вводите эмпирического рабочего *in extremis*? Мы прекрасно видим – продолжит возражающий, – что идею родового и освобождающего рабочего бытия, словом, идею пролетариата, вы подменяете необоснованной и чисто субъективной гипотезой, когда речь идет о том, чтобы рассматривать ее последствия, а не верифицировать непосредственные результаты. Тем самым вы разорвали экспрессивную связь между политическим и социальным. Вы упразднили Жест пролетариата в пользу какой-то аксиоматики политического процесса. Так идите же до конца! Устраните в аксиоматике еще и условие рабочего или народного параметра ситуаций. Ведь у вас тут всего-навсего ситуационный призрак погибшего пролетариата.

Это возражение отчасти напоминает возражение Гегеля, обращенное к Канту: зачем сохранять “абсурдную вещь в себе”? Если Субъект формирует опыт, то пойдем до конца, т. е. будем считать Субъектом сам Абсолют. Никакой непредставимый “пустосторонний мир” (*argière monde*) сохраняться не должен.

Аналогично этому, если единственным условием процесса освободительной политики служит открытость точке события,

то процесс этот не подчиняется никаким предикативным условиям в том, что касается конкретных ситуаций. “Рабочий” и “народный” – следы старого социального субстанциализма, притязавшего на выведение политики из классовой организации общества.

Кант же в “Критике чистого разума” предвосхитил упомянутое возражение в разделе, озаглавленном “Опровержение идеализма”. Он установил, что сознание не способно оперировать как представление не представляя что-либо. Иначе говоря, бытие как таковое должно находиться в тупике представления, которое представление представляет. Выделение вещи в себе на самом деле является прекращением субъективного конституирования опыта, а не выходом на его границу (*passage à la limite*), как то считает Гегель. Ибо опыт может быть Субъектом, лишь будучи (топологически) связанным с тем реальным, которого в нем нет. Гегель полагал, что выявил непоследовательность у Канта, но на самом деле это он сам непоследовательно рассмотрел Кантово учение о субъекте.

Я пытаюсь здесь опровергнуть абсолютный политический идеализм, который можно было бы вывести из “максималистской” интерпретации моей аксиоматики и который состоит в том, чтобы держаться политики вмешательства, без того, чтобы при этом давать квалификацию (“рабочую” или “народную”) месту события, для которого вмешательство всегда является “сверхштатным”.

Здесь я рассуждаю – подобно Канту – “от абсурда”. Если бы нам удалось напрямую установить, что предполитическими ситуациями являются ситуации рабочих движений, мы фактически восстановили бы предположение о субстанциальности, отвергнутое нашим же жестом переобоснования. Если нет пролетариата – в смысле политического субъекта, чьей внешней приметой является сам вид его социального бытия, – то мы не можем уповать и на то, чтобы путем конструктивных доводов доказать, что все важные политические ситуации всегда являются рабочими. Единственный наш шанс заключается в том, чтобы попробовать доказать, что (стратегически) было бы *невозможно не рассматривать ра-*

бочую и народную квалификацию конкретных ситуаций.

Теорема. Политическое вмешательство в злободневные ситуации, т. е. современная политика, не может стратегически уклоняться от сохранения верности событиям, место которых является рабочим или народным.

Предположим, что политическое вмешательство может избежать вышесказанного. Поскольку наша аксиоматическая гипотеза относится к политике освобождения, а стало быть, к политике негосударственной и ориентированной на “негосподствование”, в результате окажется, что эта политика могла бы развиваться, не включая в свое непосредственное поле те места, где – в современных условиях – материально существует масса подвластных (каким бы ни было соответствующее количество), а именно, заводы, предместья, клубы иммигрантов или информатизированные бюро повторного трудоустройства. В частности, если речь зашла о заводах, то их исключительность оказалась бы просто радикальна – так как можно было бы без труда установить, что заводы жестко отделены от гражданского общества и от тех сдерживающих законов, что управляют социальными отношениями в гражданской сфере.

Если принять указанное предположение, то политика негосподствования существовала бы для самих подвластных разве что в форме представительства, поскольку ни одно событие, дающее место вмешательству, не включало бы их в себя, как свое место. В частности, рабочие и народные высказывания не образовывали бы материи политического вмешательства.

Точнее говоря: стратегически удаленные от центра политики, от ее атомарной формы (вмешательства на основе события), *подвластные* могли бы формулировать свою заинтересованность в этой политике лишь в программных терминах, т. е. если бы им приходилось сплачиваться вокруг этой политики на единственном основании ее представимости как политики эгалитарной или политики негосподствования.

Но ведь сущность политики – в том, чтобы исключать представительство и отказываться от программного сознания как от своей разновидности. Сущность политики целиком и полно-

стью заключается в верности событию – в том виде, как эта верность материализуется в сети вмешательств.

Следовательно, невозможно, чтобы политика могла стратегически уклоняться от учета рабочего и народного характера ситуаций. Если бы политика действовала посредством этого уклонения, она была бы непоследовательной по отношению к собственной основополагающей аксиоме.

Королларий. Активная разновидность политики требует – в самой своей концепции – присутствия без всякого опосредования (в частности, без парламентского или профсоюзного опосредования) на больших площадках, заводах, в рабочих поселках и т. д. рабочего и народного события. Примечательно, что это требование выдвигается не в силу предположения о существовании “рабочего класса” или какого-то “народа”, но, наоборот, благодаря исчезновению каких бы то ни было предположений такого рода. И на самом деле – если у вас есть “партия рабочего класса”, то у вас уже есть посредничество, и вы не чувствуете себя обязанными инициировать без посредничества политику на заводах, в рабочих поселках и т. д. Между тем никто не требует от интеллектуалов из ФКП направить туда стопы. Напротив, сегодня политика либо не существует (капитализм фактически приветствует это), либо она призывает своих деятелей, т. е. в нынешней ситуации – большинство интеллектуалов, в места, образующие ее событийную сущность. Тем самым активная разновидность политики оказывается оторванной от своего исполнительского или объединительного статуса. Она является имманентным концептом политической жизни как таковой. Это неумолимо выводится из непрограммной сущности политики. Кто не “делает” политики, того в ней “нет”.

IV. Генеалогия диалектики

Сегодня стало расхожей темой, что политику можно вновь вывести на уровень мысли, лишь покончив с умозрительной философией, с диалектикой.

Проблема здесь в том, чтобы договориться по поводу понятия *диалектика*.^{1x}

Я утверждаю, что концепты события, структуры, вмешательства и верности являются концептами диалектики, если, конечно, не сводить диалектику к плоскому – неадекватному уже для Гегеля – образу тотализации и обработки негативного. Диалектичность диалектики состоит как раз в том, чтобы иметь ее концептуальную историю и раздробить гегелевскую матрицу до той точки, где в своем бытии она подтвердила бы себя как учение о событии, а не как регулируемое приключение духа. Это скорее политика, нежели история.

Там, где мы будем умело пользоваться диалектической мыслью, мы сумеем восстановить и ее генеалогию. С другими концептами и другими предшественниками. Если мы захотим прояснить аксиоматику, с которой начинается политика, нам придется рассмотреть, например, тех, кого я называю четырьмя французскими диалектиками: Паскаля, Руссо, Малларме и Лакана.

Какую важность имеет этот вопрос [о диалектике]? Значительную, коль скоро речь идет о том, чтобы записать новое основание всякой политики на очищенном философском горизонте. Очищенном от чего? От механистического и сциентистского подхода, на котором остановился марксизм после его распространения во Франции усилиями Лафарга и Геда. Всякая активная мысль должна реализовать свой национальный девиз. Французский марксизм хотел быть наследником эпохи Просвещения, антиклерикальных боев, прогресса науки. Намеренно или вслепую – он считал, что христианская диалектика представляет собой по отношению к нему полюс враждебности. Он способствовал обмирщению и провинциализации революционного идеала.

Каждый раз, когда хотели избавиться от этого “прозаического” образа, французскому марксизму попросту впрыскивали небольшую дозу гегелевского трагизма. Или усиливали акцент на материалистических референтах (имея в виду, скорее, Спинозу и Лукреция, чем Гельвеция и Дидро). Но репрезентативное ядро марксизма и его центр тяжести не сдвигались, остава-

ьясь позитивистской теорией производственных отношений и классовой организацией общества. Правда, на заднем плане этой репрезентации располагались национальные черты рабочего движения: синдикализм, логика борьбы, приоритет программы.

Пользуясь тем, что старое рабочее движение мертво, надо покончить и со старым марксизмом.

Я предлагаю – одним и тем же жестом – закрыть целый цикл существования политики и открыть новый, иной филиации. У всякого рождения имеется генеалогия.

Сегодня понятно, что речь идет о том, чтобы покончить с представительской концепцией политики. Каноническое высказывание Ленина, согласно которому общество разделено на классы, а классы представлены через политические партии, устарело. По своей сути это высказывание сродни парламентской политике. Ведь ключевым вопросом и в ленинском высказывании, и в парламентской политике является представительство социального в политике. В этом смысле политика есть “концентрированное выражение экономики”, о чем говорит и Ленин. Эти предполагаемые представительство и концентрация суть точки, исходя из которых следует мыслить существование партий и измерять место политики. Застывая в виде такой фигуры марксизм обречен.

Диалектическая мысль опознаваема, прежде всего, по ее конфликту с представительством. Диалектическая мысль вводит в свое поле ту непредставимую точку, из которой подтверждается, что мы прикоснулись к реальности.

Руссо, например, не допускал политического представительства самым радикальным образом. Народ, абсолютное основание суверенитета, не может делегировать суверенитет никому, даже самому себе, – и в этом Руссо не анархист. Если понимать народ как чисто политическую способность, то он *непредставим*. Руссо абсолютно враждебен парламентаризму.

С точки зрения Малларме, поэзия не в силах выразить ни поэта, ни мир. Поэт должен отсутствовать в произведении, как если бы оно имело место без него. Что же касается мира, то Малларме выразительно сказал, что мы ничего к нему не при-

бавим. Значит, в поэме должен осуществляться некий сингулярный процесс, который выделяет собственную сущность, но не изображает ее. В этой сущности нет вещей.

Для Паскаля Бог непредставим в философии¹². Ничто в мире не подводит к нему. На взгляд Паскаля, мир так же нетранзитивен по отношению к Богу, как, на мой взгляд, социальное нетранзитивно по отношению к политике. Подобно тому, как социальные совокупности становятся противоречивыми в политике, так и – с точки зрения Паскаля – “двойная бесконечность” Мира не вычерчивает такого целого, откуда можно было бы вывести Бога. Субъективное отношение к Богу относится к алеаторике пари (точно так же можно держать пари на коммунистическую политику: вы никогда не выведете ее из “Капитала”).

Наконец, по мнению Лакана, ничто не представляет Субъект. Лакан настаивает на том, что если желание и артикулируется (в означающем), оно тем самым не становится артикулируемым. Правда, у него есть формула: “Означающее представляет субъект для другого означающего”. Но в этой формуле подразумевается как раз то, что никакое конкретное означающее субъекта не представляет, и потому субъект вынужден выпадать в некий промежуток (*dans l'entre-deux*) в языковой цепи.

Во всех этих случаях – а в каждом из них речь идет о месте, где учреждается некое следствие субъекта, Бога, Народа, Поэмы, Желания – законом концепта является закон процедуры нерепрезентативности. Так и для меня: политика ни в коей мере не представляет ни пролетариат, ни класс, ни Nation. Хотя то, что образует субъект в политике, подтверждает свое существование в самих политических результатах, эта субъектообразующая сущность остается в политике не артикулируемой.

Речь идет не о том, что нечто существующее может быть представленным. Речь идет о том, посредством чего нечто существует так, что ничто его не представляет: оно просто-напросто предъявляет свое существование. Паскаль питает отвращение к (картезианской или томистской) идее “доказательств существования Бога”. Для Руссо народ никоим образом не предсуществует Договору, посредством которого он складывается в

качестве политической способности. Малларме хочет написать поэму, которая отражалась бы в самой себе, не будучи объяснимой через что бы то ни было внешнее. О лакановском субъекте нельзя сказать даже того, что он существует. Существует, скорее, реальное. И мне, например, не слишком по душе искать доказательства существования пролетариата. Достаточно уже и риска, связанного с проведением гетерогенной, разнородной, политики, без гарантий какой-либо дедукции.

Если существует некая точка непредставимого, то мысль не может упорядочиваться через отражение реальностей. Она с необходимостью должна образовывать разрыв, чтобы привести в движение процедуру экспликации, у которой нет внешнего референта. Мысль, не образующая представлений, производит результаты, прерывая цепь представлений. Значит, всякая диалектическая мысль есть, прежде всего, интерпретация-разрыв. Она обозначает некий симптом, благодаря которому можно сформулировать некую (гипотетическую) интерпретацию последствий этой мысли. То же касается Маркса, который в “Манифесте”, на основе тех событий-симптомов, какими являлись восстания рабочих в начале XIX в., формулирует гипотезу политической способности пролетариев – а именно, политики, не являющейся политикой репрезентации, представления.

Диалектическую мысль мы узнаем по ее интерпретативному методу. Она всегда начинается с отбрасывания представлений. Наследующий Фрейду лакановский метод состоит в отвержении сознательных представлений как проводников для исследования субъекта и в продвижении окольным путем по меткам заблуждений: оговорок, сновидений, ошибочных действий... Паскаль приступает к своей педагогике, объявляя кризис самооценки человека и указывая на абсолютную его расщепленность: человек представляет собой полное ничтожество (ничтожная частица мироздания, притулившаяся между лишенным смысла бесконечно большим и бесконечно малым), но ему присуще несравненное величие (мысль, сама размышляющая о своем ничтожестве). Исходя из этого, интерпретивное прерывание выдвигает гипотезу спасения через благодать, соразмер-

ную лишь бездне расщепленности. А вот Малларме исследует разделенность языка. С одной стороны, у него имеется функция коммуникации, обмена, та, которую сам Малларме называет монетарной; с другой же стороны – то, что возвещается в системе поэмы и по отношению к чему Малларме формулирует радикальную гипотезу: способность языка выявлять сущность вещи на фоне небытия.

Во всех этих случаях разрыв с представлениями встраивается в “родовую” (*générique*) гипотезу, касающуюся существования некоей процедуры, где истина циркулирует, не будучи представленной.¹³ Это гипотеза способности к истинному: политической способности пролетариата (Маркс), способности к суверенитету народа (Руссо), способности к воссоединяющему спасению (Паскаль), способности к абсолютной Книге (Малларме), способности к истине субъекта (Лакан). И эта гипотеза ретроспективно – в месте начального симптома, в котором мысль производит разрыв (восстание, поэму, свободу, расщепленность в бездне, преступление означающего) – учреждает субъект, для которого такая способность равнозначна самому процессу существования: пролетариат, толпа, народ, христианин, бессознательное.

Следовательно, диалектическая мысль делает *пробоину* в диспозитиве знания (представлений), при наличии симптоматической *опоры*, которую она *интерпретирует* в режиме *гипотезы о способности* – гипотезы, где субъект высказывает себя задним числом.

Полноту этого метода мы – помимо Маркса и Фрейда, задающих режим всей современности – находим во Франции только у Паскаля, Руссо, Малларме и Лакана.

Заметьте, что все четверо являются исключительными мастерами языка и принадлежат числу величайших из наших художников. Дело здесь в том, что во Франции, где философский компонент никогда не обладал немецкой бесспорностью, искусство в одиночку обеспечивает то состояние неразрешимости, в котором субъект артикулирует себя по отношению к событию.

И действительно, подумав о том, что если диалектическая мысль находится в разрыве с порядком представлений, то у нее никогда не будет иной гарантии реальности, кроме ее собственного опыта. Опора, которая способствует прорыву в нем, и есть сингулярное событие.

Диалектическая мысль начинается не с правила, но с исключения. И новый теоретический закон, в котором артикулируется это исключение, может принимать – в том, что касается существования субъекта – лишь форму пари. Это пари имеет длительную историю эксплицирования гипотез. Руссо весьма охотно признает, что, без всякого сомнения, ни одно реальное общество не “держится” на договоре, посредством которого народ учреждает себя и собственную политическую способность. Книга Малларме так и не была написана. Согласно Паскалю, невозможно решить наверняка, кто именно спасется, так как количество избранных является неопределенным, а может быть и вовсе равным нулю. Истина же субъекта находится в подвешенном состоянии из-за того, что полное психоаналитическое лечение должно быть бесконечным. И кроме того, мы прекрасно знаем, чего стоит “реальный” социализм.

Но эта неразрешимость субъекта гипотезы является расплатой за его непредставимость. Эта непредставимость сопряжена с принципом истины. Чтобы эксплицировать такой принцип и отразить начальное событие, средства искусства не будут лишними. Ни для религии, ни, разумеется, для поэзии, ни для психоаналитика, ни для Законодателя у Руссо. Не будут они лишними и для политики – ведь она, без сомнения, скорее искусство, нежели наука.

V. Формализмы, I

Запрещенное/Невозможное

Со всюю смелостью, к которой меня обязывают такие предшественники, я перехожу к формальным опосредованиям.

Начинающему с нуля необходимо заручиться поддержкой простейших абстракций.

Для модели, которой я собираюсь пользоваться, характерно чрезвычайное немногословие. Она служит тому, чтобы установить тупики концептуализации представимого. Ее значимость аналогична той, которую Лиотар приписывает корпусу анекдотов о софистике и скептицизме, или Лакан – своим притчам, например, притче о трех заключенных¹⁴: предъявить трудности бытия в том же порядке, в каком функцией поразительных логических забав является как раз держать реальность на дистанции.

Корпус моих формализмов был собран под влиянием книги Раймонда Смутьяна: “Каково заглавие этой книги?”^x, так что тот, кто спрашивает, каково заглавие этой книги, получает зеркальный ответ: каково заглавие этой книги? Аналогично этому, спрашивающему, какова наша политика, мы можем ответить, что речь идет о его сопричастности вопросу: “Какова наша политика?”

Здесь я предполагаю вселенную, где только и существуют, что пропозиции, интуитивно квалифицируемые как истинные или ложные. В этом мире создатели пропозиций вынуждены подчиняться фиксированным законам, которые распределяют их на два класса: тех, кто может производить только истинные пропозиции, и тех, кто может производить только ложные пропозиции. Впоследствии мы сюда добавим еще и тех, кто может равно производить и ложные, и истинные высказывания – тем самым мы добавляем нас самих к этой первоначальной вселенной.

Относясь с крайним почтением к гегемоническому характеру государственного сознания у нас и напоминая о том, чему я издавна храню верность, я назову “левыми” класс тех, кто всегда говорит правду, а “правыми” – класс систематических лжецов. Это отличит нас от знаменитого критского лжеца, которого мы, разумеется, вновь увидим проходящим по сцене справа налево.

Заметим, что в том, что касается истинного и ложного, пропозиция получает соответствующую квалификацию благодаря самому факту местонахождения – справа или слева – ее автора. Значит, существует некое изначальное смещение между высказанным и высказыванием, потому что определение места выс-

казывания позволяет мне сразу же квалифицировать высказанное. Мы имеем здесь топологию истины, состоящую в том, что истина определима через место. Ее судьба связана с ориентацией некоего пространства. Мы увидим, что она связана и с ориентацией времени.

Ключ к этому диспозитиву состоит в том, что, по меньшей мере, одна пропозиция в нем не произносима – недопустимо само ее высказывание. Речь идет об автореферентном высказывании, о варианте высказывания критянина: “Я прав”. Впрочем, это правило существует и в реальности; это правило парламентской вежливости, когда никто не говорит: “Я от правых”. Правые партии – всегда во втором лице: “ты – от правых” – расхожая фраза. “Я – от правых” никогда не является высказыванием правых, которые отрицают, что это высказывание имеет какой-то смысл. Это высказывание характерно только для крайне правых, в чем последние показывают, что они не вполне принадлежат к семейству правых. Но, увы! в нашу эпоху крайне правые объединились с правыми.

В моей модели фраза “я от правых” не может быть произнесена тем правым, который, всегда говоря ложь, не может высказать свою истину. Как и тем левым, который, говоря правду, вынужден признаться, что он – от левых. Следовательно, согласно закону места, это высказывание неосуществимо. Иными словами – оно находится в положении обобщенного (*général*) реального: непротиворечивость места банализованно выводится из того, что общей чертой правых и левых является то, что ни те, ни другие не могут высказать свое “бытие-правым” (*être-en-droite*), каковое, разумеется, действительно является политическим бытием и правых, и левых.

Но существует это реальное только структурно. Таков недостаток, присущий всем возможным высказываниям. И он не имеет ничего общего ни с какой ситуацией, поскольку всякая ситуация, т. е. всякий комплекс пропозиций, реализует возможность, которая дается уже при условии этого недостатка. Я полагаю, что такой структурный недостаток является *запретом* на место (*interdit du lieu*). Запрет в том смысле, что неосуше-

ствимое ни при какой ситуации не может являться политической категорией. Это категория самого бытия Закона. Тем самым я также полагаю, что если классическое понятие *преступания запрета* и имеет какое-то эротическое свойство, то никакого политического достоинства у него нет.

Когда крайне правый политик называет себя “правым”, он скорее исходит из соображений личного удовольствия, чем действительного успеха на политической сцене. К несчастью, он говорит и массу других вещей.

Запрету я противопоставляю историчность *невозможного*.

Рассмотрим следующие пропозиции, где всё в той же нашей топологии правого/левого задействуются два человека, скажем, А и В. Пропозиция 1 звучит: “В – прав(ый)”. Пропозиция 2: “А – левый”. Взятые сами по себе, эти пропозиции могут быть произнесены кем угодно, за исключением, разумеется, того, что первую не может произнести сам В, так как никто не может объявить себя правым. Но, в общем, эти пропозиции совершенно не запрещены. В частности, А вполне может сказать, что В правый, а В может сказать, что А левый. Здесь достаточно, чтобы истинность и ложность этих утверждений соответствовали классу собеседников. Так, будь В левым – ведь он говорит правду, – а А тоже левым, то высказывание В о том, что А – левый, будет соответствовать, являясь истинным, месту своего высказывания.

Проблема заключается в том, что событие выходит здесь на сцену в собственной ему функции оневозможивания. Если А говорит, что “В – правый”, он делает навсегда невозможным утверждение В о том, что “А – левый”, и это независимо от того, кем являются А и В на самом деле, левыми или правыми. Ни пропозиция 1, ни пропозиция 2 не запрещены структурно. Но то, что А высказывает 1, делает невозможным высказывание 2 со стороны В.

Итак, если А говорит, что “В правый”, то существуют две возможности:

– А – левый, он говорит правду, а значит, В – правый. Следовательно, В говорит ложь, стало быть, он не может сказать, что “А – левый”, потому что это правда.

– А – правый, он говорит ложь, стало быть, В – левый (а не правый, как заявляет А). Следовательно, В говорит правду и не может сказать, что А – “левый”, поскольку А – правый.

Следовательно, как только кто-нибудь произносит высказывание, согласно которому некто является правым, этот некто становится не в состоянии провозгласить, что тот, кто его таким образом квалифицировал, является левым. Однако же, это было бы возможным, если бы первой не была бы высказана пропозиция 1. На сей раз невозможность пропозиции 2, в отличие от невозможности пропозиции “я правый”, не объясняется структурным запретом, а выводится из поддающегося констатации факта, из фактического произнесения пропозиции 1.

Именно в этом смысле я говорю, что речь идет об исторической невозможности, а не о запрете на место. Заметьте также, что запрет обращен ко всем, тогда как наше невозможное – к одному-единственному, к тому, кто был квалифицирован в качестве правого. “Невозможное” есть категория субъекта, а не места; события, а не структуры. Эта категория есть бытие для политики.

Чтобы высказать запрещенное, нужно просто и безоговорочно подорвать сам закон места. Но чтобы высказать то, что исторически является для вас невозможным, нужно попросту отбросить факт. Пропозиция 2 вновь становится допустимой, если индивид В ведет себя так, как если бы индивид А не произнес пропозиции 1.

Запрет, для своего преодоления, требует тотального разрушения. Для невозможного достаточно своего рода глухоты. Мое событие складывается в своего рода недопонимании того, что имело место прежде него и что расценивается как его оневозможивание.

Тем самым высказывание о своих правах рабочими на заводе Тальбот не является моментальным и структурным подрывом порядка. Ему вполне достаточно просто не расслышать того, что его оневозможивает, т. е. сказанного всем обществом: что рабочий-иммигрант является лишь импортным товаром, а значит, – не имеет писаного права на поддержку и на признавае-

мую идентичность. Поскольку высказывание о праве без права – по своей внутренней сути – возможно, а невозможным оно является только из-за высказывания, ему предшествовавшего, оно может прозвучать на фоне отмены предшествовавших фактов и не требует упразднения закона.

Стало быть, исторически заданная сущность невозможного состоит в том, чтобы оставаться глухим к голосу времени. Тогда создается предполитическая ситуация, принципом которой, как мы видим, является прерывание. Прерывание обычного социального выслушивания, отбрасывание фактов... Потому-то и прибывает полиция, которая всегда является полицией фактов, полицией против глухих. “Вы что, глухие?” – спрашивает легавый. И он прав. Ведь полиция всегда занимается не чем иным, как доведением, на максимально громком шумовом уровне, уже установленных фактов до сведения всех тех, о ком, эти факты говорят – ведь исторически невозможно, чтобы все они были туги на ухо.

Следовательно, мы постулируем, что политическая разметка предполитической ситуации требует, чтобы мы руководствовались постижением того, что в ней прерывается. Ведь выход в точку невозможного возможен лишь такой ценой.

Сегодня подняли большой шум вокруг коммуникации. Между тем, ясно, что именно не-коммуникация, творя возможность из невозможного, способствует циркуляции истины в политике.

VI. Формализмы, 2

Различающее вмешательство и вмешательство “на пари”

Каковы структуры и пути этой циркуляции?

Об этом нам поможет узнать одна небольшая история.

Допустим на сей раз, что – помимо существования левых, говорящих правду, и правых, говорящих ложь, – существует

некое место, упорядоченное вокруг центра, который состоит из людей, способных как к истинным, так и к ложным пропозициям.

Произошло политическое преступление. Полиция занялась расследованием. На основании материальных улик арестовано трое подозреваемых. Полиция – на этой стадии расследования – знает четыре вещи.

- Имеется только один виновный.

- Этот виновный не принадлежит к правой партии, у которой нет ни малейшего политического интереса финансировать преступление.

- Из троих подозреваемых один левый, другой правый, третий центрист, но беда в том, что полиция не знает, кто есть кто.

Так получилось (и это четвертый пункт), что трое подозреваемых отказались от каких-либо заявлений, кроме:

- Подозреваемый А заявил: “Я невиновен”.

- Подозреваемый В заявил: “А действительно невиновен”.

- Подозреваемый С заявил: “Это неправда. А виновен.”

Ситуация со строго аналитической точки зрения определяется здесь четырьмя параметрами, вычерчивающими ее структуру.

Перед вами сам факт, преступление. А кроме того, ограничения, обусловленные стечением обстоятельств, всегда являющиеся гипотетическими. В данном случае: то, что правые не совершили преступление, или то, что трое подозреваемых представляют три партии. Перед вами пропозиции, референтом которых является факт – заявления подозреваемых. Эти пропозиции привязывают субъекта к факту – и в том, что касается самого факта (кто виновен?), и в том, что касается высказывания пропозиций, связанных с этим фактом. Наконец, имеется структурное, или логическое, ограничение – закон места, соотносимый с топологией истинного и его классами.

Расследовать факт исходя из пропозиций о факте и в рамках ограничений, обусловленных стечением обстоятельств, – таков способ анализа ситуации, еще без всякой политики. Речь идет о том, чтобы справиться с тем, что поддается решению, в вопросе,

с которым сам факт обращается к ситуации, то есть в вопросе, поставленном строгим анализом. Здесь мы работаем еще без вмешательства, т. е. без сверхштатного высказывания. Ситуация еще не является предполитической, она пока находится в хранилище фактов. Посмотрим, как работает интеллект дознавателя.

А говорит: “Я невиновен”. Если бы он был правым, он говорил бы ложь. Значит, он был бы виновным. Но это не так, потому что одно из ограничений, обусловленных стечением обстоятельств, извещает нас, что правые не финансировали преступления.

Следовательно, А левый, или центрист.

Если он левый, так как он говорит, что невиновен, то он действительно невиновен: ведь согласно формальному ограничению, он обязательно говорит правду. В этом случае подозреваемый В, который говорит, что А невиновен, говорит правду. Стало быть, этот В – левый или центрист. Но он не левый, так как левый – А. Ведь от каждой партии может иметься только один представитель. Значит, В – центрист. Кроме того, при этой гипотезе В виновен, поскольку единственный другой возможный виновный, являющийся левым А, невиновен.

Отсюда непротиворечивая аналитическая гипотеза: А – левый, В – центрист и виновный, остается С, который неизбежно оказывается правым: все сходится.

К несчастью, есть и другие непротиворечивые гипотезы. Как мы уже сказали, А на самом деле может быть и не левым, но центристом. В таком случае, если В – правый, то, утверждая, что А невиновен, он лжет, а следовательно, А виновен. При этом С – левый, и все сходится. Гипотеза, согласно которой А – центрист и виновен, В – правый, а С – левый, функционирует, т. е. исчерпывающим образом использует данные и ограничения. Наконец, если по-прежнему предполагать, что А – центрист, возможен и вариант, когда В левый. Он говорит правду, объявляя невиновным А, но в то же время провозглашает собственную виновность, потому что виновный – если это не центрист – должен быть левым. И опять-таки, С – правый. Гипотеза, согласно которой А – центрист, В – левый и виновный, С – правый, подходит в равной степени.

Тем самым мы получаем таблицу, где представлено аналитическое знание ситуации (*в* означает виновность):

	1	2	3
А	Л	Ц+ <i>в</i>	Ц
В	Ц+ <i>в</i>	П	Л+ <i>в</i>
С	П	Л	П

Итак, у нас перед глазами максимум того, на что способен аналитический разум, наивысшая тонкость комментария без всякого вмешательства. Таковы пресловутые сценарии, на которые столь падки наши журналисты. К тому же, относительно ситуаций гораздо более сложных журналисты отнюдь не вкладывают столько дедуктивного труда, сколько требует даже эта скелетообразная ситуация! При исчерпывающем характере фактических и регламентарных данных мы наблюдаем соотношение между фактом и тремя гипотезами, когда событие, акт преступления, как и его локализация в высказывании (правый или центрист), остаются скрытыми в неразрешимости.

И вот, мы исчерпали ресурсы анализа, а именно, применив в этой таблице ситуационный счет-за-единицу, унификацию ситуации согласно правилу места.

Чтобы продвинуться дальше в интерпретации, требуется, чтобы мы ввели дополнительные высказывания. Субъективный эффект здесь в том, что ситуацию надо чем-нибудь дополнить только для того, чтобы, возможно, обнаружилось событие, которое она в себе содержит.

Субъект, т. е. политика, является промежутком между событием, которое надо прояснить, и событием проясняющим. Он — то, что одно событие представляет для другого события.

Здесь-то и задействуется логика вмешательства, являющаяся точкой дополнения, через каковую истина, которая прежде была блокированной в ситуации, теперь начинает циркулировать в фигуре события.

И все-таки было бы неразумным воображать, будто вмешательство возможно без всякого ограничения, обусловленного

стечением обстоятельств и, особенно, без всякого принуждения со стороны длительности. Кто хоть немного занимался политикой, знает, до какой степени она находится под давлением срочности, имеющей отношение к конкретной ситуации. От характера этой срочности зависит и присутствие истины.

Скажем, что вмешивающийся, имеющий очень непродолжительный доступ к трем арестованным подозреваемым, в любом случае располагает очень малым временем на рассмотрение одной или – максимум – двух гипотез.

Зачастую политика заключается в том, что следует поставить хороший вопрос, способствующий разрыву ради высвобождения того, чья невозможная возможность продлилась в таблице и в единстве гипотезы. Такова сжатая эстетика вмешательства.

Здесь вмешательство вторгается в ситуацию, атакуя ту единственную косвенную несомненность, которую можно видеть на таблице: подозреваемый С не может быть виновным. Вмешательство осуществляется, на основе глупости полиции, которой – исходя из одного лишь аналитического уровня – следовало бы освободить С. Вмешательство тотчас же пользуется в ситуации этим симптомом глупости, спрашивая С – и это первый вопрос: “Вы виновны?” Вы ставите этот вопрос как раз потому, что благодаря одному лишь анализу знаете правильный ответ на него, и ответ этот “нет”, потому что С невиновен. Итак, исходя из этого ответа, вы можете определить место высказывания вашего собеседника, т. е. узнать, правым или левым является С, потому что – и это тоже показано в таблице – он не может быть центристом.

Политический прием, который состоит в том, чтобы поставить собеседнику вопрос, “диктуемый” его собственным местом высказывания, является тем, что я называю *различающим вмешательством*.

Если С отвечает, что он невиновен, то дело полностью улаживается. Он говорит правду, следовательно, он левый, и подтверждается гипотеза 2.

Если же С отвечает, что он виновен, то он правый, и мы

остаемся с двумя гипотезами, 1 и 3.

Во всех этих случаях мы кое-что выигрываем в знании.

Во-первых, из-за того, что три гипотезы мы свели к двум. Но особенно из-за того, что вопрос о виновном – который всегда подстегивает аналитический разум – улаживается тотчас же: в гипотезах 1 и 3 единственный возможный виновный – В.

Вмешательство является различающим в том, что наш выигрыш можно с уверенностью вычислить заранее. Либо ответ С решает вопрос, если это “да”, либо же, если ответ “нет”, то он сокращает количество непротиворечивых гипотез с трех до двух и определяет виновного.

Но как раз вмешательство – будучи атомом политики – не может удовлетвориться названием виновного. Локализация последнего (левая или центристская) для политики гораздо важнее, поскольку она связана с высказыванием – с субъектом, – а не только с объективным фактом. Но ведь подвешенное состояние гипотез 1 и 3 не решает этого вопроса. Если имеет место подвешенное состояние (С ответил “да”), то срочность умножается, поскольку вмешивающийся должен одним ударом разрубить гордиев узел из двух остающихся гипотез.

Тогда политическое искусство требует следующего: спросить у А, виновен ли С. И здесь опять-таки уверенность (С – невиновен) гарантирует нам выбор между гипотезой 1 и гипотезой 3. Ведь если А отвечает “да”, и это неправильно, то гипотеза 3 основана на способности ко лжи (напомню, что гипотеза 2 вышла из игры, поскольку, если она была бы хороша, первый вопрос вмешивающегося подтвердил бы нам это).

Однако же если А отвечает “нет”, то это правильно, и я не могу сделать вывод, поскольку способность говорить правду характерна и для левого, и для центриста.

Мой вопрос, следовательно, таков, что получает квалификацию через обратную связь, ретроактивно от произведенного им результата. Если “да”, то он одерживает победу, если “нет”, то он совершенно напрасен и вновь приводит к прежней ситуации.

Первый вопрос производил результат необходимой модификации в знании. В этом смысле он имел статус

гарантированного продолжения аналитического рассуждения. Дела обстоят иначе, если я иду на риск получения нулевого результата. Подвешивание того, что мы получаем в форме ответа, является полным и растягивает время предвосхищения, прежде чем на него подействует обратная связь, между нулевым результатом и решением ситуации.

Этот тип вмешательства, получающий квалификацию лишь от своего результата и связанный с опасностью нулевого результата, я называю *вмешательством на пари*. Политика в духе Паскаля состоит в том, чтобы считать, что в любом случае лучше всего держать пари, если мы дошли до крайнего предела, допускаемого последовательностью анализа, и – как я уже писал – сдвигаемого различающим вмешательством.

Провал здесь будет заключаться не в “проигрыше”, но в довольствовании лишь верификацией эквивокации, к которой привел анализ ситуации. Политическое поражение для меня состоит в неспособности вмешательства отделить политику от аналитики. Потерпеть политический крах – это не суметь прервать заданное состояние непреложной уверенности.

VII. Вмешательство и организация.

Политика. Будущее в прошедшем

В концепции политики, которой я придерживаюсь, в счет идут не силовые отношения, но практические мыслительные процессы. Заметим, до какой степени мертвые разновидности самых различных политик милитаризовали свои концепты: стратегия, тактика, мобилизация, задача дня, наступление и оборона, движение и позиции, завоевание, войска, штаб, альянсы... Модель войны является вездесущей. По крайней мере на уровне языка политики мы замечаем инверсию аксиомы Клаузевица. Похоже, что политика есть продолжение войны посредством тех же слов.

Несет ли Маркс ответственность за эту воинствующую фигуру и за ту борьбу не на жизнь, а на смерть, в которую он вверг исторические классы? Я бы, скорее, сказал, что Маркс узаконил преобладавшую с древности концепцию, которая, упорядочивая политику вокруг властных конфликтов, превращает насилие в ее концентрированное выражение.

Нововведение Маркса (о чем он сам пишет в письме к Вейдемайеру) заключается и не в понятии классов, и не в понятии классовой борьбы. Оно состоит в стратегической гипотезе коммунизма, т. е. в гипотезе упразднения политики, понимаемой как раз как фигура насилия, направленного на достижение господства. Двусмысленность идей Маркса – в том, что он сохранил антагонистический концепт политики, делегировав формы новаторского сознания тому, что – как он воображал – станет эсхатологическим концом самой политики. В этом смысле, очевидно, можно сказать, что Маркс, скорее, обозначил возможное содержание некоей иной политики, нежели порвал с общепринятыми формами любой возможной политики. Маркс как бы добавил к общей идее политики указание на возможность ее отмирания, которое, как он воображал, сможет осуществиться средствами самой политики в стародавнем ее понимании, как только они окажутся в руках у рабочего [класса как революционного] субъекта.

Сегодня надо заниматься, не пророчествами, но актуальными проблемами независимости политики от насилия государства, сохраняя отнесенность этой гипотезы к событиям рабочего и народного движений. Это верно, в частности, по отношению к Польше, где политика в любом случае воспринимается как концепция, преобразующаяся во времени, продолжительная же устойчивость рабочей политики определенно одерживает верх над ее наступательной способностью.

Нет ни малейшего сомнения, что политика на своем поле должна справляться с государством и войной, с принуждением и бунтом. А вот в чем сегодня нужно усомниться, так это в том, что политика коэкстенсивна этому справливанию и что центральным ее концептом является концепт антагонизма.

Или, скорее, надо задаться вопросом: что такое радикальная политика, политика, в своем радикализме доходящая до корней, отвергающая управление необходимым, размышляющая над целями, поддерживающая и осуществляющая справедливость и равенство, но тем не менее признающая мирное время и не сбивающаяся на пустое ожидание катаклизма? Что такое радикализм, – радикализм как бесконечная задача? Ибо, как и для психоанализа у Фрейда, здесь важно постулировать, что политика, *революционная*, если вам угодно сохранить это прилагательное, в сущности, бесконечна. Тогда как стародавний антагонистический закон провозглашал, что время надо тратить на то, чтобы по возможности скорее покончить с политикой; закон же парламентской политики, вообще безразличный к целям, не видит дальше пассивного настоящего, т. е. видит лишь нечто поддающееся подсчету, распределяющееся между ближайшими выборами и ближайшей девальвацией.

В этой точке я постулирую, что *вмешательство на пари*, соотносящееся с событием, при гипотезе, что Другое скрывается под видом *Того же самого*, а Двоица была структурно прочитана за Единицу, – это вмешательство является атомом политики. Это вмешательство возможно, только если принять гипотезу гипотез, изначальную аксиому, которая утверждает, что мы можем придать политическое содержание событиям, в каких выражается то, что существует нечто гетерогенное, что политика не была упразднена экономикой, или что справедливость есть нечто внутренне присущее субъекту, и что мы можем уловить воздействие справедливости там, где прерывается государственная коммуникация; где социальная связь рассеивается в утверждающих сингулярностях.

Вмешательство на пари политизирует предполитическую ситуацию предлагаемой им интерпретацией этой ситуации, в которой конструируется событие. Это вмешательство выдвигает Двоицу против структуры Единицы. И происходит это с риском получить нулевой результат. Значит, это полная противоположность вмешательству ученому и программному. Оно высказывается не о том, что необходимо делать, но о том, о чем

следовало бы подумать. Это будущее в прошедшем и образует политику, так как эта мысль подтверждается или не подтверждается в обратной связи – как в том, что касается гипотезы вмешательства, так и в том, что относится к непосредственным участникам ситуации.

Мысль, образующая политику, есть то, что уклоняется от подсчета, так как ее высказывание поместит ее в верифицирующий ответ.

Время того, что называется “тоталитаризмом”, – это прошлое; “легитимность” есть понятие легендарное или расовое. Парламентское время есть ничтожность распродаваемого по дешевке настоящего. Наконец, классическое революционное время есть время будущее.

Но вот реальное политическое время – это будущее в прошедшем.

Ибо это время подразумевает организацию в двойном измерении своего предшествования и своей будущности.

Обыкновенно организация мыслится в напряжении между своей *выразительной* функцией и функцией *инструментальной*. Выразительной, потому что считается, что она должна нечто представлять: в марксизме – классы, обладающие политической способностью; в либерализме – течения [общественного] мнения. Инструментальной – через посредство своей программы, с помощью которой она организует интересы и сознания. Речь идет о том, чтобы завладеть позициями власти, в силу чего проведение программы в жизнь сможет удовлетворить задаваемые условия.

Эта онтология организации, или современной партии, в которой диалектически соотносятся своего рода лейбницианская выразительность¹⁵ и программная теория политического сознания, на мой взгляд, является безусловно общей для всех политических течений, и обычный марксизм, старая марксистская традиция, не предлагает в этом вопросе никакого значимого разрыва. Диалектика сосредоточивается в точке, где программа, сочетание выразительности и инструментальности, объединенного сознания и государственной практики, в свою

очередь, оказывается подчиненной обобщенным реалиям, по которым уже невозможно прочесть, что должна выражать программа. Ведь государство – с точки зрения программы – должно быть как бы инструментом инструмента-партии. Однако оно неизбежно становится хозяином этой партии – оно, которое ничего не выражает, но лишь выделяет себя. Если исходить из выразительности, государственное выделение неосуществимо. Общие задачи государства пристегивают волю к императивам, чье требование сохранения связи – при необходимости, с помощью террора – неизбежно одерживает верх над принципом не-связанности, принципом, где коренится идея, которую в политике я хотел бы отнести и на собственный счет.

В господствующей концепции – либеральной или марксистской, но также и фашистской – политика на самом деле упразднена. Ни идея класса, ни идея свободных мнений не могут заменять политику. Дело в том, что комплекс государства и экономики занимает весь горизонт видимого. Реальная оценка современным партиям – независимо от того, много ли их, или она одна – дается именно государством. А государство – хотя оно, конечно же, и является существенным термом политического поля, само по себе аполитично. В этом и состоит тот глубокий смысл, который я придаю польскому опыту продвижения общества на более высокий уровень. На самом деле речь идет не о гегельянском противопоставлении государства гражданскому обществу. Речь идет об именовании места восстановления (reconstitution) политики, у которой есть шанс действовать только исходя из независимости по отношению к государству – не потому, что государство есть нечто враждебное или противоположное политике, но потому, что государство аполитично. Отсюда – рискованная и продолжительная конфигурация вмешательства в политику, характерная для заводских рабочих, единственная цель которой – пытаться в любой момент сохранить имманентную событийность политики.

В таком понимании организация – это нечто, создаваемое обязательно посредством решения; не поддерживаемое никакими структурными заданностями классового типа, как и ни-

какими пассивными заданностями типа мнения. Она является просто-напросто организацией политики, организацией будущего в прошедшем.

VIII. Что такое догматизм?

Предшествующее предполитическим ситуациям *вмешательства на пари* следует организовать по двум причинам. Прежде всего, поскольку здесь, как я уже писал, дело идет о прерывании коммуникации, чтобы невозможное произошло во всей его историчности. Для коллективной организации характерна, прежде всего, глухота по отношению к предписаниям установленных фактов. Одиночка не может заткнуть себе уши. Только организованный коллектив обладает заглушающей мощью. Вторая причина *вмешательства на пари*: оно рационально лишь в том случае, когда уже исчерпаны все возможности вмешательств различающихся. И надо предпринять немало таковых, чтобы убедиться в совершенной необходимости риска.

Еще одна историйка, на сей раз последняя.

Допустим, сообразуясь с нашим дистрибутивом правый/левый, мы имеем дело с тремя людьми: А, В и С. А говорит: “В и С – из одной партии.”

Предположим, я желаю знать, какая истина кроется в этом утверждении, и спрашиваю С: “Правда ли, что А и В из одной партии?” Это – допустимое вмешательство, только и всего. Но что мне ответит С?

а) Если А левый, то он говорит правду. Следовательно, В и С из одной партии.

Предположим, что В и С левые. Тогда А и В из одной, левой, партии. А поскольку С тоже левый, он скажет мне правду, т. е. “да”.

Если же В и С правые, то А и В не из одной партии: А, согласно гипотезе, – левый, тогда В – правый. Но поскольку С

правый, он лжет, а следовательно, он будет утверждать, что А и В из одной партии. И опять-таки он ответит мне: “да”.

b) Если теперь А правый, то он говорит ложь. Значит, В и С не из одной партии.

Предположим, что В левый, а С правый. Тогда А и В не из одной партии, но С лжет, следовательно, он отвечает мне: “да”.

И, наконец, если В правый, а С левый, то А и В из одной партии. А поскольку С говорит правду, он отвечает мне: “да”.

Во всех трех сочетаниях ответом С будет “да”. Это равносильно тому, что мой вопрос не выясняет абсолютно ничего, и я не могу узнать из него чего бы то ни было относительно того, кем являются А, В и С. Ситуация остается не затронутой моим вмешательством. Возможно, эта ситуация и является предполитической, но я с ней не справляюсь.

Условимся называть этот тип вмешательства, когда мы ставим перед ситуацией вопрос, не производящий никакого результата и не помогающий ее квалификации, *нулевым вмешательством*.

Скажем, что такова формальная матрица догматизма. То, что говорит догматик, “сверхштатно” лишь внешне. Неразличимость получаемых им ответов устанавливает, что он лишь паразитирует на ситуации, которая задается структурным массивом “счета-за-единицу”.

Догматик никогда не может осилить Двоицу. И следовательно, он сам является коррелятом структуры. Событие для него принципиально отсутствует.

Организация, концепт которой я установил, служит аппаратом для осуществления события, для риска, для пари. И ее коллективная различительная наука будет вовсе нелишней при защите от догматизма и для того, чтобы, по крайней мере, не ставить применительно к ситуации вопросов, чей нулевой итог просчитываем заранее.

На выходе из ситуации организация фактически является не инструментом, но продуктом. Она означает, что некогда имевшее место необязательно будет имевшим место всегда. Своей пропагандирующей верностью, своими ступенчатыми вмеша-

тельствами на пари организация оставляет открытой ту точку, где шву Единицы не удастся запечатать Двоицу. Организация является рефлектирующей материальностью некоего “имеется” в его *будущем в прошедшем*. Политическая организация требуется для того, чтобы *вмешательство на пари* превратило в процесс то, что переходит от прерывания к верности.

В этом смысле организация есть не что иное, как устойчивая связность политики.

IX. Отказ-от-возвышения

Остается лишь установить, что процесс этот, или эта процедура, неконструктивен. Тем самым я имею в виду, что его отношение к закону заключается не в том, чтобы подтверждать таковой, предъявляя образцовый случай. Так, Тальбот не служит примером ничего. Это некая сингулярная запись, из которой исходит политика, а не нечто конструирующее политику в целях доказательства ее легитимности.

Если мы сравним политическую процедуру с рассуждением или умозаключением, то увидим, что это умозаключение всегда производится от абсурда. Фактически событие – благодаря его способности к прерыванию – сводится к предположению о том, что *приемлемое* перестало иметь значение. Для политики, достойной этого имени, основным референтом служит *неприемлемое*. Политика извлекает из него последствия с помощью организованных вмешательств, и пока она не сталкивается с противоречием, т. е. с обязанностью возвращаться к выслушиванию общего шума, она продолжается.

На самом деле умозаключение от абсурда есть пари. Мы предполагаем, что из гипотезы, отвергающей некую пропозицию, будут вытекать неприемлемые следствия, которые вынудят принять эту пропозицию. И все-таки мы не знаем, *когда* столкнемся с этим противоречием. Отсюда – опасность бесконечной дедукции.

Пари в политике противоположно только что описанному. Неприемлемое здесь – не то, чего ожидают, но то, из чего исходят. Политическое пари предполагает, что из прерывания, из *неприемлемого* будет дедуцирована организация – согласно череде последовательно актуализуемых пари – и тем самым в *будущем в прошедшем* развернется радикализм, которому никогда не преградит путь скала закона.

Конструктивные умозаключения никогда не сталкиваются с законом. Они только и делают, что предъявляют случаи, соответствующие закону, каковой остается имманентным. Неконструктивное же умозаключение, или умозаключение *от абсурда*, представляет собой столкновение, столкновение с противоречием. И тогда следует отступать: либо к изначальной гипотезе, либо к непротиворечивости, т. е. к самому закону. Если столкновение с противоречием всегда отсрочивается, то неконструктивное рассуждение дедуктивно движется в “подвешенном” существовании.

Это столкновение с прерыванием закона политика вводит – в форме события – в самый принцип своей процедуры. Последовательные вмешательства производятся при выдвинутой *на пари* гипотезе о неизменной верности событию. Речь идет о том, чтобы организовать то, что из реального события – а значит, события, с точки зрения закона, абсурдного – может произойти бесконечное. Неконструктивное тем самым является естественным элементом политического процесса.

Малларме превосходно подводит всему этому итог в “Иггитуре”: “Случай (Le Hasard) содержит Абсурд – имеет его в виду, но в скрытом состоянии, и препятствует его существованию: вот что позволяет Бесконечному быть.”

Истолкуем: событие, политизированное посредством вмешательства, каковое всегда является броском игральные кости, полагает Абсурд, неприемлемое, в сокрытости его процедуры. И тем самым Бесконечное политической задачи делается возможным.

Заметьте, что этому соответствует диалектика существования и бытия. Политическое бесконечное *есть* благодаря тому, что процедура вмешательства выносит абсурдность события за

пределы существования, – если только сама процедура, т. е. организация, не сокрыта.

Политика – с точки зрения срыва в “счете-за-единицу” – всегда является бесконечным предположением бытия посредством полагания длительной сокрытости существования Двоицы.

Таким образом, антагонизм является принципом не натиска, но того, что политическое бытие сохраняет в бесконечности пари, тем самым получая возможность подвести существование под более высокую категорию.

То, что это бесконечное является событийной устойчивостью, распространяемой через риск вмешательства, делает представление этого бесконечного невозможным. Неприемлемая в самом истоке, политика не может быть представлена и в своей процедуре. Таким образом, она является одновременно и радикальной, и бесконечной. Поскольку же у политики нет ни точки остановки, ни символа бесконечности, политика должна отказаться от возвышенного. Несомненно, именно так – в субъективных терминах – она глубочайшим образом отходит от революционной репрезентации. Как мы видим у Канта, отмеченность возвышенным присутствует у революционной истории с самых ее истоков. Но будем внимательными к тому, что, возможно, является наиболее глубокой характеристикой польского движения – а именно к постоянной внутренней борьбе против возвышенного в действии.

Глубже и радикальнее возвышенного – отказ-от-возвышения (*dé-sublimation*), так как событие не является – и не должно являться – той всепроницающей полнотой бури или звезд, в которой дает себя обзреть бесконечное. Событие – это, скорее, неприемлемая пустотная точка, где ничего не представляется, но откуда посредством абсурда проистекает то, что в серии связанных вмешательств осуществляется Бесконечное.

Нам остается поэтическое предписание, само по себе возвышенное и увещевающее нас отказаться от возвышенного. Политическое бесконечное должно дистанцироваться, отделиться от всякого представительства. Такова директива Малларме, на которой я и заканчиваю: “Да отделятся от Бесконечного и созвездия, и море!”

КРАТКИЙ ТРАКТАТ ПО МЕТАПОЛИТИКЕ

<i>Пролог. Философы-участники Сопrotивления</i>	...95
1. Против “политической философии”	...103
2. Политика как мысль: труды Сильвена Лазарюса	...117
3. Альтюссер: субъективное без субъекта	...144
4. Расцепление политической связи	...152
5. В высшей степени умозрительные рассуждения о концепте демократии	...162
6. Истины и справедливость	...179
7. Рансьер и сообщество равных	...189
8. Рансьер и аполитичное	...195
9. Что такое термидорианец?	...204
10. Политика как истинностная процедура	...218

Под “метapolитикой” я имею в виду выводы, которые философия в себе и для себя может извлечь из того, что реальные разновидности политики являются мыслями. Метapolитика противопоставляет себя политической философии, полагающей, что, поскольку политики не являются мыслями, “политическое” надлежит мыслить именно философу.

А. Б., апрель 1998 г.

ПРОЛОГ

Философы-участники Сопротивления

В самом начале этой книги, посвященной философскому постижению политики, я хотел бы упомянуть своего первого учителя в области философского постижения наук, Жоржа Кангильема, который скончался несколько лет назад и которому – когда речь идет о философах-участниках Сопротивления – следует воздать безоговорочную дань уважения.

Кангильем не поднимал большого шума по поводу своих военных подвигов, хотя те были столь же реальными, сколь и значительными. Такое поведение он считал правильным, подобно многим борцам Сопротивления, чье личное и политическое молчание относительно своих действий соответствовало как раз тому, что в этих действиях было одновременно и радикальным и глубоко личным, и яростным и сдержанным, и необходимым и исключительным. Как известно, в 50-е годы непримиримая позиция участников Сопротивления оказалась в тени. Молчание изрядного количества участников Сопротивления стало следствием той господствующей политики, что заключалась в отказе от необходимости без обвиняков объясниться и по поводу краха III Республики, и по поводу верности Петэну, и по тому вопросу, что ставится сегодня вновь: о преемственности администрации государства, не прерываемой даже в случае ее особенной отвратительности.

А вот президент Миттеран, в честь которого нам недавно пришлось вытерпеть декрет о национальном трауре, как раз отстаивал применительно к государству, петэнизму и Сопротивлению суждения, официозность и президентская торжественность коих образовывали – и по форме и содержанию – наглядный контраст продолжительному молчанию Кангильема и многих других.

Дело в том, что тот, в честь кого устроили национальный траур, относился к распространенной разновидности тактиков, для которых было естественным принадлежать к петэновцам, когда “все таковы”, а впоследствии, подчиняясь давлению обстоятельств, вступить в Сопротивление и таким образом следовать себе, поочередно сменяя десятки ролей – лишь бы этому благоприятствовало время или это вписывалось в удачные расчеты.

Национальный траур предполагает, что у нас есть какое-то представление о том, что в силу своей общенациональности все-таки является еще и достаточно универсальным, чтобы у общественной совести было основание чтить его.

Скажем – сдержанно и соблюдая все необходимое уважение к покою мертвых – что если говорить о национальном, то я предпочитаю (я люблю свою страну или, скорее, люблю то, на что она порою бывает способна) уважать не Франсуа Миттерана, а Жоржа Кангильема, Жана Кавайе и Альбера Лотмана.

Жорж Кангильем хранил молчание о самом себе, но не о других. Я имею в виду других философов, участвовавших в Сопротивлении. Необходимо периодически перечитывать тоненькую брошюру под названием “Жизнь и смерть Жана Кавайе”, изданную в 1976 г., в 464 пронумерованных экземплярах, в издательстве Пьера Лалёра, в Амбиале, департамент Тарн.

В ней мы прочтем выступления Кангильема в честь открытия аудитории имени Жана Кавайе в Страсбурге (1967), на торжественном собрании в OFRT¹ (1969) и на торжественном заседании в Сорбонне (1974). В этих выступлениях Кангильем подводит итоги жизни Кавайе – философа и математика, профессора логики, одного из основателей группы Сопротивления “Libération-Sud”, основателя партизанской группы в Кагоре, арестованного в 1942 г., бежавшего, снова арестованного в 1943 г., подвергнутого пыткам и расстрелянного. Его обнаружили в общей могиле в дальнем углу Аррасской цитадели и поначалу называли “Неизвестный № 5”.

Но то, что Кангильем пытается восстановить, заходит дальше, нежели очевидная характеристика Кавайе как героя (“Ма-

тематик-философ, набитый взрывчаткой, здравомыслящий смельчак, решительный, но без оптимизма. Если это не герой, то что такое герой?”). По существу, оставаясь верным своему методу, состоящему в определении логических связей, Кангильем пытается выяснить, в чем заключаются переходные моменты между философией Кавайе, его политической ангажированностью и его смертью.

В самом деле, здесь перед нами явная загадка – ведь Кавайе работал в сфере, очень далекой от политической теории или ангажированного экзистенциализма, в чистой математике. И, кроме того, он даже полагал, что философия математики должна избавиться от всякой соотнесенности с основывающим ее математическим субъектом, она должна рассматривать внутреннюю необходимость понятий. Ставшая знаменитой последняя фраза эссе “О логике и теории науки” (текст, изданный во время его первого заключения в лагерь Сен-Поль-д’Эйго, куда Кавайе отправило петэновское правительство) указывает, что философию сознания надо заменить диалектикой понятий. Здесь Кавайе на двадцать лет предвосхитил философские искания 60-х гг.

И вот, как раз в этом требовании строгости, в этом культе научной необходимости Кангильем усматривает единство между ангажированностью Кавайе и его практическими занятиями логикой. Поскольку, соотносясь со школой Спинозы, Кавайе стремился десубъективировать познание, то в том же самом мыслительном движении он должен был считать Сопротивление неизбежной необходимостью, от которой невозможно отвертеться никакими ссылками на “Я”. Так, в 1943 г. он заявил: “Я – спинозианец. Я полагаю, что мы повсюду постигаем необходимое. Необходимы математические цепи, также необходимы этапы математической науки, необходима и борьба, которую мы ведем.”

Поэтому Кавайе, избавившись от всякой соотнесенности с собственной личностью, практиковал крайние формы сопротивления – вплоть до того, что в синей спецовке проникал на базу подводных лодок *Kriegsmarine*² в Лориане – так занима-

ются наукой, с упорством, но без пафоса, когда смерть – всего лишь случайное и безразличное следствие, ибо Спиноза сказал: “Свободный человек ни о чем не думает меньше, чем о смерти, и мудрость его – раздумья, но не о смерти, а о жизни”.

И Кангильем заключает: “Кавайе был сопротивленцем *по логике*.”

В этом “по логике” присутствует связь между философской строгостью и политическими предписаниями. Похоже, что не озабоченность моралью и не – как говорят сегодня – этический дискурс произвели наиболее крупные фигуры философии как сопротивления. Представляется, что понятие послужило более подходящим вдохновителем для решения этой проблемы, нежели совесть или духовность – Кангильем издевается над теми, кто, будучи философами личности, морали, совести или даже ангажированности, “так много говорят о себе потому, что они единственные, кто способен говорить об их участии в Сопротивлении, настолько неприметным оно было.”

Если перейти в сферу философии, то существуют примеры того, что философы, когда они жестко и наперекор расхожему общественному мнению проявляют решимость и волю, то, по меньшей мере, во Франции они не обязательно обращаются к моральному сознанию и кантовскому категорическому императиву; порою такое обращение даже невероятно.

Ведь в конце концов, тем великим философом, чей рискованный акт сопротивления отмечен в истории, был не Кант. Ведь это Спиноза, последний наставник Кавайе, после убийства братьев де Витт, вывесил плакат, в котором заклеил позором *ultimi barbarorum*, “последних из варваров”. Кангильем часто комментировал этот исторический анекдот.

Кавайе, переходивший от феноменологии Гуссерля к спинозианству, или Альбер Лотман, пытавшийся, опираясь на изумительное владение математическими теориями своей эпохи, обосновать нечто вроде современного платонизма, – вот диковинный фон образцовых французских философов-участников Сопротивления.

И Кавайе, и Лотман были расстреляны нацистами. И не бу-

дет преувеличением сказать, что тем самым процесс развития философии во Франции на долгое время изменился. Ведь эта глубинная связь между радикальными преобразованиями в математике XX в. и философией в течение четверти века у нас в стране почти не рассматривалась. Так, Соппротивление фактически оказалось знаком и неких отношений между конкретным решением и абстрактной мыслью, и превращением этого знака в загадку, потому что те, кто были символическими носителями этого знака, погибли в боях. На место этой загадки пришла сартровская теория ангажированности, относительно которой совершенно ясно, что это лишь иллюзорный итог того, что разыгрывалось в чередѣ событий Соппротивления.

Но в формулировке Кангильема “соппротивленец по логике” я прочитываю еще кое-что. Другие уроки философии.

Прежде всего, я полагаю, что эта формулировка делает напрасными любые попытки изучать Соппротивление с помощью представляющих его социологических или институциональных характеристик. Ведь “носителем” Соппротивления не является ни одна группа, ни один класс, ни одна общественная конфигурация. И, например, тема “философы и Соппротивление” – тема нелогичная. В последовательности событий, связанных с движением Соппротивления, нет вообще ничего, что можно было бы выделить в терминах объективных групп; “рабочих”, как и “философов” там было не больше, чем остальных. Это происходит из того, что соппротивляющийся “по логике” подчиняется некоей аксиоме или некоему наказу, которые он формулирует от своего собственного имени и из которых извлекает первые последствия, не дожидаясь того, чтобы – в терминах объективных групп – к нему примкнули другие. Скажем, что, рассуждая логически, соппротивление – это не мнение. Скорее, это логический разрыв с расхожими и господствующими мнениями. Как отмечает Платон в “Государстве”, первая стадия разрыва с мнением – это математика, что в конечном счете проясняет выбор Кавайе и Лотмана. Хотя, возможно, в этом вопросе я нахожусь под влиянием образа Отца. Ведь мой отец, еще когда я был ребенком, объяснял мне свое участие в Соппротивлении чисто ло-

гическими мотивами. Он сказал, что когда на нашу страну напали нацисты и она им покорилась, у него не было иного выхода, кроме как сопротивляться. Это не так уж сложно. Но мой отец был математиком.

Итак, можно сделать вывод, что, будучи не связанным с ображениями социальных групп и столь же не связанным со случаями моральной философии, Сопротивление не было ни классовым, ни этическим феноменом.

Поэтому Сопротивление и значимо для нас. Ведь современная философская ситуация такова, что на руинах учения о классах и классовом сознании, повсюду наблюдаются попытки реставрации примата морали.

Однако же, запечатленное в фигурах своих философов, Сопротивление почти вслепую указывает иной путь. Политический выбор предстает здесь отделенным от требований каких бы то ни было коллективов и движимым энергией личного решения. Но, параллельным образом, этот выбор уже не подчиняется каким-то предсуществующим этическим максимам, а тем более – духовным или юридическим доктринам прав человека. Кангильемовское “по логике” надо понимать как двойное дистанцирование. Кангильем дистанцируется от “общественной необходимости”, которая предопределила бы выбор коллективными представлениями, изучаемыми исторической социологией. Дистанцируется он и от чисто морального императива, который предопределил бы выбор доктринальными диспозициями, внешними по отношению к конкретной ситуации. По существу, выбор не постигается ни в объективном коллективе, ни в субъективном мнении. Он постижим в самом себе, в последовательном процессе действия, совершенно так же, как аксиомы постижимы в положениях основанных на них теорий.

Одно время, когда на смену тезиса, общего для голлизма и ФКП: “вся Франция была в Сопротивлении”, – заступал историографический и социологический тезис: “вся Франция была петэновской”, считали, что мы имеем дело с бурным идейным спором. Но ведь метод этого спора с интеллектуальной точки зрения недопустим, а два противопоставленных в нем выска-

звания хоть и не неправильны, но бессмысленны. Ибо никакая истинная последовательность политических событий не представима в мире числа и статистики. Что верно для Франции, так это то, что государство было марионеточным и петэновским, что имело значительные последствия в сфере мнения. И что также верно, так это то, что там были сопротивленцы, а значит и Сопротивление, что также имело значительные последствия. Ничего из этого невозможно помыслить, исходя из числа. И прежде всего потому, что о существовании Сопротивления не могло бы быть и речи, если бы для того, чтобы появиться, оно должно было дожидаться осознания собственной многочисленности, или же своих социологических задач, или опираться на поддержку общего мнения.

Всякое сопротивление представляет собой разрыв с тем, что есть. А чтобы дать какому бы то ни было разрыву случиться, нужно сначала пойти на разрыв с самим собой. Философы Сопротивления отметили эту точку и то, что она относится к порядку мысли.

Ибо это и есть окончательное значение кангильемовского “по логике”. Сказать, какова на самом деле ситуация, и извлечь выводы из того, что “сказал”, есть, прежде всего, мыслительная операция – как для овернского крестьянина, так и для философа. И сколь бы естественной и практической эта операция ни была как таковая, она не отсылает ни к объективному анализу социальных групп, ни к мнениям, которые можно сформулировать заблаговременно. Те, кто не сопротивлялись – если оставить в стороне клику, осознававшую свой коллаборационизм, – были попросту людьми, не желавшими высказаться о ситуации или даже сказать о ней самим себе. Не будет преувеличением утверждать, что они не мыслили. Я имею в виду: они не мыслили в соответствии с реальным текущей ситуации; они отказывались от того, чтобы это реальное стало для них лично носителем некоторой возможности – чем реальное является всегда, когда мысль (согласно формулировке Сильвена Лазарюса, о которой речь пойдет ниже) приводит нас с нею в связь.

Определенно можно сказать, что всякое сопротивление пред-

ставляет собой разрыв в мысли – как через высказывание о том, какова ситуация, так и через полагание некоей практической возможности, открываемой этой ситуацией.

В противовес тому, что зачастую утверждается, неправильно считать, что большинство людей от сопротивления удерживает риск – по правде говоря, очень серьезный. Наоборот, отсутствие мысли о ситуации отстраняет от риска, т. е. от исследования возможностей. “Не сопротивляться” означает “не мыслить”. “Не мыслить” означает “не *рисковать идти на риск*”.

Кавайе, Лотман, как и многие другие, которые вовсе не были философами, попросту думали, что надо выговорить ситуацию, как она есть, и, следовательно, рискнуть пойти на риск – ведь когда мысль открывается возможностям, всегда существует риск, малый или большой. Вот почему сегодня, когда та мысль, с помощью которой можно было бы продумывать реальность ситуации, становится редкой – ибо консенсус, который нам расхваливают, это – “не-мысль” как *единственная мысль*, – мы можем с признанием обратиться к участникам Сопротивления. Ведь Спиноза, философский наставник Кавайе, говорил: “Только свободные люди бывают очень признательными по отношению друг к другу”.

1. Против “политической философии”

Одним из основополагающих требований современной мысли является покончить с “политической философией”. Что же такое политическая философия? Это программа, которая, считая политику – или, точнее, *политическое* – объективной и даже неизменной данностью всеобщего опыта, ставит перед собой цель сформулировать мысль о политическом в сфере философии. Политическая философия полагает, что дело философии – производить анализ политического и, само собой разумеется, подчинять этот анализ *in fine* нормам этики. Тем самым философ якобы получает тройную выгоду: во-первых, он становится аналитиком и мыслителем той грубой и смутной объективности, которой является эмпирика реальной политики; во-вторых, он определяет принципы хорошей политики, соответствующей требованиям этики; и в-третьих, для этой цели ему не надо быть активным участником какого бы то ни было подлинного политического процесса, так что философ до бесконечности может поучать реальность в модальности, которая ему дороже других: в модальности суждения.

Центральная операция политической философии в таком понимании – и следует признать, что это пример того, на что способно известное “философское” фарисейство – состоит в том, чтобы предварительно сводить политику не к субъективной реальности организованных и активистских процессов, – которые, прямо говоря, только и заслуживают названия “политики” – но к выражению “свободного суждения” в публичном пространстве, где в расчет принимаются одни лишь мнения.

Типичным примером такого приема служит толкование, которое дает Мириам Рево д’Аллонн концепциям Ханны Арендт,

а ведь Ханну Арендт, сколь бы велики ни были ее заслуги (особенно в том, что касается ее исторических анализов империализма), нельзя считать непричастной к появлению бесчисленных “политических философий”, украшенных этикой прав и ссылающихся на ее труды.

Примем за основной документ изданные Мириам Рево д’Аллонн лекции Ханны Арендт о политической философии Канта, лекции, послесловие к которым, написанное их редактором, носит показательное название “Смелость судить”³.

Именем чего – и в тексте лекций, и в этом послесловии – является “политика”? И почему *Кант* – имя того философа, что призывается в качестве гаранта для такого понимания слова “политика”?

Во всяком случае, совершенно ясно, именем чего “политика” в предлагаемой нам здесь схеме *не является*. “Политика” – это не имя мысли (если согласиться, что всякая мысль, в порядке своей философской идентификации, так или иначе сопрягается с темой истины) и не имя действия. Признаю, что я до крайности изумлен этим двойным отрицанием. Если политика не есть истинностная процедура⁴, касающаяся бытия данного коллектива; и если она не относится к построению и задействию коллектива необычного и нового, а также не имеет отношения к управлению тем, что есть, и к его преобразованию, то чем же она может быть? Я имею в виду: чем она может быть *для философии*? Если политика не обуславливает объективность ситуаций, если она не является активистской, когда речь заходит о рассмотрении их скрытых возможностей, то в чем же она состоит?

В любом случае, двойное отрицание здесь неоспоримо. К примеру, Ханна Арендт восхваляет Канта за то, что он “говорит, как принимать других во внимание, но не говорит, как можно объединиться с ними, чтобы действовать”. Точка зрения наблюдателя систематически ставится в привилегированное положение. Арендт оправдывает то, что к Французской революции как феномену, или историческому явлению, Кант испытывал “безграничный восторг”, тогда как к революционным мероприятиям и их участникам питал “безграничное отвращение”.

Как публичное зрелище Революция восхитительна, тогда как ее участники отвратительны. От энтузиазма в отношении Революции до отвращения к Робеспьеру и Сен-Жюсту: что же надо понимать под “политикой”, чтобы держаться от нее на такой дистанции?

Впрочем, Ханна Арендт без колебаний доходит до формулировки принципиального противоречия между суждением наблюдателя и максимой действителя. Она утверждает, будто и у Канта есть “несовместимость между принципом, управляющим действием, и принципом, который управляет суждением”.

Тотчас же хочется задать вопрос: значит, политику следует расположить рядом с бездейственным суждением или с суждением, из которого не выводится максима действия? А в таком случае, какого имени заслуживает максима публичного действия? Впрочем, не будем опережать события.

Что несомненно, так это то, что *субъект*, подразумеваемый под именем “политика”, будет назван “наблюдателем мира”. Мимоходом скажем, что это все равно, как если бы мы соотносили театр не с действиями авторов, актеров и постановщиков, но исключительно с восприятием публики.

В очень строгом пассаже, где Мириам Рево д’Аллонн делает попытку систематизации составных частей “политического подхода”, мы находим – в порядке перечисления:

- частное, относящееся к феноменальной или событийной развертке политики;
- способность суждения, представляющую собой условие вынесения суждения, поскольку суждение требует многоразличия людей или публичного пространства мнения.

В таком случае политика, сопрягающаяся с безобъектной феноменальностью или с порядком “того, что происходит”, является публичным упражнением в вынесении суждения.

Очевидно, можно спросить, почему политика, будучи мысленной *модификацией* публичного пространства, не принадлежит к самому порядку “того, что происходит”. Но для Мириам Рево д’Аллонн определяющей является дистанция, с которой строится политическое суждение. Здесь политика ни в коем

случае не служит принципом, максимой или предписанием коллективного действия, нацеленного на преобразование самой ситуации многоразличия (или публичного пространства).

Тогда ясно, что политика есть имя, которое касается *общественного мнения* – и только. Что здесь явно затушевывается, так это активистская идентификация политики (по-моему, *единственная*, которая может связать политику с мыслью).

Коль скоро “политика” находит единственное легитимное место в общественном мнении, то само собой разумеется, что из нее исключена тема истины. Для Ханны Арендт как читательницы Канта, да и для Мириам Рево д’Аллонн как читательницы Канта и Арендт, политика – всё что угодно, кроме истинностной процедуры. Мириам Рево д’Аллонн выявляет в качестве матрицы мысли Арендт то, что она называет “антагонизмом между истиной и мнением, между философским и политическим образом жизни”.

Попутно отметим, что задолго до того, как стать арендтианской или кантианской, тема несводимой противоположности между истиной и мнением была платонической; что, иными словами, ее можно назвать идеей философской монополии на истину, идеей, облакаемой в связь между истиной и “философской жизнью” (впрочем, надо спросить, что такое “философская жизнь”); но стоит при этом отметить, что та идея, что политика (“политическая жизнь”) вечно обречена относиться к сфере мнения, будучи навсегда оторванной от всякой истины, платонической никак *не является*. Известно, что эта идея – софистическая. И теперь я вернусь к тому, чем мне представляется “политика” в смысле Арендт и Мириам Рево д’Аллонн: это софистика в современном смысле слова, т. е. она посвящена осуществлению совершенно определенной, парламентской политики.

По сути дела, перед нами здесь предстает направление мысли, традиция которой восходит к древним грекам: в политических вопросах она изобличает тему истины как слишком однозначную и тираническую. Каждому известно, что существует драгоценная “свобода мнения”, тогда как в высшей степени сомнительно, существует ли “свобода истины”. В длинной череде

банальностей о “догматическом”, “абстрактном” и “принуждающем” характере идеи истины, банальностей, с незапамятных времен сопрягаемых с защитой политических режимов, в которых за “свободой мнения” кроется авторитет мощи (как правило, экономической), Ханна Арендт заявляет: “Всякая истина настоятельно требует, чтобы ее признали, и отвергает дискуссию, тогда как именно дискуссия образует саму суть политической жизни”.

В этой банальности присутствуют как минимум две неточности.

Во-первых, сингулярная истина всегда является результатом сложного процесса, в котором дискуссия играет решающую роль. Сама наука – в математике – начала с того, что радикально отвергла всякий принцип авторитета. Научные высказывания *принципиально* “обнажены” для публичной критики, вне зависимости от субъекта высказывания, и, согласно эксплицитным нормам, по определению доступны для любого, кто потрудится их освоить. Истина, возможно, единственная вещь, которая не “принуждает” вообще ни к чему, поскольку выстраивается внутри и посредством продуманного согласования, чья нормативность принимается большинством. Антиномия истины и дискуссии – дурная шутка. За исключением, разумеется, того случая, если мы посчитаем, что заблуждению и лжи надо императивно пожаловать *особые права*. В анализируемом случае, скорее, следует сказать: дискуссия, *жалующая права заблуждению и лжи при отсутствии норм*, образует саму сущность политики. Но тем самым то, что Мириам Рево д’Аллоэн называет “смелостью судить”, будет, скорее, ленью того, кто уклоняется от всякой нормы и полагает, что его заблуждения и ложь защищены правом.

Затем – даже предположив, что сущностью политики является “дискуссия”, надо ли делать вывод об антагонизме между этой “дискуссией” и всякой истиной? Все зависит от того, к чему движется дискуссия. Мы опять обнаруживаем здесь тупики дизъюнкции между “суждением” и “максимой действия”. По существу, ясно, что если не брать в расчет тех, кто думает, что “саму суть политической жизни” образуют обмен мнения-

ми за столиком в кафе и беседа друзей, то дискуссия является политической лишь в той мере, в какой она кристаллизуется в решение. В таком случае вопрос о возможной политической истине следует рассматривать не только с точки зрения “дискуссии” – которая, будучи изолированной, превращает “политику” попросту в пассивный комментарий к происходящему, в своего рода коллективное чтение газет, – но в сложном процессе, привязывающем дискуссию к решению, или резюмирующем дискуссию в *политических высказываниях*, от имени которых возможно осуществить одно или несколько вмешательств. Даже публичная парламентская дискуссия подвергается “проговариванию” в такой минималистской форме всеобщего вмешательства, как голосование. Впрочем, справедливо, что у голосования мало общего с истиной. Если бы знание о движении планет должно было легитимироваться через голосование, мы, определенно, до сих пор мыкались бы с геоцентризмом. Впрочем, здесь выражается суждение о конкретной процедуре голосования, но не о возможной “родовой” (*générique*) связи между публичной дискуссией и истиной. Здесь Арендт и Мириам Рево д’Аллонн, опять-таки, попадают под юрисдикцию политики особого типа, предлагающей ложную артикуляцию предпочтений общественного мнения и правительственной власти посредством голосования. Голосование столь явно чуждо какой бы то ни было истине (даже в смысле справедливого мнения: голосование может привести к власти, например, такие фигуры, как Гитлер, Петэн или алжирские исламисты), что желающему философски поддержать эту фигуру “демократии” *необходимо* отделять политическое от протоколов решения, сводить его к суждению наблюдателя и мыслить дискуссию в виде конфронтации различных мнений при отсутствии истины.

Разговоры о “политическом” маскируют здесь философскую защиту некой политики. Что лишь подтверждает мое убеждение: всякая философия обусловлена той или иной *реальной* политикой.

Интересно отметить, что защита парламентаризма, спроецированная в философеми, может, по существу, опираться на

кантовские различия. Это превращает чтение трудов Арндт и Мириам Рево д’Аллонн в подлинное современное философское упражнение. Что на самом деле означают первенство наблюдателя и абсолютный примат дискуссии? Что то, именем чего является “политическое”, принадлежит к сфере не определяющего суждения, а суждения рефлектирующего. Дело не идет о том, чтобы выделять максимы действия и анализировать объективные конфигурации. Политика задается в публичном суждении, в котором высказывается, нравится или не нравится мне *вот это* – не объект, а явление, нечто “имеющее место”. А осуществляется политика в дискуссии по поводу таких суждений. Это решительно отсылает политику к плюрализму общественных мнений, к тому многообразию, которое, как всем известно, парламентаризм притязает выразить в государстве посредством многообразия партий.

“Плюрализм”, другое имя (используемое ради пропаганды: ведь разновидности политики, сменяющие друг друга, как правило, являются *одними и теми же*) парламентаризма, тем самым оказывается облеченным трансцендентальной легитимностью. Все усилия, скажет Мириам Рево д’Аллонн, должны быть направлены к тому, чтобы “реабилитировать мнение, восстановить его особенное достоинство перед лицом примата рациональной истины”.

Мимоходом можно спросить, где Мириам Рево д’Аллонн видит в сегодняшнем политическом поле “примат рациональной истины”? Кто разделяет этот “примат”? Очевидно, что мы живем при безусловном примате мнений. Даже господствующие в философии тенденции – в этом отношении сплошь постницшеанские и антиплатонические – ни во что не ставят “рациональную истину”, обзывая ее “метафизикой”. Наконец, в реальности истины, как всегда, редки и недолговечны, а их действие ограничено. Реабилитацией заслуживает называться реабилитация, разумеется, не “свободы мнения”, но темы истины, которую нужно продвигать, опираясь на безусловные реальные истины, посредством низвержения философского релятивизма и критики капитало-парламентаризма.

Трансцендентальным образом возвышая плюрализм мнений, Ханна Арендт и Мириам Рево д'Аллонн, очевидно, сталкиваются со следующей главной проблемой: как увязать изначальное многообразие людей и мнений с *производством* суждения? Согласно каким процедурам выражаются объективность множественного и рефлектирующая субъективность суждения, выносимого относительно феноменальности этого множественного?

Имеющееся здесь затруднение – двойного характера, и Арендт, как и Рево д'Аллонн, превосходно демонстрируют эту двойственность.

1. Если политика является инстанцией суждения о *несвязанном*, т. е. не обусловленном формой объекта, множестве феноменов, то какая устойчивая способность должна формировать мнения, которые связывают это разнообразие или высказываются по поводу этой несвязанности? Это вопрос о *формировании* мнений.

2. Если существует *лишь* публичное пространство мнений, то как эти мнения могут сходиться в дискуссии? И по каким правилам следует проводить эту дискуссию, если предположить, что результирующее суждение должно привести к какой-либо цели, пусть даже этой целью будет предотвращение катастрофы? Это вопрос о добре и зле или же о ценности “демократического” (если под “демократией” иметь в виду свободу формирования и обсуждения мнений).

Назовем “общностью” (*communauté*) плюрализм как таковой, “бытие-со” (*être-avec*) множеством людей, совместность многообразия. Назовем “здравым смыслом” (*sens commun*)⁵ *непосредственно связанную с этим плюрализмом* способность суждения. Тогда формула Арендт будет такова: “Критерием является сообщимость, коммуникабельность, а нормой вынесения решения – здравый смысл.”

Можно возразить, что – как часто случается со всякой доктриной “способностей” – мы всего лишь циклически задаем имя для решения проблемы. Что касается “коммуникабельности”, то мы предполагаем, что плюрализм мнений не столь широк, что невозможно было бы предположить между ними некую го-

могенность. Но каждый из опыта знает, что это неточно: мы не дискутируем с *подлинно* другим мнением, самое большее, что мы можем с ним сделать – это побороть его. Что же касается “здорового смысла”, то здесь мы задаем себе фактически трансцендентную норму, поскольку предполагаем не только плюрализм, но и некое субъективное единство – по меньшей мере, в порядке должного – этого плюрализма. Эта уступка единому разрушает радикальность множественного, гарантировать которое мы притязали. Такая уступка открывает путь для доктрины *консенсуса*, фактически являющейся господствующей идеологией современных парламентских государств.

Анализ Мириам Рево д’Аллонн более детализирован, чем у Ханны Арендт, и в этом, несомненно, ее основная заслуга. Этот анализ подразделяется на три высказывания:

1. “Люди – существа политические, поскольку они существуют в многообразии. Эта множественность – не препятствие для суждения, но как раз условие для его вынесения. Мнение формируется как изначальное упражнение по “разделению мира с другими””. Мы видим здесь следующую попытку: придать множественность как таковую формированию самих мнений, превратив это формирование в непосредственную субъективацию “бытия-со”. Это достигается ценой строгого ограничения в отношении того, что есть мнение. Имеется в виду политически легитимное мнение (не буду заходить столь далеко, чтобы говорить “политически корректное”...). Ибо это такое мнение, которое, как минимум, сохраняет в себе протокольность своего формирования, а значит, *остаётся гомогенным как в случае преобладания бытия-со, так и расхождения*. Отсюда получается, что антисемитское мнение, например, политическим мнением не является, а нацизм не является политикой. Увы! Современная мысль и шагу не сделает, если не наберется смелости помыслить, что нацизм политикой был. Политикой криминальной, но все-таки политикой, одной из категорий которой был “еврей”. Ведь бороться с некоей политикой – во имя необходимой согласованности мнений с их основанием в “бытии-со” – как вообще не политикой и не мнением, есть как раз то,

что характеризовало чудовищную слабость (и она все еще существует!) трактовки нацизма западными державами.

2. Здравый смысл, являющийся смыслом совместности (*de l'en-commun*), представляет собой норму в том отношении, что он распределяет критический плюрализм мнений сообразно различению добра и зла. Это различие – само основание совместности, а также конечное условие мысли: “мыслительная способность сопряжена со способностью отличать добро от зла”. На сей раз делается попытка обосновать политику этикой, исходя из безусловно неисчерпаемых ресурсов совместности. В конечном итоге – норма этой “дискуссии носителей мнений” зиждется на трансцендентальной очевидности различия между добром и злом с точки зрения совместности. Здесь можно возразить, что под прикрытием кантианства мы таким образом возвращаемся к универсально обоснованной трансцендентности добра как последней гарантии политического суждения. На что Рево д’Аллонн отвечает следующее:

3. В различении добра и зла сначала происходит апперцепция зла. Ибо зло есть как раз то, что касается и совместности, и расхождения. Мы видим здесь введение к дорогой автору теме: к теме радикального зла. Политическое суждение есть, прежде всего, сопротивление злу. Делать суждение означает “со страхом и содроганием пытаться сопротивляться неминуемости зла”. В своей небольшой книжке “Этика”⁶ я написал о том, что думаю об этой доктрине. Я считаю ее неизбежно теологической, а кроме того, политически бездейственной. Ведь всякий реальный образ зла на самом деле предстает не в виде фанатического “не-мнения”, посягающего на “бытие-со”, но в виде *тоже политики*, стремящейся обосновать *аутентичное* “бытие-со”. Тут не помогает никакой “здравый смысл” – помогает только *другая политика*. Между тем в сведении политического суждения к чистому отрицанию (“сопротивляться злу”) можно увидеть то, что всегда говорили о парламентских демократиях: разумеется, они не хороши, но они “наименее плохи”.

В итоге все усилия Мириам Рево д’Аллонн сводятся к тому, чтобы наделить “совместность” некоей имманентной силой, свое-

го рода “сохранением в бытии”, что представляет своего рода спинозианскую онтологию ее политической философии. Суждение должно быть адекватным этой силе, что означает: в нем выражается просто то, что благо – это то, что существует множество людей, обреченных на бытие-вместе. Точнее говоря, зло есть нехватка бытия (или силы), достигнутая негативной волей к искажению общего или общности. Политика публично проговаривает отрицание этого отрицания. Против негативной воли она заново утверждает бытие, дающее основание ее суждению: силу общего.

Говоря синтетически, политику, согласно Арндт и Рево д’Аллонн, можно было бы определить так: это – имя суждений, которые, при существовании нормы разделения общего, сопротивляются злу, т. е. разрушению этого разделения.

Также синтетически – поскольку нас “политически” пригласили на дискуссию – я сделаю пять возражений.

1. “Онтологическая” характеристика политического через плюральность, или *бытие-со*, конечно же, слишком широка. Мириам Рево д’Аллонн осознает это, указывая, что речь здесь идет о “расширении” понятия политического. По-моему, это расширение устраняет сингулярность того, о чем здесь следует думать. Плюральность – основа бытия вообще. Независимо от того, подразумевает ли плюральность связанную или не связанную в себе множественность, она имплицитно любой мыслительной процедурой, какой бы та ни была. Я уже писал, что наука изначально предлагает себя общему, бытию-со, дискуссии. Стихотворение также немислимо без своего адресата, без *обращенности-к*. Это соприсутствие множественного в любом проявлении мысли – от Платона до Лакана – называется силой Другого. Разумеется, сюда относится и политика. Но ее необходимо сингуляризировать на низовом уровне по отношению к власти совместности или Другого. В политике (набросок полного процесса ее определения будет дан в конце этой книги) задействованы, по меньшей мере, *четыре* множественности: бесконечное множество ситуаций; сверхмогущество государства; разрывы между событиями; наконец, предписания к действию, активистские высказывания и практики.

Но ведь каждое из этих множеств само является *сингулярным* и зависит от специфического онтологического исследования. Я называю это фиксированием *числового характера*, нумеричности, истинностной процедуры. Не существует просто плюральности, существует плюральность плюральностей, схватываемых и нарушаемых в последовательности, которая движется от ситуаций (огромное разнообразие каковых является собственной целью всякой политики) к формулам равенства (к пустому знаку “равняется”), проходя через бесконечность государства (всегда – более высокого уровня, чем бесконечность ситуации, но всегда – блуждающую) и через событийное дистанцирование от этого более высокого уровня в событии. Только сложность этого цикла объясняет, что политические суждения функционируют как *истинностные суждения*, а не просто как мнения. Ибо субъект таких суждений – в отличие от трансцендентального субъекта, предполагаемого “здравым смыслом” Арендт – *конституируется* самим политическим процессом. И это конституирование как раз и отрывает политический процесс от режима мнения.

2. Мириам Рево д’Аллонн выдвигает на передний план – и не без оснований – частное, чистый феномен *имевшего место*. Но, по-моему, она переходит к растворению этого частного в трансцендентальном. Предположение существования “родовой” способности различать зло приводит к тому, что матрица “политического” суждения оказывается у Мириам Рево д’Аллонн, в конечном счете, неизменной. Частный характер феноменов служит у нее всего лишь *материей* для суждения, максима которого не изменяется и имеет следующий характер: “Всегда высказывайся в поддержку устойчивости разделения совместности”. Отсюда получается, что ее концепция политики, в конечном счете, *консервативна*. Если нет опасности радикального зла, то суждение совершенно не требуется. Чтобы несколько оживить картину, очевидно, скажут, что зло всегда неизбежно. Но как обосновать эту неизбежность трансцендентально? Разве что какой-нибудь присущей природе человека греховной тенденцией по отношению к совместности? Здесь мы видим основную причину, в силу

которой для критикуемой концепции так важно утверждать, будто “Зверь всегда тут”, будто он в каждом из нас и т. д. Если же отвлечься от этого вечно скрытого Зверя, то у политики вовсе не будет основания для существования.

Чтобы действительно удержать нить частного или, скорее, сингулярного, необходимо пойти совсем другим путем. Прежде всего, надо утверждать, что первоначально всякой политики, ее высказываний, предписаний, суждений и практик всегда является абсолютная сингулярность некоего события. Затем – что всякая политика существует только в последовательности, пока разворачивается то, на что событие “способно” в том, что касается истины. Наконец, в счет никогда не идет плюральность мнений, подведенных под общую норму, но всегда принимается во внимание плюральность политик, у которых *нет* общей нормы – по той причине, что ими вводятся разные субъекты.

Мимоходом навсегда уберем определенный артикль из выражения “*политическое*” (*le politique*), который как раз предполагает некую особенную способность, некий здравый смысл. Политика существует только во множественном числе – как политики, причем не сводимые друг к другу и не образующие однородной истории.

3. Мы отвергаем все консенсуальные концепции политики. Событие совершенно не поддается разделению, даже если выводимая из него истина универсальна, – потому что его признание *в качестве события* совпадает с самим политическим решением. Политика – это рискованная, активистская и всегда отчасти неразделимая верность событийной сингулярности, управляемая предписанием, которое опирается лишь само на себя. Универсальность возникающей в итоге политической истины, подобно всякой истине, прочитывается лишь ретроактивно, в форме знания. И само собой разумеется, что точка, откуда можно помыслить политику, точка, позволяющая уловить – пусть даже задним числом – политическую истину, есть точка зрения действующих, а не наблюдателей. Именно через Сен-Жюста и Робеспьера, вы вступаете в ту сингулярную истину, которую несет Французская революция и о которой вы форми-

руете свое знание, а не через Канта или Франсуа Фюре.

4. Поскольку мнения не отсылают ни к каким лежащим у них в основании трансцендентальным фигурам, вопрос об их формировании или о дискуссии по ним остается нерешенным. Необходимо подчеркнуть, что всякое мнение на самом деле *обуславливается* неким политическим режимом, некоей разновидностью политики. Реальная плюральность есть плюральность политик, плюральность мнений – это не более чем референт некой конкретной политики (парламентаризма).

Вот почему понятийный диспозитив Арндт, задуманный как “философское мнение”, по всей очевидности, обуславливается парламентским режимом политики.

5. Сущностью политики не является плюральность мнений. Сущность политики – предписание возможности через разрыв с тем, что наличествует. Разумеется, осуществление или проверка этого предписания и основанных на нем высказываний – в соразмерении с минувшим событием – проходит через дискуссии. Но этим дело не ограничивается. Еще важнее декларации, вмешательства и организации.

По существу, если политическое предписание не выражено эксплицитно, мнения и дискуссии неизбежно попадают под невидимое ярмо предписания имплицитного или замаскированного. Но ведь мы знаем, на что опираются все замаскированные предписания: на государство и на проводимую им политику.

Это весьма специфическое неокантианство, выдающее себя за философию политики плюральности, сопротивления злу и смелости суждения, тем не менее, является лишь философемой, верной предписаниям, коими живет парламентское государство.

Вот почему возведение философии на уровень освободительной политики требует, чтобы мы порвали с “политической философией” в духе Арндт и начали сызнова: с признания того, что политика сама по себе – по своей сути, в своем “делании” – является мыслью.

Это центральный мотив того, что предшествует всякому философскому постижению, но его обуславливает, и что Сильвен Лазарюс разрабатывал под именем “интеллектуальности политики”.

2. Политика как мысль: труды Сильвена Лазарюса

а) Основание

Сильвен Лазарюс, которому долгое время было достаточно просто быть образцовым политическим лидером и мыслить политику в стихии самой политики, в конце концов, опубликовал в 1996 г. книгу, озаглавленную “Антропология имени”⁷, где осуществил первый синтез своих мыслей. Не будет преувеличением сказать, что ни один философ сегодня не может отважиться на постижение политики как мысли без изучения этой книги, книги, которая – что бывает редко – является основополагающей сразу в трех смыслах.

1. Обоснование дисциплины: антропологии имени. Эта дисциплина *учреждена* в своих категориях и положениях; *засвидетельствована* в своих методах (опросы по антропологии труда, проведенные на французских, китайских, германских, польских и т. д. заводах и опросы по способам существования политики); *локализована* в ее различии от других – реальных или возможных – антропологий, в основном, от диалектической постмарксистской и от структурной постпозитивистской антропологии; *субъективно легитимирована* имевшим место событием, которое и поставило основную проблему: вся первая глава “Маршрут и категории” разрабатывает вопрос: как мыслить политику после мая 1968 г. и его последствий?

2. Введение – с осуществлением критического разрыва – диспозитива интеллектуальности, диспозитива, дисциплинарным обоснованием которого выступает кристаллизация. Ретроактивно этот диспозитив означает еще одну фигуру интеллектуальности, сразу и господствующую, и устаревшую – историчистскую, или классовую, или диалектическую, или позитивистскую.

кую мысль (Лазарюс доказывает эквивалентность этих терминов). В отличие от позитивистского историцизма, центральным свойством антропологии имени является возможность мыслить субъективное, строго исходя из самого субъективного, не проходя через какое бы то ни было объективное опосредование. Или даже еще фундаментальнее, из антропологии имени исключается категория объекта. Вся проблема в том, чтобы мыслить мысль *как мысль*, а не как объект; или еще – мыслить то, что мыслится в мысли, а не то, “о чем” мысль мыслит (ее объект).

3. Обоснование новой системы условий для философии. Антропология имени – никоим образом не философская дисциплина. В лексической системе Лазарюса всякий регистр мысли несет в себе простое имя того, что в этом регистре мыслится, и мысль есть соотношение как “сообщение”, “сообщенность”, (“rapport”) этого имени.

Странность этого употребления “сообщения” (“rapport de”) связана с тем, что основополагающим для Лазарюса является воздержание от определения мысли, исходя из ее предполагаемых объектов. То, что мыслимо в мысли, должно мыслиться иначе, нежели в (позитивистской) форме объекта. Поэтому мы скажем, что мысль – как мыслимое – есть “сообщение” того, что в ней мыслится, и не имеет никакого объектного статуса. “Сообщение”, “сообщенность”, отчетливо противопоставляется “соотнесенности” с чем-то (rapport à). Мысль не есть соотнесенность с объектом, она есть *внутреннее* сообщение своего реального, каковое, будучи взятым “в себе”, остается неотчетливым, поскольку его можно предъявить лишь при идентификации сингулярной мысли.

Однако же, с точки зрения Лазарюса, существует три таких регистра “субъективирующей” мысли, мысли, которая может *иметь* целью мыслимость самой мысли. Существует история, являющаяся мыслью как сообщением государства. Существует антропология имени, объявляющая, что мысль есть сообщение реального. И существует философия, формообразующее высказывание которой состоит в том, что мысль есть сообщение мысли.

Тогда можно сказать, что философия подвергается проверке антропологией имени, поскольку результаты этой последней затрагивают *интериорность* самой мысли. Что же такое философия, способная быть современницей антропологии имени, а уже не диалектических и не позитивистских антропологий? Как философия может установиться в теории *безобъектного* субъективного, продолжая бескомпромиссно держаться за требования рационализма, т. е. материализма?

б) Имена

Сначала спросим, почему Лазарюс вводит *имя* уже в названии самой книги. Что такое имя? Этот вопрос получит полный ответ лишь по окончании анализа. Но в то же время этот вопрос – и его отправная точка.

В своем первом смысле имя есть не что иное, как реальное, и поэтому у него не может быть определения: реальное всегда неотчетливо, а идентифицируемо лишь в виде конститутивно-го “сообщения” мысли. Лазарюс пишет: “Я называю “именем” то, что мыслится в мысли и что не задается само собой или непосредственно” (р. 52). Можно также сказать: (простое) имя есть то, что “открывает” мысль и что следует сохранять на всем протяжении исследования, никогда не “объективируя” его дефиницией или референтом: “Простое имя есть слово, открывающее поле для мысли: например, *политика*. Не всякое слово является простым именем. Но сохранение присутствия простого имени на всем протяжении исследования [...] налагает запрет на введение какого бы то ни было метаязыка и ведение любого окольного рассуждения и блокирует их” (р. 81). Запрет метаязыка (точка, где Лазарюс пересекается как с Витгенштейном, так и с Лаканом), в конечном счете, сводится к отстаиванию своеобразной этики имен, и притом в двух направлениях:

– Не объективировать имя, не отрывать его от того субъективного непосредственного вторжения, которым имя только и открывает мысль. Это, в конечном счете, означает: *не именовать имя*, сохранить за ним статус неименоваемого. Тем самым невозможно перейти к какой-либо дефиниции или к именованию

нию – ни мысли (она – как пишет Лазарюс, р. 80 – представляет собой “первое из простых имен”), ни революционной политики, ни слова “рабочий” и т. д.

– Но и не отказываться от имени, не отсылать его к другой вещи, нежели оно само; равно как и не забывать, что каждое имя отдельно, и что то, что “называет одно имя, не может быть разделено с тем, что называет другое имя” (р. 119). Отказ от имени происходит всякий раз, когда мы пытаемся вписать его в некую тотальность. Почему? Потому что всякая мысль, мыслящая в терминах тотальности, притязает на то, чтобы “в то же время” мыслить (Лазарюс говорит: со-мыслить) и нечто, открывающееся в мысли именем, и тот способ, каким имя соотносено с тотальностью. К примеру, мы утверждаем, что мысль о политике отсылает к исторической тотальности или же к обществу как составной тотальности. В таком случае – говорит Лазарюс – имя *приносится в жертву*. Это значит, что то, в отношении к чему имя открывает мысль, не будучи, однако, мыслимым из самого себя (политику невозможно помыслить, если исходить из политики), теперь является не индексом, обусловленным разрывом с сингулярностью мысли, но понятием, циркулирующим в гетерогенных полях, т. е. концептом. Ведь “экспортироваться могут концепты, но не имена” (р. 119).

В конечном счете, этика имен, служащая единственным гарантом того, что мысль не опрокидывается в экстериторность (в просчитывание мысли исходя из ее объектов), парадоксальным образом состоит в противопоставлении имени именованию. Возможно, это точка, где отчетливее всего заметна воля Лазарюса полностью удержать линию интериорности, в которой имя длится (не будучи приносимым в жертву), так и не становясь понятием. Прочитаем соответствующий отрывок: “Мысль может мыслить свою собственную мысль, но не может сама задавать ей имя, так как исходящее из интериорности именование невозможно” (р. 160). Если бы мысль соотносилась сама с собой посредством именованного того, чем она является, она была бы для самой себя объектом. Значит, необходимо, чтобы имя сразу и открывало мысль, и полностью удерживалось в ней, и не пе-

реходило – ни в том, что касается ее самой, ни в том, что касается реального, индексом которого она служит, находясь в разрыве с ним – ни к какой разновидности именованя. Только при этом условии можно утверждать, что “в формулировке “антропология имени” имя обозначает волю к постижению сингулярности, но без того, чтобы позволять ей исчезнуть” (р. 17).

Здесь весьма кстати будет пример. Предположим, что имя собственное имевшего место во Франции между 1792 и 1794 гг. будет “революционная политика”. Тогда, чтобы помыслить мысль, идентифицирующую то, что имело место (и основным референтом чего для Лазарюса является Сен-Жюст), мы не найдем ни дефиниции политики, ни подходящего именованя имени “революционная политика”. Также от имени “революционная политика” невозможна отсылка ни к какой составной тотальности, например, к “французскому обществу в 1792 г.” или же к “политике возвышающейся буржуазии” и т. д. Эти господствующие в историографии попытки приносят в жертву имя, так как запрещают схватывать мысль Сен-Жюста в ее интeриорности как политическую сингулярность. Чтобы достичь такого схватываня рациональным образом, необходимо удерживать это имя извлеченным из всякой непосредственной мыслимости (мысль невозможно мыслить *об* имени, например, мысль о революционной политике как таковой), хотя имя есть как раз то, что мыслится в мысли Сен-Жюста.

Тогда можно возразить: если в “Антропологии имени” имя никогда не предстает как объект мысли, т. е. фактически является неименуемым, то что мыслит антропология? Безусловно, речь идет о том, *что* мыслится в мысли – весьма обобщенно говоря, в мысли “людей” (первое высказыване в “Антропологии имени” таково: “люди мыслят”). Антропология существует, “отправляясь от момента, когда ставится вопрос о том, мыслима ли мысль” (р. 15). Хорошо. Но если мыслимость мысли встречает имя, представляющее собой сразу и главный индекс сингулярности мысли, и неименуемое, или неопределимое, в этой сингулярности, то не попадаем ли мы в тупик?

Вся тонкая систематика Лазарюса направлена на установ-

ление того, что мы в тупик не попадаем. Мыслимость мысли распределяется “исходя” из имени, но не называя его – а именно, благодаря трем основополагающим положениям.

1. Разумеется, имя не имеет имени – или определения. Но это означает, что имя не является именем *того, что есть*. Если бы имя было именем существующего, то его можно было бы идентифицировать через реалию, которую оно обозначает, и мы вышли бы из интериорности. На самом деле – как это отчетливо видно в случае с именем “политика” (не являющимся, однако, единственно возможным примером) – имя всегда представляет собой индекс “раскачивания” того, что есть, в то, что *может* быть, или же известного в неизвестное. Без этого раскачивания нет мысли – в противном случае, было бы достаточно позитивистского определения познания. Сказать “люди мыслят” означает сказать, что в имени они способны предписать возможность, не сводимую ни к повторению, ни к продолжению того, что есть. В результате получается, что сущность имени в “Антропологии имени” не описывающая, но *предписывающая*. Если реальное есть то, что мыслится в мысли, оно является именем постольку, поскольку его бытие – не то, что есть, но то, что может быть. А именно – то, что не есть ни необходимая обусловленность, ни абсолютная случайность. Следовательно, мы постулируем, что неизмененной “сущностью” имени является то, в чем возможное сочетается с *предписанием*.

2. Но ведь всякое *предписание* задается в высказываниях, а эти высказывания мыслимы лишь исходя из категорий, которые они в себе несут. И здесь следует тщательно отличать “категорию” от “сингулярности”. Ибо понятие – это всегда жертва именем как сингулярностью. Категория же – это то, что не существует иначе, как в сингулярной интериорности мысли. Категория – это то, что задает саму интеллектуальность предписания. Например, для Сен-Жюста категории добродетели или развращенности *проявляются* в предписывающих высказываниях о ситуации, а эти высказывания, в свою очередь, *свидетельствуют* о существовании имени (“революционная политика”) как сингулярной мысли, все-таки не именуя и не опреде-

ляя его. “Я называю *категорией* – говоря о феноменах сознания – то, что существует только в пределах сингулярности. Категорию можно именовать и идентифицировать, но не определить: ведь в поле феноменов сознания всякое определение требует понятия, объекта и сводит его к науке как к исключительной модели” (р. 66). Имя неименуемо, и в этом смысле чистая историчность сингулярности, ее “имеется” как таковое остается немислимимым. Но категории имени, допустим, интеллектуальность его предписывающей природы, являются именуемыми, а значит – допускают мысль об этой интеллектуальности. Эта мысль происходит в интериорности (поскольку она наделяет категорией исключительно сингулярность) и – никогда не оперируя дефинициями – не задает сингулярности никакого расширения (*extension*), кроме схватывания предписывающей природы имени.

3. Наконец, имя имеет места. “Имя существует, а это значит – существует сингулярность, но назвать ее, схватить ее можно лишь после того, как мы увидим, чем являются ее *места*” (р. 16). Всякое имя разворачивается в своих местах, т. е. благодаря материальности предписания. Для примера воспользуемся вопросом, *где* засвидетельствованы – в форме ситуаций, несущих в себе зафиксированное предписанием возможное – высказывания неименуемого имени “революционная политика” между 1792 и 1794 гг. Ответ очевиден: в Конвенте, в его дебатах и решениях; в санкюлотских обществах; а также в армии II года. Нас спросят: как? Приводя эти фактические данные, не отбрасываете ли вы имя в систему с множеством объективных референтов? Отнюдь нет. Ибо места, именуемые, но неопределимые, строго коэкстенсивны сингулярности имени. Они сами являются предписаниями, которые локализуют имя в некоей множественности, главное свойство которой состоит в том, что она *остается гомогенной субъективному, локализованному ею*. Прочитируем основополагающий абзац:

Места имени представляют собой модальность существования субъективного. В том, что касается неименуемого имени какой-нибудь политики – вспомним о заданном названии *рево-*

люционной политики, – то все ее места [...] гомогенны, ибо субъективны, и субъективны, так как являются предписывающими. Предписывающими же они являются потому, что происходят из некоей мысли о политике, сущностное движение которой – движение отделения (*séparation*), вписывающее возможное в качестве рационального и осуществимого свойства этого отделения (р. 138).

Но если вы посчитаете Конвент или санкюлотские общества объективными результатами некоторой – именуемой и определенной – революционной политики, вы столкнетесь с диалектикой субъективного и объективного, учреждающей *гетерогенные множественности*. Ваша мысль будет предполагать, что возможно “со-мыслить” ментальное (идеи и убеждения революционеров) и материальное (Конвент и т. д.). Тем самым вы принесете в жертву имя (которое исчезнет как сингулярность в диалектической тотальности) и, наконец, у вас исчезнет политика как мысль: мысль станет немислимой. Если же, наоборот, вы будете считать Конвент и пр. местами имени, процессами, которые сами являются предписывающими и состоят из того же “материала”, что и политическое субъективное, вы сохраните имя и, направляя исследование на *гомогенную множественность*, сможете помыслить мысль в интериорности. То, что гомогенная множественность мест строго коэкстенсивна предписывающей природе имени, подтверждается тем, что, когда исчезает некое место, перестает существовать общая политическая конфигурация. Например, как только (с осени 1917 г.) исчезают Советы, являющиеся одним из мест большевистской политики, перестает существовать тот большевистский политический режим, мысль которого именует Ленин.

Задействуя предписания, категории имени и места имени Лазарюсу удастся помыслить сингулярность мысли, не отсылая ее к объективным референтам и не растворяя ее в тотальности. Так представляется, что сингулярность всегда является предписывающей и что – подобно всякому предписанию – она недолговечна и вписывается в последовательность. Ибо “мыслить есть предписывать мысль” (р. 192), а это случается не всегда,

редко, однократно. Как же это недолговечное может *заинтересовать* мысль, которая “навсегда”? Здесь мы обращаемся к трудной схватке “Антропологии имени” со временем.

с) Против времени

Следующий тезис Лазарюса настолько радикален и до того поразителен, что мы приведем его безотлагательно: рациональное убеждение Лазарюса состоит в том, что сингулярность мысли возможно мыслить, лишь *убирая время*. Один из разделов главы IV имеет дерзкий заголовок “Упразднение категории времени” (р. 157).

Подход к доказательству этого осуществляется двумя способами: во-первых, обсуждением идеи Марка Блока, для которого время является “стихией”, или плазмой, истории; во-вторых, более непосредственно, с помощью доктрины возможного.

Первая тема, подробно и тонко обрисованная, концентрируется для такого философа, как я, в вопросе о том, как “отойти от” Гегеля. Для Гегеля – замечает Лазарюс – время чисто субъективно, оно находится на стороне Абсолютной Идеи. Или еще: время есть наличное бытие понятия, как субъективированное предъявление Абсолюта. Тогда критика гегелевского идеализма может происходить не одним, а двумя способами. Первый, более классический (и “классовый”) состоит в том, чтобы десубъективировать время, вводя историческое время как измерение исторического сознания, являющегося сознанием *объективной темпоральности*. Тогда мы попадаем в режим гетерогенной множественности: время циркулирует между материальным и ментальным, между объективным и субъективным. Такова позиция, которой придерживается Марк Блок, хотя он и исследует ее границы (что и делает его великим историческим мыслителем). Как замечает Лазарюс, у Блока “время остается циркулирующим понятием, потому что оно задает некое пространство циркуляции: люди циркулируют во времени между материальной и субъективной точками зрения” (р. 158). Но в таком случае – как всегда, когда мы исходим из понятия, циркулирующего в гетерогенной среде – нам не удастся помыслить сингу-

лярность мысли. Ибо сингулярность сопрягается с однозначностью имени, а если вы имеете дело с циркулирующим понятием, то оно по определению является *полисемичным единством*. Это одна из основных тем Лазарюса: если объективное состоит в том, чтобы мыслить мысль как сингулярность, то вы не можете принести в жертву однозначность имени (герменевтическим) обращением к номинальным полисемичным единствам, которыми вводятся гетерогенные множественности. У Блока время остается таким единством, интерпретируемым как со стороны объективного, так и со стороны субъективного. Следовательно, надо отойти от Гегеля иначе, нежели это сделал Блок. Не распределяя время в гетерогенной множественности объективного и субъективного (отходя от позиции не только Гегеля, но и Маркса, поскольку – согласно Марксу – сознание определяется [объективным] социальным бытием сообразно времени), но упраздняя всякую (полисемичную) единственность времени, т. е. отказываясь от всякого употребления категории времени – в пользу имени и мест имени. Это “спасает” одно из гегелевских измерений: подход к субъективному исходя из субъективного – при экономии идеалистического Абсолюта в пользу мыслимых сингулярностей. В своем лаконичном стиле Лазарюс делает вывод: “При нашем ходе мысли имя позволяет отменить категорию времени. Имя не предусматривает логической категории для времени, имя приступает к номинальному упразднению времени сначала через переход к единственности, а затем через назначение множественности движению, идущему от имени к месту имени” (р. 158).

Подход к вопросу о времени с помощью категории *возможного* является еще более фундаментальным. По существу, мы знаем, что всякая сингулярность имеет предписывающий характер. Но ведь предписание есть мысль о том, что может быть с точки зрения того, что есть, именно предписание содержится в высказываниях мысли: “Высказывания суть предписания. Это предписывающие “имеется”. [...] Не существует мысли помимо высказываний” (р. 192). Категория возможного “несет в себе” высказывание как элементарную единицу сингулярной мысли.

Но как помыслить возможное, не вводя категорию времени вновь? С точки зрения Лазарюса, возможное никоим образом не является категорией будущего; более того, в средоточии его мысли мы обнаруживаем детемпорализацию возможного. Возможное – будучи здесь гомогенным “тому, что имеется” – ни по субстанции, ни по природе не гомогенно тому, что может произойти. Возможное не является ни внешней данностью, ни гетерогенной сущностью, которую можно предъявить лишь через полисемичное единство времени. Возможное есть “то, что позволяет мысли мыслить соотношение между тем, что может произойти, и тем, что есть” (р. 152). Однако это соотношение может принять две формы, отделяющие “Антропологию имени” от всякой позитивистской социологии, как и от всякой темпорализованной истории: “Либо быть предписывающей и подразумевать разрыв между тем, что может произойти, и тем, что есть; либо описывающей и позволять вывести то, что вскоре произойдет, исходя из того, что есть” (р. 152). Только описывающее соотношение требует времени, поскольку оно превращает возможное в атрибут того, что вскоре произойдет. В случае же с предписывающей мыслью о сингулярности *происходящее не отменяет того, что то, что могло иметь место, организовало предписывающие высказывания*. Схваченное в своей интериорности, возможное остается субъективным содержанием, главенствующим над тем, что имеет место, чем бы ни было по “природе” это имевшее место. Здесь процитируем вывод, действительно определяющий:

Возможное есть категория субъективности, проблематизирующей подход к тому, что может быть с точки зрения того, что есть – как в будущем, так и в прошлом. То, что может быть, наряду с тем, что есть, проходит как сквозь будущее, так и сквозь прошлое и настоящее. И притом не в качестве неповторимого, но следующим образом: имеющее место не отменяет содержания предшествовавших ему субъективностей. Следовательно, предписывающее возможное является содержанием субъективностей и практик, определившим то, что имело место (р. 152).

Тем самым проясняется, что сингулярность мысли можно

мыслить в строгой интериорности по отношению к образующему ее предписанию, сразу и рационально (через категорию имени и мест имени), и не погружая мысль в гетерогенность времени: имевшее место мыслимо сразу и как недолговечная сингулярность, как нечто ограниченное датами (“работа по идентификации [...] происходит посредством размежевания последовательности и ее датировки”, р. 89) и безразличное ко времени. Мысль о сингулярности определяет ее, как говорил Фукидид, в виде “приобретения навсегда”.

d) Исторические режимы политики

“Антропология имени” вовсе не притязает на разработку инвентаря и классификацию имен (в противном случае она была бы структурной). Исследование следует от одной сингулярности к другой, переходя от слова к категории, чье имя является неизменяемой сингулярностью (напомним, что категория схватывает предписывающее содержание высказываний сингулярной мысли). Как пишет об этом Лазарюс, “необходимо, чтобы переход от слова, простой языковой материи, к категории был возможным через интеллектуальность, затем через мыслимость, затем через соотношение с реальным. Условием прохождения этого пути служит то, что слово открывается имени, развернутому в его местах” (р. 162).

Книга Лазарюса осуществляет эту процедуру, отправляясь от двух слов, рассматриваемых в качестве простых имен: слова “политика” и слова “рабочий”. Как же в двух этих случаях происходит переход к категории, и какова эта категория? Затем – после идентификации (и именованья) категории – каковы идентифицированные “случаи” сингулярностей (неизменяемых имен), категорией которых является *категория*, и каковы места этих случаев?

Чтобы избежать абстрактных рассуждений, сразу же приведем примеры и результаты.

Категорией, соответствующей имени “политика”, является *исторический режим политики*; эта категория способствует постижению интеллектуальности политики, т. е. того, что Лаза-

рюс называет “соотношением политики с ее мыслью”. Эти режимы могут быть либо *интериорными*, либо *экстериорными*. Они являются интериорными, когда множественность их мест остается гомогенной (субъективной, предписанной). Они – экстериорные, когда такая множественность гетерогенна, а имя ее может иметь одно-единственное место: государство.

Интериорные режимы, идентифицированные Лазарюсом, таковы (хотя их список не притязает на то, что будет когда-нибудь закрыт): *революционный* режим (Сен-Жюст), о котором мы уже говорили и последовательность событий которого имеет место в 1792-1794 гг.; *классовый* режим (Маркс), при котором история – субъективированная категория политики, так что его местами служат движения рабочего класса, а последовательность событий разворачивается с 1848 г. (“Манифест коммунистической партии”) до 1871 г. (Парижская Коммуна); *большевистский* режим, характеризующийся обусловливанием политики (политическая способность пролетариата должна идентифицировать свои собственные условия, партия же фиксирует этот императив), его места – партия и Советы, а последовательность событий имеет место с 1902 г. (“Что делать?”) до 1917 г. (исчезновение Советов и огосударствление партии); *диалектический* режим (Мао Цзэдун), идентифицируемый через диалектические законы политики, отличающиеся от “законов” истории и позволяющие производить изменчивую трактовку ситуаций и стечений обстоятельств, местами этого режима служат места революционной войны (партия, армия, Объединенный фронт), а последовательность событий разворачивается с 1928 г. (“Почему в Китае может существовать красная власть?”⁸) до 1958 г. (потери в Корейской войне).

Идентифицируемые экстериорные режимы таковы: *парламентский* режим во Франции, последовательность событий которого открывается после 1968 г., его сингулярность сопрягается с определяющей ролью государства, выполняющего функциональную и консенсуальную роль (поэтому партии являются государственными, а не политическими организациями), а его реальными гетерогенными местами являются – по мень-

шей мере – консенсус (мнение) и фабрика как место времени, но этот режим притязает на то, что у него есть одно-единственное “объективное” место – государство; *сталинский* режим, который навязывает партию-государство в качестве референта всякой субъективности, все гетерогенные места этого режима – места партии-государства (отсюда его террористический характер), а последовательность событий имеет место с начала 30-х гг. до прихода Горбачева к власти.

Если же обратиться к слову “рабочий”, то продолжительный анализ, опирающийся на весьма многочисленные и разнообразные опросы, проведенные лично Лазарюсом на заводах всего мира (опрос “состоит в приведении в соотношение людей и того, что они мыслят; этим приведением в соотношение образуется своего рода *очная ставка*”, р. 72), установил, что категорией здесь является *завод как специфицированное место*. Можно различать (как мы различаем разные исторические режимы политики) *завод как политическое место* (шанхайский станкоинструментальный завод в годы Культурной революции, или гданьская верфь в эпоху польской “Солидарности”), *завод как место времени* (парламентское предписание, регулирующее завод), *завод как место государства* (предписание сталинского режима), *завод как место денег* (в Кантоне в эпоху Дэн Сяопина). Эта категория позволяет схватывать интеллектуальность неименуемого имени, *не рабочий как таковой, но дублет рабочий/завод*. В случае с заводом как местом государства, времени или денег (три спецификации места), завод всегда является категорией субъективности. Но термин “рабочий”, другая составная часть дублета, остается объективирован – будь то как классовый коллектив (завод как место социалистического государства), или же просто-напросто через отсутствие (в случае с заводом как местом времени, когда речь идет лишь о “трудящихся”). В случае, когда завод предписан в качестве политического места, термин “рабочий” может существовать лишь субъективно, подчиняясь предписывающему высказыванию: “на заводе имеются рабочие”. Местом такого высказывания служит то, что Лазарюс называет “фигурой рабочего”. Следовательно, можно

сделать вывод: неизменным именем является дублет *рабочий/ завод*, категория его – *завод*; завод как специфицированное место и фигура рабочего суть места дублета.

Эти основополагающие результаты высвечивают плодотворность интеллектуальной установки, выработанной Сильвенем Лазарюсом. Наиболее ценные результаты для того, чтобы засвидетельствовать свободу мысли (т. е. ее возможность предписывать возможное) достижимы здесь сразу и через внешнее единство некоей категории (такой, как “исторический режим политики” или “спецификация завода”), каковая отсылает к множеству сингулярностей; и через “материальную” обусловленность их мест, до известной степени гарантирующих предписывающую природу этих сингулярностей. Если таким образом помыслить сингулярности в интериорности, сингулярности, не отрывающиеся от субъективного и соблюдающие предписание (а именно – исторические режимы политики, такие, как революционный, классовый, большевистский или диалектический; или какие бы то ни было различные фигуры рабочего), то можно убедиться, что *существует свободный доступ мысли к материальным последовательностям исходя из ее собственной свободы*.

е) Против историцизма

Необходимо измерить всю значительность того разрыва, что осуществляет Лазарюс с до сих пор господствующими формами интеллектуальности.

Сильвен Лазарюс убежден, что *историцизм* в той или иной форме господствует в современной мысли. Даже у такого структуралистского автора, как Леви-Стросс, с его эксплицитным проектом упразднения истории, Лазарюс все-таки обнаруживает сохранение фундаментального ядра историцизма, что проявляется в том, что отправной своей точкой тот все равно выбирает некую тотальность, а именно – общество. Ведь “категория общества – основополагающая для историцизма, называют ли ее “тотальностью”, “миром” или “историческим миром”. Притязание общественных наук [...] в том, чтобы анализировать ре-

альное как гетерогенное множественное. Постулированное ими “имеется” является единственным и сложным” (р. 193). Порвать с историцизмом можно лишь следуя по пути мыслимости предписывающих сингулярностей, полагая реальное не как составную или сложную сущность, а как “некоторую неразличимость”, и таким образом придерживаясь гомогенных множественностей. Требуется дать отвод таким “объективным” сущностям, как “общество” или “сложная целостность”, и строго придерживаться дисциплины категорий (таких, как “исторический режим политики”), которые соотносятся только с субъективными сингулярностями, – как и дисциплины мест, в которых развертываются неименуемые имена.

Шаг за шагом Лазарюс показывает нам, каким образом историцизм служит внутренним принципом целой серии интеллектуальных диспозитивов, на первый взгляд, вполне невинных и далеких от него: *диалектики* – скорее общественных наук, нежели гегелевской негативности, – диалектики, задающей в таких операторах обратимости между субъективным и объективным, как “сознание”, “репрезентации”, “ментальности” и т. д.; *сциентизма* – в той мере, в какой он предполагает типично историцистский дублет субъекта и объекта; таких *циркулирующих категорий* – вроде категории “общественного класса”, – что цементируют гетерогенные множества, обращаясь между объективностью (анализ общественного целого в терминах классов) и субъективностью (классовое сознание); дублета “теория/практика”, позволяющего восходить от объективного к субъективному (теория), а затем спускаться от субъективного к объективному (практика), позволяя также проводить обратимую идентификацию политики и истории, субъективного и государства; и, наконец, *времени*, которое со-предъявляет материальное и ментальное.

Лазарюс прекрасно демонстрирует, как расположение мысли в упомянутых составных диспозитивах с необходимостью “прислоняет” ее к государству, потому что история есть, в конечном счете, “сообщение государства”. В итоге получается, что всякая свобода мысли предполагает – через разрыв с наиболее

тонкими формами историцизма – дистанцирование государства, одной из парадигм какого-то дистанцирования является безусловное отделение политики (как мысли) от государства.

Сила этой критики ощущается в ясности ответа, который мы, следуя Лазарюсу, в состоянии дать на всевозможные вопросы, сплетающие нашу современность.

– Почему Альтюссер, чьим очевидным намерением было помыслить политику после сталинизма, положил начало мышлению этого вопроса (идентифицируя политику на дистанции от аппарата партии-государства и определяя Ленина как политического мыслителя), но в конечном счете потерпел провал? Потому что, сохраняя – в качестве “имеется” для мысли – “целое, структурированное на господство”, он оставлял (имплицитно изолируемое им) субъективное в тенетах историцизма.

– Почему целое “поколение” 68-го, некогда увлеченное ультраактивистским маоистским идеологизмом, позднее как бы естественным образом присоединилось к парламентаризму – в форме, предписанной Миттераном? Потому что эти активисты, захваченные историцизмом, отделяли политику от мысли (оставаясь в рамках схемы теория/практика), а значит – им был необходим некий третий терм, чтобы завязать тотальность. Они были активистами до тех пор, пока движения предоставляли им этот третий терм – между маем 1968 г. и рабочим движением на “Липе” и крестьянским движением в Ларзаке.⁹ Тогда тотализация принимала форму “поддержки” движения. Совершенно естественно, что миттерановское государство в качестве принципа тотализации пришло на смену этим движениям. “Переход от проблематики партии к проблематике движения, затем переход от проблематики движения к проблематике парламентского консенсуса и парламентского государства, а значит – к проблематике государства, сохраняет один и тот же диспозитив: диспозитив разорванности политики между своим практическим пространством (называемом отныне “социальным”) и пространством своей интеллектуальности [...]” (р. 32).

– Почему Фуко, которого Лазарюс приветствует как “первого теоретика сингулярностей” (р. 105), выделив своей катего-

рией *эпистемы* несводимые диспозитивы, не сумел добраться до подлинной мысли об интериорности? Дело в том, что, постулировав, что оператор идентификации сингулярностей является соотношением слов с вещами, Фуко не локализовал этот оператор и оставил нерешенным вопрос о том, *откуда* оказывается высказанной множественность *эпистем*. Результат этой нечеткости – в том, что соотношение слова/вещи остается внешним. Сингулярности Фуко (анализ дискурсивных формаций, позитивностей и соответствующего знания) остаются составными, поскольку Фуко не идентифицировал предписывающее, или субъективное, ядро, являющееся их сердцевинной. Фуко не *помыслил свою мысль*. Но его неизмеримая заслуга состоит в том, что он завещал нам сам вопрос – коль скоро по прочтению его трудов мы убеждаемся в том, что “провозглашение существования сингулярностей не решает проблемы мысли, позволяющей их исследовать” (р. 106).

На нескольких примерах, здесь лишь процитированных, мы видим мощь операторов Лазарюса: они позволяют проводить точнейшие исследования разнообразных воплощений современности.

г) Об имени “политика”

Имя “политика” является одним из главных имен, мыслимость которых разрабатывает Лазарюс. Кратко перечислим достигнутое им.

“Антропология имени” напрямую не касается ни политики как таковой (*la politique*), ни тем более политики в частности (*une politique*). Лазарюс особо настаивает на этом положении потому, что – и это начинает становиться известным – сам он является образцовым политическим активистом и лидером: “Вопросы политики увлекали меня издавна и по-прежнему продолжают увлекать. Но проект антропологии имени к политике вовсе не сводится” (р. 15). В “Антропологии имени” политика – это как раз имя и ничто больше.

Однако же “Антропология имени” располагает рамками для постижения интеллектуальности той или иной политики, она яв-

ляется местом идентификации политических сингулярностей. Повторим осевые тезисы, структурирующие эту идентификацию.

1. Поскольку всякая политика есть сингулярность, дефиниции политики как таковой нет. Всякая дефиниция соотносит политику с чем-то другим, нежели она сама (на самом деле, чаще всего с государством), и десингуляризует его через историзм.

2. Политика есть некая мысль. Это высказывание исключает всякое обращение к дублету теория/практика. Разумеется, можно “делать” политику вообще, но это будет просто-напросто испытанием той или иной мысли, ее локализацией. Между политическим и соответствующей мыслью нет различия.

3. Проблема – не бытие этой мысли, но ее мыслимость. Можно ли мыслить политику как мысль? Вот в чем вопрос.

4. Категория этой мыслимости – исторический режим политики. Такой режим определяется как соотнесенность некоей политики с ее мыслью и постигается через внутренние категории политической субъективности (*добродетель* и *развращенность* – для Сен-Жюста, *революционное сознание* как условие – для Ленина и т. д.). Режим обозначает последовательный характер и редкость политики как мысли. Политика неустойчива, ее режимы возникают и прекращаются, но это прекращение не задает меру режима и тем более не обозначает его провал: “Проблематика провала не предпринимает проверку факта как целого, но по-своему “разрезает” этот факт. То, что некая политика прекращается, еще не идентифицирует ее. Наоборот, необходимо мыслить, что всякая политика прекращается. И тогда прекращение политики – уже не испытание истиной, но то, что происходит в конце последовательности и формирует идею последовательности” (p. 156).

5. Режим есть категория, которая отсылает к редким сингулярностям; режим позволяет мысленно схватывать эти сингулярности. И мыслится здесь вовсе не историчность политики, не ее субъективная действенность, являющаяся реальным ее имени. Ведь тогда мы бы утверждали то, что политика может быть реальным *объектом* мысли или – что сводится к тому же

самому – что имя именуемо. Историчность остается за пределами рассмотрения, имя не предъясняется напрямую. Мыслится здесь интеллектуальность имени. Политические сингулярности суть множественность категории исторического режима политики.

6. Никакая политика – как неименуемое имя – не сводима к режиму, каковой является категорией имени. “Мысль о режиме с точки зрения его существования есть политика и ее поле. Мысль о режиме с точки зрения схождения его на нет (*perimption*) есть задействие перспективы имени и мест имени” (р. 51). Следовательно, необходимо различать проявление мысли в форме режима, “имеющего место”, и в форме режима, “имевшего место”, или замкнутого, или истекшего. Во втором случае, в случае с “истекшим” режимом, мы входим в мысль политики с позиции категорий, которые поддерживают соотнесенность политики со своею мыслью; в случае с “имеющим место” режимом (исследование современности), мы входим в политику как в мысль, исходя из *одного* из мест имени, а также из фундаментального предписания, определяющего, в субъективности, его как место. Современная политика есть всегда *вот эта политика* (*politique-la*). Ее “делание”, которое является и ее мыслью, предписывает определенное место. Например, в случае с дублетом *рабочий/завод* политика высказывается о том, что завод есть политическое место, и производит сингулярные высказывания, несущие в себе другое место, а именно – фигуру рабочего; эти высказывания поддержаны максимой “на заводе имеется рабочий”. Но хотя мы по-разному входим в “имеющее место” и в “имевшее место” в силу того, что в “имеющем месте” мы имеем дело с политикой и ее полем, мыслимыми исходя из мест, а в “имевшем месте” – с “нисхождением” в места из идентификации режима как соотнесенности политики со своей мыслью, – *интеллектуальность все-таки остается гомогенной* и всегда уже определенным образом настроенной по диспозитиву “режим/имя/места имени”. Протицируем принципиальный синтетический вывод, который *гарантирует, что различие между имеющим место и имевшим место не обяза-*

ет нас вновь проходить через историю или время. Имеющая место политика есть субъективация, а мысль через определение имевшего место режима политики является субъективацией субъективации, которая происходит в интериорности и в пространстве одних и тех же категорий:

Диспозитив имени и мест имени таков, что когда политика прекращается, перестает существовать и имя – на основании того, что прекращает существовать режим. Но, конечно же, не устраняется само то, что режим имел места. Разумеется, прекращением существования политики изымается и имя, между тем как то, что “место имело места”, сохраняется. Но то, что имя имело места, укореняет это прекращение существования в субъективации, т. е. в сингулярной интеллектуальности. [...] Помимо прекращения своего существования, режим мыслим в субъективации субъективации. И этим движением обеспечивается то, что субъективация не единосушна существованию режима, но коэкстенсивна своей мысли и тому, что делает эту мысль мыслимой. Если мысль мыслима, то эта мысль работает вне рамок прекращения существования режима (р. 51).

Вот главный выигрыш от расцепления политики и истории и от устранения категории времени: мысленное схватывание некоторой политики остается гомогенной операцией, независимо от того, идет ли речь о “текущей” политике, или же о политике “истекшей”, даже при различиях в “протоколах траекторий”. Во всех случаях политика мыслима лишь исходя из нее самой.

7. Всякая современная политика имеет в качестве своего места завод. В парламентском режиме политики завод предписывается как место времени, а фигура рабочего устраняется (таково глубинное значение пренебрежительного определения правительством Миттерана-Моруа происшедших в 1984 г. забастовок на заводах Рено-Флен и Тальбо-Пуасси как “эмигрантских” или “шиитских”). В гипотезе об интериорной политике, что характерна для *Политической Организации*¹⁰, завод предписывается в качестве политического места, а фигура рабочего размещается там посредством сингулярных высказываний.

Как мы видим, эти тезисы сами по себе никакой политики

не формируют и сохраняют дистанцию между антропологией имени и политикой. Но они утверждают мыслимость политик и конституируют поле интеллектуальности их сингулярности.

г) А как же философия?

Очевидно, что мой вопрос, адресованный этому основополагающему труду Лазарюса, будет касаться философии. Вся проблема, на мой взгляд, состоит в том, чтобы узнать, содержится ли в “Антропологии имени” *антифилософский* настрой (как то, например, имеет место в Анализе для Лакана, или же в тематике “мистического элемента” в “Трактате” Витгенштейна). “Антифилософия” для меня, конечно же, не является оскорблением, поскольку выступает, как мне то видится, основной характеристикой произведений такого калибра, как труды Паскаля, Руссо, Кьеркегора, Ницше, Витгенштейна или Лакана. Но Сильвен Лазарюс абсолютно не приемлет такого определения. С одной стороны, Лазарюс настаивает на том, что антропология имени вовсе не является философией, тогда как антифилософы для него – это те же философы, только особого типа; с другой стороны, он объявляет себя “другом философии” и заботится, например, о том, чтобы читатели не смешивали то, прекращение существования чего он провозглашает (историческую диалектику в общественных науках, которая работает с составными и гетерогенными множественностями), с гегелевской негативностью, на его взгляд, наоборот, принадлежащей – как, впрочем, и платоновское учение об идеях или же моя собственная аксиоматическая теория чистого множественного – к сфере мысли о гомогенном.

И все-таки этот вопрос сложен.

Несомненно, общим для философии и антропологии имени является высказывание, которое Лазарюс называет *высказыванием 1*, говорящее: “люди мыслят”. Напомним, что Спиноза считает “*homo cogitat*” аксиомой, формулируемой без доказательств. Человек мыслит. Но Лазарюс считает абсолютно специфическим для антропологии имени *высказывание 2*: “мысль есть сообщение реального” (“*la pensée est rapport du réel*”). Сле-

дует ли тогда заключать отсюда (как формально делает по отношению к философии любая антифилософия, достойная этого имени), что философия как мысль, или мыслимое в философии как мысль, не касается никакого реального? Так, например, для Витгенштейна философские высказывания бессмысленны, поскольку пытаются заключить в форму пропозиции некое трансцендентное их миру реальное – им не покорное, на которое можно лишь молча указать. Аналогичным образом, Лакан полагает, что философия ничего не хочет знать о реальном наслаждения.

Однако Лазарюс не говорит ничего подобного. Протокол, согласно которому осуществляется разделение между философией, историей и антропологией имени, не содержит никаких негативных критериев:

Существует некая множественность рационализмов. И все они обладают высказыванием 2, или, скорее, каждый рационализм строит собственную категорию реального, внутренне присущую любым двум его высказываниям, взятым как в их единстве, так и в их последовательности. Я скажу, например, что философия есть мысль-сообщение-мысли; история есть мысль-сообщение-государства. Что же касается антропологии имени, то я пытаюсь учредить ее как мысль-сообщение-реального (р. 17).

Кто не заметит, что “реальное” употреблено здесь в двух значениях? Похоже, что философия строит свое реальное как “мысль”, тогда как история строит его под именем государства. Только антропология имени, если можно так выразиться, строит свое реальное... как реальное. Только в антропологии имени выстроенное реальное имеет простое имя “реальное”. Это указывает на очевидность того, что, каким бы “другом” философии ни был Лазарюс, нельзя сказать, что для него философский рационализм столь же “близок” к реальному (конечно же, понимаемому как неразличимость (indistinction), а не как объект), сколь близок к нему рационализм новый, антидиалектический, который он называет “антропологией имени”. Я даже подозреваю, что история, которая, в конечном счете, является основной собеседницей Лазарюса – ведь весь его проект состоит в

деисторизации мысли о сингулярностях, – сохраняет для него, в пространстве государства, более тесные и более спорные связи с антропологией имени, чем на это может претендовать философия. Лазарюс опирается главным образом на великого историка античности Мозеса Финли, на Марка Блока и даже – как бы критично он к ней ни относился – на историографию Французской революции. Два современных “философа”, тонко проанализированных в его книге, – Альтюссер и Фуко. Но относительно первого надо сказать, что Лазарюса привлекают в нем уникальность усилия, направленного на выделение мыслимости политики после Сталина, а вовсе не постбашляровская попытка превратить “науку” в имя множества мыслей. Что же касается второго, то кто не видит, что он “искривил” философию в сторону архивистской истории эпистемических сингулярностей, что он наиболее историчен из всех нас – вплоть до того, что в корпорации “гуманитариев” у него гораздо более активные преемники, нежели в “чистой” философии? К тому же, каждый знает, что подлинным референтом для мысли Фуко является Ницше и что – если выходить за молчаливое присутствие этой темы в его завершенных произведениях – Фуко можно назвать Князем современной антифилософии.

Добавим, что с точки зрения Лазарюса, современная философия неизбежно работает с понятиями (вот почему ее мысль может быть только сообщением мысли). Но ведь мы знаем, что для антропологии имени понятие (в этом отличающееся от категории), как правило, экспортируемо и общо, относится к гетерогенному множеству и что ему, наконец, всегда недостает сингулярности.

Если сформулировать этот вопрос в моих собственных терминах (а они неизбежно будут философскими), то он предстанет в следующем виде. На мой взгляд, сингулярность является истиной, а точнее говоря, некоторой истинностной процедурой. Если, к примеру, взять политику, то я отчетливо вижу, что исторические режимы политики, фактически идентифицированные Лазарюсом, накладываются на то, что я называю политическими истинностными процедурами. Поскольку мы уже двадцать

лет являемся политическими товарищами, неудивительно, что такие схождения происходят! Мысль Лазарюса по этому вопросу просто-напросто подпитывает мою мысль. Что касается собственно меня, то я выделяю и другие сингулярности, каких Лазарюс в “Антропологии имени” не учитывает: конфигурации художественного творчества, научные теории и любовные эпизоды (“конфигурация”, “теория”, “эпизод” суть понятия – категории? – в которых раз за разом схватываются множественные сингулярности). Философия обусловлена этими сингулярностями в том, что ее намерение всегда состоит в том, чтобы “схватить” (указать) – посредством понятийных операций, изобретенных или сингулярных – существование и совозможность *имеющих место*, современных истин. Тем самым она оценивает и мыслит то, на что способно ее время в том, что касается истин (сингулярностей).

Но в таком случае – какое место в этом диспозитиве занимает антропология имени? Ведь последняя, когда речь идет, по меньшей мере, о политических сингулярностях, претендует на нечто гораздо большее, нежели подчиняться им. Она стремится *мыслить саму сингулярность*, и не посредством понятий, но субъективируя ту субъективацию, что задействована в этой сингулярности. Поскольку в таком случае она представляет собой субъективную действенность мысли о мысли, то как же не соперничать ей с философией, конститутивное высказывание которой, по ее собственному признанию, состоит в том, что мысль есть сообщение мысли? Без сомнения, необходимо признать, что если антропология имени возможна, то *она возвышается над философией*, но не включая ее в себя в качестве части (к чему, например, стремился Лакан), а достигая нефилософскими (непонятными) средствами такого интеллектуального совершенства, которое превосходит истинностные условия философии.

Сделаю ли я вывод – из одного лишь тщеславного желания защитить философию – что антропология имени невозможна? Разумеется, нет, поскольку она существует – в своих категориях, в своих исследованиях, в своих результатах. Скорее, я попытаюсь, посредством некоего разъединения, в философском

смысле основополагающего, *поместить антропологию имени в ряд условий философии*. У меня уже была возможность воспользоваться такой стратегией в случае с психоанализом – в том виде, как его заново основал Лакан. Предприятие Лакана позволяет гораздо пристальнее рассмотреть одно из истинностных условий философии, *любовь*. Сегодня философия, обусловленная любовью как истиной, немыслима (или ускользает от требований имеющего место, современного), если мы пренебрегаем радикальным предприятием, посредством которого Лакан организует мысленную и квазионтологическую очную ставку любви и желания. Ясно, что мысль Лазарюса делает для политики нечто подобное тому, что Лакан сделал для любви: Лазарюс организует дизъюнктивную очную ставку политики и истории. В результате получается, что подчинять сегодня философию политике как истинностному условию немыслимо, несовременно – если пренебречь предприятием Лазарюса.

То, что Лазарюс относится к категории истины всего лишь с пренебрежением (он непрестанно заявляет, что эта категория совершенно неважна для его проекта, будучи в этом вопросе наследником всевозможных антифилософов), несколько меня не стесняет. Ведь *никакая истинностная процедура не имеет в виду “истины” в качестве внутренней категории*. “Истина” (как, впрочем, и “событие”, слово, которое Лазарюс – подобно Лакану – совершенно не употребляет категориально) – слово из философии. Обусловливание философии политикой “имеющего место” (или в качестве бесконечной незавершенной процедуры) проводится посредством антропологии имени, когда мы полностью доверяемся ей относительно идентификации – через режимы, имена и места имени – действующей сингулярности. И когда мы схватываем эту сингулярность “целокупно” как истину (и как нечто относящееся к сингулярной событийности) в пространстве философии, на которую она с этих пор оказывает влияние и принуждает к значительной переработке понятий.

Скажем это еще более провокативным образом (но провокация есть всего лишь реальное признание того, что рационализмы на самом деле множественны). Для Лазарюса существенно

то, что никакая политика, мыслимая исходя из нее самой, не может быть определена и что слово “политика” остается неизменным. Философия же, напротив, непрестанно дает политике определения, потому что таков имманентный режим обусловливания философией реальной политики. Обусловить философию антропологией имени сегодня означает: добиться того, что эта антропология строжайше запрещает – дать совершенно новое определение политики. Само собой разумеется, что это определение будет полностью философским, а следовательно, не будет представлять никакого внешнего интереса. В частности – никакого политического интереса. Разве не говорил Альтюссер, что последствия философии всегда являются имманентными, *философскими*? Но, будучи философскими, эти последствия не перестают быть реальными.

Всегда наступает момент, момент мест и последствий, когда мысль как “сообщение мысли” пересекается с мыслью как “сообщением реального” – но без того, чтобы совпадать с ней. Так мысль Лазарюса начинает пересекаться с моей с 1970 г., и с тех пор в своих последствиях они по-дружески встречаются.

В любом случае, под влиянием этих пересечений и новых встреч, которые сами сцементированы реальными политическими процессами, я научился философски исследовать политику, лишь обуславливая философию политикой. Тем самым речь идет о том, что я здесь называю *метаполитикой*, т. е. о том, что в философии несет на себе след некоего политического условия, не являющегося ни объектом, ни тем, о чем следовало бы мыслить, но как раз современностью, вызывающей некоторые философские *воздействия*.

Но не были ли уже странные произведения Альтюссера (которые Лазарюс непрестанно перевозносит) давно существующим проектом метаполитического т. е. философского, соотношения с политикой как реальной мыслью? Я издавна решительно противостоял тому стагнировавшему отношению к Французской коммунистической партии, каковое замечал в этих трудах. Теперь – на расстоянии – я лучше вижу то, чем мы, враждебные к политической философии философы, этим трудам обязаны.

3. Альтюссер: субъективное без субъекта

Если отвлечься от того шума, что производит множество любопытствующих похабников, для которых Альтюссер отныне интересен лишь как случай оказавшейся для него смертельной патологии, исследовать которую обожают любители примечательных явлений бессознательного, то, как мне представляется, в исследованиях его теоретических трудов, проводимых с неослабевающим (и это отраднo) международным усердием, доминируют две темы.

Первая – определение места Альтюссера по отношению к марксизму.

Вторая – поиски у Альтюссера теории субъекта.

Что касается первой, то я скажу без обиняков: *марксизма не существует*. Как я уже напомнил, Сильвен Лазарюс установил, что между Марксом и Лениным нет ни преемственности, ни развития, но есть разрыв и основывание заново. Точно так же есть разрыв между Сталиным и Лениным, а впоследствии – между Мао и Сталиным. Альтюссер предпринимает еще одну попытку разрыва. Общая картина усложняется тем, что у каждого из этих разрывов – особая природа. Все это способствует тому, что, как только мы начнем должным образом соотносить его с историей политических сингулярностей, “марксизм” оказывается (пустым) именем абсолютно самопротиворечивого множества.

К тому же, следует заметить, что проект некой “марксистской философии”, некогда заявленный Альтюссером, был оставлен им самим. В работе “Ленин и философия” Альтюссер превосходно показывает, что Маркс и Ленин основали не новую философию, но – что является принципиально отличным и отсылает к политике – новую практику философии.¹¹

Это означает, что корректное представление трудов Альтюссера невозможно, если считать их “конкретной разновидностью” марксизма или (незавершенным) продуктом какой-то марксистской философии. Чтобы подступиться к Альтюссеру, следует рассмотреть сингулярность его предприятия и его совершенно конкретные цели.

Тогда предварительный вопрос будет таким: *как*, из какого места мысли можно уловить сингулярность Альтюссера? Как сделать это без *априори*, а в данном случае – без марксистского *априори*?

О втором вопросе я думаю следующее: у Альтюссера нет и не может быть теории субъекта.

С точки зрения Альтюссера, всякая теория работает посредством концептов. Но ведь субъект – не концепт. Эта тема разработана с непревзойденной ясностью в труде “Об отношении Маркса к Гегелю”. Например: “Концепт процесса является научным, понятие субъекта – идеологическим.” Субъект – имя не концепта, но понятия, т. е. индикатор несуществующего. Субъекта нет, поскольку имеется лишь процесс.

Очень часто предпринимаемая (и подкрепленная несколькими текстами Альтюссера о психоанализе) попытка дополнить по этому вопросу Альтюссера Лаканом, на мой взгляд, неосуществима. У Лакана есть теоретический концепт субъекта, имеющего даже онтологический статус. Ибо бытие субъекта есть сцепленность пустоты с объектом *a*.¹² У Альтюссера ничего подобного нет, поскольку для него объект существует еще менее, чем субъект. Альтюссер пишет: “Объект = зеркальное отражение субъекта.” Следовательно, объект есть образ несуществования. Бессубъектный процесс свершается не хуже, чем безобъектный.

Второй предварительный вопрос, при таких условиях, будет таким: если субъекта не существует, если существуют только бессубъектные процессы, то как отличить политику от науки бессубъектных процессов, а именно от истории в форме исторического материализма? Как отличить политику от науки (исторического материализма), разумеется, без того, чтобы сводить политику к идеологии?

Но ведь Альтюссер постоянно утверждал, что политика не является ни наукой, ни идеологией. В 1965 г. он отличает политическую практику от практики идеологической и научной. В 1968 г. он поясняет, что всякий процесс “обусловлен отношениями”, как-вые могут быть производственными, но также и другими: политическими, идеологическими, которые здесь снова надо различать

Точнее говоря: Альтюссер полагает, что действительно постигли мысль об “обусловленном отношениями” процессе лишь “активисты борьбы революционных классов”. Следовательно, подлинная мысль о процессе сохраняется у практиков политики.

В конечном счете, существует три пункта, единство которых, безусловно, следует понимать. Во-первых, политика отличается от науки и идеологии. Во-вторых, эти отличия не могут быть обоснованы понятием субъекта. В-третьих, понятие “обусловленного отношениями процесса” мыслимо лишь исходя из политики.

В таком случае, будем считать, что любое мыслящее соотношение с Альтюссером необходимо предполагает предварительное рассмотрение двух вопросов: вопроса о сингулярности его предприятия, понимаемого совершенно иначе, нежели частное проявление пустого имени “марксизм”; и в рамках этой сингулярности – вопроса о политике как бессубъектном процессе. Причем должно пониматься, что только политический процесс в своем активистском измерении может предоставить доступ к мысли о том, что вообще есть такое – бессубъектный процесс.

Приведем несколько замечаний по поводу этих двух предварительных вопросов.

Место, откуда говорит Альтюссер, – это философия. Подобно всякой философии, философия Альтюссера ставит перед собой цель дать определение самой философии. Но ведь всякий знает, что Альтюссер дал (по крайней мере) два определения философии.

Первое таково: “теория теоретической практики”. Как формальный синтез мыслительных процессов это определение остается в рамках диалектического материализма.

Второе: “репрезентация классовой борьбы по отношению к

наукам”. Т. е.: репрезентация политики по отношению к наукам. Это определение имеет в виду, что философская деятельность зависит от политики, от прояснения политики, как от основного условия своего существования. Тем самым проект Альтюссера формулируется так: попытаться помыслить *в стихии философского разрыва* характеристики политики после Сталина.

Почему этот проект сохраняет значимость? Как раз потому, что происходящее в философии органически связано с политическим положением философии. Стало быть, философию изнутри ее самой можно считать своего рода записывающим аппаратом своей же политической обусловленности. В частности, новая философская возможность может быть прочитана – правда, ценой некоторого сложного “искривления” – как внутрифилософский симптом реального сдвига политической ситуации. Альтюссер надеется, что новая философская деятельность будет свидетельствовать о том, что находится *в процессе становления мыслимым* в политике после Сталина.

Чтобы уловить все нюансы этого проекта, главное – не спутать его с проектом политической философии, и именно в этом пункте осуществленный Альтюссером разрыв предвосхищает вопросы нашей метаполитики. Фактически у Альтюссера не ставится вопрос о том, является ли философия местом, где мыслима политика после Сталина. На самом деле, только политические активисты могут по-настоящему мыслить политическую новизну. Что может сделать философ, так это *исходя из самой политики* зарегистрировать в открытости прежде не замечавшихся философских возможностей примету вновь открывшейся “мыслимости” (как говорит Лазарюс). Альтюссер прекрасно знает, что всякий, кто притязает на то, что философия мыслит непосредственно политику, по пути переименовав ее в “политическое”, всего лишь подчиняет философию объективности государства. Если философия и может регистрировать происходящее в политике, то происходит это как раз потому, что философия – это не политическая теория, но *sui generis* мыслительная активность, которая оказывается обусловленной событиями реальной политики (выражаясь языком Альтюссе-

ра, событиями классовой борьбы). Именно для того, чтобы наделить философию сейсмографической функцией по отношению к реальным движениям мыслимой политики, Альтюссер совершает с философией совершенно особый маневр:

– Философия – не теория, но разделяющая деятельность, мысль о различиях в мысли. Значит, она совершенно не может теоретизировать по поводу политики. Но она может вычертить новые разделительные линии, помыслить новые различия, удостоверяющие “подвижки” политической ситуации.

– Философия не имеет объекта. В частности, для нее не существует “политического” объекта. Философия есть некое действие, и последствия его строго имманентны. Именно обнаружением новых возможностей “в действии” задается искривление философии в направлении политической обусловленности.

– Философия защищена от опасности смешивать историю с политикой (а значит, науку с политикой) в силу того, что сама она истории лишена. Философия авторизует неисторицистское восприятие событий политики.

По всем этим вопросам философская сингулярность Альтюссера чрезвычайно мощна, и она далеко еще не возымела всех своих последствий. Любая по-настоящему современная философия должна исходить из тех сингулярных тезисов, посредством которых Альтюссер идентифицирует философию.

Поскольку проект Альтюссера заключался в идентификации политики исходя из ее имманентных последствий для философской деятельности, первая стадия этого проекта с необходимостью принадлежит к порядку *разделения*, где преследуется цель показать, как политика отличается и от идеологии, и от науки – показать это через действия (т. е. тезисы) философского характера.

Наука, согласно Альтюссеру, характеризуется концептуальным строением своих объектов. Если “объект”, взятый в общем, является идеологическим понятием (соотносимым с тем, что субъекта не существует), то “объект” в другом смысле, на этот раз – в отсутствие всякого субъекта – соотносенный с “объективностью”, обозначает само ядро научной практики.

Наука есть бессубъектный процесс с объектами, а объективность есть свойственная ему норма. Отличать политику от науки – это, прежде всего, признать, что политика, совершенно так же, как и философия, объекта не имеет и не подчиняется нормам объективности. Альтюссер обозначает необъективную норму политики выражениями “партийность”, “(классовая) позиция”, или “(революционный) активизм”.

(Буржуазная) идеология характеризуется понятием субъекта (*sujet*), матрица которого является юридической и которое подчиняет (*assujétit*) индивида идеологическим аппаратам государства: это тема “окликнутости в субъекте” (*interpellation en sujet*). Чрезвычайно важно заметить, что идеология, материальность которой задается через аппараты, является понятием *государственным*, а не политическим. Субъект – в смысле Альтюссера – есть функция государства. Следовательно, политического субъекта не существует, оттого что революционная политика не может быть функцией государства.

В таком случае, вся проблема состоит в следующем: как обозначить сингулярное пространство политики, если из него устранены объект и объективность (политика не является наукой), но также и субъект (политика не есть идеология, не есть функция государства)? Практически – и, очевидно, незавершенным образом – Альтюссер анализирует этот определяющий вопрос двумя способами.

1. “Класс” и “классовая борьба” суть означающие, которые постоянно “пропечатывают” улетучивающуюся идентичность политики. Это имена политики. Слово “борьба” указывает на то, что не существует политического объекта (ведь борьба – не объект), а слово “класс” – на то, что не существует и субъекта (ведь в поле истории Альтюссер противопоставляет всякой идее пролетариата как субъекта). Отсылка к этим именам с необходимостью является временной и даже сомнительной – по причине, которую настоятельно подчеркивает Лазарюс: слово “класс” является циркулирующим, оно вводит некую двусмысленность между исторической наукой (ведь это ее концепт, отсылающий к построению объекта) и политикой.

2. Такими выражениями, как “партийность”, “выбор”, “решение” или “революционный активист”, Альтюссер *указывает*, что задействованное в политике является однозначно субъективным.

Скажем, что вопрос, к которому подводит нас Альтюссер (хотя мы не можем сказать, что он над ним размышляет), таков: мыслимо ли, что *существует бессубъектное субъективное*? И добавим: субъективное без субъекта, который не задается и в (научной) фигуре объекта. Именно на эту загадку бессубъектного субъективного как внутрифилософского индикатора политики ориентируется все, что надлежит называть *топическим* аппаратом Альтюссера.

В топически структурированной доктрине “всё уже здесь” обнаруживаются три важнейших пункта:

1. Материалистический экономический детерминизм, служащий принципом широкомасштабной стабильности. Фактически экономика является фигурой объективности, местом объекта, а следовательно – местом науки.

2. Фиктивные синтезы, носители которых – индивиды – суть нечто номинальное и несуществующее. Это место субъекта, место идеологии. Это еще и место государства в его оперативной протяженности, в его воздействии на сингулярные тела, в функциональном (и не обязательно объективном) существовании его аппаратов.

3. Событийные сверхдетерминированности, катастрофы, революции, нововведения, становление неглавного главным. Здесь мы имеем дело с реальной материей партийной борьбы, с шансом активиста, с моментом выбора. Сверхдетерминированность ставит на повестку дня *возможное*, тогда как экономическое место (объективность) является местом регулируемой стабильности, а место государственное (идеологическая субъективность) осуществляет “функционирование” индивидов. Сверхдетерминированность на самом деле является политическим местом. И надо сказать, что это место принадлежит к порядку субъективного (выбор, партийная борьба, активист), хотя и не производит никакого воздействия на субъект (такие воздействия относятся к порядку государственного), а также не удостоверя-

ет и не конструирует никакого объекта (такие объекты существуют только в поле науки).

Что следует понимать здесь под “субъективным” без субъекта и объекта? Это (применительно к материальной фигуре активиста) – процесс гомогенной мысли, не определяемый (научной) объективностью и не захваченный (идеологическим) воздействием на субъект. В точке событийной детерминированности этот процесс опрокидывается в возможное, а именно ведомый партийностью и предписанием, следование которому ничем не обеспечено – ни в объективном порядке экономики, ни в государственном порядке субъекта, – но которое может вычертить в ситуации какую-то реальную траекторию.

Этого места Альтюссер не помыслил (сегодня это место как раз пытается мыслить Лазарюс – в его основополагающем усилии, отказывающемся от философского окольного пути). Но Альтюссер занимался поисками той спекулятивной топике, что, расширяя или, как он говорил, дополняя взгляды Маркса и Энгельса, делает возможным мысль о бессубъектном и безобъектном субъективном. Не напрямую (ибо Альтюссер в действительности не занимался политикой), но в индуцированной стихии философской констатации.

Для той эпохи уже это было много – и оно по сей день определяет наши мыслительные задачи. Это восхитительное и пока не получившее названия усилие (мыслить субъективное без субъекта) заслуживает, чтобы мы воздали Луи Альтюссеру безоговорочную дань уважения. Ведь именно он проторил путь тем трудным усилиям, посредством которых мы – вне рамок какой бы то ни было политической философии, но *обулавливая себя политикой* – пытаемся выйти на новые философские следствия. Ему же мы обязаны тем, что оказалась отброшенной гуманистическая идея связи, или бытия-со, которой теологическая этика прав спаивается с абстрактной, и в конечном счете рабской, концепцией политики.

Вот почему мы посвящаем Альтюссеру два следующих упражнения по метаполитике, имеющие содержанием, соответственно, понятие “политической связи” и понятие демократии.

4. Расцепление политической связи

Здесь мы попытаемся обусловить философию не столько наиболее актуальной политикой, сколько такой, которую можно назвать “первым циклом” многих современных политик освобождения, циклом революционным и пролетарским – тем, с которым остаются связанными имена Маркса, Ленина и Мао. На всем протяжении этой главы не следует забывать, что – как мы напоминали – каждое из этих имен обозначает некоторую сингулярную серию политики, отдельный исторический режим ее редкого существования, даже если порою философия ради собственных нужд и вторгается в эту сущностную дискретность.

Двумя сущностными параметрами этих политических последовательностей – и особенно той, что связана с именем Мао – являются массы и партия. Впрочем, именно эти термины стали мишенью актуальной враждебности к революционной политике, каковую некоторые пропагандисты в одеждах историков сводят к единственной моральной категории “преступления”.

Относительно “масс” возражают, что либо они являются чистым означающим, предназначенным для того, чтобы смирить интеллектуала, которому предписывается “связать себя с массами”; либо же, будучи разнuzданными и реальными, они представляют собой некую слепую сплоченность, которую воображаемый цемент их сцепленности делает подверженными идолопоклонству, жестокости, тупости – в конечном же счете: ничтожеству рассеяния и отречения.

Что же касается партии (ленинского типа), то возражают, что это репрезентативная фикция, где укореняются дисциплинарный аскетизм, отсутствие критического анализа, господство

мелких начальников, обреченная на слияние с государством и таким образом ведущая к возникновению бюрократической машины – одновременно и бестиальной и паралитичной.

То, что эти термы, в обоих случаях, предъявляют себя под знаком одного, под знаком изначальной – вводящей единство (*du l'y-un*) – связи, и предопределяет их судьбу порабощенности и распада. Массы и партии – из-за отсутствия их символического соответствия, “врожденной” референции праву, правилам, а значит, всей дисперсии случаев – колеблются между варварством чистой реальности и грандиозным самозванством воображаемого. Или, скорее: пара “массы/партия” сочетает и первое, и второе, в конечном счете замыкаясь на идолатрии преступления – на реальности, благословляемой образом, или симулякре, выдающем себя за полноту смысла.

Разумеется. Но если “массы” и “партия” могут обозначать – и еще как обозначали – реальные явления такого порядка, то шла ли речь в таких случаях о политическом значении этих терминов? Часто замечали, что советское общество характеризовалось скорее смертью политики, нежели ее “постановкой на командный пост”. А итог Культурной революции в Китае таков, что хочется узнать, не затемнил ли комплекс идеологии и экономики, в конечном итоге выкристаллизовавшийся в лозунге “красный и профессиональный”, чисто политическую причину происходивших процессов.

То, о чем свидетельствуют эти грандиозные исторические феномены, вполне может быть не торжествующей и разрушительной силой политической взаимосвязи между массами и партией, но, скорее, чрезвычайной политической слабостью целой эпохи, эпохи марксистско-ленинской или сталинской, относительно которой кажется, что, в сравнении с требованиями к существованию политики, она была чисто метафизической эпохой той минувшей онтологии, что возникла из марксистского события, – т. е. эпохой, когда политика осуществлялась лишь в виде забвения политики. А концептуальная форма этого забвения могла состоять в том, что ключевые означающие политики – массы и партия – перегруппированные согласно фигуре свя-

зи, оказались деполитизированными и сопряженными не с бытием политики, но с тем, в чем надлежит признать ее “верховносущего”, ее бога, т. е. государство.

Вместо того, чтобы попросту отказаться от политики и даже от ее верховных означающих, какими были массы и партия, о которых Мао говорил, что вся политическая сознательность состоит в доверии к ним, – гораздо более тонкой и открытой по направлению к будущему будет попытка деконструировать то, как массы и партия поступили на службу к государству, и возвратиться к их изначальному собственно политическому значению.

Точнее говоря, следует задаться вопросом, который воистину представляет собой великую загадку века: почему подключение политики к фигуре непосредственной связи (массы) или связи опосредованной (партия), в конечном итоге, приводит к культуре государства и к бюрократическому подчинению политики? Почему наиболее героические народные движения, самые упорные освободительные войны, самые неоспоримые мобилизации во имя справедливости и свободы заканчиваются (хотя и за пределами их интериоризованных последовательностей) непрозрачными государственными конструкциями, где уже нельзя расшифровать ничего из того, что наделяло смыслом их исторический генезис и делало его возможным? Те, кто воображает, будто они могут уладить эти вопросы посредством пируэтов вокруг тоталитарной идеологии, были бы более убедительными, если бы не казалось, что они поставили крест на идее справедливости и освобождения человечества и присоединились к вечной когорте консерваторов, хранителей “меньшего зла”. Эти вопросы можно разумно прояснить не иначе, как отстаивая гипотезу о существовании – пусть редкостном и прерывистом – политики освобождения, чтобы не сделаться похожим на врача, который не смог понять механизмы рака и объявил, что, в конечном счете, лучше всего довольствоваться мягчительными отварами, теплеческим массажем или молитвами Богородице. По правде говоря, наше общество – стоит лишь коснуться политики – изобилует мракобесами такого рода:

они поняли раз и навсегда, что не стремиться ни к чему, что отличалось бы от уже наличного, является наиболее надежным способом не потерпеть крах. И на самом деле, если больной молится Богородице и выздоравливает, то тем лучше, но если он умирает, то это потому, что Ей так было угодно. Аналогичным образом, если некто умоляет наше государство смягчиться по отношению к рабочим и к “людям без документов”, то оно либо принимает какие-то меры – и это “восхитительно”; либо не делает ничего – и это “безжалостный закон действительности кризисных времен”. В любом случае этот некто выполнил свой долг.

Так выполним же и мы свой долг, только несколько более сложный.

Тема связи вводится в рассмотрение масс именно посредством замены термина “массы” другим, чрезвычайно от него отличным, термином “движение масс”. Воображаемые атрибуты “пугающих сборищ”, “чудовищной жестокости”, “тупости” и т. д. изображают массы возмущенные, сгруппированные, мятежные. Именно из движения масс выводится, что массовая политика предстает в тотализуемой фигуре связи. К примеру, Сартр превозносил эту фигуру идентифицирующей прозрачности под именем “группы в слиянии”. Но был ли Сартр, задававшийся целью основать некую логику истории, еще и теоретиком политики? Является ли массовое движение – само по себе – неким политическим моментом? То, что массовое движение, как, впрочем, и государство, является одним из термов политического поля, – несомненно. Всякое крупное народное движение ставит перед политикой непосредственные и новые задачи совершенно так же, как ставит их своими решениями государство. Но отсюда отнюдь не следует, что массовое движение само по себе является политическим феноменом, как не следует и то, что государство само по себе является политическим – и фактически оно не таково. Массовое движение как таковое – исторический феномен, и оно может стать событием для политики. Но то, что может быть чем-то для политики, еще не является политически квалифицируемым.

Итак, выскажем следующее: если “массы” – это действительно политический концепт, то речь здесь не может идти непосредственно о движении масс. На моем метаполитическом языке, который записывает политическую ситуацию в соответствии с параметрами онтологии, я бы, скорее, сказал: массовое движение есть конкретный режим “противоречивой непротиворечивости” множественного в его исторической предъявленности. Оно – это множественное на краю пустоты, место исторического события. Движение масс, будучи предъявленным (*présenté*), но не пред-ставимым (*re-présentable*) (через Государство), свидетельствует о том, что в этом предъявлении бродит пустота. Движение масс интересуется политику лишь в той степени, в какой политику интересуется сама пустота как точка бытия исторической предъявленности. И политика интересуется этой точкой бытия лишь постольку, поскольку ставит перед собой задачу сохранять верность дисфункциям “счета за единицу”, сбюю структуры – просто-напросто потому, что именно здесь она обретает средства, чтобы предписывать новое возможное. Из этого косвенного интереса выводится лишь то, что всякая множественность на краю пустоты сама по себе является политической.

Если очевидно, что связь служит конститутивным элементом движения масс, то отсюда не следует, что так же дело обстоит и для политики. Как раз наоборот, только через разрыв предполагаемой связи, как правило, осуществляется движение масс, чему политика придает длежащийся смысл некоего события. Даже в средоточии массового движения политическая деятельность направлена на расцепливание ее связности (*déliaison*), и именно как таковая эта политическая деятельность воспринимается самим движением. Впрочем, именно поэтому “вожди масс”, в последовательности событий, о которой мы говорим и которая включает еще и май 1968 г. и его ближайшие последствия, и не являли собой тот же человеческий тип, что и вожди политические.

В таком случае, в каком смысле “массы” являются или являлись означаемым политики? Называние политики “массовой”

подразумевает лишь то, что, в отличие от буржуазного правления, она ставит перед собой цель включить в свой процесс сознание людей и напрямую принять в рассмотрение реальную жизнь управляемых. Иначе говоря, “массы” в политическом понимании вовсе не собирают под какими-то воображаемыми эмблемами гомогенные толпы; слово “массы” означает бесконечность сингулярностей – интеллектуальных и практических, – каковая политика должна сохраняться при осуществлении любой политики справедливости. Если буржуазные типы правления не являются “массовыми”, то это не потому, что им не под силу спланировать людей: при необходимости они вполне в этом преуспевают. Дело в том, что, будучи эффективными исключительно с одной точки зрения – власти и государства, – они не касаются, ни в своем процессе, ни в своей направленности, бесконечной сингулярности. Правление, будучи гомогенным состоянию ситуации, имеет дело с частями-партиями (*les parties*), представляющими собой подмножества. Зато политика имеет дело с массами, потому что она отцеплена от государства и диагонально направлена к его частям. Следовательно, “массы” являются означающим чрезвычайного своеобразия, несвязанности (*non-lien*), и как раз это делает их политическим означающим.

Политика всегда пытается деконструировать связь, в том числе и в движении масс, чтобы выявить те разветвленные подразделения, которые свидетельствуют о наличии у массы собственно политического сознания. Политика является массовой процедурой, поскольку всякая сингулярность требует этой массовости и поскольку аксиомой сингулярности – одновременно и простой, и сложной – служит то, что люди мыслят. Правительству до всего этого дела нет, потому что оно учитывает лишь интересы частей. Можно также сказать, что политика является массовой не столько потому, что она принимает во внимание интересы “наибольшего числа людей”, сколько потому, что она возводится на верифицируемом предположении, что никто не подчинен – ни в мысли, ни в действиях – какой бы то ни было связи, которая налагалась бы на него, на его месте, его заинтересованностью.

Стало быть, политика масс находится в состоянии борьбы со связанной сплоченностью частей-партий, стремясь рассеять иллюзию этой сплоченности и развернуть все, что на краю пустоты предъявляется множеством утвердительных сингулярностей. Именно из этих сингулярностей, латентная пустота которых провозглашается единичными событиями, политика создает новый закон, изымаемый из государства.

Здесь неуместно разбирать мысль об организованном характере политики, а также отношение между “организацией” и “связью”. Цель моя лишь в том, чтобы отделить ленинскую тему партии от ее марксистско-ленинского образа и от ее сталинистского мифа.

Чрезвычайно важно подчеркнуть, что подлинным атрибутом партии для Маркса и Ленина – если говорить о преемственности этой темы – является не ее компактная плотность, а, наоборот, ее пористость по отношению к событию, ее разносторонняя гибкость в обращении с огнем непредвиденного.

Для Маркса 1848 г. то, что называется “партией”, даже не обладало формой связи в институциональном смысле. “Коммунистическая партия”, “*Манифест*” которой написал Маркс, есть нечто непосредственно множественное, поскольку она состоит из самых что ни на есть радикальных сингулярностей всевозможных “рабочих партий”. Определение партии соотносится просто-напросто с исторической подвижностью, и коммунистическая сознательность обеспечивает сразу и международное измерение этой подвижности (а стало быть, максимальную “множественную протяженность”), и направленность глобального движения (а следовательно, отрыв от непосредственных интересов). Тем самым “партия” именуется не некую сплоченную и собранную фракцию рабочего класса – не то, что Сталин называл “отрядом”, – но некую нефиксируемую вездесущность, подлинная функция которой состоит не столько в том, чтобы представлять класс, сколько в том, чтобы отграничивать его, обеспечивая то, чтобы он был на высоте всего, что преподносит история невероятного и чрезмерного, в отличие от негибкости материальных и национальных интересов. Тем самым

коммунисты воплощают расцепленную множественность сознания, его предвосхищающий характер, а значит – не столько крепость уз, сколько их непрочность. Ведь не зря в максиме пролетариев говорится, что им нечего терять, кроме своих цепей, приобретут же они весь мир. Разорвать надо именно связь, и в результате получится утвердительная множественность способностей, эмблемой которой является поливалентный человек, разрывающий даже вековые узы, соединявшие, с одной стороны, работников умственного труда, а с другой – работников труда физического. И конечно же, нет такой политики, достойной этого имени, которая не заявляла бы намерение (если не в программе, то как максимум) на деле покончить с этими связями.

От Ленина мы получили в наследство “железную дисциплину” и “профессионального революционера”. Вся постленинистская мифология – сталинистская по своим формулировкам – превозносит некую неприкосновенную связь, соединяющую активиста с партией и с ее лидерами, а также стремится обнаружить в упомянутой партии источник политики. Но что реально, так это не только то, что партия Ленина, партия 1917 г. представляла собой разношерстную коалицию, трещавшую от царивших в ней разногласий и рассыпавшуюся на множество “свободных трибун” и разного рода скандалов, но и то, что Ленин был невысокого мнения о ее способности соответствовать непосредственным требованиям ситуации. Ленин, ни секунды не колеблясь, угрожает выходом из партии – которую в тот год он осыпает оскорблениями и объявляет историческим ничтожеством, – когда она, предпочитая держаться за связь, а не идти на риск, в нерешительности медлит с началом восстания.

Если даже мы, будучи наученными Лазарюсом, внимательно прочтем книгу “Что делать?”, обычно считающуюся библией замкнутой и самодостаточной партии, мы увидим, что эта партия полностью определяется требованиями политического видения и что именно политика является первичной по отношению к организационным соображениям, а не наоборот. Ленинская концепция политики обосновывает необходимость формальной дисциплины только историческими превратностями

ситуации и бесконечным разнообразием сингулярных задач.

И все-таки, если даже партийная дисциплина по-настоящему является политической, если она – не сеть интересов, социализирующая государственную бюрократию, то образует ли она связь в собственном смысле? Сильно сомневаюсь, и это мое сомнение – продукт опыта. Ведь подлинная субстанция политической дисциплины есть просто-напросто дисциплина процессов. Ведь если вам надо рано утром присутствовать на встрече с двумя рабочими какого-то завода, то дело не в том, что это назначение вы получаете от интериоризованного Сверх-Я некоей организации, как и не в том, что социальное, пусть даже житейское в своих формах, могущество связи упрочивает для вас извращенное очарование исполнения изнурительных обязательств. Дело в том, что, не явившись вовремя, вы потеряете нить процесса, в котором ощущается, что “родовые” сингулярности сопричастны вашей собственной жизни. И если на каком-нибудь светском банкете вам не следует кстати и некстати хвастаться своей политической практикой, то это не потому, что к вашей организации вас приковывают какие-то невыразимые и мазохистские отношения, но потому, что заурядные общественные связи – когда вас приглашают к словоизлияниям за ужином – замарывают чистоту несвязанности, над созданием которой, как можно дальше уходя от безответственности комментария, вы работаете с той же профессиональной тщательностью, что и ученый-экспериментатор (впрочем, он тоже не будет считать этот ужин наиболее подходящим местом для разъяснения экспериментально-математических особенностей своей проблемы).

По-настоящему политическая организация, т. е. коллективная система условий по осуществлению политики, представляет собой наименее связанное место из возможных. При непосредственном решении проблем на своем участке каждый, по сути, одинок, тогда как общие собрания, или же инстанции, имеют в качестве естественного содержания своих обсуждений протоколы определения линии [действий] и анкет, дискуссии по которым столь же мало являются “светскими” или обусловленными Сверх-Я, как и спор между двумя учеными, обсужда-

ющими какой-нибудь сложнейший вопрос.

Тот, кого сам этот способ достижения согласия по поводу истины в ходе таких дебатов приводит в ужас, – тот выбирает удобство связи и комфорт скептицизма. Не следует упрекать политиков за то, что на самом деле выбираешь и сам, т. е. за велеречивую заикленность на “Я”. Ведь в настоящих политиках сказывается, скорее, легкая холодность, проистекающая из точности.

И если эти политики с чем-нибудь и конфликтуют, то именно с иллюзией связи, будь то связь профсоюзная, парламентская, профессиональная или житейская. Организованная ради того, чтобы предвидеть неожиданное, политика проходит по диагонали по отношению к репрезентациям, экспериментирует с лакунами, анализирует бесконечные сингулярности и является утонченной и упрямой действующей мыслью, с которой работает материальная критика всевозможных фигур представительского соотнесения и которая – располагаясь на краю пустоты – апеллирует к гомогенным множественностям, борясь с гетерогенным порядком – государственным порядком, стремящимся оставить эти множественности невидимыми.

Мне всегда казалось парадоксальным, что этот порядок, этот строй так хочет называться “демократией”. Слово, несомненно, перенасыщено сложной историей, и его преимуществами для формирования мнения не следует пренебрегать. Но очевидная многозначность этого слова приглашает нас задаться вопросом, до какой степени оно еще применимо в философии. Или, скорее: может ли “демократия” в условиях современной политики быть *концептом* метаполитики?

5. В высшей степени умозрительные рассуждения о концепте демократии

Слово “демократия” служит сегодня важнейшим организатором консенсуса. Полагают, что оно распространяется и на крушение социалистических государств, и на мнимое благополучие наших стран, и на гуманитарные крестовые походы Запада.

На самом деле слово “демократия” связано с тем, что я назвал бы *авторитарным мнением*. Не быть демократом как бы запрещено. Точнее говоря: само собой разумеется, что человечество устремлено к демократии, и всякая субъективность, подозреваемая в недемократичности, считается патологической. В лучшем случае, она подвергается терпеливому перевоспитанию, в худшем – правовому вмешательству демократических легионеров и парашютистов.

Демократия, вписывающаяся таким образом в мнение и консенсус, неизбежно вызывает критическое подозрение философа. Ведь, начиная с Платона, философия является разрывом с мнением. Она обязана анализировать все то, что спонтанно считается *нормальным*. Если “демократией” называется предположительно нормальное состояние коллективной организации или политической воли, то философ будет требовать рассмотрения нормы этой нормальности. Он не согласится ни с каким функционированием слова в рамках авторитарного мнения. Для философа все консенсуальное подозрительно.

Противопоставлять очевидность демократической идеи сингулярности политики – и особенно политики революционной – является давним методом. Им уже пользовались против большевиков, причем еще до октября 1917 г. Первоначально эта критика недемократичности политических идей была направлена против Ленина. И даже сегодня весьма интересно просле-

дять, как Ленин реагировал на нее.

Ленин в этом вопросе пользовался двумя системами аргументации: первая из них состояла в том, чтобы различать в логике классового анализа две разновидности демократии – буржуазную и пролетарскую демократию – и утверждать, что вторая сильнее первой и по охвату, и по интенсивности.

Однако второй диспозитив ответа кажется мне лучше соответствующим актуальной формулировке вопроса. Ленин настаивает на том, что на деле под *демократией* следует всегда понимать некую *государственную форму*. Форму – т. е. конкретную конфигурацию отделенности государства и формальной реализации его суверенитета. Заявляя, что демократия есть одна из государственных форм, Ленин вписывается в филиацию классической политической мысли, в том числе и в филиацию греческой философии, которая говорит, что “демократию” в конечном счете следует мыслить как фигуру суверенитета или власти. Это власть *демоса*, или народа, способность *демоса* самостоятельно осуществлять принуждение.

Если демократия является формой государства, то как эта категория может применяться с чисто философской точки зрения? Для Ленина целью или идеей политики было отмирание государства, бесклассовое общество, а значит – исчезновение всех государственных форм, в том числе, разумеется, и демократической. Именно это можно назвать “родовым” коммунизмом – как он представлен в его началах Марксом в “Рукописях 1844 г.”. “Родовой” коммунизм обозначает эгалитарное общество со свободной ассоциацией между трудящимися, когда деятельность регламентируется не техническими или социальными статусами и специализациями, но коллективным покорением необходимостей. В таком обществе государство – как отделенная инстанция публичного принуждения – распадается. Распадается и сама политика – поскольку она выражает интересы социальных групп и нацелена на завоевание власти.

Итак, целью (fin) всякой коммунистической политики является ее собственное исчезновение в модальности сведения на нет (fin) отделенной формы Государства как таковой, даже если речь

идет о государстве, которое объявляет себя демократическим.

Если мы теперь репрезентируем философию как то, что обозначает, легитимирует или оценивает конечные цели политики или же регулятивные идеи, в перспективе которых политика предъясняется; и если мы признаем (это гипотеза Ленина), что таковой целью является отмирание государства – то, что можно назвать чистым предъяснением, свободной ассоциацией; или если мы скажем, что конечной целью политики является неотделенная полномочность бесконечного, или вхождение в свои права коллектива как такового, – то тогда (в сравнении с этой предполагаемой целью, обозначаемой как “родовой” коммунизм) “демократия” не есть философская категория и не может быть таковой. Почему? Потому что демократия – одна из форм государства; потому что философия оценивает конечные цели политики; и потому что такой целью также является конец государства, а значит – какой бы то ни было уместности слова “демократия”.

Философски адекватным словом для оценки политики может быть – в таких гипотетических рамках – слово “равенство” или слово “коммунизм”, но не слово “демократия”. Ибо это слово остается классически привязанным к государству, к определенной форме государства.

Из всего этого выводится, что “демократия” может быть концептом философии лишь в том случае, если мы откажемся от одной из трех взаимосвязанных гипотез, лежащих в основе ленинского взгляда на проблему демократии. Кратко напомним три эти гипотезы:

Гипотеза 1: конечной целью политики является “родовой” коммунизм, стало быть, чистое предъяснение истины коллектива, или отмирание государства.

Гипотеза 2: отношение философии к политике состоит в оценке, в придании общего, или “родового”, смысла конечным целям конкретной политики.

Гипотеза 3: демократия есть одна из форм государства.

При учете всех этих трех гипотез, “демократия” не является необходимым концептом философии. Следовательно, концеп-

том философии она может стать лишь при отбрасывании как минимум одной из этих гипотез.

Тогда открываются три абстрактных возможности.

1. Что “родовой” коммунизм не является конечной целью политики.

2. Что философия находится с политикой в других отношениях, нежели разметка, прояснение или легитимация ее конечных целей.

3. Что “демократия” обозначает нечто иное, нежели форму государства.

Если принять, по меньшей мере, одно из этих трех условий, то диспозитив, из которого мы исходим и в котором демократия не имеет места в качестве концепта философии, ставится под сомнение, и нам приходится поднимать проблему заново. Я хотел бы проанализировать одно за другим три эти условия, при которых “демократия” может стать – или вновь стать – категорией философии в собственном смысле слова.

Итак, предположим, что конечной целью политики не является ни чистое одобрение коллективного предъявления, ни создание свободной ассоциации людей, выведенной из подчиненности принципу суверенитета государства. Предположим, что конечная цель политики – даже на уровне идеи – не “родовой” коммунизм. Какой тогда может быть цель политики, конечная цель ее осуществления, в той мере, в какой это осуществление касается философии, или ставит ее под сомнение, или задевает ее?

Я полагаю, что с точки зрения истории этого вопроса возможны две основные гипотезы. Первая гипотеза состоит в том, что целью политики служит конфигурирование или установление того, что можно назвать “хорошим государством”. Тогда философия будет рассмотрением легитимности разнообразных возможных форм государства. Она будет стремиться поименовать предпочтительную фигуру государственной конфигурации. Такой окажется конечная ставка дебатов о политических целях – что на деле будет соответствовать великой классической традиции политической философии, которая, начиная с греков,

выстраивается вокруг вопроса легитимности и суверенитета. Тогда на сцену, естественно, выходит некая норма. Каким бы ни был режим или статус этой нормы, аксиологическое предпочтение в пользу той или иной государственной конфигурации будет соотносить государство с неким нормативным принципом, как то, например, с превосходством демократического режима над монархическим или аристократическим в силу той или иной причины, т. е. в соразмерении с той или иной общей системой норм, которая предписывает это предпочтение.

Мимоходом заметим, что иначе дело обстоит в случае с тезисом, согласно которому конечной целью политики является отмирание государства, а именно потому, что здесь не идет речи ни о каком “хорошем государстве”. В этом случае задействуется процесс политики как аннулирующей ее саму, т. е. как прекращающий действие принципа суверенитета. Речь идет не о норме, сочетающейся с фигурой государства. Речь идет об идее процесса, который несет с собой отмирание фигуры государства в целом. Фигура отмирания не вмещается в нормативный вопрос в том виде, как он может ставиться в отношении к устойчиво существующему государству. Зато если конечная цель политики – *хорошее*, или *предпочтительное*, государство, то на сцену неизбежно выступает норма.

Однако этот вопрос затруднителен в связи с тем, что норма неизбежно является внешней или трансцендентной. Государство само по себе есть объективность без нормы. Оно – это принцип суверенитета или принуждения, принцип раздельного функционирования, необходимый коллективу как таковому. Свою определенность оно получает в предписании, исходящем из субъективируемых тем, как раз и выступающих нормами, согласно которым предъясняется вопрос о “предпочтительном”, или “хорошем”, государстве. Если мы возьмем сегодняшнюю ситуацию, т. е. ситуацию с нашими парламентскими государствами, то увидим, что ее субъективная соотнесенность с вопросом о государстве упорядочивается согласно трем нормам: экономики, национального вопроса и как раз демократии.

Возьмем сначала экономику. Государство должно обеспечи-

вать минимальное функционирование циркуляции или распределения товаров, и оно оказывается дискредитированным, если проявляется его крайняя неспособность соответствовать этой норме. С точки зрения экономической сферы в целом, независимо от ее органической соотнесенности с государством, т. е. будь экономика частной или общественной и т. д., именно государство субъективно ответственно за то, чтобы она функционировала.

Вторая норма – национальная. Государству должно следовать предписаниям таких заданностей, как нация, представительство на мировой арене, национальная независимость. Оно ответственно за то, чтобы национальный принцип был одновременно явлен и в себе, и для внешнего мира.

В-третьих, демократия сама по себе сегодня является нормой, принимаемой в расчет в субъективной соотнесенности с государством. Государство ответственно в вопросе определения своей демократичности или деспотичности – ответственно за то, какое отношение оно устанавливает к таким феноменам, как свобода мнений, ассоциаций, движений. Противопоставление диктаторской и демократической форм есть то, что функционирует при оценке государства в качестве субъективной нормы.

Скажем, что сегодняшнее положение рассматриваемого вопроса обязывает государство тремя нормами: функционированием экономики, национальной перспективой и демократией. В этой ситуации “демократия” выступает как нормативная характеристика государства, а точнее говоря – как то, что мы можем назвать категорией *отдельной* политики (*une politique*). Но не *политики* как таковой (*la politique*). Будем подразумевать здесь под *отдельной политикой* то, что упорядочивает некоторую субъективную соотнесенность с государством. И скажем еще, что можно условиться называть *парламентаризмом* – лично я сказал бы *капитало-парламентаризмом* – государственную фигуру, которая упорядочивает субъективную соотнесенность с государством посредством трех вышеупомянутых норм: экономики, нации, демократии. Но поскольку “демократия” упоминается здесь в качестве категории *отдельной* сингуляр-

ной политики, а мы знаем, что универсальность сингулярной политики проблематична, то мы не будем считать, что демократия сама по себе является философской категорией. Итак, на этом уровне анализа мы утверждаем, что “демократия” предстает в виде категории, которая сингуляризирует – путем конституирования субъективной нормы отношения к государству – некую частную политику, которая должна получить свое имя и для которой мы предлагаем имя “парламентаризма”.

Вот как обстоят дела в том случае, когда мы принимаем гипотезу, что целью политики является установление “хорошего государства”. В лучшем случае мы сделаем “демократию” категорией сингулярной политики, парламентаризма. Это не дает решающего довода в пользу того, чтобы принять “демократию” в качестве философского концепта.

Напомним: мы рассматриваем здесь то, что может быть конечной целью политики, если ею не является “родовой” коммунизм. Нашей первой идеей было, что целью политики служит учреждение наилучшего из возможных государств. Затем мы сделали вывод, что “демократия” в таком случае не является необходимым образом философским концептом.

Вторая возможная идея – в том, что у политики нет другой цели, кроме нее самой. Тогда она уже не выстраивается вокруг вопроса о хорошем государстве, но сама по себе служит собственной целью, определенным образом – в противоположность только что сказанному – она оказывается движением мысли и действия, добровольно изымающим себя из господствующей государственной субъективности и предлагающим, поощряющим, организующим проекты, каковые невозможно осмыслить или репрезентировать в нормах, определяющих функционирование государства. Можно также сказать, что политика в этом случае предъявляет себя в качестве коллективной сингулярной практики, дистанцированной от государства. Или еще – что она, в сущности, не является носителем какой-нибудь государственной программы или нормы, но, скорее, сама представляет собой развитие того, что возможно утверждать в качестве измерения коллективной свободы, – а именно в отходе от норматив-

ного консенсуса, центром которого является государство, даже если эта организованная свобода, что вполне понятно, высказывается через государство.

Может ли в таком случае термин “демократия” быть релевантным? Мы считаем, что да – если “демократия” понимается иначе, нежели как форма государства. Таким образом, если политика сама является собственной целью, то на той дистанции, которую она способна установить по отношению к государственному консенсусу, политику при известных условиях можно назвать демократической, но, естественно, лишь имея в виду, что категория демократии перестает здесь функционировать в ленинском смысле, в смысле формы государства – что отсылает нас к нашему третьему негативному условию по отношению к трем ленинским гипотезам.

Тем самым довершается рассмотрение первой темы, а именно: что произойдет, если целью политики не является “родовой” коммунизм?

Вторая тема касается самой философии. Примем ту гипотезу, что будучи соотнесенной с политикой философия не должна быть репрезентацией или постижением конечных целей политики, что соотнесенность философии с политикой иная; и что философия не представляет собой ни оценку, ни представление критическому трибуналу, ни легитимацию конечных целей политики. Какой тогда будет соотнесенность философии с политикой, как называть и как предписывать ее? Есть первая гипотеза: задача философии состоит в том, что я назову формальным описанием политики, типологией разных видов политики. Философия будет задавать пространство дискуссии о разных видах политики посредством определения их типов. Т. е. философия будет формальным постижением разновидностей государств и политик – поскольку она разрабатывает их типы или же сопоставляет таковые с возможными нормами. Но когда это имеет место – а, несомненно, часть работы таких мыслителей, как Аристотель или Монтескье, именно такого рода, – то очевидно, что “демократия” как обозначение одной из государственных форм проникает-таки в философию. В этом нет никакого

сомнения. Классификация здесь исходит из конфигураций государств, и “демократия”, в том числе и в философском смысле, вновь становится обозначением государственной формы, противопоставляющей себя другим формам, таким, как тирания, аристократия и т. д.

Но если “демократия” обозначает государственную форму, то все будет определяться тем, что мы думаем о *целях политики* по отношению к этой форме. Идет ли речь о *желательности* этой формы? Если да, то мы приходим к логике “хорошего государства” и возвращаемся к вышерассмотренному вопросу. А может быть, речь идет о преодолении этой формы, об упразднении суверенитета вообще, даже демократического? Тогда мы возвращаемся к ленинским рамкам, к гипотезе отмирания. В любом случае такой выбор возвращает нас к первой теме.

Вторая возможность – в том, что философия пытается быть постижением политики как сингулярной деятельности мысли; политики как дающей, в историко-коллективном измерении, фигуру мысли, которую должна постигать философия как таковая, если под философией – в ее консенсуальном определении – мы будем понимать мысленное постижение условий осуществления мысли в ее различных регистрах. Если политика является осуществлением некоторой мысли в свойственном только ей регистре (мы узнаем здесь центральный тезис Лазарюса), то мы скажем, что задача философии – постижение условий осуществления мысли в сингулярном регистре, называемом политикой. Тогда мы согласимся со следующим положением: если политика является некоторой мыслью – и поскольку она является мыслью, – то невозможно, чтобы политика упорядочивалась государством, сосредоточивалась на государственном измерении или размышляла о себе в этом измерении. Рискнем высказать здесь слегка отклоняющуюся от темы формулировку: *государство не мыслит*.

Заметим мимоходом, что тот факт, что государство не мыслит – корень всевозможных трудностей, касающихся философской мысли о политике. Можно продемонстрировать, как всевозможные “политические философии” ставятся под вопрос тем

фактом, что государство не мыслит, – на основании чего и следует отбросить их проект. Когда же эти философии пытаются принять государство за проводника в исследовании политики как мысли, трудность лишь удваивается. Тот факт, что государство не мыслит, приводит Платона в конце IX Книги “Государства” к высказыванию о том, что, в конечном счете, политикой можно заниматься везде, кроме своей родины. И то же самое приводит Аристотеля к обескураживающей констатации того, что, если выделить идеальные типы политики, то нельзя будет не признать, что в действительности существуют лишь ее патологические типы. Например, монархия для Аристотеля является Государством, которое мыслит и которое мыслимо. Однако в действительности существуют лишь тирании – *не мыслящие* и *не-мыслимые*. Нормативный же тип не реализуется никогда. Что приводит и Руссо к констатации того, что в реальности существуют лишь распавшиеся государства, а никакого легитимного государства нет. В конечном счете, эти высказывания, почерпнутые из чрезвычайно разнообразных политических концепций, обозначают общую точку реальности: государство невозможно считать отправной точкой для исследования политики, по меньшей мере, если политика является мыслью. Мы неизбежно сталкиваемся с государством как с не-мыслью. К проблеме следует подходить другим образом.

Следовательно, если “демократия” является категорией политики как мысли, т. е. если философии необходимо использовать демократию как категорию для постижения политического процесса как такового, то очевидно, что этот политический процесс изъят из чистого государственного предписания: ведь государство не мыслит. В результате выходит, что здесь и “демократия” понимается не как форма государства, но иначе – в другом смысле. Что отсылает нас к проблеме № 3.

Сейчас можно предложить такой предварительный вывод: “демократия” является категорией философии лишь тогда, когда она обозначает нечто иное, нежели государственную форму. Но что?

В этом-то, по-моему, и заключается суть вопроса. А именно,

в проблеме сочетания. С чем – если не с государством – должна сочетаться “демократия”, чтобы на деле обеспечить доступ к политике как к мысли? По этой проблеме, разумеется, существует значительное политическое наследие, но здесь не место обсуждать его. Я просто приведу два примера попыток соединить “демократию” с чем-то другим, нежели Государство, чтобы дать нам возможность метаполитически (т. е. философски) проследить политику как мысль.

Первое сочетание: связывать “демократию” непосредственно с массовой политической деятельностью – не с государственной конфигурацией, но с тем, что ей самым непосредственным образом антагонистично. Ибо политическая деятельность масс, спонтанная мобилизация масс, как правило, задается в антигосударственном импульсе. Это задает синтагму – которую я назвал бы романтической – синтагму демократии масс и противоположность между массовой демократией и демократией как фигурой государства, или формальной демократией.

Всякий, у кого имелся опыт демократии масс, т. е. такого исторического типа феноменов, как общие коллективные собрания, массовые сборища и беспорядки и т. д., безусловно, замечал, что между демократией масс и их диктатурой существует точка непосредственной обратимости. Сущность массовой демократии фактически задается в виде суверенитета масс, а суверенитет масс есть суверенитет непосредственного, а значит – суверенитет самой их собранности (*rassemblement*). Нам известно, что суверенитет собранности осуществляет – в модальностях того, что Сартр называл “группой в слиянии” – братство-как-террор. По этому вопросу сартровская феноменология остается неоспоримой. Существует органическое соотношение между осуществлением демократии масс как внутреннего принципа *группы в слиянии* и точкой обратимости с непосредственно авторитарным или диктаторским элементом, задействованным в братстве-как-терроре. Если мы рассмотрим этот вопрос демократии масс как таковой, то увидим, что ее принцип невозможно легитимировать под именем одной лишь демократии, так как в этой романтической демократии – как в ее опыте, так

и в концепте – непосредственно содержится ее обратимость в диктатуру. Стало быть, мы имеем дело с *парой* “демократия/диктатура”, которую невозможно обозначить элементарно – или философски постичь – с помощью одного-единственного концепта “демократия”. Что это значит? Это означает, что всякий, кто бы ни приписывал легитимность массовой демократии – во всяком случае, до сих пор – делал это в горизонте, или исходя из горизонта, негосударственной перспективы чистого предъявления. Валоризация – пусть даже под именем “демократии” – демократии масс как таковой неотделима от субъективности “родового” коммунизма. Это непосредственное сочетание демократии и диктатуры в стихии демократии масс можно легитимировать лишь постольку, поскольку мы будем мыслить и оценивать эту пару исходя из “родовой” точки исчезновения самого государства, т. е. исходя из радикального антиэтатизма. В действительности, противостоящий устойчивой плотности (*consistance*) государства практический полюс, задающий себя в непосредственности демократии масс, является временным представителем “родового” коммунизма. В результате получается отсылка к вопросам нашей первой большой гипотезы: если “демократия” сочетается с *массами*, то мы фактически полагаем, что целью политики является “родовой” коммунизм, из чего следует, что “демократия” – не философская категория. Это заключение эмпирически и концептуально подтверждается тем фактом, что в точке демократии масс демократия неотличима от диктатуры. Очевидно, именно это сделало возможным для марксистов использование выражения “диктатура пролетариата”. Следует понимать, что субъективную ценность слову “диктатура” придает как раз существование точек обратимости между демократией и диктатурой – в том виде, как они исторически представлены в фигуре демократии масс, революционной демократии или демократии романтической.

Остается еще одна гипотеза, совершенно отличная от предыдущей: “демократию” следует сочетать с политическим предписанием как таковым. Тогда “демократия” не будет отсылать ни к фигуре государства, ни к фигуре политической деятельно-

сти масс, но будет органически отсылать к политическому предписанию – если соглашаться с нашей гипотезой, что политическое предписание не ориентируется на государство, или на “хорошее государство”; что политическое предписание не грамматично. Тогда “демократия” будет органически связана с универсальностью политического предписания, или с его способностью к универсальности, и возникнет некая связь между словом “демократия” и политикой как таковой. Причем именно политикой в том смысле, что она будет чем-то иным, нежели программой государства. В этом случае имелась бы подлинно демократическая характеристика политики – само собой разумеется, при условии, что политика самоопределялась бы как пространство эмансипации, высвобожденного из консенсуальных фигур государства.

Намек на это есть у Руссо. В главе 16 Книги III “Общественного договора” Руссо рассматривает вопрос об учреждении правительства – вроде бы, противоположный тому, каким занимаемся мы, – вопрос о том, как учредить государство. И он наталкивается на хорошо известную трудность, состоящую в том, что акт учреждения правительства не может представлять собой договор, не может относиться к пространству общественного договора – в том смысле, что общественный договор основывает народ как таковой, а создание правительства касается конкретных лиц и, следовательно, не может быть законом. Ведь, с точки зрения Руссо, закон необходимо является глобальным отношением народа к самому себе и не может указывать на частные лица. Учреждение правительства не может быть законом. Это означает, что учреждение правительства не может быть и осуществлением какого бы то ни было суверенитета. Ведь суверенитет есть как раз “родовая” форма общественного договора, это всегда отношение тотальности к тотальности, народа к самому себе. Очевидно, мы попадаем в тупик. Необходимо, чтобы имелось решение одновременно и частное (поскольку оно назначает определенное правительство), и общее (поскольку оно принимается *всем* народом, а не правительством, которого еще не существует и которое как раз следует учредить). Между тем,

на взгляд Руссо, невозможно, чтобы это решение диктовалось общей волей, потому что всякое решение такого типа должно излагаться в фигуре закона или акта о суверенитете, который может быть лишь договором, принятым от имени всего народа по отношению ко всему народу, и не может иметь частного характера. Можно также сказать: гражданин голосует за законы, правительственный чиновник, магистрат, принимает конкретные декреты. Как же назначать конкретных чиновников, если чиновников пока еще нет, но есть лишь граждане? Руссо выпутывается из этой трудности, заявляя, что учреждение правительства представляет собой следствие “внезапного превращения суверенитета в демократию посредством установления новых отношений всех ко всем, когда граждане становятся чиновниками и переходят от [принятия] общих актов к актам частного характера”¹³. Нашлось множество остроумцев, называвших этот маневр лишь ловким фокусом. Что означает это внезапное превращение, происходящее без всякой модификации органического отношения тотальности к тотальности? Как простой сдвиг в упомянутом отношении – представляющем собой общественный договор, который формирует общую волю – позволяет перейти к конкретным политическим действиям? По существу – если пренебречь формальными аргументами – это означает, что демократия изначально соотносится с конкретным характером предметов политического предписания. Коль скоро политическое предписание имеет конкретные, частные, предметы – а оно, в конечном счете, только и имеет, что конкретные предметы, – это предписание является принуждением к демократии. Руссоистский случай учреждения правительства – всего лишь образцовый символический случай. Говоря более общим образом, похоже, что универсальность политического предписания – если такое предписание изымается из сингулярной захваченности государством – может разворачиваться только по отношению к конкретным предметам; и тогда политическое предписание должно облекаться в демократическую форму просто для того, чтобы оставаться политическим. Здесь действительно производится изначальное сочетание демократии и политики.

Стало быть, демократию можно определить как то, что позволяет поместить частное под закон универсальности политической воли. “Демократия” некоторым образом именуется политические фигуры сочетания между частными ситуациями и той или иной политикой. В этом-то и только в этом случае “демократию” можно делать философской категорией, поскольку впредь речь будет идти о том, чтобы обозначить, то, что можно назвать эффективностью политики, т. е. политику в ее сочетании с конкретными целями – где политика, естественно, понимается в том смысле, который освобождает ее от ориентации на государство.

Если бы мы хотели разрабатывать этот вопрос далее, мы бы показали, что “демократия”, в этом ее сочетании с политическим предписанием как таковым, обозначает в философии постижение политики, чьи предписания являются универсальными, но которая может представлять в сочетании с частным в фигуре преобразования ситуаций, когда она выстраивается таким образом, чтобы сделать невозможными неэгалитарные высказывания.

Полное доказательство этого является довольно сложным, и я приведу лишь набросок его. Предположим, что “демократия” обозначает факт, что политика – в смысле политики освобождения – имеет своим последним референтом конкретику жизни людей, т. е. не государство, но людей – в том виде, как они предъявляют себя в публичном пространстве. Тогда мы видим, что политика сможет оставаться сама собой, т. е. демократической политикой, в обращении с этим конкретным характером жизни людей лишь в случае, если она не терпит никакой неэгалитарности в этом обращении. Ведь дело в том, что если она принимает неэгалитарность обращения, то она вводит недемократическую норму – в уже упомянутом изначальном смысле – и разрушает сочетание частного и универсального, т. е. уже не сможет трактовать частное с точки зрения универсального предписания. Характер обращения в этом случае будет иным, а именно – исходящим из того или иного частного предписания. Но ведь мы можем доказать, что всякое частное пред-

писание увязывает политику с государством и ставит ее в подчинение государственной юрисдикции. Следовательно, слово “демократия”, в философском смысле, мыслит некоторую политику, поскольку она в действительности своего освободительного процесса вырабатывает, в ситуации, невозможность любого неэгалитарного высказывания относительно этой ситуации. Что то, над чем такая политика работает, реально – происходит из факта, что эти высказывания (благодаря воздействию такой политики) являются не запрещенными, но невозможными (а это совсем другое дело). Запрещение есть всегда режим государства, невозможность – режим реального.

Можно также сказать, что демократия как философская категория есть то, что *предъявляет равенство*. Или еще: то, что способствует невозможности циркуляции в качестве политических именовании, или категорий политики, любых предикатов, формально вступающих в противоречие с эгалитарной идеей.

На мой взгляд, это резко ограничивает возможность использования в политике – под философским знаком демократии – каких бы то ни было *коммунитарных* обозначений. Дело здесь в том, что коммунитарные обозначения или идентифицирующие подразделения подмножеств как таковые невозможно трактовать согласно идее о невозможности неэгалитарного высказывания. Следовательно, можно также сказать, что “демократия” есть то, что нормирует политику в связи с коммунитарными предикатами, или предикатами подмножеств. Именно это сохраняет политику в стихии универсальности, сообразной ее предназначению, и имеет последствием то, что именовании в расовых терминах, в терминах пола или социального статуса, или иерархии, или даже такие нарочито проблематизирующие высказывания, как, например: “существует проблема иммигрантов” – будут высказываниями, нарушающими сочетание политики с демократией. “Демократия” означает, что такие слова, как “иммигрант”, “француз”, “араб”, “еврей”, не могут употребляться в политике, не приводя при этом к катастрофе. Ведь эти слова, как и многие другие, с необходимостью отсылают политику к государству, а само государство – к его наиболее существенной и

низкой функции: к неэгалитарному учету людей.

Задача философии, в конечном счете, состоит в том, чтобы подвергать политику оценке. И притом отнюдь не с позиций “хорошего государства”, как и не с позиций идеи “родового” коммунизма, но внутренним образом, т. е. в ее собственной перспективе. Политику, определяемую как последовательность, направленная на задание невозможности неэгалитарных высказываний относительно той или иной ситуации, можно – посредством слова “демократия” – сориентировать с помощью философии на то, что я назвал бы “некоторой вечностью”. Скажем, что именно посредством слова “демократия” в таком понимании философия – и только она – может оценивать политику согласно критерию вечного возвращения. Тогда политика постигается философией не просто как прагматическое или частное воплощение человеческой истории, но как сопряженная с неким принципом оценки, которая, не оказываясь ни смехотворной, ни преступной, поддерживает то, возвращения чего мы ожидаем.

И по сути, одно очень старое, избитое слово философски обозначает те политики, что триумфально проходят это испытание: слово “справедливость”.

6. Истины и справедливость

Вот из чего следует исходить: несправедливость ясна, справедливость темна. Тот, кто подвергается несправедливости, является ее неоспоримым свидетелем. Но кто будет свидетельствовать в пользу справедливости? Существует переживание несправедливости, страдание, возмущение. Зато ничто не сигнализирует о справедливости, которая не предстает ни в виде зрелища, ни как ощущение.

В таком случае, может быть, надо удовольствоваться той формулировкой, что справедливость есть всего лишь отсутствие несправедливости? Может быть, справедливость – это пустая нейтральность двойного отрицания? Я так не считаю. Кроме того, не могу себе представить, чтобы несправедливость находилась на стороне ощутимого, опыта или субъективного, а справедливость – на стороне умопостигаемого, разума или объективного. Несправедливость не является непосредственным нарушением того порядка, чьим идеалом выступает справедливость.

“Справедливость” – слово философское. Если, по крайней мере, как то и должно сделать, мы отбросим его юридическое значение, принадлежащее к сфере полиции и судебных органов. Но это не безусловно философское слово. Оно обусловлено политикой. Дело в том, что философия осознает собственную неспособность претворить в жизнь истины, о которых она свидетельствует. Уже Платон знает, что для того, чтобы существовала справедливость, несомненно необходимо, чтобы философ был царем, но как раз от философии ни в коей мере не зависит, чтобы такое царство стало возможным. А зависит это от политических обстоятельств, каковые остаются неустранимыми.

“Справедливостью” мы назовем то, посредством чего некая

философия обозначает возможную истину некой политики.

Нам известно, что подавляющее большинство политик не имеют ничего общего с истиной. Они организуют некую смесь могущества и мнения. Одушевляющая их субъективность является субъективностью протестных требований и злопамятности, трайбализма и лоббизма, электорального нигилизма и слепых столкновений между сообществами. Обо всем этом философии нечего сказать, так как философия мыслит только мысль. Упомянутые же разновидности политики эксплицитно предъявляют себя в качестве не-мыслей. Единственный субъективный элемент, важный для политики, – элемент интереса.

В истории есть такие разновидности политики, которые имели или будут иметь соотнесенность с истиной, с коллективной истиной как таковой. Это редкие, зачастую краткие попытки, но лишь при условии осуществления таких попыток философия может мыслить.

Такие политические последовательности сингулярны; невозможно вычертить их судьбу, они не формируют никакой фундаментальной истории. В терминологии, предложенной Сильвенем Лазарюсом, которую мы уже подробно прокомментировали, эти политические последовательности следует называть историческими режимами *интериорной* политики. Однако в этих дискретных последовательностях философия различает одну общую черту. И черта эта заключается в том, что такая политика требует от задействованных в ней людей лишь строгого проявления их “родовой” человечности. В принципы своего действия такие политики совершенно не принимают частных интересов. Такие политики вводят некую репрезентацию коллективной способности, отсылающую своих действующих к в высшей степени строгому равенству.

Что означает это “равенство”? Равенство означает, что политические действующие предстают под одним-единственным знаком собственно человеческой способности. Интерес не есть собственно человеческая способность. Императив выживания всех живых существ требует учитывать их собственные интересы. Собственно человеческой способностью является как раз

мысль, а мысль есть не что иное, как то, благодаря чему истина охватывает и пронизывает человеческое существо. Тем самым политика, достойная того, чтобы философия обратилась к ней с позиций идеи справедливости, есть политика, единственной общей аксиомой которой является следующая: люди мыслят, люди способны к истине. И как раз о строго эгалитарном признании способности к истине думает Сен-Жюст, когда перед Конвентом, в апреле 1794 г., он определяет общественное сознание (*la conscience publique*) так: “Имейте же общественное сознание, ибо все сердца равны в своем чувстве добра и зла, оно же образуется из склонности народа к общему благу”. И в совершенно иной политической последовательности, в годы Культурной революции в Китае, мы находим тот же принцип, например, в постановлении, состоящем из шестнадцати пунктов, от 8 августа 1966 г.: “Пусть массы воспитываются в этом великом революционном движении, пусть они сами вырабатывают различие между тем, что справедливо, и тем, что несправедливо.”

Итак, та или иная политика касается истины постольку, поскольку она основывается на эгалитарном принципе способности к различению истинного, или благого – всех слов, которые философия воспринимает под знаком истины, на какую способен коллектив.

Важно заметить, что “равенство” здесь не обозначает ничего объективного. Речь отнюдь не идет о равенстве статусов, доходов, функций, а еще меньше – о предположительной эгалитарной динамике договоров или реформ. Равенство субъективно. Это равенство отношения к общественному сознанию, по Сен-Жюсту, или отношения к движению политических масс, по Мао Цзэдуну. Такое равенство ни в коем случае не является социальной программой. Кроме того, оно вообще не имеет ничего общего с социальным. Это равенство есть политическая максима, предписание. Политическое равенство – не то, к чему стремятся, не то, что замышляют; оно – нечто провозглашаемое в огне события, здесь и теперь, как то, что есть, а не как то, что должно быть. И аналогичным образом, для философии

“справедливость” не может быть программой государства. “Справедливость” есть квалификация эгалитарной политики в *действии*.

Затруднение большинства доктрин справедливости – в том, что они стремятся определить ее, а впоследствии отыскать пути ее осуществления. Но справедливость – философское имя эгалитарной политической максимы – не поддается определению. Ведь равенство – не цель действия, но его аксиома. Нет политики, сопряженной с истиной, без утверждения – не подкрепленного ни гарантиями, ни доказательствами – универсальной способности к политической истине. В этом вопросе мысль не может пользоваться определениями схоластического типа. Она должна следовать путем понимания аксиомы.

“Справедливость” есть не что иное, как одно из слов, посредством коих философия пытается *постичь* эгалитарную аксиому, неотъемлемо присущую всякой подлинной политической последовательности. А сама эта аксиома задается сингулярными высказываниями, характерными для каждой такой последовательности, например, определением общественного сознания у Сен-Жюста или тезисом о самообразовании, имманентном революционному движению масс у Мао.

Справедливость – не концепт, который следует искать в эмпирическом мире более или менее приблизительных ее осуществлений. Понимаемая как оператор постижения эгалитарной политики (которая и есть не что иное, как настоящая политика), справедливость указывает на действенную, аксиоматическую и непосредственную субъективную фигуру. Именно это наделяет всей глубиной поразительное высказывание Самюэля Беккета в “Как есть”: “Ничего не поделаешь, у нас справедливость – ведь я никогда не слышал противоположного”. На самом деле, справедливость, улавливающая скрытую аксиому политического субъекта, с необходимостью обозначает не то, что должно быть, но то, что есть. В политических высказываниях эгалитарная аксиома либо присутствует, либо нет. Следовательно, у нас либо есть справедливость, либо ее нет. Это также означает: политика есть – в том смысле, что философия стал-

живается в ней с собственной мыслью, – либо же политики нет. Но если политика есть и мы соотносимся с ней имманентным способом, то у нас есть справедливость.

Всякий подход к справедливости с позиции определений и программ превращает ее в одно из измерений действия государства. Но государство не имеет ничего общего со справедливостью, так как оно не представляет собой ни субъективную, ни аксиоматическую фигуру. Государство как таковое безразлично или враждебно к существованию политики, касающейся истин. Современное государство предназначено для того, чтобы выполнять определенные функции или производить консенсус мнений. Его субъективное измерение состоит лишь в том, чтобы преобразовывать экономическую необходимость, т. е. объективную логику Капитала, либо в смирение, либо в злопаметность. Вот почему всякое программное или государственное определение справедливости превращает эту последнюю в ее противоположность: по сути дела, справедливость становится гармонизацией игры интересов. Но ведь справедливость, т. е. теоретическое имя аксиомы равенства, с необходимостью отсылает к полностью бескорыстной, незаинтересованной, субъективности.

Об этом можно сказать просто: всякая политика освобождения, или политика, предписывающая эгалитарную максиму, это – мысль *в действии*. Но ведь мысль есть специфический способ, посредством которого истина перечеркивает и преодолевает *человеческое животное*. При такой субъективации граница интереса преодолевается таким образом, что сам по себе политический процесс становится там безразличен. Необходимо, стало быть – как показывают все политические последовательности, имеющие отношение к философии, – чтобы Государство не могло распознать в таком процессе ничего, что оно могло бы себе присвоить.

Государство, по сути своей, безразлично к справедливости. И наоборот, всякая политика, являющаяся мыслью *в действии*, влечет за собой – пропорционально собственным силе и упорству – серьезные беспорядки в государстве. Вот почему поли-

тическая истина всегда проявляется в испытаниях и в смуте. Отсюда следует, что справедливость, отнюдь не будучи возможной категорией государственного и общественного порядка, наоборот, представляет собой то, что именуется принципами, действующие в разрыве и в беспорядке. Даже Аристотель, чья главная цель – это фикция политической стабильности, провозглашает в самом начале Книги 5 “Политики”: “... возмущения поднимаются вообще ради достижения равенства.”¹⁴

Но концепция Аристотеля все-таки является государственнической, а его идея равенства – эмпирической, объективной и определяющей. Подлинным же философским высказыванием, скорее, будет следующее: политические высказывания, несущие в себе истину, возникают за отсутствием какого бы то ни было государственного и общественного порядка.

Скрытая эгалитарная максима гетерогенна государству. Следовательно, субъективный императив равенства всегда утверждается в смуте и в беспорядке. То, что философия именуется “справедливостью”, схватывает субъективный порядок некой максимы в том неотвратимом беспорядке, в который ввергает государство интересов упомянутой порядок.

Так к чему же, в конце концов, сводится философское высказывание о справедливости, производимое здесь и теперь?

Прежде всего, речь идет о том, чтобы знать, какие сингулярные политики – из тех, что стоят того, чтобы мы постигали присущую им мысль средствами философского аппарата, частью которого является слово “справедливость” – нами востребуются.

Это нешуточная работа в запутанном и хаотичном мире сегодняшнего дня, когда кажется, что Капитал торжествует даже в самой своей слабости, – и когда то, что есть, называют “единственной политикой” и убого сплавляют воедино с тем, что может быть. Идентифицировать те редкие последовательности, в которых выстраивается политическая истина, не впадая при этом в уныние из-за пропаганды капитало-парламентаризма – уже само по себе напряженное упражнение мысли. Еще труднее – пытаться в порядке “делания политики” – и обнару-

живая сообразные нашей эпохе убеждения – оставаться верным какой-нибудь эгалитарной аксиоме.

Далее речь идет о философском постижении рассматриваемых политик – независимо от того, относятся ли они к прошлому или к настоящему. Таким образом, наша работа состоит из двух частей:

1. Рассматривать их высказывания, их предписания, а также выделять их эгалитарное ядро с универсальным значением.

2. Преобразовывать “родовую” категорию “справедливость”, подвергая ее проверке этими сингулярными высказываниями, тем прямым и незаменимым способом, которым они доносят и вписывают в действие аксиому эгалитарности.

Наконец, необходимо продемонстрировать, что категория справедливости, претерпевшая такое преобразование, обозначает современную фигуру политического субъекта. А также то, что философия, задействуя его собственные имена, обеспечивает вписывание именно этой фигуры в ту вечность, на которую способно наше время.

У этого политического субъекта было несколько имен. Его называли *гражданином*, разумеется, не в смысле избирателя или муниципального советника, но в смысле гражданина “из секции Пик”, гражданина 1793 г. Его называли *профессиональным революционером*. Его называли *активистом массовых ситуаций*. Несомненно, мы живем во время, когда его имя подвешено; во время, когда необходимо найти это имя.

Иными словами, если мы располагаем лишь прерывистой и беспонятной историей того, что когда-то могла означать “справедливость”, то мы еще с недостаточной ясностью знаем то, что она означает сегодня. Конечно же, абстрактно мы это знаем, так как “справедливость” всегда означает философское постижение скрытой эгалитарной аксиомы. Но эта абстракция бесполезна. Ведь императив философии состоит в постижении события истин, их новизны, их полного случайностей пути. К вечности как к общей мере мысли философия обращает не концепт, а сингулярный процесс некой современной истины. Именно исходя из своего собственного времени каждая философия

пытается оценить, выдерживает ли она без осмеяния или скандала гипотезу о своем вечном возвращении.

Таково ли современное состояние политики, что философия может внедрить в него категорию справедливости? Не рискует ли она попасть пальцем в небо, продублировать вульгарное притязание правительств “воздать всем по справедливости”? Когда мы видим, сколь много “философов” пытаются осваивать столь не наполненные мыслью государственнические схемы, как то: “Европа”, “демократия” в смысле капитало-парламентаризма, “свобода” в смысле лишь свободы мнения, позорные разновидности национализма; когда мы видим, как философия тем самым низкопоклонничает перед сиюминутными кумирами, — отделаться от пессимизма нелегко.

Но в конце концов, условия для занятий философией всегда были строгими. И всегда, когда эти условия не соблюдались, слова философии запутывались и извращались. В этом столетии имели место интенсивные политические последовательности. Существуют верные приверженцы этих последовательностей. То тут, то там, в пока еще несравнимых ситуациях, некоторые высказывания неумолимо и непокорно дают знать об эгалитарной аксиоме. Даже в самой Франции существует политика, в частности — та сингулярная политика, активистом которой являюсь я, политика *Политической Организации* (я упоминаю ее здесь лишь для того, чтобы указать на ее существование как на субъективное условие для философии, пусть для *моей* философии).

Даже крах социалистических государств имеет позитивную сторону. Определенно, речь идет не о чем ином, как о крахе. Никакая политика, достойная этого имени, не была к этому причастна. И впоследствии этот политический вакуум не прекратил порождать монстров. Но ведь в этих террористических государствах еще недавно воплощалась фикция справедливости, наделенная твердостью тела; фикция справедливости, облаченная в форму правительственной программы. Для внимательного философа случившийся крах свидетельствует об абсурдности такого представления. Этот крах избавляет справедливость

и равенство от какой бы то ни было фиктивной инкорпорации. Он их возвращает к их ускользающему и, одновременно, настойчивому бытию свободного предписания, к бытию мысли, которая действует исходя из коллектива и в направлении коллектива, захваченного ее истиной. Крах социалистических государств учит тому, что пути эгалитарной политики не проходят через государственную власть. Что речь здесь идет о субъективной имманентной детерминации, об аксиоме коллектива.

Ведь, в конечном итоге, начиная с Платона и его злосчастной вылазки на Сицилию и вплоть до Хайдеггеровых заблуждений в обстоятельствах (а между ними было еще пассивное отношение Гегеля к Наполеону, и не надо забывать, что безумие Ницше заключалось в стремлении “расколоть мировую историю надвое”), все показывает, что философии способствует отнюдь не массивная история. Философствовать, скорее, позволяет то, что Малларме называл “сдержанным действием” (*action restreinte*): это возможное имя для действительно мыслящих последовательностей политики *in actu*.

Так будем же в политике активистами сдержанного действия! Так будем же в философии теми, кто увековечивает фигуру этого действия в категориальном монтаже, для которого существенным остается слово “справедливость”!

Слишком уж часто желали, чтобы на справедливости основывалась непротиворечивость социальных уз. Но справедливость может именовать лишь наиболее крайние моменты противоречивости. Ведь эгалитарная аксиома своим следствием имеет разрушение уз, десоциализацию мысли, утверждение прав бесконечного и бессмертного против расчетливого интереса. Справедливость есть ставка на бессмертное против конечности, против “бытия к смерти”. Ибо в заявляемом нами субъективном измерении равенства у нас нет других интересов, кроме универсальности этого заявления и вытекающих из него следствий для действия.

“Справедливость” – философское имя государственной и социальной противоречивости всякой эгалитарной политики. И здесь мы можем опереться на декларационное и аксиоматичес-

кое призвание поэмы. Ибо именно Пауль Целан, несомненно, дает точнейший образ того, что следует понимать под “справедливостью”, когда пишет эти строки, которыми я вполне могу закончить: ¹⁵

К неосновательностям
Прижаться:
Щелкают
Два пальца в бездне, в
Тетрадах каракулей
Мир начинает шелестеть, он держится
За тебя.

Сохраним же урок поэта: в делах справедливости, когда опираться надо именно на неосновательное, противоречивое, истинно то – и истина может быть лишь такой, – что держится за тебя.

Ибо эгалитарная остановка, прерывающая обычный ход консервативной политики, изменяющая ее направление, свершается всегда в субъективности, а не в сообществе.

Настал момент, когда необходимо обсудить метаполитические труды Жака Рансьера, одним из существенных именованных, содержащихся в которых, является объединяющее разделенное “сообщество равных”. Мы проделаем это в два приема – сначала обратившись к работам восьмидесятых годов (с основной для них книгой – “Невежественный наставник” (*Le Maître ignorant*, 1987)); затем – девяностых, кульминация которых – в книге “Разногласия” (*La Méésentente*, 1995).

7. Рансьер и сообщество равных

Доктринальный стиль Рансьера можно свести к трем формулам: всегда располагаться в промежутке между дискурсами, не выбирая ни одного из них; реактивировать седиментированные отложения концептов, не переходя при этом в историю; деконструировать позы наставничества, не отказываясь от того иронического наставничества, что уличает наставника в заблуждении.

Место предприятия Рансьера – не внутри какого-то из диспозитивов знания, хотя он весьма компетентен и является великолепным знатоком архивов. Ибо принципиально для него – никогда не становиться полноправным членом ни одного из академических сообществ и никогда не позволять себе полагаться на текстуальные позитивности. В этом смысле Рансьер принадлежит к потомству Фуко (хотя и не разделяет его ницшеанских постулатов): он бунтовщически постигает дискурсивные позитивности.

Является ли написанная в 1981 г. книга “Ночь пролетариев. Архивы мечты рабочего” (*La Nuit des prolétaires, Archives du rêve ouvrier*) исторической археологией фигуры пролетария? Или же речь идет об идеологическом вмешательстве с целью установить противоречивость этой фигуры – в том виде, как ее анализировал обычный марксизм? Или, может быть, мы сталкиваемся с латентной философией времени, дискурса и воображаемого? Стрела памяти здесь, несомненно, пронизывает все эти три сферы.

В книге 1985 г. “Философ и его нищие” (*Le Philosophe et ses pauvres*) мы находим документированный анализ народа как системы спекулятивных построений – как инсценировки, так и

обесценивания этого референта. Само название прекрасно передает антифилософскую нагруженность этого анализа. Но в конечном счете, отношение к тексту выходит за рамки простого обличения, выводя его, апоритическим образом, на всегда откладываемое политическое вмешательство.

В превосходной книге 1987 г. “Невежественный наставник” мы встречаемся с извлеченным из архивов прототипом – с поразительной фигурой “антинаставника” Жакотто. Но это еще и воображаемая реконструкция упомянутой фигуры, позволяющая выразить равенство различных типов разума.

Получается, что Рансьер с наслаждением изучает пропущенные промежутки – между историей и философией, между философией и политикой и между документальным повествованием и вымыслом. Ради каких целей?

Если я говорю, заимствуя известное выражение Гуссерля, что речь идет о том, чтобы реактивировать седиментировавшиеся отложения, – то это для того, чтобы тотчас же добавить: речь не идет о феноменологическом раскрытии смысла. Разумеется, Рансьер уже давно пытается обнаружить под устоявшимися дискурсами слои забытых или искаженных высказываний. Он задается целью заставить энергию означающего функционировать заново. Но при этом он, в отличие от Гуссерля, обнаруживает не изначальную почву смысла, не допредикативную жизнь, не место основания. Рансьер обнаруживает дискурс, вычерченный и располагающийся в примыкающем к событию промежутке, своего рода социальную молнию, локализованное и краткосрочное изобретение, сразу и предшествующее, и равнообъемное господству и его инерциям. И изобретение это циркулирует скорее горизонтально, нежели вертикально, поскольку оно способствует “всплыванию” на поверхность скрытой силы *подвластных* и являет демонстрацию того, что эта сила, как правило, служит широко злоупотребляемым источником махинаций, проводимых господствующими.

На деле, фиксация этой горизонтальной траектории, этих царапин на ткани истории, выступает историческим оператором третьей функции рансьеровского текста: изобличению настав-

нических поз, в частности – поз политических и философских.

Рансьер никогда никого не опровергает, так как опровержение само является инстанцией наставничества: организует на следование и последовательность наставничества. Рансьер, следуя великой антифилософской традиции стремится, скорее, подорвать уважение к наставникам, показав, что поза наставничества предполагает репрезентации, чье представительство ложно. А то, что оно ложно, устанавливается как раз исходя из локальных высказываний необученных подвластных, – высказываний, которые всякий раз уличают во лжи то, на что опирается наставник. В этой перспективе видна блистательная (в лакановском смысле) истерия Рансьера: он всегда указывает на низ социальной лестницы, на всегда в какой-то степени омерзительную ситуацию, необходимую для инаугурационного высказывания наставника.

Конкретные построения Рансьера, в конечном счете, поддерживаются двумя очень простыми тезисами:

1. Любое наставничество является самозванством и надувательством. Тем самым Рансьер вопреки всему вписывается в старую анархическую и утопическую французскую традицию; он является сразу и принадлежащим к ней мыслителем во второй степени, и прочувственным, терпеливым и ироничным ее архивистом.

Но поскольку Рансьер знает реальную музыку социального и остается чувствительным ко всему, что есть благотворного в социальных институтах, он также утверждает, что:

2. Всякая связь предполагает наставника.

Из двух этих тезисов выводится доктрина равенства, поистине представляющая собой абстрактную страсть Рансьера. И аксиома здесь такова: с кем угодно и в каком угодно регистре опыта может случиться так, что придется заниматься наставничеством без принятия наставнической позы – лишь бы этот кто угодно согласился быть не связанным.

Именно в этой точке у Рансьера и возникает мотив сообщества равных – причем так, что его можно без всякого сомнения назвать наиболее значительным экзегетом этого мифа XIX века.

Ибо сообщество равных – это гипотеза о социальных узлах, избавленных от самозванства наставников; и тем самым – гипотеза, реализующая в действительности скрытое противоречие между двумя тезисами Рансьера.

Парадокс состоит в том, что, разрушая этот миф как ложную цель политики освобождения, Рансьер не подводит нас ни к чему, что могло бы заменить его в порядке реальной политики.

Тема сообщества равных – или, как писал Маркс, “свободной ассоциации” (а значит – отмирания государства) – предполагает либо тотальность без наставника (очевидно, что это наиболее утопический вариант упомянутого сообщества, который открыто противоречит рансьеровскому тезису № 2), либо равенство, принимающее пустотность наставничества, отсутствие которого *по вертикали* обосновывает господство *горизонтальных* уз (идею разделенного наставничества, без позы наставника).

Заметим, что предполагаемое существование сообщества равных разрушило бы даже интеллектуальное место, которого стремится придерживаться Рансьер: и промежуток между дискурсами, и реактивацию седиментированных отложений, и деконструкцию позы наставника. Ведь если сообщество равных осуществимо, то промежутка больше не существует – поскольку дискурс является уникальным и всеобщим. Не существует и седиментированных отложений – поскольку самоутверждение сообщества равных упраздняет всякую традицию как устаревшую и исчерпавшую себя. Больше нет и позы наставника – поскольку в ритуалах сообщества равных каждый становится братом каждому.

Следовательно, Рансьер критикует коммунитарный мотив реализации сообщества равных, чтобы заменить его идеей заявленного и отслеженного “момента” равенства в его внутренней связи с неравенством. Эта парадигма зашла в тупик – и произошло ретроспективное активирование реальной молнии, царапин на поверхности времени.

Но эта ретроспекция обманчива, так как она не позволяет делать никаких выводов относительно возможности политики здесь и теперь. И мне представляется, что деконструкция идеа-

ла сообщества равных на самом деле функционирует не иначе, как вердикт о невозможности активизма.

Рансьер как-то сказал мне: всегда существует достаточно много людей для того, чтобы делать выводы, и, кроме того, все, кто делает выводы, делают их, ориентируясь на общие устремления. Отсюда весьма заметное во всех трудах Рансьера сочетание негативной уверенности с приостановкой предписаний и выводов. В лучшем случае, для Рансьера, следует наложить на общую склонность к преждевременным выводам некую отметину или умно выстроенный парадокс. Его книги не содержат ни выводов, ни директив, но лишь задают *условия остановки*. Вы узнаете то, чем политика не должна быть, вы также узнаете, чем политика когда-то была и чем она уже не является, но никогда не узнаете, что она есть в реальности, а еще меньше – о том, что следует делать, чтобы политика существовала.

А если Рансьер по этому вопросу всего-навсего отразил сущность нашего времени? Если в политических делах эта сущность – как раз в том, чтобы *не* делать выводов и ничего не предписывать?

Предположим, что нам придется расстаться с грезой о сообществе равных или о “родовом” коммунизме как о цели борьбы. Предположим, следует признать, что равенство всегда является сингулярным тезисом, локализованной артикуляцией “уже-сказанного” и “способности говорить”. Но разве отсюда следует, что невозможно сказать, что – здесь и теперь – представляет собой органическая и настойчивая политика, для которой равенство как раз аксиома, а не цель? Какова – в конечном итоге – для мысли Рансьера система *последствий*, выводимых из его собственного вмешательства?

Что касается сообщества равных, т. е. социализированной фигуры равенства, то Рансьер лучше остальных установил его парадигмы, изучил его правила, показал его безысходность. Он подчеркивал, что равенство следует *постулировать*, но не *желать*. Факт заключается в том, что в нашей ситуации преобладают либо высказывания, предполагающие эксплицитное отрицание равенства (назовем их высказываниями “справа”), либо

высказывания, провозглашающие стремление к равенству и возводящие это желание в программу (назовем их высказываниями “слева”). И те и другие противостоят всем, кто постулирует равенство, а практикует не устремленность к равенству, но следствия собственной аксиомы. Однако, разумеется, ни для меня, ни для Рансьера и речи нет о том, чтобы стремиться к установлению в неопределенном будущем *реального* равенства, а еще меньше – чтобы отрицать принцип такового. Мы можем сказать, что в этом смысле не располагаемся ни справа, ни слева. Но то, к чему очень даже можно стремиться и что предписывать, так это универсальное господство, или универсальная очевидность, эгалитарного *постулата*. Можно предписывать – случай за случаем, ситуация за ситуацией – *невозможность неэгалитарных высказываний*. Ибо только эта невозможность, вписанная в ситуацию некоей продолжающейся на ее собственных местах политикой, свидетельствует о том, что равенство, вовсе не будучи реализованным, все-таки *реально*.

Следует согласиться с тем, что равенство никоим образом не принадлежит к сфере социального, социальной справедливости, но относится к режиму высказываний и предписаний; а также что на этом основании оно служит латентным принципом не просто возникновения царапин на пергаменте пролетарской истории, но и всей политики освобождения. Да-да, может существовать и существует – здесь и теперь – некая политика равенства, и как раз потому, что речь идет не о его реализации, а о том, чтобы, постулируя равенство, строго учитывая на практике все последствия, повсюду создать условия для универсализации этого постулата.

8. Рансьер и аполитичное

В “Разногласии” Рансьер затевает сложное предприятие: с помощью нескольких новых операторов он пытается связать между собой все основные мотивы своей мысли. Напомним эти мотивы.

1. Тонкая вариация на тему антиплатонизма, господствовавшего на протяжении всего XX столетия, – антиплатонизма, разделяемого и самим Рансьером и придающего его трудам отчетливо антифилософскую тональность. Как мы уже говорили, эта тональность выражалась даже в классовом духе (в работе “Философ и его нищие”; или же в убеждении, прописанном в “Уроках Альтюссера”, что философы всегда ссылались на какой-то вымышленный пролетариат). В “Разногласии” Рансьер работает немного иным методом. Он противопоставляет реальную политику (не какую угодно, но ту, что имела место) политике философов, или политике истины. Рансьер утверждает, что политика философов обязательно недемократична. Такая политика либо знает об этом и говорит это (что составляло парадоксальную добродетель Платона), либо – как сегодня – она воображает себя более демократической, чем реальная политика. Но во втором случае она на самом деле – всего лишь меланхолическое сопровождение отсутствия реальной политики, смутно подпитывающее желание покончить с политикой.

2. Методология равенства, которое, по выражению Рансьера, является “неполитическим условием политики”. То, что Рансьер называет политикой, не относится к порядку предписания или организованного проекта. Это – исторический случай равенства, его запись или провозглашение. Это – аксиома равенства кого угодно кому угодно, осуществляющаяся *посреди* неравенства или несправедливости.

3. Теория отстраненности, в смысле отстранения. Политика (в смысле частного случая равенства) существует, поскольку сообщество в целом не считает определенный коллектив одной из своих частей. Целое считает этот коллектив ничем. Чтобы это ничто высказалось – а оно может сделать это, лишь приравняв себя к целому – и существует политика. В этом смысле слова “Интернационала” “кто был ничем, тот станет всем” выражают суть всякой политики (освобождения или равенства).

4. Теория имен. Политика предполагает, что возникает некое имя, вследствие чего ничто начинает приниматься за отстраненность целого от самого себя. Так обстоят дела с именем “пролетарий”. Угасание некоего имени как политически уместного – что в наши дни происходит с именем “рабочий” – означает прекращение политики, связанной с этим именем. На это Рансьер говорит, что наше время *безымянно*. Тем самым сообщество как целое провозглашает, что оно действительно тотально, т. е. не имеет остатка. Это означает, что оно провозглашает себя аполитичным.

Подведем итоги: демократическая антифилософия, отсылающая к аксиоме равенства, основанного на негативной онтологии коллектива, упраздняемой случайной историчностью номинаций, – такова доктрина Рансьера.

Прежде всего, я могу сказать, что, наряду с некоторыми другими, я опознавал созвучность ряда важных частей этой теории своим идеям. И с тем большим основанием, что у меня было текстуально оправданное ощущение того, что я, наряду с некоторыми другими, в значительной мере предвосхитил эти части.

Что касается учета частей некоторого целого как подструктуры неравенства, или подчинения, то я недавно – на своем собственном жаргоне – назвал его “состоянием ситуации”. Рансьер же называет его “полисией” (*la police*) (обыгрывая греческое слово *πόλις*). Я вполне согласен с тем, что для того, чтобы помыслить становление, необходимо помыслить соотношение между учетом и неучтенным, между государством и тем, что неустойчиво (то, что я называю находящимся “на краю пусто-

ты”), между целым и ничто. Все разыгрывается, исходя из некоего события, вокруг того, что на поверхность ситуации, огосударствливаемой через некую процедуру учета, номинально выывается своего рода центральная пустота.

Наше согласие по этому вопросу можно назвать онтологическим – вплоть до востребуемых категорий (*целое, пустота, номинация, остаток...*), только Рансьер не берется за риск обеспечения их спекулятивной связности, задействуя их лишь в своего рода историцистской феноменологии случая эгалитарности. Разумеется, чтобы заниматься политикой, не требуется развивать лежащую в ее основе онтологию. Требуется даже экономить на этой онтологии. Но Рансьер политикой не занимается. Однако если мы занимаемся философией, то безусловно необходимо, чтобы используемые онтологические категории были эксплицитными и чтобы мы аргументировали связь между ними. Но Рансьер, по большому счету, не занимается и философией.

В том, что касается политики как конкретных случаев или сингулярностей – но только не как структуры или программы, – то Рансьер заканчивает здесь тем, что заявляет, что политика есть некий способ субъективации. На это я могу лишь напомнить тезисы, рассмотренные в начале этой книги и уже давно разработанные Сильвенем Лазарюсом: политика принадлежит к порядку субъективного и мыслится как секвенциальное и редкое существование. Это неустранимо сингулярное мышление в категории “исторического режима”.

На сей раз можно признать, что наше согласие касается доктрины сингулярностей. Правда, сингулярность, понимаемая Рансьером как чисто исторический случай, не устанавливается в ее внутренней непротиворечивости и должна быть как бы “несома” неравенством или государством, т. е. историей. Иначе обстоят дела в моей мысли о политике как об истинностном процессе: поскольку сингулярность определяется в своем бытии (и это ее “родовая” реальность) и как таковая не имеет отношения к историческому времени, поскольку она “насквозь” конституирует свое собственное время.

Что же касается декларативного измерения политики, провозглашающей свое неполитическое условие (равенство) в пространстве неравного, то наше согласие здесь тоже может быть подтверждено. Я фактически считаю, что в политическом поле всякая декларация является одновременным возникновением именованной несправедливости и некоей, прежде невидимой, субъективной – целиком и полностью утвердительной – точки. Однако же мне необходимо упомянуть, что в 1988 г. *Политическая Организация* опубликовала сборник рабочих, народных и студенческих деклараций, касающихся самых разнообразных ситуаций (стало быть, упомянутые в них несправедливости и последующие утверждения относятся к несвязанным между собой ситуациям). Следовательно, мы можем лишь согласиться с Рансьером, что декларация представляет собой одну из важнейших идентифицируемых форм политики.

Что же касается того факта, что политика проявляет в качестве видимого невидимое, присущее состоянию ситуации, то я должен сказать, что существуют эксплицитные политические случаи этой детерминации, зачастую много более ранние, чем историцистская систематизация Рансьера. Упомянем, например, датированную 1987 г. конференцию *Политической Организации* с очень простым названием: “Невидимые” (*Les invisible*).

Следует указать еще на несколько точек схождения между нами. Например, Рансьер возобновляет анализ, предложенный нами очень давно, – в ходе которого мы установили, что основной функцией слова “иммигрант” в политическом поле является вытеснение слова “рабочий”. И к этому оказались причастными все парламентские партии, хотя платой за этот консенсус стало то, что *Национальный Фронт*, в свою очередь, вытеснил ФКП.

Аналогичным образом, Рансьер – в русле моей “Этики”, на которую он дружески ссылается – показывает, что движущей причиной пылкого отстаивания прав человека и пружиной гуманитарных интервенций служит политический нигилизм, реальная же их цель заключается в том, чтобы покончить с самой идеей политики освобождения.

Итак, пересечений много. Однако же между нами нет ниче-

го похожего, даже если часто похожим кажется все. В нашем радикальном разладе, сокрытым столькими сходными чертами, я хотел бы выделить четыре пункта.

1. Тот, что касается отношения философии к политике. Разумеется, политики не может быть в философии, и проект основополагающей или рефлексивной “политической философии” никчем, потому что он всего-навсего идеологически ратифицирует подчинение политической философии реальной политике – что я продемонстрировал в связи с современным прочтением трудов Ханны Арент, фактически являющихся пропагандой абстрактного парламентаризма. Но отсюда никоим образом не следует, что философия здесь непригодна. Как я уже напоминал, даже Платон прекрасно знал, что для того, чтобы философ стал царем, необходимы реальные политические обстоятельства, напрямую философии не касающиеся. А следовательно, то, что Платон писал о полисе, в конечном счете обусловлено реальным политическим процессом. Правильным тезисом является то, что всякая философия обусловлена той или иной политикой, которую она прикрывает посредством некоей особой транскрипции, предназначенной для того, чтобы произвести чисто философские последствия. Она не может устоять в формальной оппозиции между политикой (справедливой практикой равенства посреди неравенства) и философией (принципиальная меланхолия по поводу отсутствия “истинной” политики).

2. Рансьер подхватывает в готовом виде идею, что власть есть, прежде всего, способность к учету частей ситуации. Таким было определение, которое я дал “состоянию ситуации” в 1988 г., и такое же определение Рансьер, в написанных в 1997 г. “Одиннадцати тезисах о политике”, дает тому, что он называет “полисией”, т. е. “дележом ощутимого” и “учетом частей общества”. Рансьер подхватывает даже центральную идею моей онтологии, а именно: с помощью способности к учету государство стремится вытеснить именно пустоту ситуации и именно событие, эту пустоту обнаруживающее; он говорит, что принципом *полисии* является “отсутствие пустоты и дополнения”. И

прекрасно! Последствия этого состоят в том, что, прежде всего, реальная политика держится на дистанции от государства и выстраивает эту дистанцию (варианты Рансьера: “политика не является осуществлением власти”, а также: “политика представляет собой разрыв, специфический для логики *arkhè*”). И затем – следуя в этом отношении Лазарюсу – политика редка и субъективна (варианты Рансьера: “политика приходит как всегда временная случайность в истории форм господства”, а сутью ее является “действие субъектов, вписывающихся как добавочные по отношению ко всякому учету частей общества”). Невозможно лучшим образом повторить уже сказанное ранее.

И все-таки заметно, что Рансьер избегает слова “государство”, предпочитая ему такие замены, как “общество” и “полисия”. Еще меньше он задается целью разбора *актуального* государства, того, вокруг которого выстраиваются партии, выборы и, наконец, “демократическая” субъективность. Это государство остается не названным в сингулярности учета частей в том виде, как подобный учет осуществляется им сегодня.

Но ведь всякая реальная (не философская) политика сегодня ответственна, в первую очередь, за то, что она высказывает об этом государстве. Действительно парадоксально, что критическая мысль Рансьера останавливается как раз перед квалификацией парламентского государства в отношении к его политическому дополнению. И я подозреваю, что для Рансьера принципиальным является то, чтобы – каким бы ни был ход его суждений – не дать повода для “смертельного” обвинения в том, что он не демократ.

Поскольку я вот уже двадцать лет испытываю на себе последствия такого обвинения, я могу понять осторожность умозрительных построений Рансьера. Досада в том, что именно здесь и проходит демаркационная линия между мыслительной эффективностью свободной политики и сдержанностью политической философии. Установление такой дистанции по отношению к государству, чтобы некоторые предписания, касающиеся государства, были возможны из других мест, нежели оно само, требует, чтобы мы провозгласили свою чуждость и к парламен-

тскому государству, и к ритуалу выборов, и к партиям, к ним приспособляющимся. Не доходя до того, чтобы осуществлять на практике эту декларацию, Рансьер преобразует соображения, касающиеся дистанцированности, дополнения, прерывания учета и т. д., в такие идеологические мотивы, про которые нельзя сказать, что они не могут быть вполне *совместимы* с логикой парламентских партий. Это немного напоминает последнюю фазу существования ФКП и ее троцкистских сателлитов, которые, хотя и апеллировали к “революционному” мотиву, мобилизовывали свои силы лишь для кантональных выборов. Невозможно – и зависание предприятия Рансьера доказывает это – извне государства определять формальные условия конкретной политики, не рассматривая при этом, как этот вопрос ставится *для нас*, которые должны практически проблематизировать его в отношении к парламентскому государству.

3. Дело в том, что Рансьер разделяет распространенную идею отступления или отсутствия политики, однако эту идею, в том, что касается ее философских последствий, он подвергает определенной переработке. Вполне может быть, что Рансьер *тоже* стремится покончить с политикой. Ведь “Разногласие” замыкается на строго негативных соображениях: ни валоризация идентичностей, приспособленная к консенсусу (который – Рансьер знает это, как и мы – распространяется и на *Национальный фронт*), ни радикальный опыт бесчеловечного не позволяют нам “обосновать” какую бы то ни было прогрессистскую политику. Согласен! Мы не ожидаем никакого проку ни от “политической корректности” сообществ, ни от вечной тени Освенцима. Но что же тогда? Может быть, возможность следования эгалитарной аксиоме в конкретной ситуации, в сингулярных высказываниях, неосуществима на практике? У *Политической Организации* Рансьер заимствует одну из важнейших тем: слово “иммигрант” фактически послужило тому, чтобы консенсуальным образом скрыть, а затем изгнать из пространства политических репрезентаций слово “рабочий”. Но он забывает сказать, что если мы и сумели обнаружить эту логику, то произошло это потому, что на конкретных местах-заводах мы озаботи-

лись определением и осуществлением в политике нового применения фигуры рабочего. Ведь идентификация конкретной политики (в данном случае, консенсуальной воли к устранению каких бы то ни было ссылок на фигуру рабочего) происходит лишь исходя из *другой* политики. Таким образом Рансьер, допуская выхватывание политических *результатов* в их отрыве от приведших к ним процессов, оказывается, в конечном итоге, причастным к тому, что сам он характеризует как философское мошенничество: забвение реальных условий собственных высказываний.

4. Рансьер умалчивает о том, что всякий политический процесс – даже в том смысле, в каком он его понимает – выказывает себя как процесс *организованный*. В тенденции он противопоставляет фантомные массы некому неизменному государству. Но реальная ситуация, скорее, заключается в конфронтации нескольких редких политических активистов с “демократической” гегемонией парламентского государства: сцена, где разыгрывается эта партия, весьма отдалена от той, куда ее пытается поместить Рансьер.

Субъективной центральной фигурой политики является политический активист, фигура, совершенно отсутствующая в рансьеровском диспозитиве. И вот, в этой точке мы подходим к важнейшей дискуссии конца XX века: можно ли все еще мыслить политику в форме партии? Обязательно ли политическому активисту быть активистом партийным? Кризис коммунистических партий, в том числе – и в становлении их партией-государством, выступает в этом отношении лишь одним из симптомов. Ведь электоральная и субъективная опосредованность парламентской политики, несомненно, остается опосредованностью партийной. Обычный интеллеktуал вполне может насмехаться над партиями и их сторонниками, но именно за них он голосует, когда его об этом просят. Когда же партия Ле Пэна достигает парламентского успеха и начинает проникать в государство, то интеллеktуал первым сетует на слабость и кризис классических правых партий.

Рансьер, без сомнения, согласился бы с нами в том, что, в

конечном итоге, партии, оказавшись полностью огосударствленными и неспособными выдавать точные или новаторские предписания, будут лишь еще более завязать в своем кризисе. А также в том (о чем мы твердим уже несколько лет), что на повестке дня ныне стоит вопрос о политике *без партий*. Это совершенно не означает – “неорганизованной”, но как раз – “организованной: исходя из дисциплины мышления политических процессов, а не из формы, сопряженной с формой государства”. Но здесь следовало бы проявить последовательность и признать, что по поводу этих вопросов, относительно которых никакие *априорные* выводы невозможны, а история не в силах нам помочь, мы можем определять то, что подразумевает идея политики без партий не иначе, как изнутри конкретной политики.

По сути дела, Рансьер пытается идентифицировать политику в стихии ее отсутствия и последствий ее отсутствия. Поэтому ему трудно подобающим образом отмежеваться от политической философии, на которую он постоянно нападает. Рансьер немного напоминает волшебника, показывающего тень. Однако же тень появляется лишь тогда, когда рядом стоит дерево или куст. Жаль, что Рансьер знает о существовании этого политического дерева и о реальном размахе его ветвей, но – чтобы не диссонировать с окружающей его унылой равниной – упрямо отказывается влезть на него.

При этом, несомненно, он утешается тем доводом, что – в отличие от многих других – он, проделывая свое трудное упорство, сумел, не заплатив чрезмерно дорогой цены, не стать ренегатом, сторонником консенсуса, термидорианцем.

9. Что такое термидорианец?

Согласно наиболее распространенной идее, “парламентский” заговор 9 термидора, а затем – Термидорианский Конвент положили конец террору. Во времена, когда на всякий проект освободительной политики неприкрыто обрушиваются как на “преступления коммунизма”, любая идея такого рода равнозначна отпущению грехов термидорианцам и даже их благословению. Главный автор бестселлера¹⁶, посвященного вышеназванным преступлениям, чтобы оправдать свое предприятие, аргументирует тем, что двадцать лет назад сам он был активным маоистом. Так что этот бестселлер является его личным термидором. То, что он принес ему много денег, – в порядке вещей: ведь исторические термидорианцы именно так и понимали термидор.

Сколь бы простой ни была эта идея, характерная для сразу и линейного, и периодизированного взгляда на историю революции, она не может не вызвать множество возражений. В основании самого Термидорианского Конвента лежит массовый террор. Робеспьер, Сен-Жюст и Кутон – вместе с девятнадцатью другими – без какого бы то ни было суда были казнены 10 термидора. Партия приговоренных 11 термидора насчитывала семьдесят одного человека – самая многочисленная из казней за все годы революции. В течение 1794 и 1795 гг. контрреволюционный террор практически не прекращался. Он имел как “правовые” формы, так и формы стихийных расправ. Вооруженные банды повсюду провоцировали воинствующих якобинцев, чтобы развязать репрессии. Среди прочих документов есть один, представляющий в этом отношении особый интерес: речь идет о “Термидорианских воспоминаниях” Дюваля. Дюваль был

одним из активистов так называемого движения золотой молодежи Фрерона. Боевым кличем этих наемных убийц был: “Долой якобинцев!” Даже закрытие якобинского клуба было вызвано потасовкой, устроенной бандами Станисласа Фрерона. То есть образцовой правительственной провокацией.

Здесь надо напомнить, что с точки зрения Сен-Жюста, субъективной максимой политической мысли является добродетель, а террор является лишь обусловленной конкретными обстоятельствами заменой неустойчивости добродетели – на то время, пока бушует внутренняя и внешняя контрреволюция. Из-за этой неустойчивости политический курс оказывается подвержен опасности коррупции. Именно поэтому, в конечном итоге, на террор – как на гарантию против слабостей добродетели и как на силу, способную защитить от коррупции – следовало заменить общественные институты.

Какой же была институциональная практика термидорианцев? Суть ее изложена в Конституции III года, где отчетливо видно, что добродетель оказалась заменена государственным механизмом власти собственников, что было равнозначно утверждению коррупции в средоточии государства. Центральным принципом здесь, без сомнения, являлось установление цензовых критериев для выборщиков, в свою очередь, назначаемых активными гражданами: 30 тыс. выборщиков на всю страну!

Но максимы, регулирующие репрессии, еще интереснее. Ведь они открыто нацелены против всякой формы народного *волеизъявления*, дистанцированного от государства. Так, в статье 366 упомянутой конституции провозглашается: “Все собрания невооруженных людей должны рассеиваться”. Статья 364 требует, чтобы петиции (протесты) были строго индивидуальными: “Никакая ассоциация не имеет права подавать их от имени коллективов, если только это не конституционные власти, подаваться же они могут только по вопросам, входящим в их компетенцию.” Статья 361 отслеживает употребление прилагательных: “Никакое собрание граждан не может обозначать себя как *народное общество (société populaire)*.”

Термидор открывает политическую последовательность, при

которой конституционное осуществление репрессий опирается на антинародные воззрения государства. Речь идет не об окончании террора против политических врагов, а о радикальном изменении и истока, и цели этого террора. Истоком террора отныне служит цензовое государство богачей, а мишенью – всякая сформировавшаяся или сплоченная воля народного волеизъявления. Тем самым Конституция III года поворачивается спиной к Конституции 1793 г., до сих пор не имеющей себе равных по демократичности своих положений. Директория продолжала идти по этому пути вплоть до – поистине грандиозного – решения: казнить всякого, кто сошлется на Конституцию 1793 г.!

Как мы видим, эмпирически идея того, что переворот 9 термидора привел к какому-то “окончанию террора”, едва ли выдерживает критику.

Но можно ли тогда сказать, что Термидор стал точкой, прояснившей революционную последовательность в 1792-1794 гг., внутри же этой последовательности – моментом, когда Террор оказался “поставлен на повестку дня”? Это означало бы вернуться к логике результата, к синтетической диалектике, согласно которой лишь будущее конкретной политической последовательности высказывает ее истинность. Именно так, например, Собуль¹⁷ рассматривает отношение между термидорианским Конвентом и диктатурой больших комитетов. С его точки зрения, якобинцы стали жертвами собственных противоречий, и тот синтез, который дал Термидор, Директорию, Консульство и Империю, явил истину этих противоречий: буржуазная сущность революции якобы не может свободно развертываться без упразднения ее народных атрибутов.

Против диалектики результата здесь необходимо пустить в ход тезисы Сильвена Лазарюса: любую политическую последовательность следует идентифицировать и мыслить как гомогенную сингулярность, исходя из нее самой, а не из гетерогенной природы ее политического будущего. В частности, политическая последовательность прерывается или завершается не в силу каких-то внешних причинно-следственных связей, или же противоречий между своими сущностью и средствами, но из-за стро-

го имманентного эффекта исчерпания своих возможностей. Как раз эту исчерпанность имеет в виду Сен-Жюст, констатируя, что “Революция застыла”.

Иными словами, категория поражения здесь неуместна, поскольку она всегда соразмеряет политическую ситуацию с внешним и гетерогенным положением вещей. Не бывает поражений – происходят прекращения: политическая последовательность начинается и завершается, но мы не можем измерить ее реальную и мыслительную силу ни из предшествовавшего, ни из последовавшего. С этой точки зрения Термидор не может быть смысловым именовани^{ем} Террора. Термидор – имя того, что пришло, когда прекратилось то, что Сильвен Лазарюс называет *революционным политическим режимом*.

Следовательно, моей целью будет проанализировать “термидорианца” как имя сразу и сингулярной, и типичной субъективности, чье пространство – пространство прекращения.

Следует должным образом уточнить статус нижеследующих рассуждений. Они не относятся к историографии. Исторических термидорианцев можно цитировать, но их нельзя помыслить как отдельные фигуры в истории государства. На эту тему существуют превосходные труды, в первом ряду которых стоит “Термидорианская реакция” Матьеза¹⁸. Но наши рассуждения так же не принадлежат и к политике как мысли. Сильвен Лазарюс непрестанно настаивает на том, что политика есть то, исходя из чего имеется мысль о политике. Однако же термидорианский Конвент – в отличие от революционной последовательности 1792-1794 гг. – трудно счесть сингулярной политической последовательностью. И даже если бы термидорианский Конвент образовывал сингулярную политическую последовательность, то было бы необходимо мыслить ее исходя из нее самой, и “термидорианец” предстал бы тогда не каким-то возможным “родовым” понятием, а именем сингулярности.

Наш подход является философским. Речь идет о том, чтобы превратить слово “термидорианец” в концепт. В концепт того, что субъективно конституируется в стихии прекращения некоей политики. Этот концепт воплотится в философии, обуслов-

ленной проведением политик освобождения, или, как писал Лазарюс, политик “изнутри” (“en intériorité”), что также означает: обусловленной редким и прерывным характером этих политик, их неизбежным, ничем не *отменяемым* прекращением.

Общеизвестен тот великий вопрос, что ставил Сен-Жюст: чего хотят те, кто не хочет ни добродетели, ни террора? Эта загадочная воля как раз и узурпирует прекращение политики. Объектом прекращения политики является государство – государство, выведенное из-под каких бы то ни было предписаний добродетели; государство, террористическое измерение которого (очевидно, сохраняемое) совершенно разнится с террором в якобинском и революционном смыслах. Центральный момент здесь заключается в том, что принцип добродетели оказывается заменен на принцип интереса.

Образцовым термидорианцем, которому принадлежат высказывания, определяющие “родовую” фигуру термидорианца, несомненно, является Буасси д’Англа. Его великий канонический текст – речь от 5 мессидора III года. Цитируем ее:

Нами должны управлять наилучшие [...], но ведь, за редкими исключениями, вы сможете обнаружить таких людей лишь среди тех, кто, обладая собственностью, привязаны к стране, где эта собственность находится, к законам, которые ее защищают, к спокойствию, которое ее охраняет.

Добродетель есть безусловное субъективное предписание, не отсылающее ни к какой другой объективной детерминации. Поэтому-то Буасси д’Англа и отвергает ее. От лидера требуется не быть добродетельным политиком, но представлять в правительстве “лучших”. Лучшие же не производят никакой субъективной детерминации. Это определимая категория, абсолютно обусловленная объективной фигурой собственности. Три основания, выдвигаемые Буасси д’Англа в пользу предоставления государства в руки “лучших”, чрезвычайно существенны, и их ожидало большое будущее:

– Для термидорианца, в отличие от патриота-якобинца, *страна* не является возможным местом проявления республиканских добродетелей. Страна есть то, где находится собственность.

Страна есть экономическая объективность.

– Для термидорианца, в отличие от якобинца, закон не является максимой, производной от отношения между принципами и ситуацией. Закон есть то, что защищает – и в частности то, что защищает собственность. В этом отношении его универсальность совершенно второстепенна. В счет идет именно его функция.

– Для термидорианца *восстание* не может быть священным долгом, каким оно является для якобинца в случае попирания универсальности принципов. Ибо основным и легитимным требованием собственника является спокойствие.

Здесь мы обнаруживаем основополагающий триплет объективной концепции страны, консервативной концепции закона и охранной концепции ситуаций. В первом описании концепта термидорианца мы видим связку объективизма, “естественного” порядка вещей и безопасности.

Нам известно, что для Сен-Жюста противоположностью добродетели является коррупция. Безусловно, сегодня размышлять о коррупции небесполезно. Сильвен Лазарюс показал, что “коррупция”, прежде всего, обозначает неустойчивость политики, связанную с тем, что реальный принцип такой политики субъективен (добродетель, принципиальность). Материальную коррупцию мы обнаруживаем лишь впоследствии и в качестве результата. Термидорианец коррумпирован по своей политической сущности. Это означает: он извлекает выгоду из неустойчивости политических убеждений. Однако в политике только и существуют, что убеждения (и воли).

Впрочем, исторические термидорианцы – коррумпированные элементы в самом обыденном смысле слова, о чем ясно свидетельствуют документы. И ведь неслучайно они пришли вслед за Неподкупным¹⁹. Упомянем английские деньги, которые они получали в изобилии, беспрецедентный “дележ” национальных богатств, спекуляцию зерном. Упомянем мародерство (Термидор – это еще и переход от войны республиканской, оборонительной и принципиальной к войне завоевательной и грабительской) и сделки по поставкам для армии. Упомянем – и

это, возможно, наиболее показательное – тесные связи термидорианцев с колониальными администрациями и работоторговцами. Это прекрасно освещено в книге Флоранс Готье “Триумф и поражение естественного права в революции”²⁰. Мы также встречаем в этой книге Буасси д’Англа, который произносит 17 термидора III года речь, направленную против самой идеи независимости колоний. Аргументом здесь служит богатство, накопленное в течение почти двух столетий; этим аргументом и сегодня пользуется Паскаль Брюкнер, когда в своем чрезвычайно термидорианском “Плаче белого человека” публично умывает руки, говоря о том, что происходит с людьми и странами “Третьего мира”: колонизированные народы якобы не “дозрели” до независимости (т. е. сами несут ответственность за свою досадно недемократичную нищету). Ведь единственное, на что эти народы могут уповать, – это внутренняя автономия под надзором (т. е. развитие, контролируемое МВФ и направленное на прогресс в “современном демократическом” духе). Прочитируем Буасси д’Англа:

Отнюдь не уповая на свободу, сохранение которой как завоевания потребовало бы от них чересчур много усилий, они засыпают под сенью изобилия и наслаждений, которые свобода доставляет [...] железо плуга больше не ранит их руки, как и железо оружия. Стало быть, такой народ должен удовлетворяться желанием быть мудро и мирно управляемым людьми гуманными и справедливым, врагами тирании.

Буасси д’Англа не устает высказывать институциональные предостережения, касающиеся народов, которые пока еще очень далеки от какого бы то ни было “устремления” в направлении свободы. Между тем, любопытно, что эти предостережения имеют целью “утихомирить” энергией законов “революционные движения” в этих именуемых “сонными” колониях:

Мы предлагаем вам разделить колонии на различные департаменты; разместить в каждом из них, как и в тех, что окружают вас, администрацию, состоящую из пяти членов, наделенных теми же функциями и подчиняющихся тем же законам. Но поскольку в этой части Франции еще имеется революционное движение, которое могут утихомирить лишь привычка к свободе и

энергия вводимых вами законов, мы думаем, что вы должны постановить, что временно – до тех пор, пока ваши преемники не постановят иначе – эти администрации будут назначаться исполнительной Директорией.

На самом деле Буасси д'Англа только и стремится, что удовлетворить своих друзей, плантаторов и работоторговцев, соответственно трем максимам образцового термидорианца: колонии образуют часть страны, так как у нас там собственность. Закон должен "утихомирить" эмансипационный и освободительный пыл, поскольку он ставит под угрозу нашу собственность. И наконец, желателен режим прямого управления, так как речь идет о нашей безопасности.

Но опять-таки эта законодательная и материальная коррупция всего лишь вторична. Даже сегодня мы видим, что и в Италии, и во Франции чисто эмпирическая и юридическая трактовка темы коррупции сопряжена со значительным риском, что на смену прижившимся у нас бандитам и торгашам придут еще более отъявленные бандиты и безжалостные торгаши. Идея, посредством каких-то мелких судебных чинов заменить грязные деньги чистыми, – смехотворна. Можно считать аксиомой, что если денег слишком много, если счет идет на десятки миллионов, то все эти капиталистические деньги неизбежно являются грязными. Если бы оказалось возможным сохранять чистоту, манипулируя такими количествами всеобщего эквивалента, это было бы известно всем. Нет, мы реально имеем дело с темой коррупции лишь тогда, когда схватываем ее основание: неизбежную слабость политики. Сердцевина термидорианского вопроса – это не очевидная зависимость термидорианских политиков от колониального лобби, спекулянтов и генералов-мародеров. Мы достигаем искомой глубины вопроса, когда видим, что для всякого термидорианца – исторического или сегодняшнего – категория истины провозглашается как *не имеющая политической силы*. Эта категория якобы сопряжена с безнадёжным усилием, необходимо приводящим к наихудшему: к Террору. И опять-таки процитируем Буасси д'Англа:

Человеку без собственности необходимы постоянные усилия

добродетели, чтобы быть заинтересованным в порядке, который не сохраняет для него ничего.

Прежде всего, бросается в глаза, что политическая субъективность отсылает здесь к порядку, а не к способности, руководствуясь какой-либо максимой, осуществить то, чем чревата ситуация. Этот поворот можно назвать *этизацией* политического сознания. Если угодно, прямая противоположность этой установке выражена в принципе Мао Цзэдуна: “Бунт – дело правое.”

Далее, следует заметить, что для Буасси д’Англа “интересоваться чем-либо” предполагает (объективный) интерес. Здесь именем этого интереса является “собственность”. Но, говоря формальнее, развиваемая им идея – та, что ядром *всякого* субъективного требования служит некий интерес. И сегодня это представление еще остается главным, если не единственным, аргументом в пользу рыночной экономики.

Итак, “постоянным усилиям добродетели”, являвшимся для великих якобинцев самым принципом всякой политики, Буасси д’Англа противопоставляет связь государства (порядка) и интереса. Сдвиг происходит от усилия к заинтересованности.

Тогда можно утверждать, что термидорианская субъективность, укореняющая себя в прекращении некоторой политики, производит сцепление Государства и интереса. Именно такое сцепление свидетельствует, что отныне политическое предписание (в данных обстоятельствах именуемое “добродетелью”) отсутствует.

В моих философских терминах эту диспозицию можно обобщить следующим образом:

– Центр тяжести теперь приходится не на ситуацию, но на *состояние ситуации*.

– Субъективный путь теперь руководствуется не максимой и не высказываниями, которые сочетаются с проверкой максимы на ситуациях. Он руководствуется интересом, связывающим заинтересованных лиц с этицизированным порядком. Это также означает: в счет идет не случайностный путь истины, а калькулируемая траектория включения. Если всякий путь истины пред-

ставляет собой сингулярный труд, зависящий от сверхштатного измерения события, то траектория интереса соразмерна ситуационному месторасположению. Определяющим для термидорианца (как для субъекта) моментом являются *поиски места*.

Если это так, то “термидорианец” не именуется структурным образом вторую ветвь альтернативы, первой ветвью которой является “истинностная процедура” или “родовая процедура”. “Термидорианец” обозначает триплет этатизации, исчисляемого интереса и месторасположения *при условии* прекращения истинностной процедуры и в не диалектизируемой стихии этого прекращения.

То, что политический революционный режим имел место между 1792 и 1794 гг., и то, что он прекратил существовать 9 термидора, представляет собой определяющий момент для термидорианской субъективности как для сингулярности. Этатизация, исчисляемый интерес и месторасположение – всего-навсего формальные черты этой сингулярности, мысль о которой указывает на необходимость мыслить прекращение.

Чтобы прояснить здесь строение разбираемого концепта, я хотел бы показать, в каком смысле можно утверждать, что субъективность, носящая, начиная с 1976 г., имя “новые философы” или “новая философия”, заслуживает называться *термидорианской*.

Без всякого сомнения, мы находим здесь следующие формальные черты:

– Этатизация принимает форму присоединения к процессу парламентаризации, безразличия к негосударственным ситуациям, в лучшем случае – мирного существования с миттеранизмом, а в худшем – активной к нему причастности.

– Исчисляемый интерес принимает форму умаления интеллектуалов, отказывающихся от всякого творческого политического предписания, от всех критических и прогрессистских функций, ради покорения медиатического и институционального пространства.

– Месторасположение принимает форму чисто консервативной аргументации – той, что под знаком “прав человека” про-

тивопоставляет великолепие западных демократий мерзости восточного тоталитаризма.

Это всего лишь аналогия, поскольку сомнительно, что важнейшие годы прямого политического активизма (между 1965 и 1975 гг.) конституировали подлинный режим политики. Но эта аналогия позволяет продемонстрировать несколько характеристик *связанности* формальных черт. “Новые философы” появляются вследствие очевидного прекращения некоей последовательности, назовем ли мы ее “левацкой”, “маоистской” или “поколением 68-го”. Это означает:

– что они сами были активистами в годы рассматриваемой последовательности. Все известные “новые философы” прежде были маоистами, в частности – членами группы “*Gauche Proletariénne*”. Но аналогично этому, исторические термидорианцы – не пришедшие откуда-то извне аристократы, не сторонники реставрации монархии и даже не жирондисты. Они принадлежали к робеспьерянскому большинству Конвента;

– что суждение о том, что являлось политической последовательностью, выступает определяющим для характеристики формальных термидорианских черт. Это суждение построено на *выхолащивании* высказываний последовательности. Боевая политика 1965-1975 гг. органически сочетала известный активизм и идеологические принципы, средоточие которых составляли *народ* (“служить народу”), *фигура рабочего* и *заводская реальность*. Термидорианское же ренегатство 80-х гг. XX в. отделяет активизм от всех принципов и ситуаций, представляя дело так, будто он сопрягался исключительно с китайским или советским государствами. Только этим объясним тот факт, что “открытие” Солженицына для термидорианца-“нового философа” могло оказаться чем-то доказательным. Каково отношение между сталинскими лагерями тридцатых годов и тем запутанным, но великолепным путем, что привел тысячи юных студентов на заводы нашей страны, или теми многообразными изобретениями новых практик декларации, манифестации, организации? Отношение здесь – это именно выстраивание неотношения, *выхолащивания*. Отделенный от своего реального

содержания, “левацкий” активизм (от которого так сильно устали термидорианцы) склонился в сторону субъективной патологии, зачарованности тоталитарным этатизмом – что фактически делает его совершенно непрозрачным. Непрозрачность и есть следствие этого выхолащивания. Но это – сингулярная непрозрачность, непрозрачность прекратившейся последовательности.

Итак, сингуляризация формальных черт происходит через выхолащивание политической последовательности, которым и производится непрозрачность. Фактически речь идет о производстве немыслимого, дабы сама мысль оказалась дискредитированной, а существующим оставалось лишь положение вещей.

Стало быть, “термидорианец” именуется субъективностью, которая в стихии прекращения некоторой политической последовательности производит из нее сингулярную немыслимость – через выхолащивание высказываний этой последовательности, а также в пользу этатизации, исчисляемого интереса и месторасположения.

Немыслимость последовательности всегда в то же время означает упразднение мысли, в особенности – политического поля; *ведь то, что должно мыслить, как раз и есть последовательность*. Именно так категория тоталитаризма и патетическое коррелирование с ней отставания прав человека (некоторые “новые философы” даже занялись их “основыванием”) погрузили (в горизонте общественного мнения) в продолжительную немыслимость и произведения Ленина, и сочинения Мао Цзэдуна – тем же движением, каким они погрузили в ночь мысли активистские изобретения шестидесятых и семидесятых годов. Последовательности 1902-1917 гг., 1920-1947 гг., 1965-1975 гг., в коих прерывным образом схватывается история политики XX века, превратились в непрозрачные сингулярности.

Буасси д’Англа сам усердно стремится сделать революционную последовательность невразумительной. Для этого он сводит ее к “яростной конвульсии”, происходящей от экономической некомпетентности народных масс (до сих пор расхожий аргумент):

Если вы безоговорочно предоставите людям без собственности политические права, и если они когда-нибудь окажутся на скамьях законодателей, то они возбудят или позволят возбудить вол-

нения, не страшась их последствий; они установят или позволят установить прискорбные налоги на торговлю и земледелие, потому что не будут ни ощущать, ни страшиться, ни предвидеть их ужасных последствий, – и в конечном итоге они низвергнут нас в яростные конвульсии, из которых мы только что вышли.

Схема Буасси д'Англа сочетает иррациональность ситуации (яростные конвульсии) с иррациональностью действующих лиц (несобственники пренебрегают “законами экономики”). Следовательно, он превращает революционную последовательность в политическую немыслимость. Выхолащивание заключается в отделении террора (под именем “ярости”) от добродетели с использованием для этого принципа интереса. Так и “новые философы” отделили левацкий активизм от его реального содержания (против всякого здравого смысла считая, будто его “субъективным” двигателем служили иллюзии, питаемые ими в отношении социалистических государств).

О живучести этой схемы мы можем судить не только по ее повторяющемуся применению в период прекращения политической последовательности – а значит, в момент реакционный и консервативный, – но и в ее присутствии в самой марксистской историографии. Ведь делать из экономики средоточье проблемы, упразднить политические сингулярности, превращать разновидности налогообложения в альфу и омегу любого объяснения – такова склонность академического “марксизирующего” анализа Революции, воодушевлявшего ФКП в пятидесятые годы, и надо признать, что она определенным образом представляла собой “перевернутого” Буасси д'Англа. Доказательством этого может послужить следующая ошеломительная фраза Собуля: “9 термидора знаменует собою не разрыв, но ускорение”.

В конечном итоге, “термидорианец” является именем конституирования, в стихии прекращения некоторой истинной процедуры, немыслимости этой процедуры. Способность этого конституирования немыслимого, как мы только что видели, характеризуется долговечностью. Это – историческая матрица устранения мысли.

Отсюда мы можем опять вернуться к Террору. В действи-

тельности, “террор”, взятый сам по себе, является одним из выхолощенных терминов, обозначающих невысказанное. Проект “помыслить террор” как таковой неосуществим, поскольку изолирование категории террора как раз и представляет собой термидорианскую операцию (совершенно так же, как термидорианской операцией является попытка мыслить социалистические государства, исходя только из их террористического измерения). Назначение этой операции – произвести непрозрачность и невысказанное. Будучи изолированным, террор становится инфраполитической, политически невысказанной данностью. Тем самым открываются вакансии для моральной проповеди, направленной против насилия (подобно этому, выхолощивание левацкой последовательности, делающее политику невысказанной, оказывается незаменимым ресурсом гуманистических проповедей, этики, “права-человека-защитных” кампаний).

Однако невозможно высвободиться из-под термидорианской альтернативы, неловко пытаясь оправдать или пояснить террор “сам по себе”. Поступая таким образом, вы попадете в невысказанное, избранное за вас термидорианцем. Революционный труд необходимо рассматривать как гомогенную множественность. Террор здесь – *неотделимая*, в частности – от добродетели, категория.

В политике, а особенно – в отношении Французской революции, предварительным для всякой мысли моментом служит разрушение термидорианской схемы, которая также – надо согласиться – в значительной степени является марксистской. События подготовил Фюре.²¹

А что же в философии? Надо исследовать следующий трудный вопрос: действительно ли при прекращении истинностной процедуры *всегда* совершаются продуцирования невысказанного, поражающие эту процедуру? Должна ли мысль сносить термидорианские схемы, обрекающие ее на крушение?

Будет лучше оставить этот вопрос неотвеченным. Закончим же мы позитивным наброском: эскизом онтологических характеристик политической процедуры.

10. Политика как истинностная процедура

Когда и при каких условиях мы называем событие *политическим*? Чем является “происходящее”, когда оно происходит политически?

Мы полагаем, что событие является политическим, а вводимая им процедура причастна к политической истине, при соблюдении нескольких условий. Эти условия связаны с материей события, с бесконечным, с соотносительностью с состоянием ситуации и с числовым порядком, нумеричностью, этой процедуры.

1. Событие является политическим, если материя этого события коллективна – или же если событие можно приписать исключительно множественности некоего коллектива. “Коллектив” здесь – не числовой концепт. Мы называем событие онтологически коллективным в том случае, если это событие является носителем некоего виртуального требования ко всем. “Коллектив” есть нечто немедленно универсализирующее. Эффективность политики сопряжена с утверждением того, что “для всякого x имеется мысль”.

Под словом “мысль” я имею в виду какую угодно взятую в субъективности истинностную процедуру. “Мысль” есть имя субъекта истинностной процедуры. Т. е. словом “коллектив” признается, что если мысль является политической, то она распространяется на всех. В отличие от прочих типов истины, это не только вопрос ее адресата. Разумеется, всякая истина обращена ко всем. Но в случае политики универсальность представляет собой внутреннюю сущность, а не просто характер назначения. В политике для всех в любой момент явлена возможная доступность мысли, идентифицирующей субъект. Тех, кто сформированы в субъектов конкретной политики, называют *акти-*

вистами процедуры. Но “активист” – это категория без границ, субъективное обозначение без идентичности и без концепта. Коллективный характер политического события предписывает, чтобы все виртуально являлись активистами мысли, которая производится исходя из события. В этом смысле политика – единственная истинностная процедура, являющаяся “родовой” не только по результату, но и по локальному составу субъекта.

Только от политики как сущностной требуется провозглашать, что мысль, каковой политика является, есть мысль всех. Политике органически необходимо провозглашать это. Математику, например, требуется всего-навсего еще один математик, который признает, что в его доказательстве нет изъянов. Любви, чтобы заручиться в том, что она является мыслью, требуется существование лишь двух. Художнику – в конечном итоге – не требуется никто. Наука, искусство и любовь суть аристократические истинностные процедуры. Разумеется, они обращены ко всем и универсализируют свою сингулярность. Но в них не явлен коллективный режим. Политика же невозможна без высказывания, что все, какие угодно, люди способны к мысли, постсобытийно формирующей политический субъект. В этом высказывании высказывается то, что политическая мысль является топологически коллективной, а это означает, что она может существовать только как мысль всех.

То, что центральной разновидностью политической деятельности является *собрание*, представляет собой локальную метонимию ее в сущности коллективного, а значит – принципиально универсального бытия.

2. Коллективный характер политического события имеет следствием то, что политика как таковая предъявляет бесконечный характер ситуаций. Политика демонстрирует или затребует бесконечность ситуации. Всякая политика освобождения опровергает конечность, опровергает “бытие к смерти”. Поскольку конкретная политика включает в ситуацию мысль всех, она действует посредством выявления субъективной бесконечности ситуаций.

Конечно же, всякая ситуация онтологически бесконечна. Но

только политика, как субъективная универсальность, непосредственно затребует эту бесконечность.

К примеру, наука есть захват пустоты и бесконечного посредством письма. Ее нисколько не беспокоит субъективная бесконечность ситуаций. Искусство предъявляет чувственное через конечность произведения, оно – образцовое производство конечного, и бесконечное вмешивается сюда лишь в случаях, когда художник готовит бесконечному участь конечного. Политика же как раз есть то, что, следуя принципу *того же самого*, или эгалитарному принципу, имеет дело с бесконечным как таковым. Вот ее отправная точка: ситуация открыта, она никогда не бывает закрытой, а возможное обрабатывает ее имманентную субъективную бесконечность. Поэтому и верно, что в числовом порядке политической процедуры первым термом является бесконечность. Тогда как для любви первым термом является единица, для науки – пустота, для искусства – конечное число. Бесконечное вмешивается во все истинностные процедуры, но в первой позиции оно находится только в политике. Ведь только в политике размышление о возможном (а значит – о бесконечности ситуации) и будет самим ее процессом.

3. Наконец, какова соотнесенность политики с состоянием ситуации, а конкретнее – с государством, – одновременно в онтологическом и в историческом смысле этого понятия?

Состояние ситуации есть операция, которая внутри ситуации квалифицирует ее участников, ее подмножества. Состояние есть своего рода метаструктура, которая способна учитывать все подмножества ситуации. Всякая ситуация допускает некое состояние. Всякая ситуация есть предъявление ее самой, того, что ее составляет, того, что к ней принадлежит. Но она задается и как состояние ситуации, т. е. как внутренняя конфигурация ее частей или подмножеств, а следовательно, как репрезентация, представление. В частности, состояние ситуации представляет коллективные ситуации, тогда как в коллективных ситуациях сингулярности не представляются, но предъявляются. По этому вопросу я отсылаю к размышлению 8 из моей книги “Бытие и событие”.

Одной из основополагающих данностей для онтологии является то, что состояние ситуации всегда больше, чем сама ситуация. Частей всегда больше, чем элементов; репрезентативная множественность всегда превышает по своему типу множественность предъявляемую. Этот вопрос фактически является вопросом могущественности, мощности. Мощь государства всегда превосходит мощь ситуации. Государство, а следовательно, и экономика, являющаяся теперь нормой государства, характеризуются неким структурным следствием разделения и сверхмощности по отношению к тому, что просто предъявлено в ситуации.

Можно математически доказать, что этот избыток неисчислимо. Нет ответа на вопрос о том, насколько мощь государства превосходит мощь индивида, насколько мощь репрезентации превосходит мощь предъявления. В этом избытке присутствует нечто блуждающее. Впрочем, простейший опыт соотносительности с государством показывает, что мы соотносимся с ним так, что никогда не в силах назначить меру его мощи. Репрезентация государства через его мощь, в данном случае – через его публичную мощь, показывает, с одной стороны, ее избыточность, с другой, неопределенный или блуждающий характер этой избыточности.

Все мы знаем, что политика, когда она существует, сразу же вызывает манифестации мощи государства. Это очевидно из того, что политика – явление коллективное, а значит она универсальным образом касается всех частей ситуации, т. е. того, что является полем существования состояния ситуации. Политика затребует государственную мощь – и она представляет собой единственную истинностную процедуру, делающую это напрямую. Ординарной фигурой этого вызывания государственной мощи является то, что политика всегда сталкивается с репрессиями. Но репрессии – это эмпирическая форма блуждающей сверхмощи государства – не характеризуют политику сущностным образом.

Подлинная характеристика политического события и задействованной в нем истинностной процедуры состоит в том, что

политическое событие останавливает блуждание, назначает меру сверхмощи государства, фиксирует мощь государства. Следовательно, политическое событие прерывает субъективное блуждание мощи государства. Политическое событие конфигурирует состояние ситуации. Оно задает фигуру состоянию ситуации, фигуру его мощи, оно измеряет эту мощь.

Эмпирически это означает, что когда имеется действительно политическое событие – государство выказывает себя. Государство выказывает избыточность своей мощи, т. е. свое репрессивное измерение. Но оно выказывает и меру этой избыточности, которую обычно разглядеть невозможно, поскольку для нормального функционирования государства существенно, чтобы его мощь оставалась неизмеримой, блуждающей, неназначаемой. Как раз всему этому политическое событие кладет конец, назначая избыточной мощи государства видимую меру.

Политика дистанцирует государство, полагая дистанцию его меры. Смирность неполитической эпохи происходит из отсутствия дистанцированности, поскольку мера его мощи остается блуждающей. Ни к чему не предписанное блуждание мощи государства парализует. Политика представляет собой прерывание этого блуждания, она задает меру государственной мощи. Именно в этом смысле политика есть “свобода”. Государство, по сути дела, представляет собой безмерное порабощение частей ситуации, порабощение, тайным оружием которого как раз является блуждающий характер сверхмощи государства, отсутствие меры сверхмощи государства. Свобода здесь – дистанцирование от государства через коллективное установление меры его избыточности. И если эта избыточность измерена, то коллектив может помериться с ней силами.

Мы назовем *политическим предписанием* послесобытийное установление фиксированной меры мощи государства.

Теперь мы можем перейти к выстраиванию числового порядка политической процедуры.

Почему любая истинностная процедура характеризуется нумеричностью? Дело в том, что существует фиксация соотносительности любой истины с различными типами сингуляризую-

щего ее множественного: с ситуацией, с состоянием ситуации, с событием и с субъективной операцией. Это соотношение выражается числом (также и канторовскими числами, или бесконечными). И получается, что существует некая абстрактная схема этой процедуры, фиксируемая в нескольких типичных числах, в которой задается “траектория” множественных, онтологически конституирующих эту процедуру.

Воздадим должное Лакану: он первым систематически воспользовался числами, когда речь шла о назначении субъективности нулю как промежутку между 1 и 2 (субъект есть то, что выбирает между двумя изначальными означающими S_1 и S_2), о синтетическом значении 3 (борромеев узел реального, символического и воображаемого) или о функции бесконечного в наслаждении женщины.

Когда речь шла о политике, мы говорили, что первым ее термом, сопряженным с коллективным характером политического события, является бесконечное ситуации. Это простое бесконечное, бесконечное предъяснения. Это бесконечное детерминировано, значение его мощи фиксировано.

Кроме того, мы говорили, что политика с необходимостью вызывает состояние ситуации, а значит – второе бесконечное. Это второе бесконечное избыточно по отношению к первому, его мощь больше, но, как правило, мы не можем узнать, насколько больше. Избыточность здесь безмерна. Следовательно, мы можем сказать, что второй терм политической нумеричности – это второе бесконечное, бесконечное мощи государства, а также, что об этом бесконечном мы знаем лишь то, что оно превосходит первое, что между ними есть разница, которая остается неопределенной. Если мы обозначим через σ зафиксированную бесконечную количественность ситуации, а через ϵ количественность, которой измеряется мощь государства, то за пределами политики у нас не будет средств узнать ничего, кроме того, что ϵ превосходит σ . За этим неопределенным превосходством скрывается отчуждающая и репрессивная природа состояния ситуации.

Политическое событие – в возникающей материальности

универсализируемого коллектива – предписывает меру безмерности государства. Блуждающее ϵ оно заменяет на фиксированную меру, которая, разумеется, почти всегда еще превосходит мощь простого предъявления, выражаемую через σ , но уже не обладает отчуждающими и репрессивными силами неопределенности. Через $\pi(\epsilon)$ мы обозначим результат политического предписания, воздействующего на государство.

Символом π обозначена политическая функция. У нее есть несколько (здесь мы не будем вдаваться в детали) пространств действия, соотносящихся с местами (“местами” в смысле Лазарюса) сингулярной политики. В ситуации политическая функция является следом исчезнувшего политического события. Мы берем здесь политическую функцию в ее наибольшей действенности: она прерывает неопределенность государственной мощи.

Итак, тремя первыми членами нумеричности политической процедуры (все – бесконечные), в конечном счете, будут:

1. Бесконечное ситуации, как таковое затребуемое коллективным измерением политического события, т. е. соотношение с “для всех” мысли. Обозначим это бесконечное через σ ;
2. Бесконечное состояния ситуации, затребуемое в репрессиях и отчуждении, так как оно относится к предполагаемому контролю всех коллективов или подмножеств ситуации. Это неопределенное бесконечное количественное числительное, причем оно всегда больше бесконечной мощи ситуации, состоянием которой является. Итак, запишем: $\epsilon > \sigma$;
3. Фиксация посредством политического предписания – при условии коллективности события – меры государственной мощи. Через это предписание прерывается блуждание государственной избыточности, так что становится возможным через активистские лозунги практиковать и измерять свободную дистанцию между политической мыслью и государством. Запишем это как $\pi(\epsilon)$, и эта запись будет обозначать определенное бесконечное количественное числительное.

Чтобы прояснить основополагающую операцию предписания, мы можем привести несколько примеров. Большевикское восстание 1917 г. выказало слабость государства, показало, что война сделала его шатким, – тогда как царизм являл собой *par*

excellence квазисакральную неопределенность сверхмощи государства. В общем плане, политическая мысль, ориентирующаяся на восстание, сопряжена с постсобытийным определением государственной мощи как очень слабой или даже уступающей мощи простого коллективного предъявления.

С другой стороны, маоистский выбор длительной народной войны и осады городов деревнями предписывает государству еще достаточно значительную меру мощи, с осторожностью вычитывая свободную дистанцию от этой мощи. Эта осторожность сказывается и в следующем вопросе Мао: почему в Китае может существовать “красная власть”? Или же: как слабейший может в течение длительного периода одержать победу над сильнейшим? Это означает, что для Мао $\pi(\epsilon)$, предписание, касающееся мощи государства, длительное время остается превосходящим бесконечность σ ситуации, вызывание которой организует политическая процедура.

Это значит, что три первых члена числовой последовательности, три бесконечных числа σ , ϵ , $\pi(\epsilon)$, применяются в каждой сингулярной политической последовательности, не будучи где-либо определенно фиксируемыми, кроме как в этих своих отнесенностях. В частности, всякая политика производит свое собственное постсобытийное предписание относительно мощи государства: в сущности, политика представляет собой творение политической функции A , происходящее в просвете за событием восстания.

Когда существует политическая процедура – вплоть до предписаний относительно государства, – тогда и только тогда может развернуться логика того же самого, т. е. эгалитарная максима, свойственная любой политике освобождения.

Эгалитарная максима действительно несовместима с блужданием государственной избыточности. Матрица неравенства состоит как раз в том, что сверхмощь государства невозможно измерить. Например, сегодня во имя необходимости – безмерной и непонятной – либеральной экономики, всякая эгалитарная политика была провозглашена невозможной и бессмысленной. Но эту слепую мощь необузданного Капитала характе-

ризует как раз то, что ни в одной точке ее невозможно ни измерить, ни зафиксировать. О ней известно лишь то, что она безусловно преобладает над субъективными судьбами каких бы то ни было коллективов. Отсюда, чтобы в последовательности, открытой неким событием, конкретная политика могла на практике осуществлять эгалитарную матрицу, совершенно необходимо дистанцироваться от состояния ситуации, жестко зафиксировав его мощь.

Неэгалитарное сознание представляет собой смутное сознание, подверженное блужданию и поработанное мощью, которую оно не в силах измерить. Это-то и объясняет высокомерный и безапелляционный характер неэгалитарных высказываний, тогда как очевидно, что на самом деле они противоречивы и ничтожны. Эти высказывания современной реакции поддерживаются исключительно блужданием государственной избыточности, т. е. совершенно разнузданным насилием капиталистической анархии. Вот почему в либеральных высказываниях сочетаются уверенность, касающаяся мощи государства, и полная нерешительность, проявляющаяся, как только речь заходит о жизни людей и об универсальном утверждении коллективов.

Эгалитарная логика может начать работать лишь тогда, когда государство окажется конфигурировано, дистанцировано, измерено. Эгалитарной логике препятствует не сама избыточность, а именно ее блуждание. Эгалитарной политике препятствует не сама мощь состояния ситуации, но та смутность и безмерность, в которую она облекается. Если же политическое событие позволяет прояснить, зафиксировать, выказать эту мощь, то эгалитарная максима уже может практиковаться, по меньшей мере, локально.

Но какой цифрой обозначается равенство, какова цифра того, что предписывает идентичную коллективную трактовку каждой сингулярности в политической мысли? Эта цифра – очевидно, 1. В конце концов, посчитать за единицу то, что даже не было учтено, – такова цель всякой подлинно политической мысли, всякого предписания, затребующего коллектив как таковой. 1 – числовой показатель одного и того же, а производство одно-

го и того же есть то, на что способны освободительные политические процедуры. Единица деконфигурирует всякую презумпцию неравенства.

Чтобы произвести одно и то же, универсально посчитать за единицу каждого, необходимо работать *на местах*, в открытом промежутке между политикой и государством – в промежутке, чьим принципом выступает мера $\pi(\epsilon)$. Именно так, например, маоистская политика может практически осуществить пробу аграрной революции в освобожденных районах (недостижимых для реакционных армий), а большевистская политика может частично препоручить Советам осуществление некоторых государственных действий, по крайней мере, там, где Советы оказываются на это способны. В этих случаях, опять-таки, работает политическая функция π , применяющаяся в условиях заданной ею дистанции предписания – но на сей раз с целью произвести то же самое – произвести реальное в условиях действия эгалитарной максимы. Итак, мы запишем: $\pi(\pi(\epsilon)) \Rightarrow 1$, таким образом обозначив это удвоение политической функции, которая при условиях свободы мысли/практики, возникающих благодаря фиксации государственной мощи, работает для производства равенства.

Итак, мы можем завершить описание числового порядка политической процедуры. Она состоит из трех бесконечностей: бесконечности ситуации; неопределенной бесконечности состояния ситуации; бесконечности предписания, прерывающего неопределенность и позволяющего дистанцировать государство. И завершается политическая процедура единицей, частично порождаемой политической функцией в условиях, каковы ϵ сами возникли благодаря этой функции, дистанцированности от государства. 1 здесь – цифра, обозначающая *то же самое и равенство*.

Числовой порядок политической процедуры записывается: $\sigma, \epsilon, \pi(\epsilon), \pi(\pi(\epsilon)) \Rightarrow 1$.

Политическую процедуру сингуляризует то, что она движется от бесконечного к 1. Политическая процедура дает единице равенства свершиться в качестве универсальной истины коллек-

тива – посредством предписывающей операции над бесконечным государством; операции, посредством которой равенство выстраивает свою автономию, или дистанцированность, от государства и может осуществлять собственную максиму.

Мимоходом заметим, что процедура любви, способствующая производству истины не коллектива, но различия, или пола (sexuation) – как я установил в “Условиях” (*Conditions*) – наоборот, движется от 1 к бесконечности, через опосредованность двумя. В этом смысле, нумерически, политика есть противоположность любви: возможность поразмышлять на эту тему я оставляю за читателем. Или же: любовь начинается там, где кончается политика.

А поскольку решающими сегодня являются слова, то приведем в заключение наше собственное определение демократии, из которого будет явствовать ее тождественность политике – о чем мы уже говорили.

Демократия есть всегда сингулярное взаимное выправливание (ajustage) свободы и равенства. Но чем является момент свободы в политике? Это момент дистанцирования государства, а стало быть, момент, когда политическая функция π назначает меру блуждающей сверхмощи государства. А что такое равенство, если не операция, посредством которой на таком образом заданной дистанции политическая функция применяется вновь, на этот раз – чтобы произвести 1? Следовательно, политическое выправливание свободы и равенства есть – для определенной (*déterminée*) политической процедуры – не что иное, как выправливание двух последних термов ее числового порядка. Он записывается: $[\pi(\epsilon) - \pi(\pi(\epsilon)) \Rightarrow 1]$. Иными словами, такова формула демократии. Два наших примера показывают, что в этой формуле были сингулярные имена: “Советы” в период большевистской революции, “освобожденные районы” в период маоистского процесса. Но в прошлом у демократии были и другие имена. Некоторые имена у демократии есть и сегодня (например: “объединенное движение коллективов рабочих без документов и Политической Организации”), в будущем у нее появятся и другие имена.

Сколь бы редкостной политика, а значит – и демократия, ни была, она существовала, существует и будет существовать. А вместе с ней, подчиняясь ее требовательным условиям, и мета-политика: то, что философия, внутри своей собственной сфере действия, объявляет достойным имени “политика”. Или еще: то, что мысль объявляет такой мыслью, при условии которой она мыслит то, что есть мысль.

Примечания автора:

В значительной части этот текст представляет собой переработку двух лекций, прочитанных в январе 1983 г. и в июне 1984 г. в Центре философского изучения политики, возглавляемом в Ульяновском отделении ENS Жан-Люком Нанси и Филиппом Лаку-Лабартом. Высоко ценю возможность высказать им здесь благодарность.

В основу некоторых вошедших в эту работу материалов положены и статьи, опубликованные в выходящем раз в две недели журнале "Перроке", который я редактирую вместе с Наташей Мишель.

- ⁱ К примеру, в статьях Поля Сандевенса в журнале "Перроке", № 41: "Конец референтов", "Критика представительства", "Условия для политики".
- ⁱⁱ Varlam Chalamov, *Kolyta*, Éd. Maspero, 3 vol.
- ⁱⁱⁱ Рассказы Шаламова впервые опубликованы во Франции под заглавием *Article 58* в 1969 г. в издательстве Денозль. Мимоходом заметим, что оппозиция Солженицын/Шаламов, уместная, разве что, для рассмотрения сущности политики, не является оппозицией непосредственной и субъективной. Солженицын вполне признавал величие Шаламова, и даже его превосходство над собой: "Возможно, что "Колымские рассказы" Шаламова дадут читателю более непреложное ощущение всего безжалостного, что было в духе Архипелага, а кроме того, границ человеческого отчаяния" (*l'Archipel du Goulag*, t. II, Éd. du Seuil, 1974).
- ^{iv} По Статье 58 советского Уголовного Кодекса осуждались "троцкисты" и прочие политические враги народа. Обвинение по ней вело к самым печальным последствиям.
- ^v См. мою "Теорию субъекта" (*Théorie du sujet*), Éd. du Seuil, 1982.
- ^{vi} То, что называли "проблемой иммигрантов" (хотя само это означающее уже является реакционным), сыграло решающую роль на муниципальных выборах в 1982 г., на частичных выборах в Дрё, на европейских выборах 1984 г. (успех списка Национального фронта).
- ^{vii} Факты, имевшие место на заводе Тальбот, занимают временной промежуток между ноябрем 1983 г. и февралем 1984 г. Дирекция пред-

ложила план увольнения почти 3000 рабочих. Последовала забастовка, рабочие заняли цех №3. Затем – мобилизация мастеров и “профсоюза” КСП (Конфедерация свободных профсоюзов). Потом драка. Далее на ВЗ напали те, кого пресса стыдливо назвала “не участвовавшими в забастовке”, под лозунгами “черномазых – в печи”. Всеобщая Конфедерация Труда одобрила план (правительство тоже одобрило). ВКТ (Всеобщая конфедерация труда) назвала оккупацию цеха “авантюристической”. Она ни во что не вмешивалась. ФДКТ (Французская демократическая кофедерация труда), присоединившаяся к призыву к CRS, поддержала эвакуацию, которая в конце концов свершилась.

Объективность, как мы видим, проста. Главное – субъективный “излом”.

- viii Идея “несправедливости”, причиненной рабочим, присутствует в “Критике Гегелевой философии права” у Маркса. “Несправедливость” – центральный концепт последней книги Ж.-Ф. Лиотара “Распря” (*Le Différend*, Éd. Du Minuit, 1984).
- ix Значительная часть моей “Теории субъекта” посвящена понятию диалектики. Опорой здесь послужили произведения Гегеля, материалистов античности и Малларме.
- x Dunod, 1981. Реймонд Смулльян – особо изобретательный логик, а его “дидактика” способствует просвещению философов. В некоторых отношениях он заимствует способы презентации логики у Льюиса Кэрролла, совершенствуя их. Кроме упомянутой книги, процитируем его “Теорию формальных систем”, где мы находим в высшей степени стимулирующую презентацию знаменитой теоремы Гёделя о неполноте формализованной арифметики первого порядка.

Примечания и комментарии:

- ¹ τυχή – судьба, случай; αὐτομάτως – автомат (гр.) – *Прим. пер.* (все нижеследующие примечания, кроме обозначенных иначе, – примечания переводчика)
- ² А. Бадью называет “священным союзом” сговор европейских социал-демократов и социалистов со своими правительствами в начале I Мировой войны – по аналогии со “Священным союзом” 1815 г., направленным против революций в Европе. Говоря иначе, Бадью считает отказ французских социалистов от интернационализма в 1914 г. таким же контрреволюционным действием, как расстрелы рабочих в XIX в. и коллаборационизм Петэна. – *Прим. науч. конс.*
- ³ Упадок – в августе 1984 г., когда А. Бадью писал эти строки, термин “упадок” был популярным и остро актуальным: он возник в июле 1984 г., когда на смену правительству блока Французской социалистической партии и Французской коммунистической партии во главе с премьер-министром П. Моруа пришло правительство социалиста Л. Фабиуса. Кризис июля 1984 г. был вызван тем, что левое правительство проводило неолиберальную экономическую политику “строгой экономии”, в силу чего обе партии утратили доверие своего электората, сильно потеряли в численности и дискредитировали левую идею. – *Прим. науч. конс.*
- ⁴ А. Бадью имеет в виду перерастание пограничного конфликта между полпотовской Кампучией (Камбоджей) и Вьетнамом в полномасштабное наступление вьетнамских войск в декабре 1978 – январе 1979 г. и падение режима “красных кхмеров”. Определение этих событий как “военной экспансии” говорит о том, что А. Бадью был жертвой “информационной войны” Запада против Вьетнама, поскольку в основном режим “красных кхмеров” был сброшен не вьетнамскими войсками, а теми 85 % камбоджийской армии, которые были дислоцированы вдоль вьетнамской границы и которые восстали против режима Пол Пота, провозгласив себя “Единым фронтом национального спасения Кампучии”. – *Прим. науч. конс.*
- ⁵ Цитируемые ниже тексты Шаламова даются по изданию: Варлам Шаламов, “Колымские рассказы”, в 2-х тт., М., 1992.
- ⁶ “Дождь”, т. I, С. 24. Далее цитируются: “По снегу”, т. I, С. 4; “За письмом”, т. II, С. 189; “Погоня за паровозным дымом”, т. I, С. 573; “Сухим пайком”, т. I, С. 32; “Погоня за паровозным дымом”, т. I, С.

573; “Инженер Киселев”, т. I, С. 408; “Последний бой майора Пугачева”, т. I, С.305-6; “Поезд”, т. I, С. 583; т. I, С. 554; т. II, С. 128.

- ⁷ Собственно в “Манифесте” речь идет о “пролетарском движении”, см. гл. I “Буржуа и пролетарии”, о “политическом движении рабочих”, см. гл. III “Социалистическая и коммунистическая литература”.
- ⁸ Т. е. рабочим движением, одним из трех источников марксизма наряду с немецкой классической философией (Гегель) и английской политэкономией (Рикардо). В июне 1848 г. произошло вооруженное восстание рабочих в Париже – первый в мировой истории пример выступления пролетариата в качестве самостоятельного революционного субъекта. – *Прим. науч. конс.*
- ⁹ Ниже следует прямая полемика с представителями ФКП, которые демагогически квалифицировали действия забастовщиков завода Тальбот в Пуасси как “проявление стихийности”, связанное с отсутствием у рабочих цеха № 5 – выходцев из стран “третьего мира” – “опыта организованного рабочего движения”. – *Прим. науч. конс.*
- ¹⁰ ВКТ (CGT) – Всеобщая конфедерация труда; ФКП (PCF) – Французская коммунистическая партия; ФДКТ (CFDT) – Конфедерация свободных профсоюзов [“желтый” профсоюз. – *Прим. науч. конс.*]
- ¹¹ ФДКП (CFDT) – Французская демократическая конфедерация труда; РСБ (CRS) – «Республиканские союзы безопасности», «гражданские объединения» по поддержанию правопорядка, чья функция – осуществление содействия полиции на местах.
- ¹² Напр.: “...Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не философов и ученых”, Pascal B., *Pensée*, P. 618, fr. 913, Paris, 1964. См. также: P. 528, fr.200, P. 550.fr, 418.
- ¹³ О понятии «родового» (générique) см.: Badiou A. *L'Être et l'événement*. P. 1988. Med. 31-34, 36. Особо – p. 373-374. – *Прим. ред.*
- ¹⁴ См. Lacan J. *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*. In: Lacan J. *Écrits*. P. 1966. p. 197-213. – *Прим. ред.*
- ¹⁵ См. напр., Лейбниц Г. В., “Рассуждение о метафизике”, *Собр. Соч.* в 4-х тт. ; т. I, С. 125-64.

Приложение

*Опубликованные тексты, использованные как материал
при составлении этой книги*

“Les noms innommables”, in *Critique*, Paris, 1996.

“Qu’est-ce qu’un thermidorien?”, in Catherine Kinzler, éd., *La Terreur*, Paris, Kimé, 1996.

“Vérités et justices”, in Jacques Poulain, éd., *Qu’est-ce que la justice?*, Saint-Denis, PUF, 1996.

“Philosophes et résistance”, in Jean-Yves Boursier, éd., *Résistance et Résistants*, Paris, L’Harmattan, 1997.

Примечания и Комментарии:

В своем «Предисловии к немецкому изданию» книги (*Über Metapolitik. Diaphanes, Zürich-Berlin, 2003 (ÜM)*), Бадью указывает, что работы его «трилогии»: *Court traité d'ontologie transitoire; Petit manuel d'inesshétique; Abrégé de métapolitique* непосредственно «исходят из *L'Être et l'Événement*, моей первой книги, систематически разрабатывающей чистую философию, и как к своему продолжению выводят на еще не опубликованную *Logique des mondes*». Безусловно, непредставленность в немецком [как и в русском] языковом контексте «Бытия и события» (1988), выступающего «онтологическим основанием» для позднейших книг Бадью, затрудняет их понимание, «в частности [применительно к «Краткому курсу»] затрудняет прочтение развиваемой в последней главе книги формальной теории государства. Однако это обстоятельство оборачивается тем преимуществом, что здесь непосредственным и конкретным образом схватывается противостояние между «метаполитикой» (действительной политикой как не-философским условием философии) и «политической философией» (академической философией, притязающей на нормирование и даже обоснование политики, при том что на деле она выступает в этом отношении лишь служанкой «демократического» консерватизма)». (ÜM, S. 7-8)

Далее (ÜM, S. 8-9), Бадью выделяет следующие ключевые для «Краткого курса» темы, также являющиеся ведущими для «контекста французских полемику»:

- «1. Принципиальная критика французского «социализма» и, в частности, президентства Миттерана, во время которого, начиная с 1980-х гг., Франция была предана финансовому дерегулированию и разрушительной диктатуре рыночных интересов.
2. Дискуссия с последователями Ханны Арендт о действительности и правомерности посткантовской «политической философии», той «политической философии», которая, будучи лишь салонными перепевами блекнувшей «демократии», преследует нас повсюду.
3. Дебаты об истинном значении работ Луи Альтюссера, а также об их связанности со специфической историей Французской коммунистической партии – партии, некогда служившей главной составляющей нашей истории, чье исчезновение является определяющим для сегодняшнего состояния дел.

4. Связи между историей и политикой, как они, вслед за Фуко, Мозесом Финли и Марком Блохом, исследуются в антропологии Сильвена Лазарюса, – связи, которые сначала нужно проредить, чтобы затем – возможно – суметь помыслить заново.
5. Детальная дискуссия с Жаком Рансьером о точном политическом значении слова «равенство», о сегодняшнем дне и корнях эгалитарной политики и, в частности, о семантическом поле равенства: является оно социальным или историческим? Или чисто политическим?» – *Прим. ред.*
- ¹ OFRT (Office Français de la Radio et de la Télévision) – Французское государственное ведомство по радио и телевидению – *Прим. пер* (все нижеследующие примечания, кроме обозначенных иначе, – примечания переводчика).
- ² военно-морской флот (*нем.*)
- ³ Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Éditions du Seuil, 1991. Пер. с англ. М. Рево д'Аллонн. Издание снабжено двумя комментирующими статьями: Р. Байнера и М. Рево д'Аллонн.
- ⁴ О «родовой» истинностной процедуре см.: Badiou A. *L'Être et l'événement*. P. 1988. P. 369-373. – *Прим. ред.*
- ⁵ Буквальное значение *sens commun* (*фр.*) – “общий смысл”.
- ⁶ *L'Éthique*, Paris: Hatier, 1993.
- ⁷ *L'Anthropologie du nom*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- ⁸ “Почему в Китае может существовать красная власть?” – краткие тезисы программного характера, озвученные Мао 5 октября 1928 г. и включенные в резолюцию II партконференции Хунань-Цзянсийского Пограничного района. “Красная власть” – китайский аналог Советов рабочих и крестьянских депутатов. – *Прим. науч. конс.*
- ⁹ В 1973 г. рабочие часового завода “Лип” в Безансоне, который хозяева планировали закрыть, явочным порядком взяли завод в общую собственность трудового коллектива и продолжили производство и реализацию продукции сами, без хозяев и менеджеров. Для французских левых это было важным событием, т. к. рабочие “Липа” наглядно опровергли повторявшийся десятилетиями тезис буржуазной пропаганды, в соответствии с которым рабочие не могут сами – без хозяев и менеджеров – организовывать и поддерживать технически сложное производство. На плато Ларзак в 1974–75 гг. крестьяне вступили в конфликт с Министерством обороны, протестуя против расширения военной базы. После длительной борьбы крестьяне, объединившиеся в ов-

цеводческие и сыроваренные кооперативы, победили военных. Лидеров крестьян Ларзака был Жозе Бове, ставший позже одним из руководителей французских “антиглобалистов” (а сам Ларзак стал цитаделью “антиглобалистской” Конфедерации крестьян). – *Прим. науч. конс.*

- ¹⁰ *Политическая Организация* (Organisation politique) (ПО) – созданная А. Бадью, С. Лазарюсом, Н. Мишель в 1984 г. организация прямого низового коллективного политического действия. (См. периодическое издание ПО “La Distance politique” и, в частности, декларацию принципов ПО: “Tout ce que vous voulez savoir sur l’Organisation politique” (интернет)). Фундаментальный принцип ПО: “Политика – это люди, которые ее делают” (“la politique du côté des gens”). “В реальности, лишь сами люди способны сделать так, чтобы считались с каждым, чтобы каждый считался за единицу. Чтобы человек [=рабочий] “без документов” считался так же, как и француз или любой другой житель этой страны” (“Tout ce ...”, 7). “Следует понимать, что можно обращаться к государству и не будучи депутатом. Можно жить в стране и говорить нет политике государства этой страны. Государство против людей [=рабочих] “без документов”, но оно также против самого народа. Государство – только за себя и за те партии, которые обеспечивают его функционирование, что называются парламентскими партиями. <...> Одна из главных идей политики на стороне людей, политики Политической Организации – это, что политика государства не является демократической. Государство функционирует, разделяя людей на две части – на бедных и более слабых и на более сильных или мнящих себя таковыми” (8). “Политической Организацией мы предлагаем организацию, которая не является и не хочет быть партией – еще раз: предлагаем организацию без партии; организацию, которая борется против самой идеи организации себя в партию и стремится организовать себя через политические противостояния. Не существует политики, которая не была бы организованной; как и не существует организованной политики, которая не организовывалась бы в политических противостояниях” (Закключение). Из последних по времени политических противостояний, через деятельную вовлеченность в которые *Политическая Организация* продолжала осуществлять свой курс на организацию политики на стороне людей, прежде всего следует упомянуть кампании в поддержку рабочих на заводах Рено в Бийанкуре (1992) и против сноса “рабочих общежитий” (foyers ouvriers) в Монтрё (1996-98) – *Прим. ред.*

- ¹¹ См. рус. пер.: Альтюссер Л., Ленин и философия. М., 2005, с. 74-77.
- ¹² Представление функции (– символической, идентификации) “объекта *a*” (– “маленького другого” (*petit (a)*), “причины желания”) у Лакана см., например, в работе: Julien Ph., Pour lire Jacques Lacan. P. 1990. 5^{me} partie: Un autre imaginaire. P. 185-221. – *Прим. ред.*
- ¹³ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. Кн. III, гл. 17
- ¹⁴ Аристотель, Сочинения, т. 4, с. 528, пер. С. А. Жебелева.
- ¹⁵ Paul Celan, *Zeitgehöft I*, in: *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, Bd. 3, S. 86.
- ¹⁶ Stéphane Courtois et al. (Éd.), *Le livre noir du Communisme*, Paris: Laffont, 1997. Рус. пер.: Куртуа С. и др. (Ред.). Черная книга коммунизма. Преступления. Террор. Репрессии. М., 2001.
- ¹⁷ Мариус Альбер Собуль (1914–1982) – выдающийся французский историк, специалист по истории Великой Французской революции. В данном случае А. Бадью излагает взгляды Собуля, представленные в работе “La révolution française” (P., 1965). – *Прим. науч. конс.*
- ¹⁸ Albert Mathiez, *La réaction thermidorienne*. Paris: Colin, 1929. Рус. пер.: Матъез, Альбер. Термидорианская реакция. М.-Л.: ОГИЗ, 1931.
- ¹⁹ Т. е. Робеспьером (l’Incorruptible).
- ²⁰ Florence Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en révolution*, Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- ²¹ Скорее, интерпретационный момент авторского анализа: с точки зрения А. Собуля, Термидор был *естественным* этапом Французской революции, так как якобинцы в своей деятельности вышли за рамки собственно буржуазных задач – и буржуазия как класс вынуждена была прервать этот “опасный эксперимент”; с точки зрения Ф. Фюре, Французская революция (и всякая революция вообще) является исторической патологией. – *Прим. науч. конс.*

Научное издание

Ален Бадью

Мета/политика

[Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике]

Перевод с французского – Б. Скуратов, К. Голубович

Общая редакция перевода – О. Никифоров

Научный консультант – А. Тарасов

Корректор – А. Кефал

Художник – А. Ильичев

Верстка – Издательство “Логос”

Издательство “Логос”

127644, г. Москва, ул. Лобненская, д. 18, стр.4

тел: 2461430; e-mail: logospublishers@mail.ru letterra@yandex.ru

Информация на сайте: www.agora.su

ЛУЧШИЙ ИНТЕРНЕТ – ОТ КОМПАНИИ РИNET

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

тел: (095)2383922

Справки и оптовые закупки по адресу:

м. “Парк Культуры”, Zubovskiy b-p, 17, kom. 50

Издательство “Логос”, тел: 2461430 ; ИТДГК “Гнозис”, тел. 2471757.

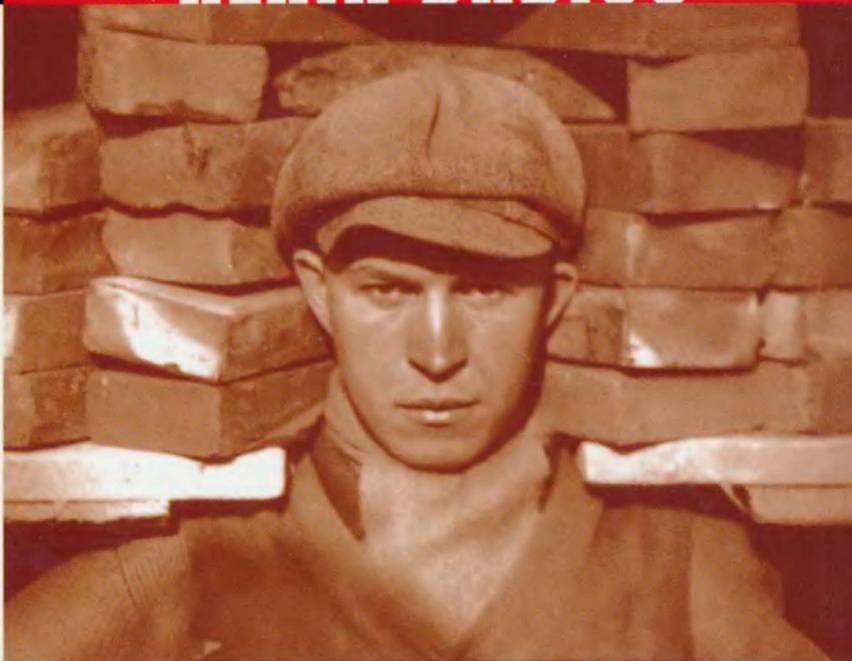
Книжная ярмарка “На Олимпийском”, 3 эт., места 127, 183

Подписано в печать 01.08.2005. Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 15,0. Тираж 3000 экз. (1-й завод 1–1500). Зак. 6286.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ФГУП «ПИК ВИНТИ».
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

ALAIN BADIOU

PEUT-ON PENSER LA POLITIQUE?



ABREGÉ DE MÉTAPOLITIQUE

В своем анализе *политики* – возможностей депать/мыслить ее сегодня – Ален Бадью отталкивается от факта разложения марксизма, интерпретируя его как следствие увязания мысли Маркса (поглощенного показом вторжения реального в реальность *политического*) во внутриполитических условиях, – и предпринимает попытку новоустановления марксизма как мысли, центрированной на истолковании того, что дает событию свершиться, на основании чего угнетенные оказывались бы способны утвердить свое собственное существование.

Первопроходцами и обоснователями этого измерения политики выступают Паскаль, Руссо, Милларде и Паган