

ЖАК  
РАНСЬЕР

НЕСОГЛАСИЕ

НЕСОГЛАСИЕ

ЖАК  
РАНСЬЕР



# *Programme*

*Pouchkine*

Издание осуществлено в рамках  
программы содействия издательскому делу «Пушкин»  
при поддержке Французского института

Cet ouvrage, publié dans le cadre du  
programme d'aide à la publication Pouchkine,  
a bénéficié du soutien de l'Institut français

JACQUES RANCIÈRE

---

# LA MÉSENTENTE

POLITIQUE ET PHILOSOPHIE

GALILÉE

XX ВЕК  
КРИТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

ЖАК РАНСЬЕР

# НЕСОГЛАСИЕ

ПОЛИТИКА И ФИЛОСОФИЯ

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО И ПРИМЕЧАНИЯ  
В. Е. ЛАПИЦКОГО

MACHINA

*Издано при финансовой поддержке  
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям  
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»*

РЕДАКТОР А. В. ШЕСТАКОВ

## **Рансьер, Жак**

Несогласие: Политика и философия / Пер. с франц. и прим. В. Е. Лапицкого. — СПб.: Machina, 2013. — 192 с. (Критическая библиотека)

Жак Рансьер — всемирно известный философ, профессор университета Париж VIII (Сен-Дени) — представлен в России прежде всего переводами своих актуальных исследований в области эстетики. Впервые представляемый русскому читателю центральный труд мыслителя, книга «Несогласие» (1995), знакомит с философией политики Рансьера, без которой невозможно полноценное восприятие его влиятельной философской системы.

ISBN 978-5-90141-106-3 (обл.)

ISBN 978-5-90141-107-0 (пер.)

© Éditions Galilée, 1995

© В. Е. Лапицкий, перевод, примечания, 2013

© А. Г. Наследников, издание, дизайн серии, 2013

## СО Д Е Р Ж А Н И Е

*От переводчика*

7

### НЕСОГЛАСИЕ

Предисловие

11

Начало политики

20

Неправота: политика и полиция

45

Резонность несогласия

73

От архиполитики к метаполитике

95

Демократия или консенсус

136

Политика в ее нигилистическую эпоху

169





## ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Уже приходилось писать о своеобразии языковой стратегии Жака Рансьера\*. Усилие донести до читателя всю полноту смысла своих нередко парадоксальных построений, стремление быть понятым, достичь взаимопонимания, то есть *согласия* (l'entente) в *понимании* (l'entente), исключает для подчеркнуто рационального философа правомочность любых риторических ходов и приемов, отмечает всякую заботу о форме, но взамен выводит на первый план логико-доказательную функцию текста. *Дискурс* Рансьера—это и в самом деле *рассуждение*, и как таковое он артикулирован (что, возможно, виднее из другого языка) на манер математического доказательства с формализованными правилами вывода, чьи термы постепенно конкретизируются по ходу его демонстрации. Имеет место не только глобальная логическая конструкция, не только операция по сложному и последовательному выведению следствий из неких базисных термов и аксиом, но и выяснение природы оных через наложение сугубо локальных логических построений: употребление одних и тех же терминов в ходах и построениях разного уровня приводит к проработке их исходного, непременно обремененного возможным несогласием значения. Как бы раскачивается маятник между однозначной логикой вывода / связи и внутренней логикой слова: увязкой являющегося проводником несогласия многомерного, поливалентного пучка кроющихся в отдельном слове значений.

Этим объясняется довольно аскетичный, но далеко не лаконичный стиль текстов Рансьера с их склонностью к повторам и повы-

\* См.: В. Лапицкий, «Путешествие на край политики», в кн.: Ж. Рансьер, *Эстетическое бессознательное*, СПб., Machina, 2004.

шенной строгостью словоупотребления: нарочито повторяемые или чуть варьируемые слова служат как бы точками накопления обертонов значения, реперами при разметке формирующегося поля философского вывода, напоминая математические обозначения, закрепляемые за постепенно определяемыми объектами. Предпринимаемая при переводе попытка скопировать такую понятийную надстройку над другим языковым базисом (в идеале так, наверное, может звучать определение перевода), достаточно простая в области логических перекрытий, уязвима как раз в опорных точках накопления, в ключевых стяжениях смысла в одном слове, становящемся, несмотря на разноголосицу его смыслов, термином; даже провоцируемая межъязыковым зазором мелкая нечеткость в понимании таких терминов чревата радикальным искажением целого. Англоязычные переводчики, столкнувшись со сложностью такого перевода как *перенадстройки*, отказываются, как правило, от самой идеи подчинять тексты Рансьера канонам перевода рожденных под знаком рациональности текстов, сосредоточившись на передаче их общего смысла — не значений, а «конфигурации значений», как не без полемического задора обособил и обосновал свою позицию маститый переводчик «Разделения чувственного» Гэбриел Рокхилл. Мы все же попытались перевести данную книгу в русле, так сказать, отечественной традиции, как говорится, «размером подлинника»: сохраняя понятийную разметку и, в плане языковом, подкрепляя смысловую логику логосом же обусловленной этимологией. В предыдущих попытках подобного рода\* на коротких дистанциях составляющих книги отдельных статей удавалось добиться этого без особых потерь; здесь же, в масштабах программного проекта, своего рода философского эпоса, задача оказалась существенно более сложной. Отказываясь подчас от недостижимого принципа однозначности соответствия между ключевыми терминами оригинала и перевода и даже рискуя прибегать к помощи отсутствующих в оригинале неологизмов, мы попытались оправдать эти уступки пояснением некоторых межъязыковых коллизий и принятых в связи с ними переводческих решений в не вполне, казалось бы, обязательных примечаниях.

\* Речь о вышеупомянутом *Эстетическом бессознательном*, а также сборнике: Ж. Рансьер, *Разделяя чувственное*, СПб., Европейский университет, 2007.

НЕСОГЛАСИЕ



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Ποίων δ' ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν·  
ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν.

Не следует, однако, оставлять без разъяснения, в чем заключается равенство и в чем—неравенство; этот вопрос представляет трудность, к тому же он принадлежит к области политической философии.

Аристотель

*Политика*, 1282b21

Существует ли политическая философия? Подобный вопрос кажется несообразным по двум причинам. Во-первых, потому что рефлексия о сообществе и его цели, о законе и его основании лежит в основе нашей философской традиции и никогда не переставала ее вдохновлять. Во-вторых, потому что с некоторых пор политическая философия громко утверждает, что вернулась и обрела новую жизненность. Долгое время стесненная марксизмом, для которого политика сводилась к выражению или маске общественных отношений, претерпевшая не одно вторжение социального и наук о нем—общественных наук, сегодня, с крушением марксистских государств и закатом утопий, она, казалось бы, должна обрести былую чистоту рефлексии о принци-

пах и формах политики, в свою очередь возвращенной к былой чистоте отступлением социального со всеми его двусмысленностями.

Это возвращение ставит, однако, ряд проблем. Когда возрожденная политическая философия не ограничивается комментарием к знаменитым или забытым текстам из своей собственной истории, она, похоже, не в состоянии выйти в своей рефлексии за рамки того, что могут заявить по поводу демократии и закона, права и правового государства государственные распорядители. Короче, она, похоже, в основном обеспечивает связь между классическими доктринами и стандартными формами легитимации так называемого либерально-демократического государства. К тому же отнюдь не очевидна предполагаемая согласованность возвращения политической философии с возвращением ее предмета—политики. В эпоху, когда политика ставилась под сомнение от имени социального—социального движения или социальной науки,—она, однако же, проявляла себя на множество ладов и во множестве мест, от улицы до завода и университета. Сегодняшнее возрождение политики характеризуется скромностью этих ладов и отстраненностью этих мест. Скажут, что, очистившись, политика отыскала-таки подходящие места для обсуждения и принятия решений по поводу общественного блага: собрания, на которых спорят и принимают законы, государственные сферы, где решают, высшие судебные инстанции, где проверяют соответствие обсуждений и решений основополагающим законам общества. Беда в том, что в этих самых местах распространено разочарованное мнение, будто обсуждать особенно нечего, а решения напрашиваются сами собой, так что политике следует работать лишь над пунктуальной адаптацией к требованиям мирового рынка и над справедливым распределением выгод и издержек этой адаптации. Таким образом, одновременно с провозглашаемым возрождением полити-

ческой философии полномочные представители политики все более от нее отстраняются.

Эта особая согласованность побуждает присмотреться к исходной очевидности политической философии. Пусть (почти) всегда к философии примешивалась политика, это отнюдь не доказывает, что политическая философия является естественным ответвлением философского дерева. Напротив, у Декарта политика среди ветвей сего дерева как раз не названа, а всю территорию, на которой встречаются с нею другие философии, занимают медицина и этика. И первый в нашей традиции, кто с ней встретился, Платон, пошел на это лишь в форме радикального исключения. Сократ у него—отнюдь не философ, размышляющий об афинской политике. Он—единственный афинянин, который «подлинно занимается искусством политики»<sup>1</sup>, вершит *подлинную* политику, противостоящую всему тому, что под этим названием вершится в Афинах. Первая встреча политики и философии имеет вид альтернативы: либо политика политиков, либо политика философов.

Резкость платоновского разграничения позволяет яснее различить то, что просматривается за двойственным отношением между самоуверенностью нашей политической философии и скромностью нашей политики. Отнюдь не очевидно, что политическая философия является естественным разделом философии, сопровождающим политику своей, пусть даже и критической, рефлексией. И прежде всего отнюдь не очевидно, какую могла бы быть философия, подкрепляющая своей рефлексией или обосновывающая своими законами любую из основных форм человеческой деятельности: науку, искусство, политику и т. д. У филосо-

1 Платон, *Горгий*, 521 d. [Как правило, ради точной передачи мысли автора мы позволяем себе, не оговаривая, отступать от хрестоматийных русских переводов цитируемых им классиков.—*Квадратными скобками или латинскими буквами вводятся примечания переводчика.*]

фии нет разделов, почерпнутых из ее собственной концепции или из областей, на которые направлена ее рефлексия или законодательство. У нее есть совершенно особые объекты, узлы мысли, порожденные теми или иными встречами с политикой, искусством, наукой или иной мыслительной деятельностью—встречами под знаком всякий раз единичного парадокса, конфликта, апории. К этому подводит нас Аристотель—во фразе, где едва ли не впервые встречаются существительное «философия» и прилагательное «политическая»: «Не следует, однако, оставлять без разъяснения, в чем заключается равенство и в чем—неравенство; этот вопрос представляет трудность, к тому же он принадлежит к области политической философии»<sup>2</sup>. Философия становится «политической», когда перенимает свойственную политике апорию: трудность или препятствие. Политика—мы к этому еще вернемся—это деятельность, принципом которой является равенство, принцип же равенства преобразуется в затруднительность распределения долей в сообществе: в чем именно и между кем и кем имеется и не имеется равенство? Что это за «что» и кто эти «кто»? Как из равенства и неравенства складывается равенство? Из-за этого свойственно-го политике затруднения она сама становится затруднением для философии, объектом философии. Не стоит понимать под этим благоговейное воззрение, будто философия готова прийти на помощь тому, кто занимается политикой, наукой или искусством, и объяснить причину его затруднений, прояснив принцип его практики. Философия никому не помогает, и никто не просит у нее помощи, даже если обычная практика социального запроса приучила нас к тому, что политики, юристы, медики или какая иная гильдия, собираясь, дабы что-то осмыслить, приглашают философа как специалиста по размышлению вообще. Чтобы такое приглаше-

2 Аристотель, *Политика*, IV, 1282b 21.



ние возымело какой-то мыслительный эффект, нужно, чтобы встреча нашла свою точку несогласия.

Под несогласием мы будем понимать определенный тип речевой ситуации: когда один из собеседников сразу и понимает, и не понимает, что говорит другой. Несогласие не есть конфликт между тем, кто говорит «белое», и тем, кто говорит «черное». Это конфликт между теми, кто оба говорят «белое», но понимают под этим не одно и то же или не понимают, что другой подразумевает под белизной то же самое. Эта общая формула, естественно, предполагает некоторые уточнения и обязывает к определенным разграничениям. Несогласие—отнюдь не недопонимание. Понятие недопонимания подразумевает, что один из собеседников или они оба в силу простого неведения, согласованного замалчивания или неотъемлемого заблуждения не знают того, о чем говорят сами или о чем говорит другой. Не совпадает несогласие и с основанным на неточности слов *недоразумением*. Снискавшая ныне особый почет старинная мудрость сетует на то, что люди плохо понимают друг друга, поскольку слова, которыми они обмениваются, двусмысленны, и требует, чтобы хотя бы тогда, когда дело касается истины, блага или справедливости, они старались придавать каждому слову вполне определенный смысл, отличающий его от других, отказываясь от тех, которые не обозначают ничего определенного или неизбежно провоцируют омонимическую путаницу. Иногда эта мудрость называет себя философией и выдает правило такой лингвистической экономии за перво-степенный философский навык. А иногда разоблачает философию как разносчицу пустых слов и неустраняемых омонимов и советует всем областям человеческой деятельности наконец самим разобраться в себе, оградив свою лексику и понятийный аппарат от ее нападков.

Аргументы недопонимания и недоразумения вызывают тем самым к двум разновидностям языковой терапии, по-

разному пытающимся уяснить, что же подразумевается под сказанным. Легко видеть их ограниченность. Первая должна постоянно предполагать то самое недопонимание, чьей изнанкой, запасным знанием она является. Вторая слишком уж многим областям отказывает в рациональности. Многие речевые ситуации вполне рассудочной природы могут быть осмыслены в рамках специфической структуры несогласия, каковое не является ни требующим прибавочного знания недопониманием, ни вызывающим дефицит слов недоразумением. В случаях несогласия спор о том, что подразумевает сказанное, как раз и составляет рациональность речевой ситуации. Собеседники тут понимают и не понимают одно и то же за одними и теми же словами. X может понимать и в то же время не понимать Y по множеству причин: например, отчетливо понимая, что ему говорит другой, он не *видит* объекта, о котором тот ему говорит; или он понимает и должен понимать, видит и хочет дать увидеть за тем же словом другой объект, в том же доводе—основание другого заключения. Так, в «Государстве» «политическая философия» начинает свое существование с долгого протокола о несогласии в пункте, по поводу которого все сходятся: справедливость состоит в том, чтобы отдать каждому должное. Было бы, конечно, удобно, если бы для выражения того, что он понимает под справедливостью, философ располагал словами, совершенно отличными от тех, какими пользуются поэт, торговец, оратор или политик. В божественные намерения это явно не входило, и любитель подобающих языков способен восполнить пробел только ценой того, что останется совсем непонятым. Там, где философия встречается с поэзией, политикой и мудростью честных торговцев, ей приходится перенимать чужие слова, чтобы сказать, что она говорит нечто совсем иное. Тут-то и заявляет о себе несогласие, а не только недоразумение, снимаемое простым объяснением того, что гласит фраза другого и чего другой не знает.

Надо также сказать, что несогласие распространяется не только на слова. Оно более общим образом распространяется на саму ситуацию тех, кто говорит. В этом несогласие отличается от того, что Жан-Франсуа Лиотар вложил в понятие распри<sup>3</sup>. Несогласие не затрагивает вопрос разнородности режимов фраз и наличия либо отсутствия правила оценки разнородных типов дискурса. Оно затрагивает не столько аргументацию, сколько аргументируемое, наличие или отсутствие общего объекта между  $X$  и  $Y$ . Оно затрагивает чувственное предъявление этого общего, саму способность собеседников его предъявить. Предельным случаем несогласия является ситуация, когда  $X$  не видит общего предмета, который предъявляет ему  $Y$ , поскольку не слышит, что издаваемые тем звуки складываются в слова и сочетания слов, подобные его собственным. Как мы увидим, эта предельная ситуация затрагивает прежде всего политику. Там, где философия встречается одновременно с политикой и поэзией, несогласие распространяется на то, что значит быть существом, пользующимся речью для обсуждения. В структурах несогласия обсуждение того или иного довода препровождает к спору об объекте обсуждения и о статусе тех, кто его этим объектом делает.

Итак, нижеследующие страницы послужат попыткой установить ряд ориентиров для некоего согласия по поводу несогласия, в соответствии с которым апория политики возводится в ранг философского объекта. Проверке будет подвергнута гипотеза, не является ли то, что называют «политической философией», набором мыслительных операций, посредством которых философия пытается покончить с политикой, устранить учиняемый отправлением политики скандал мысли. Сей теоретический скандал—не что иное, как рациональность несогласия. Политика становит-

3 Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Minuit, 1983.

ся скандальным объектом потому, что рациональность, характеризующая ее как вид деятельности, оказывается рациональностью несогласия. Если так, то в основе несогласия философии с политикой лежит редукция рациональности несогласия. Эта операция, посредством которой философия изгоняет из себя несогласие, тогда естественно отождествляется с намерением «действительно» вершить политику, реализовать истинную сущность того, о чем политика говорит. Философия становится «политической» не потому, что политика важна и требует ее вмешательства. Она становится таковой потому, что улаживание ситуации с рациональностью политики является условием определения, что собственно присуще философии.

Этим и задается структура данного сочинения. Оно отправляется от основополагающих, как считается, слов Аристотеля, в которых он определяет присущий политике *логос*. Мы попытаемся выявить тот пункт в установлении логико-политического животного, где *логос* расщепляется, проявляя то собственно *присущее* политике, что у Платона философия отвергает, а у Аристотеля пытается себе присвоить. Итак, отправляясь от текста Аристотеля и от того, на что он помимо самого себя указывает, мы попытаемся ответить на вопрос, в чем специфика осмысляемого под именем политики. Осмысление этой специфичности обяжет отделить политику от того, что обычно подразумевают под этим именем и за чем я предлагаю закрепить слово «полиция». На основе этого разграничения мы попробуем сначала установить логику несогласия, присущего политической рациональности, а затем принцип и основные формы «политической философии», понимаемой как специфическое прикрытие этого разграничения. Далее мы попытаемся осмыслить ответное воздействие «политической философии» на поле политической практики. Это позволит ввести несколько мыслительных ориентиров, призванных прояснить, что может по-

ниматься под именем демократии и чем оно отличается от практик и легитимаций консенсуальной системы; оценить, что практикуется и говорится под лозунгом конца политики или ее возвращения, что превозносится под лозунгом человечности без границ и оплакивается под лозунгом засилья бесчеловечности.

Здесь автор должен заявить о своем двойном долге: по отношению к тем, чьи лестные приглашения высказаться по вопросам политики, демократии и справедливости в конце концов убедили его, что он может сказать по этому поводу нечто особенное; и по отношению к другим, публичный, частный, а подчас и безмолвный диалог с которыми подстегнул стремление уточнить эту особенность. Каждый из них поймет, какая часть сей анонимной благодарности обращена к нему.

Итак, начнем с начала, со знаменитых фраз из первой книги «Политики» Аристотеля, в которых он определяет в высшей степени политический характер человека как животного и тем самым закладывает основы государства-полиса<sup>А)</sup>.

Один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос указывает на печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и указывать на эти ощущения друг другу). Но речь способна выявить и то, что полезно и что вредно и, следовательно, что справедливо и несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких вещей, как добро и зло, справедливость и несправедливость. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства<sup>1</sup>.

Так вкратце формулируется идея о политической природе человека—химера древних, согласно Гоббсу, который бе-

1 Аристотель, *Политика*, I, 1253 а 9–18.

А) Поскольку это не вызывает аберраций смысла, мы не будем различать при переводе два различных французских слова: «классическое» *la cité*, переводимое словарями на русский как *полис* (или *город*) и традиционно используемое во французских переводах античных классиков там, где русские переводы дают *государство*, и «нововременное» *l'État*—*государство* согласно словарю.

рется заменить ее точной наукой о движущих силах человеческой природы; или, напротив, вечный принцип политики общего блага и воспитания гражданина, противопоставляемый Лео Штраусом характерному для Нового времени утилитаристскому умалению требований сообщества<sup>А)</sup>. Но прежде чем отвергать или восхвалять сию природу, следует чуть углубиться в своеобразие того, как она выводится. В высшей степени политическое предназначение человека удостоверяется неким *показателем*: обладанием *логосом*, то есть речью, каковая *выявляет*, в то время как голос просто *указывает*. Выявляет же речь и делает очевидным для сообщества внимающих ей субъектов не что иное, как полезное и вредное—и, *следовательно*, справедливое и несправедливое. Владение этим орудием выявления подчеркивает разделяющее два типа живых существ различие в причастности к чувственному: через удовольствие и страдание, то есть общим для всех наделенных голосом животных способом, и через добро и зло, что свойственно только людям и присутствует уже в восприятии полезного и вредного. На этом основывается не исключительный характер политичности, а некая высшая политичность, достигаемая в семье и государстве.

Некоторые пункты этого четкого доказательства остаются довольно смутными. Несомненно, любой читатель Платона понимает, что объективность добра отличается от относительности приятного. Но как разделить их *айстетичес*<sup>В)</sup>, не столь очевидно: где в точности пролегает граница между неприятным чувством от полученного удара и чувством причиненного этим же ударом «вреда»? Можно ска-

- А) Ключевое для дальнейшего изложения и уже промелькнувшее во вступлении французское слово *соттипайиэ* напрямую почерпнуто здесь из начальных строк анализируемой *Политики*: это греческое *койнония*, и как таковое оно будет переводиться в дальнейшем на паритетных началах как *сообщество* и как *общность* (отметим, что в классическом переводе С. Жебелева оно вводится как *общение*). (И, на свой страх и риск, напомним, что однокоренным к этому французскому слову является *коммунизм*.)
- В) чувство, чувствование, ощущение (*греч.*)

зять, что различие проявляется как раз в *логосе*, который отделяет дискурсивную артикуляцию нареkania от акустической артикуляции стопа. И к тому же надо, чтобы отличие неприятности от вреда было прочувствовано, причем прочувствовано как сообщаемое, как определяющее сферу общности добра и зла. Одно дело—показатель, вытекающий из обладания орудием—артикулированным языком. Другое—способ, каким это орудие исполняет свою функцию, то есть язык объявляет о разделении *айстетиса*. Из телеологического рассуждения следует, что *телос*<sup>А)</sup> общего блага присущ восприятию и выражению боли, которую причинил другой, как «вреда». Но как в точности понять отношение следования между так выявленными «полезным» и «вредным» и собственно политическим строем справедливости? На первый взгляд, презренный утилитарист мог бы заметить благородному приверженцу «классиков», что этот переход от полезного и вредного к общественной справедливости не слишком отличается от того, как он, утилитарист, выводит общую пользу на основе оптимизации соответствующих полезностей и сведения к минимуму вредностей. Прочертить здесь разделительную линию между сообществом Блага и утилитаристским договором кажется весьма затруднительным.

Однако согласимся с приверженцами «классиков»: эта линия может и должна быть прочерчена. Правда, ее траектория проходит через несколько узких мест, где рискует потеряться не только заклеянный Лео Штраусом «утилитарист», но и тот, кого он сам от утилитаристов отличает: тот, кто смешивает выявляющий справедливость *логос* с обсуждением, в результате которого частные особенности индивидов оказываются включены в универсальность государства. Проблема здесь не в том, чтобы облагородить приверженность к полезному, сближая его с идеалом составляющего

А) цель (*греч.*)



его цель справедливого. Она в том, чтобы увидеть, что переход от полезного к справедливому совершается только при посредничестве их противоположностей и именно в игре этих противоположностей, в смутном соотношении «вредного» и несправедливого и кроется средоточие политической проблемы, проблемы, которую составляет для философского осмысления сообщества политика. Выводу справедливого из полезного в действительности мешают два расхождения. Во-первых, то, что разводит такие пребывающие в мнимом равновесии термины, как «полезное» и «вредное». В греческой традиции нет четкой оппозиции между соответствующими аристотелевскими терминами *симферон*<sup>А)</sup> и *блаберон*<sup>В)</sup>. На самом деле *блаберон* имеет два значения: в одном смысле это несчастливая доля, выпадающая индивиду по какой-либо причине, будь то природное бедствие или дело рук человека, в другом—это отрицательное для индивида следствие поступка его самого или, чаще, кого-то другого. Так что *блабе*<sup>С)</sup> зачастую обозначает ущерб в юридическом смысле слова, объективно определяемый урон<sup>Д)</sup>, причиненный неправотой одного индивида по отношению к другому. Таким образом, обычно это понятие подразумевает представление о соотношенности двух сторон. *Симферон*, напротив, обозначает прежде всего соотношенность с самим собой, преимущество, которое индивид или коллектив получает или рассчитывает получить от того или иного действия. Таким образом, отношения с другим *симферон* не подразумевает. Тем самым два эти термина—противоположности мнимые. В обычном греческом словоупотреблении *блаберо-*

А) полезное, выгода, польза (греч.)

В) вредное (греч.)

С) вред (греч.)

Д) Французское *tort*, исходно сочетавшее в себе аспекты неправильности и несправедливости, ошибки и вины (и в основном переводимое нами как *неправота*), метонимически приобрело в современном языке и значение *ущерба, урона*, наносимого этой неправотой (см. в этой связи также прим. А на стр. 36).

ну как понесенному урону противопоставляется чаще всего *офелимон*<sup>А)</sup>, помощь, которую получаешь. В «Никомаховой этике» Аристотель противопоставляет *блаберону* как плохой доле *айретон*<sup>В)</sup>, хорошую долю, которую сто́ит принять. Но из *симферона*, полученного индивидом преимущества, никоим образом не выводится причиненный другому ущерб. Именно такое ложное заключение и делает Фрасимах в первой книге «Государства», когда передает в терминах прибыли и убытка свою загадочную и многозначную формулу: справедливость—это преимущество высшего (*то симферон тоу креиттонос*)<sup>С)</sup>. Отметим по ходу дела: переводить, как это принято, «выгода сильнейшего»—значит изначально ограничиться положением, которым Платон ограничивает Фрасимаха, пропустить все платоновское доказательство, обыгрывающее многозначность данной формулы, чтобы совершить двойное разграничение: не только «прибыль» одного не есть «ущерб» другого, но к тому же выгоду из точно понятого превосходства всегда извлекает только один—тот самый «слабейший», в отношении которого оно и проявляется. Из этого доказательства исчезает один из терминов, а именно урон неправоты. В опровержении Фрасимаха предвосхищается не что иное, как государство без неправоты, государство, в котором осуществляемое согласно естественному порядку превосходство порождает обоюдное соответствие обязанностей между стражами-хранителями и ремесленниками-кормильцами.

И тут появляется вторая проблема и второе расхождение: для Платона, как и для Аристотеля, который в этом хранит верность своему учителю, справедливость государства в основе своей характеризуется тем, что *симферон* в нем не соотносится ни с каким *блабероном*. Хорошее распределение

А) полезное (*греч.*)

В) избираемое, предпочтительное (*греч.*)

С) Ср. русский перевод А. Егунова: «справедливость—это то, что пригодно сильнейшему» (*Государство*, 338 с).

«преимуществ» предполагает, что предварительно устранена некоторая неправота, некоторый режим неправоты. «В чем я тебе—или ты мне—причинил урон?»<sup>А)</sup>—таковы, согласно «Тезтету», слова сутяги, поднаторевшего в сделках и судах, *то есть* определенно не ведающего о лежащей в основе государства справедливости. Эта справедливость начинается только там, где люди прекращают распределять выгоды, уравнивать прибыли и убытки. Справедливость как принцип сообщества еще не существует там, где озабочены только тем, как помешать живущим совместно индивидам чинить взаимную неправоту и, если они все же это делают, восстановить баланс прибыли и ущерба. Она начинается лишь там, где под вопросом, чем именно граждане владеют *сообща*, где озабочены тем, как распределять формы отправления этих общих полномочий и контролировать их отправление. С одной стороны, справедливость как добродетель—не простое равновесие индивидуальных интересов или распределение ущерба, причиняемого индивидами друг другу. Она—выбор самой меры, согласно которой каждая сторона получает лишь причитающуюся ей долю. С другой стороны, политическая справедливость—не просто строй, не просто порядок, удерживающий вместе соразмерные отношения между индивидами и благами. Она—порядок, определяющий разделение общего. И вывод справедливого из полезного в рамках этого порядка осуществляется не так, как в рамках порядка индивидуального. Для индивидов проблему перехода между порядками полезного и справедливого разрешить еще достаточно просто. В самом деле, ее решение приводится в пятой книге «Никомаховой этики»: справедливость состоит в том, чтобы не брать больше своей доли благоприятного и меньше своей доли неблагоприятного. Если свести *блаберон* к «вредному» и иденти-

А) Ср. русский перевод Т. Васильевой: «Какую я тебе—или ты мне—причинил несправедливость?» (*Тезтет*, 175 с).

фицировать это «благоприятное» как *симферон*, переходу от порядка полезного к порядку справедливого можно придать точный смысл: благоприятное и неблагоприятное составляют материал, на котором проявляется добродетель справедливости, состоящая в том, чтобы брать подобающую долю, усредненную долю того и другого.

Проблема, очевидно, в том, что никакой политической строй этим еще не определяется. Политика начинается в точности там, где перестают уравнивать прибыли и убытки, где занимаются распределением долей *общего*, гармонизацией согласно геометрической пропорции общественных долей и званий тех, кто эти доли получает,—*аксий*<sup>А)</sup>, которые наделяют сообщество правомочностью. Чтобы политическое сообщество было чем-то большим, нежели договор между участниками обмена благами или услугами, нужно, чтобы устанавливаемое при этом равенство радикально отличалось от того, сообразно которому обмениваются товарами и возмещают ущерб. Но радость приверженцев «классиков», усматривающих в этом превосходство общего блага, чей *телос* заложен в самой человеческой природе, над торгашеством индивидуальных интересов, была бы поспешной. Ибо тут-то и выявляется суть проблемы. Для основателей «политической философии» такое подчинение меновой логики общему благу выражается совершенно определенным образом: в подчинении руководящего торговыми обменами и юридическими карами арифметического равенства равенству геометрическому, ради общей гармонии пропорционально соизмеряющему долю общего достояния, принадлежащую каждой части<sup>В)</sup> сообщества, с долей, привносимой

А) достоинства, звания, (общественное) положение (*греч.*)

В) *Доля и часть*—французские *part* и *partie* соответственно. Этимология в данном случае придает смыслу определенный оттенок: *доля* здесь понимается не столько как доля в *дележе*, сколько как доля *участия*, доля *сопричастности*, и посему *part* в зависимости от контекста будет передаваться также словами *причастность*, *участие* и даже *участь* (как создавшееся жизненное положение).

ею в общее благо. Но этот переход от вульгарной арифметики к идеальной геометрии подразумевает странный компромисс с эмпиризмом, особого рода учет «частей» сообщества. Чтобы государство было организовано сообразно благу, нужно, чтобы доли соучастия в сообществе были строго пропорциональны *аксии* каждой его части: *ценности*, приносимой ею в сообщество, и *праву* на часть общей власти, которое дает ей эта ценность. За проблематичной противоположностью *симферона* и *блаберона* обнаруживается основной политический вопрос. Чтобы существовала политическая философия, нужно, чтобы порядок политических идеальностей был связан с композицией «частей» государства, с учетом, за сложностями коего кроется, быть может, некий фундаментальный недосчет<sup>А)</sup>, просчет, который, возможно, и является *блабероном*, основополагающей для самой политики неправотой. Вот чему прежде всего учат нас «классики»: в политике дело отнюдь не в связях между индивидами и не в отношениях между индивидами и сообществом, она восходит к некоему учету «частей» сообщества, каковой всегда оказывается подтасовкой, двойной бухгалтерией или недосчетом.

Действительно, взглянем на эти *аксии*, общественные звания, поближе. Аристотель насчитывает их три: богатство немногих (*олигоев*); добродетель или превосходство (*арете*), по которым названы лучшие (*аристои*); принадлежащая народу (*демос*) свобода (*элеветерия*). По отдельности каждый из этих статусов задает особый режим, которому угрожает возмущение остальных: олигархию богатых, аристократию достойных и демократию народа. Напротив, точным сочетанием всех трех достигается общее благо. Однако эту прекрасную конструкцию подтачивает скрытая неуравновешенность. Несомненно, можно измерить соответствующую

А) Так, по сути паллиативно, мы будем переводить фр. *mécompte*—*просчет* / *недочет*: *неучтенность*, *сбой* / *пропуск* при совпадающих по-французски *подсчете* / *учете* / *отчете* (*compte*).

щий вклад олигархических и аристократических полномочий и народного контроля в поиски общего блага. В третьей книге «Политики» Аристотель старается конкретизировать эти вычисления, выразить количественно политический потенциал меньшинства «заслуженных» людей и большинства людей заурядных. Метафора смеси дает образное представление о сообществе, питаемом пропорциональным сложением качеств каждой группы «подобно тому, — говорит Аристотель, — как неочищенные пищевые продукты в соединении с очищенными делают всякую пищу более полезной, нежели состоящую из очищенных в небольшом количестве»<sup>2</sup>. Действия чистого и нечистого могут смешиваться. Но как они могут соизмеряться друг с другом по своему принципу? Что, собственно, представляет собой статус, которым обладает каждая из этих частей сообщества? В прекрасной гармонии *аксий* легко очертить только одну: богатство *олигоев*. И она же — единственная, которая всецело основывается на меновой арифметике. А что такое свобода, привносимая в сообщество простыми людьми? И в чем она им свойственна? Здесь и вскрывается фундаментальный недосчет. Во-первых, свобода *демоса* — отнюдь не поддающееся определению свойство, а чистая произвольность: под прикрытием «автохтонии», отстаиваемого афинским *демосом* мифа о его истоках, навязывается грубый факт, из-за которого демократия и скандальна для мысли: просто по рождению в таком-то государстве, в частности в афинском после отмены в нем долгового рабства, какое угодно из этих говорящих, но обреченных на анонимный труд и воспроизводство тел, ценимых не выше рабов — и даже ниже, поскольку, говорит Аристотель, раб получает свою добродетель от добродетели господина, — какой угодно ремесленник или лавочник причисляется к той части государства, что называется народом, как участник общего дела как такового.

2 Аристотель, *Политика*, III, 1281 b 36.

Простая невозможность для *олигоев* обратить в рабство своих должников превратилась в видимость<sup>А)</sup> свободы, якобы являющейся положительной собственностью, свой-ством<sup>В)</sup> народа как части сообщества.

Одни приписывали это выдвижение народа и его свободы мудрости доброго законодателя, архетипом которого является Солон. Другие возводили его к «демагогии» отдельных представителей знати, опиравшихся на чернь, чтобы отстранить своих конкурентов. Каждое из этих объяснений уже предполагает определенное представление о политике. И посему лучше не решать в пользу того или другого, а остановиться на том, чем они обусловлены,—на изначальном узле факта и права и особом соотношении, устанавливаемом им между двумя ключевыми словами политики: равенством и свободой. «Либеральная» мудрость с готовностью описывает нам порочные последствия некоего искусственного равенства, идущего вразрез с естественной свободой предпринимательства и обмена. Классики же сталкиваются у истоков политики с явлением совершенно иной глубины: именно свобода как пустая собственность ставит предел выкладкам рыночного равенства, следствиям простого закона *дебета и кредита*. Короче говоря, свобода отделяет олигархию от самой себя, мешает ей управлять посредством простой арифметической игры прибылей и долгов. В самом деле, закон олигархии заключается в том, что без помех правит «арифметическое» равенство, что богатство напрямую

- А) На протяжении всего текста за словом *видимость* будет закреплено первое из его значений: видимость будет пониматься как кажимость, как внешний, потенциально обманчивый вид, обличье; второе же его возможное значение—видимость как различимость, доступность зрению—будет передаваться словом *зримость*.
- В) Следует учесть, что французское слово *propriété* соединяет в себе два разнесенных в русском языке (и чередуемых в данном переводе) значения: юридически окрашенное *собственность* и универсальное *свойство* (или *особенность*). Сродство соответствующих русских слов, *собственнический* характер *свойства*, ныне затерто, но мы предлагаем держать его в уме.

тождественно господству. Могут возразить, что афинские бедняки подчинялись власти знати, а не торговцев. Но как раз свобода афинского народа сводит естественное господство знатных, основанное на славе и древности рода, к их простому господству в качестве богатых собственников и стяжателей общего достояния. Она сводит знатных к положению богатых и превращает их абсолютное право, сведенное к власти богатых, в частную *аксию*.

Но этим недосчет не ограничивается. Мало того, что такое «свойство» *демоса*, как свобода, не удастся определить через какую-либо его положительную особенность. Это свойство ему ко всему прочему вовсе не свойственно. Народ— не что иное, как недифференцированная масса тех, у кого нет никакого положительного статуса—ни богатства, ни добродетели,—но за кем, однако, признана та же свобода, что и у тех, у кого таковые имеются. В самом деле, люди из народа свободны просто *так же, как* другие. И вот из-за этой-то простой тождественности с теми, кто, впрочем, их во всем превосходит, они и обретают особый статус. *Демос* приписывает себе как долю собственного участия равенство, принадлежащее всем гражданам. И заодно сия часть, которая таковой не является, отождествляет свою несобственную собственность с исключительным принципом сообщества, а свое имя—имя неотчетливой массы людей без достоинств—с именем самого сообщества. Ибо свобода, являясь просто достоинством тех, у кого нет иных достоинств—ни заслуг, ни богатства,—в то же время считается общей добродетелью. Она позволяет *демосу*—то есть фактическому скоплению людей без достоинств, тех людей, которые, как говорит нам Аристотель, «ни в чем не имеют своей доли»<sup>3</sup>—омонимически отождествиться со всем сообществом. Такова фундаментальная неправота, изначально-

3 Аристотель, *Афинская полития*, II, 3.



ный узел *блаберона* и *адикона*<sup>А)</sup>, «выявление» которого пресекает всякое выведение справедливого из полезного: народ присваивает себе общее достоинство как свое собственное. Привносит же он в сообщество собственно спор. Что нужно понимать двояко: собственность приносимого им статуса спорна, поскольку он не принадлежит ему как собственнику. Но эта спорная собственность является, собственно, лишь установлением спорно-общего. Масса людей без собственных свойств отождествляется с сообществом на основании неправоты, непрестанно чинимой по отношению к ним теми, чьи достоинства или собственность естественным образом отбрасывают эту массу в небытие как «ни в чем не имеющих доли». Именно на основании неправоты, причиненной ему другими частями сообщества, народ отождествляется со всей его целокупностью. В самом деле, на долю тех, у кого нет своей доли,—античных бедняков, третьего сословия или современного пролетариата—остается быть либо ничем, либо всем. Но именно из-за существования этой доли обездоленных, причастности несопричастных<sup>В)</sup>, этого ничто, каковое является всем, сообщество и существует как политическое—то есть разделенное фундаментальным спором, спором по поводу учета его частей, а уже потом по поводу их «прав». Народ не является классом<sup>С)</sup> среди прочих. Он—класс неправоты, которая не права по отношению к сообществу и устанавливает его как «общность» справедливости и несправедливости.

А) беззаконие, неправосудие, несправедливость (*греч.*)

В) Автор использует неологизм *sans-part*, буквально—*без-доли*, *бездольные* (рифмующийся к тому же с традиционным объектом внимания левых, чтобы не сказать *левацких*, философов Франции: *sans-papiers*—*беспаспортные*, *не имеющие документов*); русский же язык не требует нововведений, предлагая не только готовое *обездоленные*, но и этимологически (см. прим. В на стр. 26) и в плане смысловом ближе подходящее к значению данного термина *несопричастные*.

С) См. сноску 9 на стр. 44.

Именно так, к великому возмущению достойных людей, *демос*, сброд людей ничтожных, становится народом, политическим сообществом свободных афинян, сообществом, которое в Собрании говорит, пересчитывает себя и решает, после чего древние историки пишут: "Ἐδοξε τῷ δήμῳ, народу это понравилось, народ решил. Для изобретателя нашей политической философии Платона эта формула с легкостью переходит в равнозначность терминов *демос* и *докса*<sup>А)</sup>: это понравилось тем, кому ведомы лишь иллюзии большего или меньшего, те, что зовутся удовольствием и страданием; имела место простая *докса*, «видимость» для народа, видимость народа. Народ—всего-навсего видимость, порожденная ощущениями удовольствия и страдания, которыми пользуются риторы и софисты, чтобы приласкать или припугнуть огромного зверя, неотчетливую массу ничтожных людей, составляющих собрание.

Сразу скажем: в своей решительной ненависти к демократии ее противник Платон куда яснее видит основы политики и демократии, чем те усталые апологеты, которые при всей своей теплой любви к ней уверяют, что демократию стоит любить «рассудительно», сиречь «умеренно». Он действительно видит то, о чем они забыли: недосчет демократии, оказывающийся в конечном счете для политики основополагающим. Имеет место политика, а не просто господство, потому что неверно сочтены части целого. Именно это невозможное уравнивание итожит формула, приписываемая Геродотом персу Отану: ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα, целое—во многом<sup>4</sup>. *Демос*—это многое, тождественное целому: многое как единое, часть как целое. Несуществующее качествен-

4 Геродот, *История*, III, 80, 30.

А) Мнение, мнимое знание, плод воображения, видение (*греч.*); см. также прим. А на стр. 92. (Отметим, что этимологически сохраненный в русском *мнении* субстрат *мнимости* как недоуверности в смысловом плане современным языком совершенно утрачен.)

ное различие в свободе порождает это невозможное уравнение, которое не понять, разводя арифметическое равенство, управляющее возмещением прибылей и убытков, и равенство геометрическое, коему нужно сочетать то или иное достоинство с тем или иным рангом. Точно так же и народ всегда больше или меньше, чем он сам. Достойных людей забавляют или удручают любые проявления того, что является для них обманом и узурпацией: *демос*—это большинство вместо собрания, собрание вместо сообщества, бедняки от имени государства, рукоплескания в качестве согласия, пересчитанные камешки вместо принятого решения. Но все эти проявления неравенства народа самому себе—всего лишь мелочь, сдача от фундаментального недосчета: того самого невозможного равенства многого и целого, порождаемого присвоением народом свободы в качестве собственного свойства. Из-за этого невозможного равенства по цепочке рушится вся дедукция составляющих государство частей и званий. Вслед за таким своеобразным свойством *демоса* местом странной двусмысленности предстает уже свойство *аристоев*, добродетель. Кто, собственно, те достойные или превосходные люди, что приносят в общий котел добродетель, как народ приносит не принадлежащую ему свободу? Если они не греза философа, его сочтенная в качестве части целого греза о пропорции, то вполне могут оказаться всего-навсего другим именем *олигоев*, то есть, попросту говоря, богачей. Тот самый Аристотель, который в «Никомаховой этике» или в третьей книге «Политики» пытается обосновать три части и три звания, без обиняков заверяет нас в четвертой книге той же «Политики» или в «Афинской политии», что в государстве на самом деле частей только две: богатые и бедные. «В глазах едва ли не большинства, кажется, состоятельные занимают место превосходных во всех отношениях людей»<sup>5</sup>. Так что именно от соглашений, распределяющих

5 Аристотель, *Политика*, IV, 1294 а 17–19.

между двумя этими единственными, этими неустранимыми частями государства полномочия или видимость полномочий, и нужно требовать реализации того общинного *арете*, которому всегда будет недоставать *аристоев*.

Не следует ли понимать под этим, что ученые расчеты геометрической пропорции—всего лишь идеальные конструкции, посредством которых философия по доброте душевной стремится с самого начала исправить первичную, неизбежную реальность классово-борьбы? Ответ на этот вопрос можно дать лишь в два приема. Первым делом нужно подчеркнуть: в качестве принципа политики борьбу бедных и богатых признавали скорее в Античности, а не в Новое время. Но признавали—пусть и желая ее устранить—как чисто политическую реальность. Борьба богатых и бедных—не социальная реальность, с которой якобы должна считаться политика. Она—единое целое с установлением оной. Политике есть место, когда есть место причастности несопричастных, части или партии бедных. Политика возникает не просто потому, что бедные противостоят богатым. Следует, скорее, сказать, что именно из-за политики, то есть из-за прерывания простых последствий господства богатых, бедные и существуют как единица. Непомерные притязания *демоса* быть сообществом в целом лишь по-своему—*по-партийному*—осуществляют предназначение политики. Политика существует, когда естественный порядок господства прерван установлением причастности несопричастных. В этом установлении заключена вся политика как специфическая форма связи. Оно определяет общность сообщества как общность политическую, то есть разделенную, основанную на неподвластной арифметике обменов и возмещений неправоте. Вне этого установления никакой политики нет. Есть только порядок господства или беспорядок мятежа.

В чистом виде эту альтернативу представляет в форме притчи один из рассказов Геродота. Эта хрестоматийная

притча рассказывает о мятеже рабов у скифов. У скифов, сообщает Геродот, было принято ослеплять обращенных в рабство, чтобы тем полнее принудить их к подневольному труду—доению скота. Этот нормальный порядок вещей был нарушен их грандиозными походами. Выступив на завоевание Мидии, скифские воины углубились далеко в Азию и задержались там так долго, что за это время у рабов народилось и выросло зрячим поколение сыновей. Приглядевшись к миру, они заключили, что нет никаких оснований быть рабами, поскольку они родились примерно так же и такими же, как их далекие хозяева. Поскольку оставленные надолго женщины не преминули подтвердить им эту общность природы, юноши решили, что, пока не будет доказано обратное, они воинам равня. Как следствие, они оградили свои земли широким рвом и, вооружившись, стали стойко дожидаться возвращения завоевателей. Те же по возвращении сочли, что легко положат конец мятежу скотников копьями и луками. Но нападение было отбито. И тогда один более дальновидный воин оценил положение дел и изложил его своим собратьям по оружию:

«Как мне думается, нужно оставить копья и луки, пусть каждый со своим кнутом пойдет на них. Ведь пока они видели нас вооруженными, они считали себя равными нам, равно свободнорожденными. Если же они увидят нас с кнутом вместо оружия, то поймут, что они наши рабы, и, признав это, уже не дерзнут противиться»<sup>6</sup>.

Так и было сделано, что привело к полному успеху: пораженные этим зрелищем, рабы бежали без битвы.

Рассказ Геродота помогает нам понять, как парадигма «невольничьей войны» или «восставшего раба» смогла сопровождать в качестве негатива любое проявление борьбы «бедных» против «богатых». Парадигма невольничьей войны есть парадигма чисто военной реализации равенства го-

6 Геродот, *История*, IV, 3.

сподствующих и господствуемых, подчиненных. Скифские рабы превращают территорию своего бывшего рабства в окруженный ровом лагерь и противопоставляют оружию оружие. Это доказательство равенства поначалу сбивает с толку тех, кто полагает себя их естественными хозяевами. Но когда последние снова выставляют напоказ знаки, отличающие их по природе, взбунтовавшимся ответить уже нечем. Они не могут преобразовать военное равенство в политическую свободу. Это буквально помеченное в территориальном плане и защищенное оружием равенство не создает разделенное сообщество. Оно не превращается в несобственную собственность, в ту свободу, что устанавливает *демос* одновременно и как часть сообщества, и как его целое. Итак, политика невозможна без прерывания, первичного искажения, искривления, которое устанавливает ее как развертывание некоей неправоты или некоего фундаментального спора. Это искривление—та самая кривда-неправота <sup>А)</sup>, тот самый фундаментальный *блаберон*, с которым сталкивается философское осмысление сообщества. *Блаберон* означает «то, что вредит несущемуся потоку», гласит одна из фантастических этимологий «Кратила»<sup>7</sup>. Но ведь не раз оказывалось, что такие фантастические этимологии задевают существенный узел мысли. *Блаберон* означает прерванный поток, первичное искажение, которое блокирует естественную логику «свойств». Это прерывание обязывает продумать пропорцию, *аналогию* <sup>В)</sup> общественного тела. Но также и изначально разрушает грезу об этой пропорции.

7 Платон, *Кратил*, 417 d/e.

- А) Уже упоминавшееся французское слово *tort*, переводимое нами как *неправота*, соединяет в себе аспекты неправильности и несправедливости и этимологически, через посредничество вульг.-лат. *tortum*, *несправедливость*, восходит к латинскому *torquere*, *поворачивать*, *скручивать*, *искривлять*—в противовес *прямыне-правильности*, что напоминает ситуацию с русской *кривдой* в пандан *прямыне* правды, правого, правоты, права и т. п.
- В) пропорция, соразмерность, со-ответствие (*греч.*)

Ибо неправота—не просто классовая борьба, междоусобица, которую нужно исправить, дав государству его принцип единства, основывая государство на *архе*<sup>А)</sup> сообщества. Это как раз невозможность *архе*. Все было бы слишком просто, если бы имелась только напасть борьбы, сталкивающей богатых и бедных. Решение этой проблемы было найдено очень рано. Достаточно устранить причину раздора, то есть неравенство богатств, выделив каждому равную долю земли. Но зло куда глубже. Точно так же как народ—это на самом деле не народ, а бедняки, последние тоже на самом деле не бедняки. Они всего-навсего царство отсутствия достоинств, эффект первичного разобщения, носящего пустое имя свободы, несвойственное свойство, название спора. Бедняки, прежде всего прочего,—это искаженное соединение на самом деле несвойственного свойства и на самом деле необщего общего. Они—просто-напросто лежащая в основе политики как таковой неправота или искривление, кривда. Партия бедняков воплощает саму политику как установление причастности несопричастных. Симметрично, партия богачей воплощает антиполитику. От Афин V века до н. э. и до наших правительств партия богачей будет твердить одно и то же, что в точности является отрицанием политики: *нет никакой причастности несопричастных*.

Разумеется, это фундаментальное положение может варьироваться сообразно тому, что зовется эволюцией нравов и умонастроений. Античная прямота, которую еще сохраняют «либералы» XIX века, выражает его так: есть только властители и подчиненные, люди достойные и люди ничтожные, элиты и толпы, знатоки и невежды. В наши дни, пользуясь эвфемизмами, говорят по-другому: есть только

А) начало, основание, основа, принцип; господство, государственная должность, представитель власти (*греч.*) (ср. *анархия, иерархия* и т. п.)

*части общества*—социальные<sup>А)</sup> большинства и меньшинства, социо-профессиональные категории, группы по интересам, сообщества и т. д. Есть только части, которые нужно привести к соучастию. Но под облагороженными формами договорного общества и правительства согласия, как и под грубыми формами утверждения неравенства, базисное положение остается неизменным: нет никакой причастности несопричастных. Долю участия имеют только части. Иначе говоря: нет никакой политики, нет и не надо. Война бедных и богатых—это также и война вокруг существования политики. Спор о том, считать ли бедных за народ, а народ за сообщество,—это спор о существовании политики, благодаря которому политика и имеет место. Политика—это сфера деятельности общего, которое не может не быть спорным, соотношение между частями, которые являются не более чем партиями, и званиями, суммированием которых никогда не достичь целого.

Таков первый скандал политики, вынесенный на философское рассмотрение фактом демократии. Ядро философского проекта, каким тот подытожен у Платона, состоит в том, чтобы заменить арифметический порядок, порядок больше / меньше, задающий нормы обмена преходящими благами и человеческими бедами, на божественный порядок геометрической пропорции, задающий нормы истинного блага, общего блага, каковое виртуально выгодно всем, без того чтобы быть кому-то невыгодным. Модель тут составляет одна из наук, наука математики: это модель порядка чисел, самой своей строгостью обязанного тому, что числа уклоняются от общей меры. Путь блага проходит через замену арифметики лавочников и сутяг математикой несоизмеримостей. Проблема в том, что существует по край-

А) В отличие от *сообщества* (communauté), *общество* (société) во французском языке напрямую связано с *социальным* (social) (и стало быть, отметим в скобках, уже не с коммунизмом, а с социализмом).



ней мере одна область, где простой порядок больше / меньше был приостановлен, заменен специфическим порядком, специфической пропорцией. Эта область зовется политикой. Политика существует из-за наличия, уклоняющейся от обычной меры, той причастности несопричастных, каковая есть все и ничего. Эта парадоксальная величина уже остановила «поток» товарных величин, приостановила в социальном теле арифметические эффекты. В государстве и в душе, по образцу науки о поверхностях, объемах и звездах, философия стремится заменить арифметическое равенство равенством геометрическим. Но пустая свобода афинян предоставляет ей не что иное, как следствие другого равенства, которое приостанавливает простую арифметику, не основывая никакой геометрии. Это равенство—просто-напросто равенство кого угодно с кем угодно, то есть, в конечном счете, отсутствие *архе*, чистая случайность любого социального строя. Автор «Горгия» вкладывает всю свою страсть в доказательство того, что это равенство—не что иное, как арифметическое равенство олигархов, то есть неравенство желаний, безмерный аппетит, который заставляет вульгарные души вращаться в кругу безотрывно сопровождаемого страданием удовольствия, а режимы—в адском кругу олигархии, демократии и тирании. «Равенство», которое лидеры народной партии дали афинскому народу, для Платона не более чем ненасытная потребность во все большем: все больше и больше гаваней и кораблей, товаров и колоний, arsenalов и укреплений. Но он хорошо знает, что зло лежит глубже. Зло не в ненасытной жажде кораблей и укреплений. Дело в том, что в народном собрании кто угодно, любой сапожник или кузнец может встать и высказать свое мнение о том, как нужно управлять этими кораблями или строить эти укрепления, и тем паче о том, справедливо или несправедливо используются они для общего блага. Зло не во *все больше*, а в *кто угодно*, в грубом откровении конечной

*анархии*<sup>А)</sup>, на которой покоится любая иерархия. Дебаты о естественности или условности, сталкивающие Сократа с Протагором и Каллием, это еще лишь утешительная форма представления данного скандала. В действительности основание политики сколь угодно условно, столь и естественно: оно заключается в отсутствии основания, в чистой случайности любого социального строя. Политике есть место просто потому, что никакой социальной строй не имеет естественного основания, никакой божественный закон не выстраивает людские общества. Таков урок, преподанный самим Платоном в большой мифе из «Политика». Бесполезно пытаться найти модели в веке Кроноса и простодушных мечтаниях о царях-пастырях. Между веком Кроноса и нами всегда уже в прошлом причиненный неправотой разрыв. Если в голову приходит принципиально обосновать пропорции государства, значит демократия уже прошла через него. Наш мир возвращается «вспять», и у того, кто захочет исцелить политику от ее зол, будет всего одно решение—ложь, которая изобретает естественную социальную природу, чтобы дать сообществу *архе*.

Политика имеет место, потому что—когда—естественный строй и порядок царей-пастырей, военачальников и собственников прерывает свобода, готовая актуализировать конечное равенство, на котором покоится любой социальный строй. До *логоса*, который обсуждает полезное и вредное, есть *логос*, который приказывает и дает право приказывать. Но этот первичный *логос* разъедаем первичным противоречием. В обществе есть строй и порядок, потому что одни командуют, а другие подчиняются. Но чтобы подчиняться приказу<sup>В)</sup>, необходимы по крайней мере две вещи: нужно понимать приказ и понимать, что ему нужно подчиняться. А для

А) безначалие, беспорядок (*греч.*)

В) Паритетно переводимое нами по всему тексту квазисинонимами *строй* и *порядок*, французское *ordre* означает также и *приказ*.

этого нужно для начала быть равным с тем, кто вами командует. Это равенство и разъедает любой естественный строй. Несомненно, низшие в подавляющем большинстве случаев подчиняются—все равно социальный строй отсылается тем самым к своей конечной случайности. Неравенство в конечном счете возможно только через равенство. Политика имеет место, когда полагаемая естественной логика господства пересекается со следствием этого равенства. Что означает: политика имеет место не всегда. Более того, такое бывает редко и помалу. То, что обычно относят на счет политической истории или науки, в действительности чаще всего является частью других машинерий, причастных к отправлению величества, божественному наместничеству, командованию армиями или распоряжению интересами. Политике есть место только тогда, когда эти машинерии дают сбой вследствие совершенно чуждого им допущения, без которого, однако, в конечном счете ни одна из них не могла бы функционировать: допущения равенства кого угодно с кем угодно, то есть, в конце концов, парадоксальной действительности чистой случайности всякого порядка.

Сей конечный секрет политики разгласит один из «новых», Гоббс, хотя для пользы дела ему придется перекрестить его в войну всех против всех. «Классики» очень четко очерчивают это равенство, но воздерживаются от его огласки. Дело в том, что свободу они определяют, соотнося ее с весьма специфической противоположностью, рабством. И раб—это как раз тот, кто способен понимать *логос*, но не способен к *логосу*. Он представляет собой тот специфический переход между животным и человеческим, который очень четко определил Аристотель: ο κοινῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν; раб—это тот, кто причастен к общему языку только в форме понимания (*ай-стесис*), но не обладания (*хексис*)<sup>8</sup>. Случайная естествен-

8 Аристотель, *Политика*, I, 1254b 22.

ность свободы человека из народа и естественность рабства могут тогда разделяться, не отсылая к конечной случайности равенства. Что означает также, что это равенство можно полагать не имеющим последствий для политики и иже с ней. Доказательство тому некогда уже провел Платон, побуждая раба Менона открыть закон удвоения квадрата. То, что малолетний раб может ничуть не хуже Сократа дойти до операции, отделяющей геометрический порядок от порядка арифметического, и, стало быть, причастен той же способности к мышлению, не сулит ему никакой формы включенности в сообщество.

Итак, «классики» очерчивают первичное равенство *логоса*, не называя его. Зато они способом, который в Новое время останется непонятым для мыслителей общественного договора и естественного состояния, определяют искажение, порождаемое сим принципом, таковым отнюдь не являющимся, когда тот вызывает эффект как бы «свободы» никчемных. Политике есть место, когда случайность равенства прерывает—как «свобода» народа—естественный порядок господства, когда это прерывание порождает специфический расклад: расщепление общества на части, которые «истинными» частями не являются; установление части, приравнивающей себя к целому на основании «свойства», каковое ей ни в коей мере не свойственно, и «общего», каковое есть общность спора. Такова в конечном счете неправота, которая, вторгаясь между полезным и справедливым, запрещает всякий вывод одного из другого. Установление политики тождественно установлению классовой борьбы. Классовая борьба—отнюдь не тайный двигатель политики и не скрытая за видимостями истина. Она и есть сама политика—политика, с какою, всегда уже запущенной, сталкиваются те, кто хочет основать сообщество на его *архе*. Вовсе не нужно понимать это так, будто политика существует потому, что социальные группы вступают

в борьбу за свои расходящиеся интересы. Искажение, из-за которого есть место политике, устанавливает и классы в их отличии от самих себя. Пролетариат—вовсе не класс, а разложение всех классов, в этом-то и состоит его универсальность, скажет Маркс. Нужно воспринимать это высказывание во всей его общности. Политика есть установление спора между классами, которые на самом деле классами не являются. «Настоящие» классы были бы—должны были бы быть—реальными частями общества, категориями, соответствующими его функциям. Но классами слывут афинский *демос*, отождествляющий себя с сообществом в целом, и марксистский пролетариат, признающий, что из сообщества радикально исключен. И тот, и другой присоединяют к имени части общества чистый статус равенства кого угодно с кем угодно, благодаря чему происходит разобщение классов и существует политика. Универсальность политики—универсальность отличия каждой части от самой себя и разногласия как общности. Устанавливающая политику неправота—прежде всего не междоусобица классов, а отличие каждого из них от самого себя, налагающее на само деление социального тела закон смещения, закон кого угодно, занимающегося чем угодно. У Платона для этого есть специальное слово, *полипрагмосюне*<sup>А)</sup>, отражающее факт занятия «многим», «слишком многим», всем подряд. Если «Горгий»—это нескончаемое доказательство того, что демократическое равенство—не что иное, как тираническое неравенство, то «Государство» построено уже как нескончаемая травля этого самого *полипрагмосюне*, этого смешения действий, способного разрушить любое стройное распределение функций в государстве и перетасовать классы. Четвертая книга «Государства», когда приходит пора определить, что такое справедливость—настоящая справедли-

А) Согласно словарю—*хлопотливость, суетливость, беспокойство*; буквально—*многодельство* (греч.).

вость, та, что исключает неправоту,—торжественно уведомляет: такое смешение, «вмешательство в чужие дела», причинит «величайший вред для государства и с полным правом может считаться высшим преступлением»<sup>9</sup>.

Политика начинается с одной, главной неправоты: со спровоцированного пустой свободой народа зависания между арифметическим порядком и порядком геометрическим. Основать политическое сообщество не под силу ни общей пользе, ни столкновению или сочетанию интересов. Неправота, доставляющая место политике,—вовсе не проступок, требующий возмещения. Это просто внедрение несоизмеримости в средоточие распределения говорящих тел. Эта несоизмеримость не только расторгает равенство прибылей и убытков. Она также наперед рушит проект государства, выстроенного согласно пропорциям *космоса*<sup>А)</sup> и основанного на *архе* сообщества.

9 Платон, *Государство*, IV, 434 с. [Заметим в этой связи, что фигурирующее в цитируемом локусе греческое слово *генос*, с натяжкой переводимое в данном тексте на русский как *сословие*, традиционно переводится на французский—с не меньшей натяжкой—как *класс*, чем отчасти объясняется проникновение «классовых» формулировок в «античные» анализы данной главы.]

А) миро-, право-порядок, (государственный) строй (*греч.*)

## НЕПРАВОТА: ПОЛИТИКА И ПОЛИЦИЯ

---

Итак, изящное выведение целей политического животного из свойств животного логического прикрывает прореху. Между полезным и справедливым пролегла несоизмеримость неправоты, которая только и устанавливает политическое сообщество как антагонизм частей сообщества, не являющихся истинными частями социального тела. Но обманчивая преимущество, связывающая полезное и справедливое, в свою очередь, выдает обманчивый характер четко прочерченной противоположности, что разделяет наделенных *логосом* людей и животных, ограниченных единственным инструментом—голосом (*фоне*). Голос, говорит Аристотель, есть инструмент, предназначенный для ограниченных целей. Он служит животным вообще для того, чтобы указывать (*смейнен*) на болевые либо приятные ощущения. Приятное и боль имеют место до разделения, которое объявляет чувство выгодного и чреватого ущербом—и, *тем самым*, обобществление справедливого и несправедливого—привилегией людей и политического сообщества. Но, так четко разделяя обычные функции го-

лоса и привилегии речи, мог ли Аристотель забыть яростные обвинения своего учителя Платона в адрес «огромного зверя»—народа? VI книга «Государства» не без удовольствия показывает нам этого зверя, который на ласкающие его речи отвечает шумными возгласами одобрения, а на раздражающие—гулом осуждения. Так что «наука» тех, кому приходится иметь с ним дело, целиком сводится к пониманию, какие голосовые эффекты могут заставить огромного зверя ворчать, а какие делают его добрым и послушным. Подобно тому как *демос* присваивает себе статус сообщества, демократия есть режим—образ жизни,—в котором голос, не только выражающий, но и вызывающий иллюзорные чувства удовольствия и страдания, присваивает привилегии *логоса*, каковой позволяет опознать справедливое и предписывает реализовать его в пропорциональности сообщества. Метафора огромного зверя—не просто метафора. Она откровенно способствует тому, чтобы отбросить в сторону животного состояния тех наделенных речью, но не имеющих достоинств существ, которые вносят смуту в *логос* и его политическую реализацию в качестве *аналогии*<sup>А)</sup> частей сообщества.

Простое противопоставление животных логических и животных фонических ни в коей мере не является, стало быть, данностью, на которой могла бы основываться политика. Напротив, вокруг него как раз и разворачивается устанавливающий политику спор. В сердце политики заложена двойная неправота, фундаментальный и никогда не выходящий на поверхность конфликт по поводу отношений между правоспособностью наделенного речью неимущего существа и политической правоспособностью. Для Платона множество анонимных наделенных речью существ, называющее себя народом, чинит неправоту в отношении любого упоря-

А) См. прим. В на стр. 36.



доченного распределения входящих в сообщество тел. Но и наоборот, «народ» является именем, то есть формой субъективации, той незапамятной и всегда актуальной неправоты, посредством которой социальный строй символизируется, отбрасывая большинство наделенных речью существ во тьму безмолвия или в животный шум выражающих приятность или страдание голосов. Ибо прежде долгов, которые повергают неимущих в зависимость от олигархов, имеет место символическое распределение тел, разделяющее их на две категории: на тех, кто виден, и тех, кто не виден; тех, у кого есть *логос*—достопамятная речь, которую надлежит учитывать, и тех, у кого *логоса* нет; тех, кто действительно говорит, и тех, чей голос, выражая удовольствия и страдания, только подражает членораздельности. Политике есть место, потому что *логос* никогда не сводится просто к речи, потому что он всегда неразрывно еще и *учет* этой речи: учет, посредством которого одни издаваемые звуки понимаются как речь, способная высказать справедливое, тогда как другие—лишь как шум, сигнализирующий об удовольствии или боли, согласии или возмущении.

Об этом и сообщает один французский мыслитель XIX века, воспроизводя рассказ Тита Ливия об удалении римских плебеев на Авентин. В 1829 году Пьер-Симон Балланш публикует в «*Revue de Paris*» серию статей под названием «Общая формула истории всех народов в приложении к народу римскому». Тем самым Балланш на свой лад устанавливает связь между политикой «классиков» и «современников». В своем рассказе Тит Ливий последовательно описал конец войны против вольсков, отступление плебса на Авентин, посольство Менения Агриппы, его знаменитую притчу и возвращение плебеев к порядку. Балланш ставит в вину латинскому историку его неспособность осмыслить событие иначе, нежели как мятеж—вызванное нищетой и гневом возмущение, устанавливающее лишенные всякого

смысла силовые отношения. Тит Ливий не может выявить смысл конфликта, потому что не может включить притчу Менения Агриппы в ее истинный контекст—контекст раздоров по поводу самой речи. Фокусируя свой рассказ-притчу на прениях сенаторов и речевых проявлениях плебеев, Балланш переигрывает этот конфликт так, что главным оказывается вопрос: существует ли общая сцена, на которой плебеи и патриции могли бы обсуждать что бы то ни было?

Позиция несговорчивых патрициев проста: дискуссиям с плебеями нет места по той простой причине, что те не говорят. А не говорят они потому, что суть существа без имени, лишены *логоса*, иначе говоря, символической вписанности в государство. Они живут чисто индивидуальной жизнью, каковая ничего не передает—разве что саму жизнь, сведенную к своей способности к воспроизводству. Тот, кто не имеет имени, говорить *не может*. Посредник Менений Агриппа совершил фатальную ошибку, вообразив, что из уст плебеев исходит *речь*, тогда как по законам логики оттуда может исходить только шум.

«У них такая же речь, как у нас, посмели они заявить Менению! Уж не один ли из богов замкнул Менению рот, помрачил его взгляд, вызвал в ушах звон? Не священное ли опьянение на него напало? ...он не сумел им ответить, что их речь была преходящей, не речь, а мимолетный звук, своего рода мычание, знак потребности, а не проявление разумности. Они лишены вечной речи, что была в прошлом и будет в будущем»<sup>1</sup>.

Речь, которую Балланш вкладывает в уста Аппия Клавдия, в совершенстве представляет доводы раздора. Отсутствует ситуация для языкового обмена между речью тех, у кого есть имя, и мычанием безымянных существ, нет ни правил,

1 Ballanche, «Formule générale de tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain», *Revue de Paris*, septembre 1830, p. 94.

ни кода возможной дискуссии. Этот вердикт не просто отражает упрямство господ или их идеологическую слепоту. Он строго выражает тот порядок чувственного, который организует их господство, который и есть само это господство. Посредник Менений, посчитавший, что слышал, как плебеи говорят, скорее не предатель своего класса, а жертва обмана чувств. Порядку, структурирующему господство патрициев, неведом *логос*, который могли бы выговорить существа, *логоса* лишённые, неведома *речь*, которую могли бы произнести существа без имени, существа, никак не *учтенные*.

Что в такой ситуации делают собравшиеся на Авентине плебеи? Они не возводят на манер скифских рабов защищенный рвами лагерь. Они делают то, что для рабов было невыносимо: устанавливают другой порядок, другое разделение чувственного, полагая себя не в качестве воинов, равных другим воинам, а в качестве говорящих существ, наделенных теми же свойствами, что и те, кто этих свойств за ними не признает. Посему они в подражание патрициям совершают ряд речевых актов: возносят проклятия и хвалы; отправляют посланника, дабы вопрошить *своих* оракулов; они обзаводятся своими представителями, дав им новое имя. Короче говоря, они ведут себя как существа, наделенные именами. Они обнаруживают, тем самым преступая дозволенное, что являются существами говорящими, наделенными речью, которая не просто выражает потребности, страдания и гнев, но проявляет разумное начало. Они пишут, говорит Балланш, «имя на небесах»: очерчивают место в символическом порядке сообщества говорящих существ, в некоей общности, которая пока еще не действительна в римском государстве.

Балланш представляет нам эти две сцены и между ними показывает наблюдателей и посланников, которые циркулируют—в одном, естественно, направлении: это нетипичные патриции, которые хотят увидеть и услышать, что происхо-

дит на этой, с точки зрения закона не существующей, сцене. И они наблюдают невероятное явление: плебеи на деле пошли наперекор государственному строю. Дали себе имена. Совершили ряд речевых актов, связывающих жизнь их тел со словами и способами использования слов. Короче говоря, на языке Балланша они из «смертных», какими были, превратились в «людей», то есть в существ, вкладывающих в слова коллективную судьбу. Превратились в существ, способных, не ровен час, брать обязательства и заключать договоры. В результате, когда Менений Агриппа рассказывает свою притчу, они его вежливо слушают и благодарят, но потом требуют от него соглашения. Он возмущается, заявляя, что это логически невозможно. К несчастью, говорит нам Балланш, его притча за какой-то день «устарела на целый цикл». Это несложно сформулировать: с того момента, когда плебеи смогли понять притчу—притчу о необходимости неравенства между патрициями как жизненным принципом и плебеями как исполнительными членами,—они с той же необходимостью оказываются равными. Притча призвана объяснить неравное разделение чувственного. Но подход, необходимый, чтобы его понять, предполагает разрушительное для неравного равное разделение. Однако действенным это равенство становится только при обустройстве особой сцены для его проявления. Только такое устройство отмеряет отступ *логоса* от самого себя и, исходя из этой меры, организует другое чувственное пространство, где признано, что плебеи говорят как патриции и что господство последних не имеет другого основания, кроме чистой случайности любого социального строя.

Римским сенатом в рассказе Балланша руководит некий тайный совет мудрых старцев. Они знают, что, коли цикл закончен, нравится это или нет, он таки закончен. И заключают, что, поскольку плебеи стали существами, наделенными речью, не остается ничего иного, как с ними разговари-

вать. Это заключение согласуется с почерпнутой Балланшем у Вико философией: переход от одной эпохи речи к другой вершится не путем мятежа, который можно подавить,—он вершится путем постепенного раскрытия, его можно узнать по характерным признакам и с ним бесполезно бороться. Но для нас здесь куда важнее, чем эта категорическая философия, то, каким образом притча соотносит привилегию на *логос* и разыгрывание спора, которым устанавливается политическая сцена. Еще до всякого соизмерения интересов и статусов с той или иной долей, спор касается существования частей как частей, существования соотношения, которое устанавливает их как таковые. И местом, где разыгрывается сей конфликт, служит двойной смысл *логоса* как речи и как учета. Авентинская притча позволяет нам переформулировать аристотелевское высказывание о политической функции человеческого *логоса* и о значении выявляемой им неправоты. Речь, благодаря которой есть место политике,—это речь, отмеряющая отступ, зазор между речью и ее учетом. И *айстесис*, проявляющийся в этой речи,—это сам раздор по поводу основания *айстесиса*, по поводу разделения чувственного, позволяющего телам быть сообща. Разделение понимается здесь в двойном смысле слова: в смысле и общности, и отдельности. Соотношение того и другого и определяет разделение чувственного. И именно это соотношение задействовано в «двойном смысле» притчи: один смысл она дает понять, а другой нужен, чтобы понять ее. Знать, говорят ли плебеи, означает знать, есть ли что-то «между» частями. Для патрициев нет никакой политической сцены, *поскольку* нет частей. Нет частей, потому что плебеи, раз у них нет *логоса*, просто *не существуют*. «Ваша беда в том, что вас просто нет,—говорит патриций плебеям,—и с этим ничего не поделаешь»<sup>2</sup>. В этом решающий момент, который смутно намечен в аристотелевском определении или в пла-

2 Ballanche, art. cit., p. 75.

тоновской полемике, но явно затемняется всеми меновыми, договорными или коммуникационными концепциями политического сообщества. Политика—прежде всего конфликт по поводу существования общей сцены, существования и качеств тех, кто на ней присутствует. Нужно прежде всего установить, что существует сцена, предназначенная собеседнику, который ее не видит и у которого нет оснований ее видеть, *поскольку* она не существует. Части не предшествуют конфликту, который они именуют и частями которого их вроде бы стоит счесть. «Прения» о неправоте не являются обменом—даже бурным—между установленными партнерами. Они касаются самой ситуации речи и действующих в ней лиц. Политике есть место не потому, что люди благодаря дару речи делают свои интересы общими. Политике есть место потому, что те, у кого нет права быть учтенными в качестве говорящих существ, заставляют себя таковыми счесть и устанавливают сообщество, делая общей неправоту, являющуюся не чем иным, как самим противостоянием, противоречием двух миров, помещенных в один и тот же: мира, где они есть, и мира, где их нет, мира, в котором имеется нечто «между» ними и теми, кто не признает их говорящими, принимаемыми в расчет существами, и мира, в котором там ничего нет. Таким образом, произвольность афинской свободы и исключительность удаления плебеев выводят на сцену фундаментальный конфликт, одновременно уловленный и упущенный в войне рабов со скифами. Этот конфликт разграничивает два способа человеческого бытия-вместе, два типа разделения чувственного, противоположных по своему принципу и тем не менее увязанных друг с другом, как в невозможных расчетах пропорции, так и в насилии конфликта. Имеется способ бытия-вместе, который расставляет тела по местам и функциям в соответствии с их «свойствами», в соответствии с их именем или отсутствием имени, «логическим» или «фониче-

ским» характером издаваемых ими звуков. Принцип этого бытия-вместе прост: каждому дается доля участия, причитающаяся ему согласно очевидности того, кто он такой. Способы быть, способы делать и способы говорить—или не говорить—четко соотносятся при этом друг с другом, чему и служат варварским примером скифы, ослепляющие тех, чья единственная задача—выполнять своими руками то, что им прикажут. Классическую формулу того же самого дают патриции, неспособные расслышать речь тех, кто не может ее иметь, а на роль современной формулы прекрасно годится «политика» коммуникации и исследования общественного мнения, которая каждую секунду предлагает каждому из нас цельную картину ставшего уже безразличным мира и точный отчет о том, что именно каждая возрастная или социопрофессиональная категория думает о «политическом будущем» того или иного министра. С одной стороны, имеется логика, которая учитывает доли участия только частей, которая распределяет тела в пространстве их зримости или незримости и соотносит соответствующие каждому способы быть, делать и говорить. А с другой—логика, которая приостанавливает эту гармонию, просто актуализируя случайность равенства—не арифметического и не геометрического—каких угодно говорящих существ.

В первичном конфликте, предметом спора в котором становится выведение общности справедливого и несправедливого из способностей какого угодно говорящего существа, нужно тогда распознать две логики человеческого бытия-вместе, обычно смешиваемые под именем политики, тогда как политическая деятельность—это как раз деятельность, их разделяющая. Обычно политикой именуют совокупность процессов, посредством которых реализуются смычка и согласие коллективов, организация полномочий, распределение мест и функций вкупе с легитимирующими это распределение системами. Я предлагаю дать этому распределению

и системе легитимации другое имя. Я предлагаю называть их *полицией*. Несомненно, это обозначение ставит определенные проблемы. Слово *полиция*, как правило, вызывает в представлении то, что зовется криминальной полицией, дубинки сил правопорядка и допросы с пристрастием тайной полиции. Но это ограничительное отождествление можно признать случайным. Мишель Фуко показал, что полиция, какую ее определяли авторы XVII и XVIII веков, распространялась как техника управления на все, что касалось «человека» и его «счастья»<sup>3</sup>. Криминальная полиция—не более чем частная форма более общего порядка, обустроивающего то чувственное, в котором распределяются тела в сообществе. Отнюдь не сила, а слабость этого порядка раздувает при некоторых режимах криминальную полицию, возлагая подчас на нее всю совокупность полицейских функций. Именно об этом *a contrario*<sup>А)</sup> свидетельствует эволюция западных обществ, превращающая полицейского в элемент социального механизма, в котором увязываются медицинское, благотворительное и культурное. Полицейский призван стать советчиком и организатором, а не только агентом общественного порядка, и, несомненно, само его имя в один прекрасный день изменится, включенное в тот процесс эвфемизации, посредством которого наши общества реабилитируют, по крайней мере образно, все традиционно презираемые функции. Итак, я буду впредь использовать слово *полиция* и прилагательное *полицейский* в расширенном смысле—нейтральном, не уничижительном. Тем не менее я не отождествляю полицию с тем, что подразумевают под «государственным аппаратом». Понятие государственного

3 Michel Foucault, «*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*», *Dits et Écrits*, 1994, t. IV, p. 134–161 [рус. пер. И. Окуневой: «Omnes et Singulatim: К критике политического разума», в кн.: М. Фуко, *Интеллектуалы и власть* 2, М., Праксис, 2005, с. 285–319].

А) от противного (лат.)



аппарата на самом деле тесно связано с представлением об исходном противостоянии государства и общества, где первое фигурирует в качестве механизма, «холодного монстра», навязывающего свой жесткий порядок жизни второму. Но подобная расстановка уже предполагает определенную «политическую философию», иначе говоря—определенное смещение политики и полиции. Распределение мест и функций, определяющее полицейский порядок, в равной степени отправляется и от предполагаемой спонтанности социальных отношений, и от ригидности государственных функций. Полиция по своей сути есть закон, как правило подразумеваемый, который определяет долю или отсутствие доли участия для каждой части. Но чтобы определить их, нужно сначала определить конфигурацию чувственного, в которую те и другие вписываются. Полиция, таким образом,—в первую очередь порядок тел, определяющий разделение между способами быть, делать и говорить, согласно которому такие-то тела приписываются своими именами к такому-то месту и такому-то заданию; это порядок видимого и внятного, согласно которому одна деятельность видима, а другая нет, одни слова воспринимаются как речь, а другие как шум. Например, именно полицейский закон традиционно превращает рабочее место в частное пространство, не регулируемое свойственными так называемой публичной сфере способами видеть и говорить, в пространство, где выделение работнику *доли участия* строго определяется вознаграждением за его труд. Полиция—не столько «дисциплинирование» тел, сколько правило их показа, конфигурация *занятий* и свойств пространств, где эти занятия распределены.

Имя же политики я предлагаю закрепить за вполне определенной, антагонистичной вышеизложенному деятельностью: той, что разрывает чувственную конфигурацию, определявшую части и доли участия или их отсутствие, предпо-

ложением, коему по определению в ней нет места,—предположением о причастности несопричастных. Этот разрыв заявляет о себе серией действий, переиначивающих пространство, в котором определяются части, доли и отсутствие долей участия. Политическая деятельность перемещает какое-то тело с того места, что было ему предписано, или меняет предназначение какого-то места; она заставляет увидеть то, видению чего не было места, заставляет слышать речь там, где было место только шуму, услышать как речь то, что слышалось только как шум. Это может быть деятельность плебеев Балланша, начинающих пользоваться речью, которой у них «нет». Это может быть деятельность рабочих XIX века, когда они переводят на коллективные основания трудовые отношения, до того определявшиеся лишь бесконечным множеством отношений между частными индивидами. Или тех демонстрантов и строителей баррикад, которые буквально превратили городские пути сообщения в «публичное пространство». Показная или нет, политическая деятельность всегда является способом манифестации, который разрушает чувственные разделения полицейского порядка, запуская предположение принципиально иного рода, предположение о причастности несопричастных, каковая сама проявляет в конечном счете чистую случайность порядка, равенство какого угодно говорящего существа с любым другим. Политике есть место, когда есть место и формы для встречи двух разнородных процессов. Первый—полицейский, в том смысле, какой мы попытались определить. Второй—процесс равенства. Временно будем понимать под этим термином открытую совокупность практик, направляемых допущением о равенстве какого угодно говорящего существа с любым другим и стремлением удостоверить это равенство.

Формулировка этой противоположности обязывает к нескольким уточнениям и влечет несколько следствий. Преж-

де всего, не следует представлять полицейский порядок в таком определении как некий мрак, в котором все и вся стоит друг друга. И практика скифов, которые ослепляли своих рабов, и современные информационные и коммуникационные стратегии, которые, наоборот, позволяют видеть все без исключения, относятся к полиции. Отсюда не следует делать нигилистический вывод, что они стоят друг друга. Наша ситуация во всех отношениях предпочтительней положения скифских рабов. Полиция может быть лучше или хуже—причем лучшей окажется не та, что следует предположительно естественному порядку обществ или учености законодателей, а та, которую взломы со стороны логики равенства чаще отторгают от «естественной» логики. Полиция может приносить всевозможную пользу, и одна полиция может быть бесконечно предпочтительней другой. Что не меняет ее природы, о которой здесь только и идет речь. Сегодня обычной формой полиции в западных обществах является режим опросов общественного мнения и постоянной демонстрации реальности. Полиция вполне может быть милой и приятной. Она тем не менее остается противоположностью политики, и следует очертить, что именно относится к каждой из них. Так, большое количество вопросов, традиционно связываемых с темой отношений морали и политики, строго говоря, касается лишь отношений морали и полиции. Например, вопрос, все ли средства хороши для обеспечения спокойствия населения и безопасности государства, не относится к политической мысли, что отнюдь не означает, что он не может предоставить место поперечному вмешательству политики. Точно так же в большинстве своем меры, без усталости изобретаемые нашими клубами и лабораториями «политических размышлений» для смены или обновления политики, сближая гражданина с государством и государство с гражданином, по сути дела преподносят политике ее самую что ни на есть простую альтернативу: про-

стую полицию. Ибо именно свойственное полиции выстраивание сообщества и характеризует гражданство как свойство индивидов, определяемое большей или меньшей близостью их места к месту публичной власти. Политика же не ведает о взаимоотношениях граждан и государства. Ей ведомы лишь особые механизмы и проявления, посредством которых иногда имеет место гражданство, никогда не принадлежащее индивидам как таковым.

Не будем далее забывать, что, хотя политика запускает логику, совершенно чужеродную полицейской, она остается навсегда с полицейской логикой связанной. Причины этого просты. У политики нет своих собственных предметов или вопросов. Ее единственный принцип, равенство,—не ее собственность и сам по себе не содержит ничего политического. Политика лишь придает ему актуальность в форме случая, вписывает в форму спора его подтверждение в сердце полицейского порядка. Политический характер действию придает не его предмет и не место, где оно совершается, а единственно его форма, вписывающая подтверждение равенства в установление спора, установление сообщества, существующего только через разделение. Политика повсюду сталкивается с полицией. Опять же, следует мыслить их встречу как столкновение разнородностей. Для чего надо отказаться от выгод некоторых понятий, заранее обеспечивающих переход между этими двумя областями. Первым из них является понятие власти. Именно оно позволило некогда одному воинствующему благожелателю заявить, что «все есть политика», коль скоро повсюду имеются властные отношения. Исходя из этого можно выбирать между мрачным видением повсеместной и постоянно задействованной власти, героическим видением политики как сопротивления и игровым видением пространств утверждения, созданных теми, кто повернулся спиной к политике с ее играми власти. Понятие власти позволяет перейти от «все есть полиция» к

«все есть политика». Но следствие оставляет желать лучшего. Если все есть политика, то ничто ею не является. Так что если важно показать, как то мастерски проделал Мишель Фуко, что полицейский порядок распространяется далеко за пределы своих специальных учреждений и техник, в равной степени важно сказать, что ничто само по себе, только потому, что в нем вершатся соотношения власти, не политично. Чтобы нечто было политичным, нужно, чтобы оно служило поводом для заранее не предусмотренного столкновения полицейской логики и логики равенства.

Итак, само по себе ничто не политично. Но стать политичным может все что угодно—если послужит местом для встречи двух логик. Одно и то же—выборы, забастовка, демонстрация—может дать или не дать место политике. Забастовка не является политической, когда требует скорее реформ, а не улучшения, или нападает на взаимоотношения с властями, а не на недостаточность заработной платы. Она является таковой, когда переформирует отношения, определяющие рабочее место в его соотнесенности с сообществом. Домашнее хозяйство смогло стать политическим местом не из-за того простого факта, что в нем отправляются властные отношения, а потому, что оказалось предметом аргументации в споре о правоспособности женщин в сообществе. Одно и то же понятие—мнение или, например, право—может обозначать структуру политического действия или структуру полицейского порядка. Именно так одно и то же слово «мнение» обозначает два противоположных процесса: воспроизведение государственных легитимаций в форме «чувств» управляемых или учреждение сцены для оспаривания этой игры легитимаций и чувств; выбор между предложенными ответами или изобретение вопроса, которым никто не задавался. Но нужно добавить, что эти слова могут обозначать и чаще всего и обозначают само переплетение этих логик. Политика воздействует на полицию.

Воздействует в местах и словами, которые являются для них общими, рискуя преобразить эти места и изменить статус этих слов. То, что обычно полагается в качестве места политического<sup>А)</sup>, то есть совокупность государственных учреждений, как раз и не является однородным местом. Его конфигурацию определяет состояние соотношений между политической логикой и логикой полицейской. Но вместе с тем это, конечно, и особое место, где различие между ними утаивается в допущении прямой связи между *архе* сообщества и распределением учреждений, теми *архаи*<sup>В)</sup>, которые проводят в жизнь его принцип.

Ничто само по себе не политично, ибо политика существует только на основе несвойственного ей принципа, равенства. Нужно уточнить статус этого принципа. Равенство не является данностью, которой пользуется политика, или сущностью, которую воплощает закон, или целью, которой он предполагает достичь. Равенство—это всего лишь допущение, и его надлежит распознать в прибегающих к нему практиках. Так, в притче об Авентине допущение равенства надлежит распознать даже в речи, провозглашающей неизбежность неравенства. Менений Агриппа объясняет плебейам, что они—не более чем вздорные члены города, сердцем которого являются патриции. Но чтобы указать им так на их место, он должен предположить, что плебеи понимают его речь. Он должен предположить то равенство говорящих существ, которое противоречит полицейскому распределению расставленных по своим местам и приписанных к функциям тел.

Заранее согласимся с рассудительными умами, для которых равенство рифмуется с утопией, тогда как неравен-

А) *Политическое*—термин Рансьера, концептуализирующий поле встречи / смешения полиции и политики (например, в книге «На краю политического», см. сноску 5 на стр. 112).

В) государственные должности, представители власти (*греч.*)

ство ассоциируется со здоровой надежностью естественного хода вещей: это, как они и описывают, совершенно пустое допущение. Оно само по себе не оказывает особого воздействия, не имеет никакой политической состоятельности. Можно даже усомниться, что оно вообще когда-нибудь это воздействие окажет, эту состоятельность обретет. Более того, до крайнего предела подобные сомнения доводят как раз наиболее решительные сторонники равенства. Чтобы имело место политическое, нужно, чтобы полицейская логика и логика равенства имели точку пересечения. Состоятельность пустого равенства сама не может быть ничем другим, кроме как пустым свойством вроде свободы афинян. Здесь разыгрывается возможность или невозможность политики. И здесь вдумчивые умы теряют свои ориентиры: для них пустые понятия равенства и свободы мешают политике. Но проблема строго противоположна: чтобы была политика, необходимо, чтобы аполитичная пустота равенства кого угодно с кем угодно произвела пустоту политического свойства вроде свободы афинского демоса. От этого предположения можно и отказаться. В другом месте я проанализировал чистую форму подобного отказа у теоретика равенства умственных способностей и интеллектуального раскрепощения Жозефа Жакото<sup>4</sup>. Тот коренным образом противопоставляет логику допущения равенства логике смычки социальных тел. Для него всегда возможно обнаружить то равенство, без которого немислимо никакое неравенство, но строго при условии, что это обнаружение будет единичным, что оно всякий раз будет просто повторять схему своего собственного подтверждения. Такая всегда единичная актуализация равенства не может заключаться в какой-либо форме социальной связи. Равенство превращается в свою противоположность, как только хочет найти себе ме-

4 J. Rancière, *Le Maître ignorant*, Fayard, 1987.

сто в социальной и государственной организации. Вот почему интеллектуальное раскрепощение не может приобрести официальный статус, не став народным просвещением, то есть организацией постоянного меньшинства. Тем самым оба процесса должны оставаться совершенно чуждыми друг другу, составляя два кардинально отличных сообщества, даже если те состоят из одних и тех же индивидов: сообщество равных умственных способностей и сообщество смыкающихся благодаря вымышленному неравенству социальных тел. Они могут связаться в узел, только преобразовав равенство в его противоположность. Равенство умственных способностей, абсолютное условие любой коммуникации и любого социального строя, не может возыметь в рамках этого строя эффект посредством пустой свободы какого-либо коллективного субъекта. Все в обществе могут быть индивидуально раскрепощены. Но это раскрепощение, каковое является современным именем эффекта равенства, никогда не породит пустоту какой бы то ни было свободы, принадлежащей *демосу* или любому другому субъекту подобного типа. В социальном строе никогда не удастся достичь пустоты. Там есть лишь полнота, весá и противовесы. И за именем политики, таким образом, ничего не кроется. Она не может быть ничем иным, кроме как полицией, то есть отрицанием равенства. Парадокс интеллектуального раскрепощения позволяет нам осмыслить существенный узел *логоса* с неправотой, определяющую роль неправоты в преобразовании логики равенства в политическую логику. Либо равенство не оказывает в социальном строе никакого воздействия, либо оказывает воздействие в специфической форме неправоты. Пустая «свобода», превращающая афинских бедняков в политический субъект *демос*,—не что иное, как столкновение этих двух логик. Она—не что иное, как неправота, устанавливающая сообщество как сообщество спора. Политика есть практика, в которой логика уравнительной



черты принимает форму очерчивания неправоты, становится доводом принципиальной неправоты, вмешивающимся в данный конкретный спор по поводу разделения занятий, функций и мест. Она существует посредством субъектов или специфических механизмов субъективации. Последние соизмеряют несоизмеримое, логику уравнилельной черты и логику полицейского порядка. И делают это, присоединяя к статусу такой-то социальной группы чистый и пустой статус равенства кого угодно с кем угодно. Навязывая структурирующему сообществу полицейскому порядку другое сообщество, которое существует только через конфликт и ради конфликта, сообщество, которое является сообществом конфликта по поводу самого существования общего между теми, кто ему причастен, и теми, кто несопричастен.

Политика является делом субъектов или, скорее, способов субъективации. Под *субъективацией* мы будем понимать производство посредством серии действий инстанции высказывания и способности к нему, не опознававшихся как таковые в данном опытном поле, — чья идентификация, стало быть, неразрывно связана с переустройством самого опытного поля. Формально прототипом этих субъектов, неотделимых от серии операций, ведущих к новому опытному полю, является картезианское *ego sum, ego existo*<sup>А)</sup>. Любая политическая субъективация придерживается этой формулы. Она есть некое *nos sumus, nos existimus*<sup>В)</sup>. Что означает, что субъект, которого она заставляет существовать, обладает не более и не менее чем состоятельностью этого набора операций и этого опытного поля. Политическая субъективация порождает множественность, которая не была дана в полицейской организации сообщества, множественность, учет которой оказывается противоречащим полицейской логике. Народ есть первая из этих разъединяющих сообщество

А) я есмь, я существую (*лат.*)

В) мы есмь, мы существуем (*лат.*)

с самой собой множественностей, первая запись субъекта и сферы видимости субъекта, поверх которой другие способы субъективации предлагают вписывать других «существующих», других субъектов политического спора. Способ субъективации не создает субъектов *ex nihilo*<sup>А)</sup>. Он создает их, преобразуя идентичности, получившие определение в естественном порядке распределения функций и мест, в инстанции опыта спора. В таких идентичностях, как «рабочие» или «женщины», на первый взгляд, нет ничего таинственного. Все понимают, о ком идет речь. Как раз этой очевидности и лишает их политическая субъективация, поднимая в излишнем, как кажется, утверждении о существовании вопрос об отношении между *кто* и *какой*. В политике «женщина» есть субъект опыта—обезжизненный, дефеминизированный субъект,—отмеряющий зазор между признанной участью—участью половой дополнительности—и отсутствием участи. Подобным образом, «рабочий» или, лучше, «пролетарий»—это субъект, отмеряющий в определении общности сообщества зазор между участием в труде как социальной функцией и непричастностью тех, кто этот труд выполняет. Любая политическая субъективация оказывается проявлением подобного зазора. Хорошо известная полицейская логика, согласно которой пролетарии-активисты *суть не* трудящиеся, а деклассированные элементы, и активистки борьбы за женские права *суть* существа чуждые своему полу,—в конечном счете обоснованна. Любая субъективация есть дезидентификация, отторжение от естественности места, открытие субъективного пространства, в котором может быть учтен кто угодно, поскольку это пространство учета неучтенных, соотношения участия и его отсутствия. «Пролетарская» политическая субъективация, как я уже пытался показать в другом месте, не является формой «культуры», формой способного обрести голос коллектив-

А) из ничего (лат.)

ного *этоса*<sup>А)</sup>. Напротив, она предполагает множество слов, отделяющих тела рабочих от их *этоса* и от голоса, который, как считается, выражает их душу; предполагает множество речевых событий, то есть единичных опытов спора о речи и голосе, о разделении чувственного. «Взять слово» не означает осознать и выразить утверждающую нечто собственное самость. Это означает занять место, где *логос* определяет иную естественность, нежели *фоне*. Подобное занятие предполагает, что судьбы «трудящихся» так или иначе искажены опытом власти *логосов*, в котором обновление античных политических записей может комбинироваться с раскрытым секретом александрийского стиха. Современное политическое животное—прежде всего животное литературное, включенное в кругооборот литературности, которая разрушает отношения между порядком слов и порядком тел, определяющие для каждого его место. Политическая субъективация—продукт тех множественных линий разлома, посредством которых индивиды и сети индивидов субъективируют зазор между своим уделом наделенных голосом животных и насильственным столкновением с равенством в *логосе*<sup>5</sup>.

Различие, которое политический беспорядок норовит вписать в полицейский порядок, может, таким образом, в первом приближении быть выражено как различие субъективации и идентификации. Оно записывает имя субъекта, отличного от любой идентифицируемой части сообщества. Иллюстрацией здесь может служить исторический эпизод,

5 Что она в то же время является их утратой, выходом-за в смысле ницшевского *Untergang* [заката], я попытался показать в «Ночи пролетариев» (*La Nuit des prolétaires*, Fayard, 1981). По поводу логики речевых событий позволю себе сослаться еще на одну свою книгу: «Имена истории» (*Les Noms de l'histoire*, Le Seuil, 1992). Это понятие, как мне кажется, имеет точки пересечения с тем, что Жан-Люк Нанси понимает под «взятием речи» в «Смысле мира» (*Le Sens du monde*, Galilée, 1993).

А) нрав, обычай (*греч.*)

речевая сцена одного из самых ранних политических появлений современного пролетарского субъекта. Речь идет о показательном диалоге, имевшем место на процессе революционера Огюста Бланки в 1832 году. В ответ на просьбу председателя назвать свою профессию, Бланки отвечает просто: «Пролетарий». На что председатель немедленно возражает: «Это не профессия», — чтобы тут же получить в ответ от обвиняемого: «Это профессия тридцати миллионов французов, которые живут своим трудом и лишены политических прав»<sup>6</sup>. После чего председатель соглашается, чтобы секретарь записал эту новую «профессию». В этих двух репликах может быть подытожен весь конфликт между политикой и полицией. Здесь все вращается вокруг двойного значения одного и того же слова *профессия*. Для воплощающего полицейскую логику обвинителя профессия означает специальность: деятельность, которая задает телу его место и функции. А «пролетарий», очевидно, не обозначает никакой специальности, разве что смутно определенное состояние нищего работника физического труда, каковым уж во всяком случае не является обвиняемый. Но в революционной политике Бланки придает тому же слову иное значение: профессия есть признание, заявление о принадлежности к коллективу. Вот только у этого коллектива весьма специфическая природа. Класс пролетариев, о своей принадлежности к которому заявляет Бланки, никоим образом не отождествляем с какой-либо социальной группой. Пролетарии — не работники физического труда, не рабочий класс. Они — класс неучтенных, существующий только в самом заявлении, которым они учитываются как те, кто не был учтен. Имя пролетария не определяет ни совокупности свойств (работник физического труда, производственный процесс, нищета и т. д.), которой бы в равной степе-

6 *Défence de citoyen Louis-Auguste Blanqui devant la Court d'assises*, Paris, 1832, p. 4.

ни обладало множество индивидов, ни воплощающего некий принцип коллективного тела, членами которого были бы эти индивиды. Оно принадлежит процессу субъективации, каковой тождествен процессу демонстрации неправоты. «Пролетарская» субъективация определяет, накладываясь на множество трудящихся, субъект, претерпевающий неправоту. Субъективируется при этом не труд и не нищета, а чистый учет неучтенных, различие между неравным распределением социальных тел и равенством говорящих существ.

Поэтому же демонстрируемая именем пролетария неправота никоим образом не отождествляется с исторически датируемой фигурой «универсальной жертвы» и ее характерным *пафосом*<sup>А)</sup>. Неправота, демонстрируемая страдающим пролетариатом 1830-х годов, имеет ту же логическую структуру, что и *блаберон*, подразумеваемый беспринципной свободой афинского *демоса*, вызывающе отождествляющего себя со всем сообществом. Просто эта логическая структура в случае афинской демократии функционирует в своей элементарной форме, в непосредственном единстве *демоса* как целого и как части. Зато заявление о принадлежности к пролетариату четко отражает зазор между двумя народами: народом заявленного политического сообщества и народом, определяющим себя в качестве исключенного из этого сообщества. «Демос» — субъект тождественности части и целого. «Пролетарий», напротив, субъективирует ту причастность несопричастных, которая делает целое отличным от самого себя. Платон негодовал по поводу этого *демоса*, каковой является учет неучтываемого. Бланки под именем пролетариев вписывает неучтенных в пространство, где они учитываемы как неучтенные. Политика вообще состоит из этих *недосчетов*, она — дело классов, которые классами не

А) страсть, аффект (*греч.*)

являются, классов, которые записывают под частным именем исключительной части или целого сообщества (бедняки, пролетариат, народ) неправоту, разделяющую и объединяющую две разнородные логики сообщества. Понятие неправоты, таким образом, не связано ни с какой драматургией «виктимизации». Оно принадлежит исходной структуре любой политики. Неправота—просто способ субъективации, при котором подтверждение равенства обретает политические очертания. Политике есть место по причине единственной универсалии—равенства, принимающего специфические очертания неправоты. Неправота устанавливает совершенно особую, полемическую универсалию, связывая предъявление равенства как причастности несопричастных с конфликтом социальных частей.

Таким образом, основополагающая для политики неправота обладает совершенно особой природой, и ее следует отличать от фигур, с которыми ее с готовностью смешивают, растворяя тем самым политику в праве, религии или войне. Прежде всего, она отличается от юридического спора, объективируемого как отношение между определенными частями, которое регулируется соответствующими юридическими процедурами. Дело просто в том, что до заявления о неправоте эти части не существуют. Пролетариат не существует в качестве реальной части общества до тех пор, пока его имя не продемонстрирует неправоту. Так что не может быть урегулирована в форме согласия между частями и демонстрируемая им неправота. Не может, потому что вводимые в игру политической неправотой субъекты являются не единицами, которые по случайности претерпели ту или иную неправоту, а субъектами, само существование которых является способом проявления этой неправоты. Эта неправота сохраняется бесконечно, поскольку бесконечно подтверждается равенство, а сопротивление этому подтверждению любого полицейского порядка носит

принципиальный характер. Но то, что эту неправоту никак не урегулировать, отнюдь не означает, что к ней невозможно подступить. Она не отождествляется ни с непримиримой войной, ни с невозполнимым долгом. Политическая неправота не может быть урегулирована объективацией спора и компромиссом между частями. Но она прорабатывается механизмами субъективации, которые придают ей состоятельность как изменяемому соотношению между сторонами, как изменению самой территории, где ведется игра. Такие несоизмеримые принципы, как равенство говорящих субъектов и распределение социальных тел, соизмеряются друг с другом, и их общая мера оказывает воздействие на само это распределение. Пребывая между юридическим урегулированием и неискупимым долгом, политический спор обнаруживает нечто непримиримое, но, однако, прорабатываемое. Только эта проработка выходит за рамки любого диалога взаимных интересов, как и любого согласования прав и обязанностей. Она ведет через образование специфических субъектов, которые принимают на себя неправоту, придают ей фигуру, изобретают для нее новые формы и имена и прорабатывают посредством особого монтажа *доказательств* — «логических» аргументов, которые в то же время перестраивают отношение между речью и ее *учетом*, ту конфигурацию, раскрой чувственного, что разграничивает области и полномочия *логоса* и *фоне*, местá зримости и незримости и стыкует их с распределением частей и долей. Политическая субъективация перекраивает поле опыта, выдававшее каждому его идентичность вкупе с причитающейся долей. Она отменяет и составляет заново отношения между способами *делать*, способами *быть* и способами *говорить*, определяющие чувственную организацию сообщества, соотношения между пространствами, где делается одно, и теми, где делается другое, способности, связанные с одним *деланием*, и те, что требуются для другого. Она спра-

шивает, является ли, например, труд или материнство частным делом или социальным, является ли та или иная социальная функция функцией политической, влечет ли за собой та или иная публичная функция политическую дееспособность. Политический субъект—не группа, которая «осознает» самое себя, наделяет себя голосом, обременяет общество своим весом. Это оператор, который соединяет и разъединяет области, идентичности, функции, способности, существующие в данной конфигурации опыта, то есть в узле между разделениями полицейского порядка и уже присутствующими в нем записями равенства, сколь бы хрупкими и мимолетными они ни были. Именно так, например, забастовка рабочих в ее классической форме может свести вместе две не имеющие друг с другом «ничего общего» вещи: провозглашенное Декларацией прав человека равенство и оставляемый в тени вопрос рабочего времени или трудового устава. Политический акт забастовки состоит тогда в том, чтобы построить отношение между этими не имеющими отношения предметами, показать отношение и не-отношение вместе как объект спора. Это построение подразумевает целую серию сдвигов в определяющем «долю» труда порядке: оно предполагает, что множеству отношений индивида (работодатель) с индивидом (каждый из его работников) будет придан статус коллективного отношения, что частное место работы будет включено в область публичной зримости, что будет переформирован сам статус отношения между шумом (станки, крики, мучения) и аргументативной речью, формирующего позицию и участие в труде как частное отношение. Политическая субъективация—это способность порождать такие полемические, парадоксальные сцены, которые позволяют увидеть противоречие между двумя логиками, полагая существования, являющиеся в то же время несуществованиями, или несуществования, являющиеся в то же время существованиями. Характерным примером тут может



быть Жанна Деруэн: выставив в 1849 году свою кандидатуру на выборах в Законодательное собрание, в которых она не могла принимать участия, она тем самым продемонстрировала противоречивость всеобщего избирательного права, исключающего ее пол из этой самой всеобщности. Она показала, что и она сама, и субъект «женщины» с необходимостью включены в суверенный, пользующийся всеобщим избирательным правом и равенством перед законом французский народ—и в то же время радикально исключены из него. Эта демонстрация—не просто разоблачение непоследовательности или ложной всеобщности. Она выводит на сцену само противоречие полицейской логики и логики политической, заложенное в сердце республиканского определения сообщества. Демонстрация Жанны Деруэн не политична в том смысле, в котором «политичны»—как могла бы сказать она сама—также домашний очаг и хозяйство. Сами по себе домашний очаг и хозяйство не более политичны, чем улица, завод или администрация. Демонстрация Жанны Деруэн политична, потому что высвечивает исключительную запутанность республиканского отношения между участью женщин и самим определением общности сообщества. Республика—одновременно и режим, основанный на провозглашении не признающего различий между полами равенства, и представление о взаимной дополнительности законов и нравов. Согласно этой взаимной дополнительности на долю женщин приходятся нравственность и воспитание, формирующие умы и души граждан. Женщина—это мать и воспитательница, причем не только для будущих граждан, каковыми являются ее дети, но и, особенно если она бедна, для собственного мужа. Домашнее пространство тем самым оказывается одновременно и отделенным от пространства гражданства частным пространством, и пространством, включенным во взаимную дополнительность законов и нравственности, определяющую осуществление этого граж-

данства. Недолжное появление женщины на избирательной сцене преобразует в способ показа логической неправоты тот республиканский *топос*<sup>А)</sup> законов и нравов, который скручивает полицейскую логику в определении политического. Выстраивая особую, полемическую всеобщность демонстрации, оно выявляет всеобщность республики как всеобщность сугубо частную, в самом своем определении искаженную полицейской логикой функций и частей. И наоборот, это означает, что оно преобразует в доводы женского *nos sumus, nos existimus* все те функции, «привилегии» и способности, которые политизированная таким образом полицейская логика приписывает женщинам—матерям, воспитательницам, нянькам и просветительницам класса граждан-законодателей.

Вот так сопоставление двух несопоставимых предметов становится мерой несоизмеримости двух порядков: порядка неравного распределения социальных тел в разделении чувственного и порядка равных возможностей говорящих существ как таковых. Речь действительно идет о несоизмеримостях. Но эти несоизмеримости прекрасно соизмеряются друг с другом. И их мера перекраивает соотношения частей и частей, объектов, способных послужить поводом спора, субъектов, готовых этот спор артикулировать. Она одновременно по-новому вписывает равенство в свободу и создает новую сферу зримости для других демонстраций. Политика состоит не из отношений власти, а из отношений миров.

А) вопрос, тема (*греч.*)

Итак, несоизмеримость, на которой зиждется политика, не имеет ничего общего ни с какой «иррациональностью». Скорее, это сама мера соотношения между некоторым *логосом* и определяемой им *алогией*—в двойном смысле слова *алогия*, каковое в греческом языке Платона и Аристотеля означает две разные вещи: животное состояние твари, способной лишь издавать шум удовольствия или боли, и несоизмеримость, отделяющую геометрический порядок блага от простой арифметики обменов и возмещений. Действительно существует логика политики. Но эта логика должна основываться на самой двойственности *логоса* как речи и учета речи и соотноситься со специфической функцией подобной логики: выявлять (*делоун*) *айстетис*, который, как показала нам притча Балланша, является местом разделения, местом общности и разграничения. Упустить эту двойную специфичность политического «диалога»— значит замкнуться в ложных альтернативах, требующих выбрать между просвещенностью коммуникативной рациональности и мраком изначального насилия или неустраняемого различия. Собственно, политическая рациональность

мыслима только при условии, что она освобождена от альтернативы, к которой ее стремится принудить определенного рода рационализм: либо обмен между партнерами, обсуждающими свои интересы и нормы, либо насилие иррационального.

В самом деле, признать подобную альтернативу—значит несколько поспешно принять как несомненное то, что находится под вопросом: отождествление дискуссии, которой характеризуются политическая рациональность и *выявление* ею справедливого и несправедливого, с некоторой ситуацией речевого акта. Тем самым рациональность диалога отождествляется с отношением говорящих, грамматически обращающихся друг к другу по образцу первого и второго лица, дабы сопоставить свои интересы и системы ценностей и проверить, насколько они приемлемы. Слишком легко посчитать несомненным, что так получается точное описание форм рационального политического *логоса* и что, как следствие, именно так—через встречу партнеров, которые одновременно слышат высказывание, понимают действие, побудившее его высказать, и вступают в поддерживающее это понимание межсубъектное отношение,—прокладывает себе дорогу в социальных отношениях справедливость. В результате общая языковая прагматика (условия осмысленности и действительности высказывания для говорящего) якобы обеспечивает *телос* разумного и справедливого обмена.

Но так ли, отождествляя понимание и взаимопонимание, циркулирует в социальных отношениях и оказывает в них свое воздействие *логос*? Можно, конечно, ответить, что это отождествление является предвосхищением, что оно должно предвосхитить идеальную, еще не данную интерлокутивную ситуацию, ситуацию собеседования. Согласимся: удавшийся иллокутивный акт всегда оказывается предвосхищением еще не данной речевой ситуации. Но отсюда вовсе не следует, что проводником сего предвосхищения служит тож-

дественность понимания понимаю. Напротив, именно зазор между двумя значениями глагола «понимать»<sup>А)</sup> устанавливает рациональность политического собеседования и обосновывает его характерную «успешность»: не соглашение партнеров об оптимальном распределении частей, а оптимально выявленное разделение. Действительно, нам уже по обиходной речи хорошо знакомо необычное языковое явление: выражения с глаголом «понимать» очень часто требуется воспринимать не буквально, а в основном даже строго иносказательно. В обыденном социальном употреблении выражение вроде «Вы меня поняли?» является ложным вопросом, утвердительное содержание которого таково: «Вам нечего понимать, вам незачем понимать» и даже подчас «Вам этого все равно не понять. Вам остается только подчиниться». Таким образом, выражение «Вы меня поняли» говорит нам как раз о том, что «понимать» означает две разные, если не противоположные, вещи: можно понимать проблему, а можно—приказ. В прагматической логике говорящий для успешности своего речевого действия обязан подчинить его требуемым для взаимопонимания условиям общезначимости. Иначе он впадает в подрывающее силу его высказывания «перформативное противоречие». Но «Вы меня поняли?»—перформатив, которому до «перформативного противоречия» нет дела, поскольку его собственное речевое действие, его способ заставить себя понять состоит в проведении линии, разделяющей два смысла одного слова и две категории говорящих существ. Этот перформатив объясняет тем, кому адресован, что одни люди понимают проблемы, а другие должны понимать отданные первыми приказы. Он указывает на разделение чувственного, осуществляет, обходясь за ненадобностью без его концептуализации, аристотелевское разграничение между те-

А) Французское *comprendre* (от латинского *cum-prehendo*, *с-хватывать*—или *схватить*) имеет два значения: а) понимать; б) содержать, заключать в себе.

ми, чье владение логосом ограничено *айстетисом*, и теми, кому доступен также и *хексис*<sup>1</sup>.

Говоря так, мы не имеем в виду некий неминуемый закон власти, всегда заведомо налагающей свою печать на язык коммуникации и вмещающейся своим насилием в любую аргументативную рациональность. Мы лишь имеем в виду, что такая политическая рациональность аргументации никогда не способна полностью объяснить, что значит говорить. Подчинить высказывания условиям их общезначимости—значит завести спор о способе причастности *логосу* каждой из сторон. Ситуация политической аргументации всегда должна отвоевываться у уже существующего и постоянно воспроизводимого разделения на язык проблем и язык приказов. Обманчивость выражения «Вы меня поняли»—отнюдь не крошечный мрак власти, в котором тонут способности к аргументации, и в частности к аргументации правовой. Однако она обязывает усложнить сцену. И вместе с тем неизбежно разрастается ответ на «Вы меня поняли?». В самом деле, адресат этого иллюкутивного послания может ответить, осмыслив высказывание и его двойной смысл на нескольких уровнях. На первом уровне он ответит: «Мы понимаем вас, потому что понимаем». Что означает: «Поскольку мы понимаем ваши приказы, мы разделяем с вами общую способность к пониманию». Но на уровне интерпретации эта тавтология усложняется как раз выявлением—включением в некую спорную общность—предполагаемого вопросом зазора между языком приказов и языком проблем, который является также внутренним зазором *логоса*: тем, что отделяет понимание высказывания от понимания того, какого рода учет речи каждого при этом подразумевается. Ответ, стало быть, должен усложниться следующим образом: «Мы понимаем, что вы говорите, когда говорите „Вы меня поняли?“. Мы понимаем, что, говоря „Вы меня поняли?“, вы

1 См. Аристотель, *Политика*, I, 1254b 22, и комментарии выше.

в действительности говорите: „Вам нет надобности меня понимать, вы не в состоянии меня понять и т. д.“».

Но это понимание на уровне интерпретации и само может пониматься и универсализироваться двумя противоположными способами, согласно тому, как оно сопрягает общность и не-общность, подразумеваемые зазором между способностью говорить и учетом речи. Первый способ полагает этот учет конечным интерпретатором смысла высказывания. Его можно подытожить так: «Мы понимаем, что вы используете коммуникационную среду, чтобы навязать нам ваши языковые средства. Мы понимаем, что вы лжете, преподнося в качестве общего языка язык ваших приказов. Короче, мы понимаем, что в языке и коммуникации любая универсалия—ловушка, что есть только идиомы власти и что свою идиому должны создать и мы». Второй способ рассудит наоборот, превратив общность (по способности) в конечную причину не-общности (по учету): «Мы понимаем, что вы хотите уведомить нас, что есть два языка и что мы не можем вас понять. Мы чувствуем, что вы поступаете так, чтобы разделить мир между теми, кто приказывает, и теми, кто подчиняется. Мы, напротив, говорим, что есть только один, общий для нас язык и что, следовательно, мы вас понимаем, даже если вы того не хотите. Короче, мы понимаем, что вы лжете, отрицая, что у нас есть общий язык».

Итак, ответ на ложный вопрос «Вы меня поняли?» ведет к основанию специфической речевой сцены, на которой—путем разъяснения позиции говорящего—строится другое отношение. Дополненное таким образом высказывание в итоге изымается из речевой ситуации, в которой оно естественно функционировало, и помещается в другую, где оно уже не функционирует, а, будучи возвращено в статус высказывания общего языка, подвергается проверке. Именно здесь, в пространстве комментария, объективирующего и универсализирующего «функциональное» высказывание,

претензии сего высказывания на общезначимость подвергаются радикальному испытанию. В установлении присутствующего политике спорного общего латинское *sit*<sup>А)</sup> из *комментария*, объективирующее отступ *логоса* от самого себя в полемическом зазоре между первым и третьим лицами, в действительности ничем не отличается от *sit* из *коммуникации* между лицами первым и вторым. Несомненно, именно недоверие к этой редукции лиц препятствует Юргену Хабермасу в его усилиях отличить творческую аргументативную рациональность сообщества от простой дискуссии и комбинации частных интересов. В «Философском дискурсе модерна» он упрекает тех, с кем борется, что они принимают на аргументативно-коммуникационной сцене точку зрения третьего лица, наблюдателя, и это тормозит коммуникативную рациональность, работа которой вершится игрою первого лица, побуждаемого разделить точку зрения лица второго<sup>2</sup>. Но такое противопоставление запирает аргументативную рациональность политической дискуссии в той самой речевой ситуации, которую оно стремится превозмочь,—в простой рациональности диалога интересов. Недооценивая эту редукцию лиц, связанную с редукцией политического *логоса*, Хабермас забывает, что третье лицо—не только лицо наблюдения и объективации, но в такой же степени и лицо прямого и косвенного диалога. Он забывает, что о партнерах обычно говорят в третьем лице не только в присущих целому ряду языков формулах вежливости, но и всегда, когда дело касается установки отношения между собеседниками как самой цели ситуации собеседования. Наш театр демонстрирует эту игру в ряде характер-

2 «Под взглядом третьего лица, будь он устремлен наружу или внутрь, все застывает как объект» (J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988, p. 352).

А) с (вместе, наряду) (лат.)



ных диалогов, например в диалоге между поваром / кучером Гарпагона и его управителем:

—Папаша Жак так здраво рассуждает!

—А управляющий сует куда не надо нос!<sup>А)</sup>

Эти театральные конфликты, будучи конфликтами в среде слуг, вполне подходят, чтобы показать связь между «третьим лицом вежливости» и тем третьим лицом идентификации, которое институционализирует социальный конфликт, лицом представителя рабочих, заявляющего: «Трудящиеся никогда не согласятся на... и т. д.». Мы упустили вовлеченную сюда логику игры лиц, если сведем это третье лицо, высказываемое первым, либо к естественному—«животному»—процессу, к *айстесису* коллективного тела, обретающего голос, либо к обманному отождествлению с невозможным или отсутствующим коллективным телом. Игры третьего лица существенны для логики политической дискуссии, каковая никогда не бывает простым диалогом. Она всегда и меньше, и больше. Меньше, потому что спор, отступ *логоса* от самого себя всегда заявляет о себе в форме монолога. Больше, потому что комментарий устанавливает редукцию лиц. В этой игре местоимение «они» выполняет тройную функцию. Во-первых, оно обозначает другого как того, с кем дебатировать не только конфликт интересов, но и интерлокутивная ситуация собеседников как говорящих существ. Во-вторых, оно адресуется к третьему лицу, с которым виртуально соотносит свой вопрос. В-третьих, оно устанавливает первое лицо, «я» или «мы» собеседника как представителя некоего сообщества. Именно совокупность этих игр и подразумевается в политике понятием «общественное мнение». *Политическое общественное мнение*, отличное от полицейского управления государственными процессами легитимации,—это от-

А) В русском переводе «Скупого» (Н. Немчиновой) этой «редукции лиц» как раз не происходит: «Жак, не умничай! / Управитель, не подлизывайся».

нюдь не сеть обсуждающих общие проблемы просвещенных умов. Это, скорее, ученое мнение особого типа: мнение, которое судит о том, как именно люди говорят друг с другом и как зависит от речи и ее интерпретации социальный строй. И оно проясняет историческую связь между судьбой нескольких слуг из комедии и формированием представления об общественном мнении.

В сердце любой политической аргументации и любого аргументативного политического спора лежит первичный раздор по поводу того, что следует из согласия в понимании<sup>А)</sup> языка. Конечно, любое собеседование-интерлокуция предполагает понимание содержания иллокуции. Но предполагается ли заранее этим пониманием *телос* взаимопонимания—вопрос спорный, причем в двух смыслах. Во-первых, в нем содержится предположение, которое еще нуждается в доказательстве. А во-вторых, как раз в нем и кроется первичный спор, проигрываемый в каждом частном аргументативном споре. Любая ситуация интерлокуции и аргументации с самого начала расслаивается спорным—неразрешимым и конфликтным—вопросом: какие выводы делаются из согласия в понимании языка?

В самом деле, из этого согласия либо делаются какие-то выводы, либо нет. Из того, что приказ был понят низшим,

- А) Оборотом «согласие в понимании» мы пытаемся передать комплексное значение французского слова *entente*. Это косвенно, в негативной форме (*mé-sentente* = несогласие) вынесенное в название данной главы и всей книги слово, наряду с постоянно используемым автором значением *согласие*, имеет и другое, более этимологически естественное: *понимание*. При этом надо учесть, что *entente*—отглагольное существительное от глагола *entendre* (от лат. *attendere*, напрягать слух, внимание) со значениями а) слышать, слушать; б) понимать; то есть квазисинонима обсуждавшегося чуть выше *comprendre* (см. прим. А на стр. 75). Разница между двумя глаголами в том, что если *comprendre* отражает «индивидуальный» аспект понимания как личностного *вбирания*-освоения (что и демонстрирует приведенный выше анализ), то *entendre* имеет скорее универсальное, чреватое согласием значение *внятности* для всех и каждого, наделено более поверхностным слуховым, т. е. объективным характером в пандан к более глубокому, спекулятивно-смысловому наполнению субъективного *comprendre*.

можно просто-напросто вывести, что такой приказ был отдан, что тот, кто его отдавал, вполне справился со своей работой и что, следовательно, тот, кто приказ воспринял, выполнит ее продолжение, уже свою работу, в соответствии с разделением между простым *айстесисом* и полнотой *хексиса*. Но точно так же можно вывести и поворачивающее все совершенно иначе следствие: поскольку низший усвоил приказ высшего, он причастен к тому же сообществу говорящих существ, в этом он высшему равен. Вывод, иными словами, таков, что неравенство социальных рангов функционирует только по причине равенства самих говорящих существ.

Этот вывод буквально все переворачивает. Действительно, когда он приходит в голову, общества уже давно запущены в ход. Причем запущены на представлении, что языковое согласие не имеет для определения общественного строя никакого значения. Они действуют со своими функциями и своим порядком, своим распределением частей и частей, на основе представления, подкрепляемого, как кажется, самой простой логикой, а именно, что неравенство существует по причине неравенства. Отсюда следует, что логика согласия может быть «нормально» представлена только в виде переворачивающего все парадокса или нескончаемого конфликта. Сказать, что имеется общая сцена речи, *потому что* низший понимает, что говорит высший, можно только через установление дисгармонии, принципиального столкновения двух лагерей: одни думают, что понимание не обходится без согласия<sup>А)</sup>, то есть что все говорящие существа как говорящие существа равны, другие так не думают. Но парадокс заключается в следующем: те, кто полагает, что понимание не обходится без согласия, могут извлечь пользу из этого вывода только в форме конфликта, несогласия, поскольку

А) В свете предыдущего примечания следует упомянуть, что достаточно энигматическая фраза оригинала—*il y a de l'entente dans l'entente*—формально допускает все четыре прочтения: понимание / согласие не обходится без понимания / согласия.

должны показать следствие, которое ничто не обнаруживает. Из-за этого политическая сцена, сцена парадоксальной общности, на которой общим становится спор, не может отождествляться с моделью коммуникации между установленными партнерами по поводу предметов или целей, принадлежащих к общему языку. Не сводится она и к некомуникабельности языков, к связанной с разнородностью языковых игр невозможности сопонимания. Политическое собеседование всегда смешивало языковые игры и режимы фраз и индивидуализировало универсальное в цепочках доказательств, построенных на столкновении разнородностей. Из языковых игр и разнородных режимов фраз всегда выстраивались вполне вразумительные интриги и аргументации. Ибо проблема отнюдь не в том, чтобы могли прийти к согласию между собой люди, говорящие—в прямом или переносном смысле—на «разных языках», как и не в том, чтобы исправить изобретением новых языков «языковые сбои». Проблема в том, чтобы знать, «существуют» или «не существуют» субъекты, причисляющие себя к собеседникам, говорят они или издают шум. В том, чтобы знать, есть ли основание видеть объект, на который они указывают как на видимый объект конфликта. В том, чтобы знать, действительно ли общий язык, на котором они сообщают о неправоте, является общим. Раздор не касается более или менее прозрачных или смутных языковых значений. Он касается признания говорящих существ как таковых. Вот почему нет оснований противопоставлять современную эпоху спора, связанную со вчерашним большим рассказом и драматургией универсальной жертвы, современной эпохе распри, связанной с сегодняшней раздробленностью языковых игр и малых рассказов<sup>3</sup>. Разнородность языковых игр—отнюдь не жребий нынешних обществ, обрекающий их на приостановку большого политического рассказа. Напротив, она ле-

3 См. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Minuit, 1983.

жит в основе политики, именно она отделяет ее, с одной стороны, от равенства юридического и торгового обмена, с другой—от религиозной и военной инаковости.

Таков смысл сцены на Авентине. Эта из ряда вон выходящая сцена—не просто «рассказ о начале». Это «начало» не перестает повторяться. Балланш преподносит свой рассказ в необычной форме ретроспективного пророчества: момент римской истории истолковывается заново так, что это превращает его в пророчество об исторических судьбах народов вообще. Но это ретроспективное пророчество является также и предвосхищением непосредственного будущего. Текст Балланша появляется в «Revue de Paris» между весной и осенью 1830 года. Как раз в это время в Париже вспыхивает Июльская революция, кажущаяся многим демонстрацией *hic et nunc*<sup>А)</sup> той «общей формулы всех народов», о которой говорит Балланш. И за этой революцией следует череда социальных движений, принимающих в точности ту форму, что описана в его рассказе. Имена действующих лиц, декорации и аксессуары могут меняться, но формула остается одной и той же. Она состоит в том, что вокруг любого конкретного конфликта создается сцена, на которой разыгрывается равенство или неравенство партнеров по конфликту как говорящих существ. Несомненно, в эпоху, когда Балланш пишет свою притчу, никто уже не заявляет, что подобие античных плебеев—современные пролетарии *не являются* говорящими существами. Просто предполагается, что тот факт, что они говорят, никак не соотносится с тем, что они работают. Нет нужды разъяснять отсутствие следствия, достаточно, чтобы следствия не было видно. Те, благодаря кому функционирует существующий порядок, как то хозяева, должностные лица или власть имущие, не видят, как одно следует из другого. Они не видят среднего члена, способного объединить между собой такие иден-

А) здесь и теперь (лат.)

тичности, как разделяющее общий язык говорящее существо и рабочий, который обладает определенной профессией, служит на заводе или работает на предпринимателя. Они, следовательно, не видят, как доля, получаемая рабочим под именем заработной платы, могла бы стать делом сообщества, предметом публичного обсуждения.

Итак, раздор всегда опирается на преюдициальный вопрос: есть ли основание учреждать по этому поводу общий мир собеседования? И установившееся в годы после статьи Балланша несогласие, которое назовет себя социальным движением или рабочим движением, состояло в заявлении, что этот общий мир существует, что общее качество для говорящего существа вообще и для наемного рабочего с определенными функциями существует; и что это общее качество является также общим для рабочих и их работодателей и заключается в их принадлежности к одной и той же сфере общности, уже признанной, уже записанной— пусть в записи идеальной и непрочной: в революционной декларации о равноправии любого человека и гражданина. Несогласие, призванное привести в действие согласие, состояло том, чтобы утвердить, что запись равенства в форме «равенства человека и гражданина» перед законом определяет сферу общности и публичности, включающую трудовые «дела» и определяющую пространство своего действия в зависимости от публичной дискуссии между особыми субъектами.

Это утверждение подразумевает весьма специфическую сцену аргументации. Рабочий-субъект, который заставляет считаться с собой как с участником диалога, должен вести себя так, *будто* эта сцена существует, *будто* имеется общий мир аргументации, что в высшей степени разумно и в высшей степени неразумно, в высшей степени мудро и категорически разрушительно, поскольку такого мира не существует. Забастовки той эпохи черпают в обострении этого парадокса свою особую дискурсивную структуру: они стремят-

ся показать, что рабочие объявляют забастовку именно как разумные говорящие существа, что действие, заставляющее их совместно прекратить работу,—отнюдь не шум, не резкая реакция на тяжелую ситуацию, а выражение *логоса*, какой не только отражает соотношение сил, но и представляет собой *демонстрацию* прав рабочих, *манифестацию*<sup>А)</sup> справедливости, доступную пониманию другой стороны.

Рабочие манифесты той эпохи обнаруживают наличие примечательной дискурсивной структуры, первый элемент которой можно схематизировать так: «Вот наши аргументы. Вы можете—или, скорее, „они“ могут—их признать. Их может признать кто угодно»,—доказательство, одновременно адресуемое «им» общественного мнения и «им», на которых общественному мнению при этом указывается. Конечно, подобное признание не имеет места, ибо не признано уже то, что оно предполагает: что имеется некий общий мир в форме публичного пространства, где могут обмениваться аргументами две группы говорящих существ, хозяева и рабочие. Ведь мир труда считается сугубо частным универсумом, где один индивид выдвигает условия *n* другим индивидам, каждый из которых по своему усмотрению их принимает или отвергает. После чего аргументы не могут быть приняты, поскольку они адресуются несуществующими субъектами также несуществующим субъектам по поводу в равной степени несуществующего объекта. Так что здесь имеет место всего-навсего бунт, шум раздраженных тел. И достаточно подождать, чтобы он прекратился, или попросить власти прекратить его.

Далее дискурсивная структура конфликта обогащается вторым элементом, вторым моментом, который озвучивается следующим образом: «У нас есть основания аргументировать наши права и полагать тем самым существование

А) На протяжении всего текста автор постоянно использует тот факт, что во французском языке «политические термины» *демонстрация* и *манифестация*—*démonstration* и *manifestation*—«обычные» слова, чьи первые словарные значения—*доказательство* и *проявление* соответственно.

общего аргументационного мира. И основания на это у нас есть именно потому, что те, кто должен его признать, не признают его, поступая как люди, которым о существовании общего мира неизвестно». Именно здесь, во втором моменте аргументативной структуры, играет существенную роль объективирующая функция комментария. Рабочие манифесты той поры комментируют речь хозяев, которые только и делают, что призывают органы государственной власти к репрессиям, речь должностных лиц, которые осуждают, или журналистов, которые комментируют, чтобы показать: все эти положения противоречат *очевидности* общего мира разума и аргументации. Тем самым манифесты демонстрируют, что положения хозяев или должностных лиц, отрицающие право рабочих на забастовку, являются подтверждением этого права, *поскольку* подразумевают не-общность, неравенство, каковое невозможно, противоречиво. Если здесь есть место «перформативному противоречию», то в недрах этой аргументативной сцены, которая сначала должна не знать о нем, чтобы сделать очевидным свое незнание.

Итак, пусть имеется ситуация несогласия подобного типа, преобразующая балланшевскую сцену в рабочий конфликт. Сначала, используя третье лицо общественного мнения, аргументация располагает сцену несогласия, то есть характеризует соотношение между сторонами: шум бунта или речь, оповещающая о неправоте.

Эти господа относятся к нам с презрением. Они добиваются от властей гонений на нас; они осмеливаются обвинять нас в *бунте*. Так что же, выходит, мы для них негры? Они говорят—бунт! Когда мы просим поднять наши ставки, когда мы объединяемся, чтобы покончить с эксплуатацией, жертвами которой являемся, чтобы уменьшить тяжесть нашего удела! По правде говоря, просто неприлично употреблять такое слово. Уже одно это оправдывает нашу решительность<sup>4</sup>.

4 «Réponse au manifeste des maîtres tailleurs», *La Tribune politique et littéraire*, 7 novembre 1833 (курсив автора).



Тон письма хозяев, характеризующего стачечную манифестацию как бунт, оправдывает ее, поскольку она показывает, что хозяева говорят о тех, кого нанимают, не как о говорящих существах, связанных с ними пониманием одного и того же языка, а как о шумных животных или рабах, способных понимать только приказы; поскольку она показывает тем самым, что подразумеваемое их манерой говорить неприятие в расчет есть беззаконие. Итак, сцена несогласия возведена и можно приступать к аргументации, *как будто* имеет место та дискуссия между партнерами, в которой отказано другой стороной, — короче говоря, можно путем рассуждения и расчета установить законность притязаний рабочих. Когда такое доказательство «права» забастовщиков проведено, к нему можно добавить и второе, извлеченное как раз из отказа учесть это право, принять его в качестве речи, с которой следует считаться.

Нужны ли еще доказательства нашего права? Посмотрите на тон письма этих господ ... Напрасно они в заключение говорят об умеренности: мы их поняли<sup>5</sup>.

Это «мы их поняли» ясно показывает, что значит «понимать» в политической структуре несогласия. Понимание подразумевает здесь сложную структуру диалога, дважды воссоздающего дважды отрицаемую сцену общности. Но эта сцена существует только в отношении некоего «мы» с неким «они». И это отношение является также и отсутствием отношения. Оно дважды включает в ситуацию аргументации того, кто отказывает ему в существовании — и кто оправдан за этот отказ существующим порядком вещей. Сначала оно включает его в предположении, что он вполне вписан в ситуацию, что он способен понять аргументы (и притом их понимает, поскольку не находит, что на них ответить), — включает в качестве подразумеваемого второго лица в диа-

5 Ibid.

логе. А затем включает его, демонстрируя, что он уклоняется от этой ситуации, не хочет слушать аргументов, использовать имена и описания, подходящие сцене дискуссии между говорящими существами.

В любой социальной дискуссии, где действительно есть что обсуждать, задействована именно эта структура, структура, в которой сами по себе спорны и первым делом должны быть доказаны место, объект и субъекты дискуссии. Еще до всякого столкновения интересов и ценностей, до всякого подчинения утверждений требованиям законности со стороны установленных партнеров имеет место спор об объекте спора, спор о существовании спора и сталкивающихся в нем сторонах. Ибо представление о том, что говорящие существа равны в силу общей способности говорить, есть разумно-неразумное представление, неразумное в отношении способа, которым структурируются общества, от древних священных монархий до современных экспертных обществ. Таким образом, утверждение общего мира осуществляется посредством парадоксальной инсценировки, полагающей одновременно общность и ее отсутствие. И такое соединение всегда связано с парадоксом и скандалом, которые расстраивают законные ситуации коммуникации, законное разделение миров и языков и переиначивают принцип распределения говорящих тел в сопряжении порядков речи, деятельности и бытия. *Доказательство права или проявление*<sup>А)</sup> справедливости есть пересмотр разделения чувственного. В терминах Юргена Хабермаса, такое доказательство неразрывным образом является и коммуникативным действием, выдвигающим притязания отдельных высказываний на значимость, и действием стратегическим, перемещающим соотношение сил, которое определяет приемлемость высказываний как аргументов, на общую сцену. Дело в том, что эта коммуникация уклоняет-

А) См. прим. А на стр. 85.

ся и от разграничений, на которых основываются считающиеся «нормальными» правила дискуссии. Хабермас подчеркивает в «Философском дискурсе модерна» напряжение между двумя типами языковых актов: «поэтическими» языками мирооткрывания и внутримировыми формами аргументации и согласования. Он упрекает тех, кого критикует за невосприимчивость к этому напряжению и к потребности эстетических языков в мирооткрывании, в том, что они ко всему прочему прикрываются правилами коммуникативной деятельности<sup>6</sup>. Но как раз свойственная политике *демонстрация* всегда является одновременно аргументацией и открыванием мира, где эта аргументация может быть воспринята и оказать воздействие,—аргументацией в пользу самого существования этого мира. Именно здесь, прежде чем разыграть в вопросах о возможной или невозможной универсализации интересов и о подтверждении форм аргументации в предполагаемо нормальной ситуации, разыгрывается вопрос об универсальности. Первое требование универсальности—это требование универсальной принадлежности говорящих существ к языковому сообществу. И оно всегда обсуждается в «аномальных» коммуникативных ситуациях, в провоцирующих разбирательство случаях. В этих полемических ситуациях кто-то из партнеров по собеседованию отказывается признать один из его элементов (место, объект, субъекты...). При этом универсальное всякий раз привлекается особым образом, в форме случая, оспаривающего его существование и уместность. Всякий раз локально и полемически, как сразу и обязательное, и необязательное. Первым делом нужно признать и заставить признать, что ситуация представляет универсальный случай, который обязывает. И это признание не позволяет отделять рациональный порядок аргументации от по-

6 J. Habermas, *op. cit.*, p. 241 sq. (эти страницы посвящены главным образом критике дерридианской деконструкции).

этического, если не иррационального, порядка комментария и метафоры. Его порождают языковые акты, являющиеся одновременно рациональными аргументами и «поэтическими» метафорами.

Действительно, перефразируя Платона, надо, «не пугаясь этого», заявить: действенные формы социального собеседования суть сразу и аргументы в некоей ситуации, и метафоры этой ситуации. То, что аргументация имеет нечто общее с метафорой, а метафора—с аргументацией, само по себе не влечет никаких катастрофических последствий, о которых иногда говорят. Эта общность не является открытием истощенного Нового времени, изобличающим универсальность социальных дискуссий и конфликтов как порожденный большим рассказом артефакт. В сцепляющей идеи аргументации и позволяющей увидеть одно в другом метафоре всегда есть нечто общее. Просто-напросто эта общность может быть сильнее или слабее в зависимости от областей рациональности и ситуаций собеседования. Есть области, где она может полностью сойти на нет. Это области, где допущение о согласии не ставит проблем, где предполагается, что либо все соглашаются или могут согласиться по поводу того, что говорится, либо это не имеет никакого значения. Первый случай—случай символических языков, которые не отсылают ни к чему для них внешнему, второй—случай болтовни, которая может свободно отсылать к чему угодно. Но есть и области, где эта общность, наоборот, достигает максимума. Это области, где допущение о понимании спорно, где нужно одновременно создать аргументацию и сцену, на которой она должна быть услышана, объект дискуссии и мир, в котором он фигурирует как объект.

Политическое собеседование—такая область *par excellence*. Затрагивая сам узел между *логосом* с его *принятием на учет* и *айстесисом*—разделение чувственного,—его логика *демонстрации* неразрывно оказывается и эстетикой *манифе-*

станции<sup>А)</sup>. В последнее время политика отнюдь не страдала от напастей эстетизации или театрализации. Ставкой в споре, вписываемом в полицейский порядок политикой, всегда была сама эстетическая конфигурация, в которую вписывается речь говорящего существа. Это показывает, насколько неправильно отождествлять «эстетику» со способной привести в замешательство логику диалога областью «самоотсылочности». Напротив, «эстетика»—то, что устанавливает коммуникацию между обособленными режимами выражения. При этом современная история политических форм и в самом деле связана со сдвигами, в результате которых эстетика проявилась как разделение чувственного и дискурса о чувственном. Современное явление эстетики как автономного дискурса, определяющего автономный раскрой чувственного,—это появление оценки чувственного, которая отделена от всякого суждения о его назначении и определяет некий мир возможной—требуемой—общности в наложении на мир порядков и частей, наделяющий каждую вещь ее предназначением. То, что дворец может быть объектом оценки, не основанной ни на удобстве проживания, ни на примате определенной функции или на символах величия, и отличает эстетическую общность и свойственное ей требование универсальности<sup>7</sup>. Так автономизированная эстетика—это, во-первых, обретение независимости от норм репрезентации и, во-вторых, установление особого рода общности чувственного, действующей на предполагаемый мир, этакое *как если бы*, которое включает тех, кто не включен, показывая избавленный от распределения частей и частей способ существования чувственного.

7 Kant, *Critique de la faculté de juger*, Vrin, 1979, p. 50 [KdU 204].

А) Во французском языке *démonstration* (буквально—*по-казывание*)—это, несмотря на, казалось бы, чувственные коннотации, в первую очередь (логическое) *доказательство*, в то время как *manifestation* (буквально—*обнаружение*)—(чувственное) *проявление* (ср. выше прим. А на стр. 85).

Итак, в Новое время не было никакой «эстетизации» политики, ибо политика эстетична по своему принципу. Но автономизация эстетики как нового узла между порядком *логоса* и разделением чувственного входит в современную конфигурацию политики. Античная политика разыгрывалась в неясных понятиях, вроде той *доксы*, той *видимости*, которая устанавливала народ в положении решающего<sup>А)</sup> субъекта сообщества. Политика Нового времени разыгрывается прежде всего в ясном различении поверх распределения порядков и функций возможной или требуемой чувственной общности. Античная политика держалась единственно на понятии *демоса* с его несвойственными свойствами, открывая публичное пространство как пространство спора. Политика Нового времени держится на приумножении операций субъективации, изобретающих миры общности, каковые суть миры расхождения во взглядах; на демонстрационно-доказательных механизмах, каковые всякий раз оказываются одновременно и аргументацией, и открытием мира, открытием общих—что не означает консенсуальных—миров, где аргументирующий субъект в качестве такового и принимается. Этот субъект всегда *еще-один-вдобавок*. Субъект, пишущий в вышеприведенном манифесте: «Мы их поняли», не является собранием рабочих, не является неким коллективным телом. Это избыточный субъект, определяющийся в совокупности операций, которые *демонстрируют* это понимание, *манифестируя* его структуру отступа, его структуру соотношения между общим и необщим. Политика Нового времени осуществляется через приумножение общих / спорных миров, отлагающихся на поверхности общественной деятельности и социальных строев. Она осуществляется через субъектов, выдвинутых этим приумножением, субъектов, всегда учитываемых сверх

А) Греч. *докса* (см. прим. А на стр. 32) происходит от глагола *докейн*: казаться, полагать, думать, но также и решать, постановлять.

счета. Античная политика держалась единственно на недосчете того *демоса*, что является частью и целым, и той свободе, что принадлежит только ему, принадлежа всем и каждому. Политика Нового времени держится на разворачивании механизмов субъективации спора, связывающих учет неучтенных с отступом от себя любого способного заявить об этом субъекта. Дело не только в том, что граждане, трудящиеся или женщины, упоминаемые в эпизоде типа «мы, граждане», «мы, трудящиеся» или «мы, женщины», не идентифицируются ни с каким собранием, ни с какой социальной группой. Точно так же и отношение «мы», субъекта открывающего эпизод высказывания, к субъекту высказанного, чья идентичность отвергнута (граждане, трудящиеся, женщины, пролетарии), определено только совокупностью отношений и операций демонстративного эпизода. Ни это *мы*, ни приданная ему идентичность, ни их соположение не определяют субъект. Субъекты или, скорее, политические способы субъективации имеют место только в совокупности отношений, которые *мы* и его *имя* поддерживают с совокупностью «лиц», полной колодой идентичностей и инаковостей, задействованных в демонстрации, и миров, общих или обособленных, где эти лица находят свое определение.

Несомненно, демонстрация куда отчетливее, когда имена субъектов отделены от любой идентифицируемой как таковая социальной группы. Когда оппозиционеры стран Восточного блока решили сделать своим определением «хулиганы», которым их заклеили власти, когда парижские манифестанты в 1968 году вопреки всякой полицейской очевидности заявляли: «Мы все—немецкие евреи»,—они со всей ясностью показывали отступ политической субъективации, определяемой в узле логического высказывания и эстетической манифестации, от любой идентификации. Диалогизм политики куда ближе к литературной разногласности с ее позаимствованными и возвращенными авторам

высказываниями, с ее играми первого и третьего лиц, нежели к якобы идеальной ситуации диалога между лицами первым и вторым. Политическое изобретение совершается в актах одновременно аргументативных и поэтических, в силовых жестах, которые столько раз, сколько потребуется, открывают и переоткрывают миры, где эти акты общности суть акты общности. Вот почему «поэтическое» не противоречит аргументативному. Вот почему сотворение спорных эстетических миров не есть простое изобретение языков, способных по-новому сформулировать проблемы, неразрешимые в рамках языков существующих. В своей книге «Случайность, ирония и солидарность» Ричард Рорти различает обычные коммуникационные ситуации, в которых стороны более или менее согласны по поводу того, о чем дискутируют, и ситуации исключительные, когда мотивы и термины дискуссии сами находятся под вопросом<sup>8</sup>. Эти исключительные ситуации, возможно, и определяют поэтические моменты, когда творцы создают новые языки, позволяющие по-новому описать общий опыт, изобретают новые метафоры, призванные позднее войти в арсенал общих языковых инструментов и консенсуальной рациональности. Так, следуя Рорти, вырабатывается согласие между поэтической метафоризацией и либеральной консенсуальностью— консенсуальность, ничего не исключающая, ибо она представляет собой наложение старых метафор и жестов поэтической иронии. Но исключаящий консенсус разрушается не только в исключительные моменты и трудами мастеров иронии. Он разрушается всякий раз, когда открываются своеобразные миры общности, миры несогласия и расхождения. Политика имеет место, если когда угодно и с подачи кого угодно может возникнуть общность аргументативной способности и способности метафорической.

8 R. Rorty, *Contingence, Ironie et Solidarité*, Armand Colin, 1992.



## ОТ АРХИПОЛИТИКИ К МЕТАПОЛИТИКЕ

---

Теперь мы можем определить подразумеваемое термином «политическая философия» соотношение философии и политики. Выражение «политическая философия» не обозначает какой-либо жанр, какую-либо территорию или спецификацию философии. Не обозначает оно и рефлексию политики по поводу свойственной ей рациональности. Это имя встречи—причем полемической,—обнаруживающей парадокс или скандал политики: отсутствие у нее собственного основания. Политика существует только через осуществление равенства кого угодно с кем угодно в рамках пустой свободы части сообщества, расстраивающей всякий учет частей. Будучи неполитическим условием политики, равенство как таковое в ней не присутствует. Оно появляется в ней только в обличье неправоты. Политика всегда искажена преломлением равенства в виде свободы. Она не бывает чистой, она никогда не основана на некоей собственной сущности сообщества и закона. Она существует только тогда, когда сообщество и закон меняют свой статус в результате добавления к закону равенства (такова афинская *изономия*<sup>А)</sup>:

А) равноправие (*греч.*)

не просто факт, что закон «равен для всех», а факт, что законный смысл закона—представлять равенство) и появления части, тождественной целому.

«Политическая философия» начинается с обнажения этого скандала, причем происходит это под знаком идеи, представленной как альтернатива такому бесосновному состоянию политики. Я имею в виду максиму, посредством которой Сократ выражает свое отличие от людей демократического государства: подлинно заниматься политикой, вершить подлинную политику, осуществляя ее собственную сущность. За этой максимой стоит определенная констатация и определенный диагноз. Констатируется то, что политика всегда фактически предшествует любому принципу сообщества. В первую очередь по отношению именно к политике философия с самого начала «приходит слишком поздно». Только это «запаздывание» осмысляется ею как неправота демократии. Под видом демократии политика уже здесь, еще до своего принципа, или *архе*, еще до удачного начала, которое могло бы породить ее как осуществление своего собственного принципа. *Демос* уже здесь со своими тремя характерными чертами: установлением сферы видимости для имени народа; неравным учетом этого народа, каковой одновременно есть целое и часть; парадоксальным обнажением спора частью сообщества, которая отождествляет себя с ним в целом на основании проявленной к ней другой стороной неправоты. «Политическая философия» преобразует эту констатацию предшествования в диагноз конститутивного порока. Предшествование демократии становится ее чистой данностью или произвольностью, ее подчинением единственному распорядку—он же единственный беспорядок—эмпирического кругооборота благ и зол, удовольствий и мук, единственному равенству—оно же единственное неравенство—между больше и меньше. В отношении справедливости демократия дает лишь одно—драматургию спора.

Предлагая справедливость, втиснутую в формы спора, и равенство, сплющенное до арифметических подсчетов неравенства, демократия неспособна дать в полной мере проявиться политике. Вступительную речь политической философии можно тогда подытожить двумя формулами: во-первых, равенство не есть демократия; во-вторых, справедливость не есть образ действия неправоты.

В их грубом выражении эти два утверждения точны. Действительно, равенство не наличествует в обличье демократии, как и справедливость—в обличье неправоты. Политика всегда работает над зазором, который придает равенству состоятельность только в фигуре неправоты. Она работает на стыке полицейской логики и логики равенства. Но весь вопрос в том, как истолковать этот зазор. Так, философская полемика превратила его у Платона в знак радикальной ложности. Она заявляет, что политика, которая не является ни осуществлением своего собственного принципа, ни проведением некоего принципа общности, вовсе политикой не является. «Подлинная политика» противопоставляется тогда *кратейну*<sup>А)</sup> *демоса* и заменяет его специфическое искажение чистой логикой *либо / либо*, логикой чистой альтернативы между божественной моделью и моделью переходящей. Гармония справедливости противопоставляется неправоте, сведенной к крючкотворству адвокатишек с искривленным рассудком, а геометрическое равенство как космическая пропорция, способная гармонизировать душу государства,—демократическому равенству, сведенному к равенству арифметическому, то есть к господству больше и меньше. Перед лицом немыслимого политического узла равного и неравного определяется программа политической философии или, скорее, политики философов: реализовать истинную сущность политики, лишь видимость которой порождает демократия; упразднить то несоответствие, то от-

А) *кратейн*—править, управлять (*греч.*)

стояние сообщества от себя, которое политический механизм демократии помещает в самый центр пространства полиса. В общем и целом речь идет о том, чтобы реализовать сущность политики путем устранения того отличия от себя, в котором и состоит политика, реализовать политику путем устранения политики, реализации философии «вместо» политики.

Но устранить политику в ее реализации, поставить истинное представление о сообществе и связанном с его естественном благе на место искажения равенства в виде неправоты означает прежде всего устранить различие между политикой и полицией. Принцип политики философов состоит в отождествлении принципа политики как деятельности с принципом полиции как установления разделения чувственного, каковое определяет доли участия индивидов и частей. Вступительное концептуальное деяние этой политики—раскол, осуществляемый Платоном в понятии *политии*<sup>А)</sup>. *Полития*, какой он ее мыслит, не является государственным строем, общей формой, которая дробилась бы на разновидности, демократические, олигархические или тиранические. Она альтернативна этой чересполосице. С одной стороны имеется *полития*, с другой—*политии*, разнообразные варианты дурных режимов, связанных с конфликтом частей государства и господством одной из них над другими. Зло, гласит книга VIII «Законов», кроется в этих *политиях*, ни одна из коих не является *политией*, будучи, как и все остальные, всего лишь междоусобицей, правлением разлада<sup>1</sup>. Платоновская *полития* есть внутренний режим сообщества, противостоящий хороводу дурных режимов. *Полития* противостоит *политиям*, как Единое сообщество противостоит множественности комбинаций неправоты. И даже аристотелевский «реализм» признает *политию*

1 См. *Законы*, VIII, 832 b/c, ср., в частности, с *Государство*, IV, 445 с.

А) государственное устройство, строй (*греч.*)

как хорошее состояние сообщества, побочной формой которого является демократия. Дело в том, что *полития* является режимом сообщества, основанным на самой его сути, тем, при котором все проявления общего восходят к одному и тому же принципу. Те, кто противопоставляет сегодня хорошую республику сомнительной демократии,—более или менее сознательные наследники этого первичного разграничения. *Республика*, или *полития*<sup>А)</sup>, какую ее изобретает Платон,—это общность, функционирующая в режиме Того же, выражающая во всех проявлениях частей общества свои собственные принцип и *телос*. *Полития*—прежде всего режим, способ жизни, модус политики, согласно которому она представляет собой жизнь организма, управляемого *своим* законом, дышащего в своем ритме, пронизанного в каждой своей части жизненным принципом, предуготовляющим его к своим функции и благу. *Полития*, какую отливает ее в понятие Платон,—это сообщество, осуществляющее собственный внутренний принцип во всех проявлениях своей жизни. Это доведенная до невозможности неправота. Можно сказать просто: *полития* философов—это тождественность политики и полиции.

У этой тождественности два аспекта. С одной стороны, политика философов отождествляет политику с полицией, помещает ее в режим распределенного по долям и функциям Единого. Она включает в себя сообщество, уподобляя его законы способам жизни, принципу дыхания живого тела. Но это включение не означает, что политическая философия возвращается к полицейской естественности. Политическая философия существует потому, что эта естественность утрачена, что век Кроноса остался позади, да и, впрочем, его так воспетое блаженство прославляет всего-навсего святую про-

А) Греческое название платоновского диалога *Πολιτεία* на одни языки, в том числе русский, принято переводить как *Государство*, на другие, в том числе французский,—как *Республика*.

стоту растительного существования. Политическая философия или политика философов существует потому, что тут налицо разграничение, потому, что демократия предлагает парадокс специфической несоизмеримости, причастности несопричастных, в качестве проблемы, которую надлежит разрешить философии. *Изономия* прошла через это, то есть через идею, что специфический закон политики основан на равенстве, противостоящем любому естественному закону господства. *Республика* не является возрождением добродетели древних эпох. Она тоже является решением логической проблемы, которой демократия провоцирует философию, — парадокса причастности несопричастных. отождествить политику с полицией, может стать, означает также отождествить полицию с политикой, построить подражание политике. Чтобы сымитировать идею блага, *полития* подражает тогда «плохой» политике, которую и должно сменить ее подражание. Политические философии, по крайней мере те, что заслуживают это имя, имя этого парадокса, — это философии, которые дают решение парадокса причастности несопричастных, либо подставляя вместо нее некую эквивалентную функцию, либо создавая ее пустое подобие, верша подражание политике в ее отрицании. Именно на основе двойного аспекта этого отождествления и определяются три большие фигуры политической философии, три большие фигуры конфликта философии и политики и парадокса такой реализации-упразднения политики, последним словом которой, возможно, является реализация-упразднение самой философии. Я буду называть эти три большие фигуры *архи-*, *пара-* и *метаполитикой*.

*Архиполитика*, образец которой поставляет Платон, представляет во всей его радикальности проект сообщества, построенного на полной реализации, полном чувственном осуществлении его *архе*, без остатка заменяющем демократическую конфигурацию политики. Заменить без остатка эту

конфигурацию означает дать логическое решение парадоксу причастности несопричастных. Это решение задействует принцип пропорциональности, причем пропорциональности обратной. Основополагающий рассказ о трех родах и трех металлах в третьей книге «Государства» не только устанавливает в государстве иерархический порядок, при котором голова управляет желудком. Он устанавливает государство, в котором превосходство, *кратос*<sup>А)</sup>, лучшего над менее хорошим не означает никакого отношения господства, никакой «*кратии*» в политическом смысле. Для этого нужно, чтобы *кратейн* лучшего реализовался как обратное распределение долей. То, что должностные лица, которые имеют у себя в душе золото, не могут иметь никакого золота в руках, означает, что в качестве собственного они могут иметь только общее. Поскольку их «звание» подразумевает, что им ведома дружба небесных тел, которой должно подражать сообщество, их «собственной» долей может быть только общее всего сообщества. Симметричным образом, общее для ремесленников— в том, что у них в собственности находится только собственное. Дома и золото, которыми только они имеют право обладать, служат валютой их специфического участия в сообществе. Они участвуют в нем лишь на условии вовсе им не заниматься. Они являются членами сообщества только потому, что делают свою работу, то, к чему их единственно и предназначила природа: сапожный, плотницкий или любой другой ручной труд,—или, скорее, потому, что не делают ничего другого, не имеют другого пространства-времени, кроме как для своего ремесла. Этот закон исключительности, преподносимый как собственная, естественная характеристика отправления всякого ремесла, упраздняет, конечно же, то общее пространство, которое демократия выкраивает в сердце государства как место отправления свободы, как место отправления власти *демоса*, актуализи-

А) могущество, власть, сила (*греч.*)

рующего причастность несопричастных; упраздняет то парадоксальное время, которое посвящают этому отправлению те, у кого нет на него времени. Эмпирическое на первый взгляд начало «Государства» с его перечислением потребностей и функций на самом деле сразу приступает к урегулированию демократического парадокса: *демос* раскладывается на свои члены, чтобы сообщество заново составилось по своим функциям. Поучительный рассказ о первом объединении индивидов, обобществляющих свои потребности и обменивающихся услугами, каковой на все лады, наивные или изощренные, станут век за веком перепевать политическая философия и ее эпигоны, исходно выполняет эту вполне определенную функцию разборки и новой сборки, направленную на то, чтобы очистить территорию государства от *демоса*, от его «свободы» и места и времени ее отправления. Прежде чем выстраивать сообщество на его собственном законе, прежде чем закладывать новые основы и воспитывать граждан, жизненный режим *политии* появляется в виде схематичного наброска уже в притче о четырех труженниках, каждый из которых должен заниматься только своим делом<sup>2</sup>. Добродетель, заключающаяся в том, чтобы делать (только) свое дело, называется *софросюне*. Слова *умеренность* и *сдержанность*, каковыми приходится ее переводить, скрывают за бледными образами контроля над аппетитами собственно логическое отношение, выражаемое этой «добродетелью» низшего класса. *Софросюне*—это точное отражение «свободы» *демоса*. Свобода была парадоксальной *аксией* народа, общим статусом, присвоенным себе *демосом* в качестве «собственного». Симметричным образом, *софросюне*, определяемое как добродетель ремесленников, есть не что иное, как добродетель общественная. Но эта тождественность собственного и общественного функционирует

2 См. *Государство* II, 369 с–370 с. Я привел развернутый комментарий к этому эпизоду в своей книге *Le Philosophe et ses pauvres*, Fayard, 1983.



в противоположность «свободе» *демоса*. Она ни в коей мере не принадлежит тем, чьей единственной добродетелью является. Она—всего-навсего господство лучшего над менее хорошим. Собственная и общественная добродетель людей из толпы есть не что иное, как их подчинение порядку, согласно которому они суть только то, что они суть, и делают только то, что делают. *Софросюне* ремесленников совпадает с их «отсутствием времени». Это их способ проживания внутреннего государства как коренным образом внешнего.

Порядок *политии* предполагает, таким образом, отсутствие пустот, пространственно-временную насыщенность сообщества. Господство закона—это также и исчезновение того, что по своей сути неотделимо от способа существования закона там, где существует политика: внешнего характера письма. Республика—это сообщество, в котором закон (*номос*) существует как живой *логос*: как *этнос* (нравы, образ жизни, характер) сообщества и каждого из его членов; как занятость трудящихся; как звучащий в головах напев и спонтанно одушевляющий тела порыв, как духовная пища (*трофе*), естественным образом направляющая умы к определенному повороту (*тропос*) поведения и мышления. Республика есть система тропизмов<sup>А)</sup>. Политика философов, что бы ни утверждали благодушные умы, начинается не с закона. Она начинается с духа закона. То, что законы выражают прежде всего образ жизни, темперамент, климат сообщества, открыл отнюдь не любознательный дух эпохи Просвещения. Или, скорее, если Монтескье по-своему открыл этот дух, то потому, что тот уже был спарен с законом в исходном философском установлении политического закона. Равенство перед законом есть прежде всего равенство

А) С легкой руки Валери (1924) исходно биологический термин *тропизм* расширительно понимается во французском языке как «смутная, неосознанная сила, побуждающая вести себя, действовать определенным образом» (формулировка словаря *Grand Robert*).

расположения духа. Хорошее государство—то государство, в котором порядок *космоса*, направляющий ход божественных звезд геометрический порядок, проявляется как темперамент некоего организма; в котором граждане поступают не согласно закону, а согласно духу закона, оживляющему закон жизненному дуновению. Граждан в нем скорее убеждает история, нежели сдерживает закон, а законодатель, когда он пишет законы, сплетает в сплошную ткань необходимые для граждан увещевания и свое «мнение о том, что прекрасно и что нет»<sup>3</sup>. Законодательство в хорошем государстве целиком растворяется в воспитании, но при этом воспитание выходит за рамки наставлений школьного учителя; постоянно предлагаясь гражданам в согласии того, что представлено взгляду и предложено слуху. Архиполитика есть полная реализация *фюсиса*<sup>А)</sup> в *номосе*, становление закона сообщества всецело чувственным. В таком случае в ткани сообщества не может быть ни временных пауз, ни пространственных пустот.

Таким образом, эта архиполитика оказывается в то же время и архиполицией, без остатка согласующей способности быть и способы делать, способы чувствовать и способности думать. Но мы преуменьшим масштаб сей архиполитики или архиполиции и недооценим ее наследие, если сведем ее к утопии философа или фанатизму закрытого полиса. Куда более масштабно и обстоятельно Платон изобретает нечто иное: противостояние республики демократии. Демократический режим неправоты и разграничения, внеположность закона, отмеряющего весомость причастности несопричастных в конфликте партий, он заменяет республикой, основанной не столько на универсальности закона, сколько на воспитании, постоянно преобразующем закон в его дух. Он изобретает внутренний режим сообщества,

3 См. *Законы*, VII, 823 а.

А) природа (*греч.*)

при котором закон оказывается гармонией *этоса*, согласием *характера* индивидов с *нравами* коллектива. Изобретает науки, сопровождающие этот перенос связей в сообществе внутрь, те науки об индивидуальной и коллективной душе, которые Новое время назовет психологией и социологией. «Республиканский» проект, каким его разрабатывает платоновская архиполитика,—это всецелая психологизация и социологизация элементов политического механизма. На место беспокойных элементов политической субъективации *полития* помещает функции, способности и чувства сообщества, понятого как тело, одухотворяемое единой для всего душой: разделение ремесел, единство этических тропизмов, унисон толков и перепевов.

Важно понять, как идея республики, воспитательный проект и изобретение наук об индивидуальной и коллективной душе складываются воедино как элементы архиполитического механизма. Провозглашаемое сегодня «возрождение» политической философии преподносится в качестве реакции на незаконное вторжение социальных наук в область политики и в юрисдикцию политической философии. Школе, послушной паразитическим императивам психо- и социопедагогике, связанным с совместными заблуждениями демократического индивидуализма и социалистического тоталитаризма, охотно противопоставляется идеал республики и ее универсалистского образования. Но в этой полемике, как правило, забывают, что «гуманитарные и социальные» науки как науки о сообществе изобрела именно «политическая философия». Центральное положение *найдейи*<sup>А)</sup> в республике—это также и примат гармонизации индивидуальных характеров и коллективных нравов над любым распределением знаний. Республика Жюлья Ферри, якобы утраченный рай гражданского универсализма, родилась под сенью гуманитарных и социальных наук, унаследованных от

А) воспитание, обучение (*греч.*)

архиполитического проекта. Школа и республика отнюдь не подверглись недавнему извращению со стороны психологии и социологии. Они лишь сменили свою психологию и социологию, изменили функционирование этих знаний об индивидуальной и коллективной душе в системе распределения знаний, по-иному согласовали между собой педагогическое наставничество, ан-архию демократической циркуляции знаний и республиканское формирование гармонии характеров и нравов. Они не отказались от универсального ради частного. Они по-иному скомбинировали своеобразную (полемическую) универсальность демократии и частную (этическую) универсальность республики. Философские и республиканские разоблачения социологического империализма, как и социологические разоблачения философии и республики, отрицающих законы социального и культурного воспроизводства, в равной степени оставляют без внимания первичный узел, который архиполитика устанавливает между основанным на пропорциях космоса сообществом и работой наук об индивидуальной и коллективной душе.

Архиполитика, формулу которой поставляет Платон, сводится, таким образом, к полному осуществлению *фюсиса* в *номосе*, и это предполагает упразднение элементов полемического механизма политики, их замену формами чувственной реализации общественного закона. Замена пустого статуса (*свобода* народа) в равной степени пустой добродетелью (*софросюне* ремесленников)—узловая точка этого процесса. Полное упразднение политики как специфической деятельности—его завершение. *Параполитика*, принцип которой выдвигает Аристотель, отказывается платить эту цену. Как всякая «политическая философия», она стремится отождествить в конечном итоге политическую деятельность с полицейским порядком, но делает это с точки зрения политической специфики. Специфика политики—это прерывание, эффект равенства как спорной «свободы» народа. Это при-

званное реализоваться в общественном *номосе* изначальное разделение *фюсиса*. Политике есть место потому, что равенство вызывает тот исходный раскол политической «природы», который является условием самой возможности эту природу помыслить. Аристотель берет на заметку этот раскол, это подчинение общественного *телоса* фактическому равенству в начале второй книги «Политики», той, в которой он сводит счеты со своим учителем Платоном. Несомненно, заявляет он, было бы желательно, чтобы в государстве управляли лучшие и чтобы они управляли всегда. Но этот естественный порядок вещей невозможен в государстве, где «все по природе своей равны»<sup>4</sup>. Бесполезно задаваться вопросами о природной естественности этого равенства или о том, почему оно более естественно в Афинах, нежели в Лакедемонне. Достаточно того, что оно существует. В таком полисе *справедливо—хорошо* это или *плохо*,—чтобы все принимали участие в управлении и чтобы это равное разделение проявлялось в особого рода «подобии», в поочередности позиций правящих и подчиняющихся.

Все разыгрывается в этих нескольких строках, отделяющих собственно политическое благо—справедливость—от всех остальных его форм. Благо политики для начала срывает простую тавтологию, согласно которой хорошо, что лучшее берет верх над не таким хорошим. С тех пор как существует и приобретает форму народной свободы равенство, *справедливое* не может быть синонимом *благого* и развертыванием его тавтологии. Добродетель достойного человека, состоящая в том, чтобы управлять, не есть собственно политическая добродетель. Политике есть место только потому, что есть равные и именно над ними и вершится правление. Проблема не только в том, чтобы «смириться» с грубым присутствием сомнительной свободы *демоса*. Ибо это

4 См. *Политика*, II, 1261 b 1.

грубое присутствие является также и присутствием политики, тем, что отличает ее собственное *архе* от любой другой формы управления. Все остальные формы управления действительно вершатся высшим над низшим. Просто сменить тип этого превосходства, как предлагает Сократ Фрасимаху, ничего не даст. Если политика что-то значит, то в силу одной весьма необычной способности, просто немыслимой до появления *демоса*: равной способности управлять и быть управляемым. Это достоинство не свести к хорошо известной военной практике приобретения командных навыков через подчинение. Платон отвел место такому обучению через подчинение. Но это еще не политическая способность к взаимозаменяемости, и платоновское государство не политично. Но неполитическое государство—вовсе не государство. Платон компонует странного монстра, предписывающего государству семейный тип управления. Вполне логичен парадокс, что ему приходится для этого упразднить семью: устранить разницу между государством и семьей значит устранить и то, и другое. Не бывает неполитического государства, и политика начинается со случайного обстоятельства—равенства.

Проблемой парapolитики будет тогда примирить две природы и их противоположные логики: ту, что хочет, чтобы лучшим во всех отношениях было управление лучшего, и ту, что хочет, чтобы лучшим в том, что касается равенства, было равенство. Что бы мы ни говорили по поводу античных мыслителей и их государства общего блага, Аристотель произвел в этом общем благе решающий разрыв, с которого берет начало новый тип «политической философии». Нет ничего удивительного в том, что этот новый тип отождествляют с квинтэссенцией политической философии и что для всех ее «реставраторов» Аристотель служит «последней соломинкой». Он действительно предлагает не теряющую обаяния фигуру счастливой реализации проти-

воречия, подразумеваемого самим выражением «политическая философия». Именно он разрешил квадратуру круга, предложив реализацию естественного порядка политики в порядке конституционном путем включения как раз того, что является препятствием для любой реализации подобного рода: *демоса*, будь он формой проявления войны между «богатыми» и «бедными» или, в конце концов, действенным выражением ан-архии равенства. Не менее впечатляюще и то, что Аристотель представляет этот трюк как обычное следствие первичного определения политического животного. Подобно тому как Платон сразу доводит до совершенства архиполитику, Аристотель сразу осуществляет *телос* той парapolитики, которая будет функционировать как нормальный, честный режим «политической философии»: превратить действующих лиц и формы действия политического спора в части и формы распределения полицейского механизма.

Вместо того чтобы замещать один порядок другим, парapolитика совершает, таким образом, их наложение. *Демос*, посредством которого обретает свое существование специфичность политики, становится одной из сторон политического конфликта, отождествляемого с конфликтом по поводу занятия «командных постов», *архаи* государства. Именно для этого Аристотель прикрепляет «политическую философию» к центру, каковой после него станет казаться совершенно естественным, ничуть таковым не являясь. Этот центр—устанавливающий *архаи* механизм и отношение господства, которое при этом разыгрывается, то, что в Новое время назовут властью и для чего у Аристотеля нет имени, только прилагательное: *курион*<sup>А)</sup>, доминирующий элемент, тот, что, верша свое доминирование над другими, при-

А) Вероятно, неточность; здесь, судя по всему, смешиваются два греческих слова: *куриос*—*властвующий, господствующий, имеющий право*; и *курион*, тоже встречающееся у Аристотеля имя существительное,—*государственная власть, закон*.

дает сообществу его доминанту, его собственный стиль. Парapolитика и есть в первую очередь эта центрация мысли о политическом на месте и способе распределения *архаи*, посредством которого через отправление определенно-го *куруона* определяется тот или иной режим. Эта центрация кажется очевидной Новому времени, для которого вопрос о политическом совершенно естественно оказывается вопросом о власти, о принципах ее легитимации, формах распределения и типах спецификации. Но следует уяснить, что прежде всего она является особым ответом на специфический парадокс политики, на столкновение полицейской логики распределения долей участия с политической логикой причастности несопричастных. Аристотель смещает характерное для политики особое увязывание эффекта равенства с основанной на неравенстве логикой социальных тел в сторону политического как специфического места установлений. И тогда конфликт двух логик становится конфликтом двух частей, которые борются за то, чтобы занять *архаи* и завоевать *куруон* государства. Короче говоря, теоретический парадокс политического, столкновение несоизмеримостей, становится практическим парадоксом правительства, принимая форму проблемы—щекотливой, конечно же, но строго формулируемой как соотношение между однородными данными: правительство государства, инстанция, которая его направляет и поддерживает, всегда есть правительство одной из «частей», одной из фракций, каковая, предписывая другим свой закон, предписывает государству закон его деления. Проблема, стало быть, такова: как сделать, чтобы государство сохранялось «правительством», логика которого, каким бы оно ни было, состоит в господстве над другой частью, из-за чего поддерживается разрушающая государство междоусобица? Аристотелевское решение, как известно, состоит в том, чтобы вывернуть проблему наизнанку. Поскольку всякое правительство по своему естественно-



му закону порождает возмущение, которое затем его и свергает, любому правительству следует идти наперекор своему закону. Или, скорее, ему нужно открыть свой подлинный закон, общий для всех правительств: он велит правительству сохраняться и для этого, вопреки естественным наклонностям, использовать средства, обеспечивающие защиту всех правительств, а вместе с ними и управляемого ими государства. Свойственная тирании наклонность—служить интересам и прихотям одного тирана—побуждает к совместному мятежу олигархов и массы и, следственно, нарушает равновесие, заставляя тиранию пасть. Таким образом, единственным способом для тирана сохранить тиранию будет подчиниться господству этого закона и поспособствовать обогащению народа и участию во власти достойных людей. Олигархи имеют обыкновение клясться и божиться меж собой, что ни во что народ не ставят, и достаточно последовательны в своих речах, чтобы определенно навлечь на себя народное возмущение, которое уничтожит их власть. Пусть же они, напротив, постараются во всем послужить интересам народа, и их власть окажется от этого укрепленной. Пусть они постараются или, по крайней мере, сделают вид, что стараются. Ибо политика—вещь эстетическая, дело видимости. Хорош тот режим, в котором олигархам видится олигархия, а демосу—демократия. Таким образом партия богатых и партия бедных оказываются принуждены проводить одну и ту же «политику», неуловимую политику тех, кто не богат и не беден, того среднего класса, которого всегда и везде недостает—не только потому, что ограниченные рамки государства не дают ему пространства для развития, но и, если копнуть глубже, потому, что политика—дело только богатых и бедных. Социальное, таким образом, остается утопией политики полицейского толка, и всякая *полития*, всякая форма (дурного) правления за счет хитроумной игры перераспределения полномочий и видимостей власти

сближается со своим омонимом, *политией* как правлением закона. Чтобы царил закон, каждый режим ради собственного сохранения должен самоустраняться в этом усредненном режиме, который является идеальным режимом разделения, по крайней мере когда демократия уже приложила к этому руку.

В своем новом обличье философ как ученый и художник, законодатель и реформатор по-новому располагает элементы демократического механизма—видимость народа, его неравный учет и основополагающий спор—в формах рациональности хорошего правления, реализующего *телос* сообщества в распределении полномочий и типов их зримости. Посредством совершенно особого *мимесиса*<sup>А)</sup> условия политики, *демос* и его недосчет, включаются в реализацию *телоса* природы сообщества. Правда, это включение достигает совершенства не иначе, как приводя к отсутствию, что и отражает знаменитая иерархия типов демократии, представленная в книгах IV и VI «Политики». Лучшей демократией является демократия крестьянская, ибо в ней *демос* как раз таки отсутствует на своем месте. Разбросанность земледельцев по отдаленным полям и требования их труда мешают им занять *свое* место во власти. Будучи по статусу носителями суверенной власти, они оставляют ее непосредственное отправление достойным людям. Закон для всех ее «реставраторов» властвует здесь, говорит Аристотель, через отсутствие возможности<sup>5</sup>: отсутствие денег и свободного времени, чтобы прийти в собрание, отсутствие средств, которые позволили бы *демосу* стать действенным способом политической субъективации. В этом случае сообщество включает в себя *демос*, не страдая от его споров, а *полития* реализу-

5 *Политика*, IV, 1292b 37–38. Более подробный анализ см. в книге: J. Rancière, *Aux bords du politique*, Osiris, 1990; rééd. La Fabrique, 1998 [есть русский перевод Б. Скуратова: Ж. Рансьер, *На краю политического*, М., Праксис, 2006].

А) подражание (*греч.*)

ется как территориальное распределение тел, которое удерживает их в отрыве друг от друга, отводя центральное политическое пространство единственно «лучшим». Одно отличие народа от самого себя имитирует при этом другое и его устраняет. Оппространствление—отличие от самого себя должным образом составленного *демоса*—переворачивает, ему подражая, отличие от себя демократического народа. Этой утопии исправленной демократии, оппространственной политики тоже оказалась суждена долгая жизнь: ей вторит и «хорошая» токвилевская демократия, Америка больших пространств, где никого не встретишь, и, под сурдинку, Европа наших политиков. Если платоновская архиполитика превращается в Новое время в социологию общественных связей и общих убеждений, которые исправляют демократическую распущенность и придают сплоченность республиканскому телу, то параполитика охотно превращается в другую «социологию»—в представление демократии, которая отделена от самой себя, в противоположность первой обращая в добродетель рассредоточенность, мешающую народу обрести тело. Если платоновская «политическая философия» и ее эпигоны предлагают излечить политику, заменив спорные проявления *демоса* истиной одушевляемого общественными функциями социального тела, то аристотелевская политическая философия и ее эпигоны предлагают реализовать идею блага посредством точного *мимесиса* демократических затруднений, служащих препятствием к ее осуществлению: такова последняя утопия социологизированной, обращенной в свою противоположность политики, спокойный финал политики, в котором два значения слова «финал»—свершенный *телос* и уничтожающий жест—приходят к точному совпадению.

Но до того как совершится это преобразование «политической философии» в «социальную науку», параполитический проект принимает в Новое время форму, сжатым вы-

ражением которой являются такие термины, как суверенная власть и общественный договор. Ее формулу фиксирует Гоббс, причем фиксирует в качестве критики античной «политической философии», каковая для него утопична, поскольку утверждает существование присущей человеческой природе «политичности». И к тому же мятежна, поскольку превращает эту естественную политичность в норму, по меркам которой первый встречный готов судить о соответствии того или иного режима сей принципиальной политичности и хорошему правлению, являющемуся ее идеальной реализацией. В самом деле, Гоббс одним из первых обратил внимание на особый узел политики и политической философии. Понятия, заимствуемые политической философией у политики для выработки устава сообщества без споров, политика постоянно забирает назад, дабы превратить в элементы нового спора. Так, Аристотель разделял хорошие и плохие режимы по признаку того, чьим интересам они служат—всех или только правящей части. Тиран отличается от царя не формой своей власти, а ее конечной целью. Причем, меняя средства своей тирании, тиран «как будто» меняет ее цель<sup>6</sup>. Он превращает тиранию в подобие монархии, находя тем самым возможность служить одновременно своим интересам и интересам сообщества. Зазор между двумя именами обозначается Аристотелем только для того, чтобы показать, что оба предмета можно сделать тождественными: хороший тиран все равно что царь, и посему его имя не столь важно. Перед Гоббсом стоит перевернутое соотношение: имя тирана—пустое имя, позволяющее какому угодно проповеднику, чиновнику или писателю оспорить соответствие отправления царской власти цели царства, рассудить, что он—плохой царь. Плохой царь оказывается тираном. А тиран—это ложный царь, тот, кто незаконно занял царское место и кого, стало быть, закон позволяет изгнать

6 См. *Политика*, V, 1314a–1315b.

или убить. Подобным образом Аристотель сохранил статус народа, приспособив зазор между именем суверенного народа и реальностью власти достойных людей. Тут тоже можно все перевернуть: пустое имя народа становится субъективной возможностью судить о зазоре между царской властью и ее сущностью и на основании этого суждения вновь открыть спор. Проблема тогда состоит в том, чтобы упразднить тот зыбкий учет народа, который выводит на сцену отступ того или иного режима от своей нормы. Роковое зло, говорит Гоббс, заключается в том, что «частные граждане»<sup>7</sup> принимаются решать, что справедливо, а что нет. Но под «частными гражданами» он понимает как раз тех, кто, в Аристотелевых терминах, «не имеет доли» в управлении общими делами. Итак, дело касается самой структуры основывающей политику неправоты, эффективности равенства как причастности несопричастных, определения «частей», которые в действительности являются субъектами спора. Чтобы пресечь зло в корне и обезоружить «ложные представления толпы о праве и неправоте»<sup>8</sup>, нужно опровергнуть саму идею естественной «политичности» человека как животного, якобы предназначающей его к другому благу, нежели простое самосохранение. Нужно установить, что политичность вторична, что она—лишь победа чувства самосохранения над беспредельностью желания, вовлекающего всех в войну против всех.

Парадокс заключается в том, что Гоббс, чтобы опровергнуть Аристотеля, по сути дела лишь смещает аристотелевский вывод—победу разумного желания самосохранения над свойственной демократу, олигарху или тирану страстью. Он переносит его из плоскости пребывающих у власти «частей» в плоскость индивидов, из теории правления в теорию происхождения власти. Этот двойной перенос, ко-

7 Th. Hobbes, *Le Citoyen*, Flammarion, 1982, p. 69.

8 *Ibid.*, p. 84.

торый порождает излюбленный объект политической философии Нового времени—начало власти, обладает весьма своеобразной функцией: он первым делом ликвидирует причастность несопричастных. Политичность, таким образом, существует только через начальное и всецелое отчуждение некоторой свободы—свободы отдельных индивидов. Свобода не может существовать как причастность несопричастных, как пустая собственность какого-либо политического субъекта. Она должна быть всем или ничем. Она может существовать только в двух формах: как собственность чисто асоциальных индивидов или в своем радикальном отчуждении, как суверенитет суверена.

Это также означает, что суверенитет уже не является господством одной части над другой. Он есть радикальная неуместность частей и того, чему их игра дает место: действительной причастности несопричастных. Проблематизация «начала» власти и термины, в которых она высказывается,—общественный договор, отчуждение и суверенитет—прежде всего гласят: нет никакой причастности несопричастных. Есть только индивиды и мощь государства. Всякая часть, вводящая в игру право и неправоту, противоречит самой идее сообщества. Руссо разоблачил легкомыслие гоббсовского доказательства. Опровергать идею естественной социальности, ссылаясь на салонные сплетни и придворные интриги,—вопиющий *гистерон протерон*<sup>А)</sup>. Но Руссо—и вслед за ним республиканская традиция Нового времени—согласен с тем, что является весьма серьезной ставкой этого легкомысленного доказательства, с ликвидацией той причастности несопричастных, которую аристотелевская теория пыталась учесть, одновременно ее отрицая. Он согласен с гоббсовской тавтологией суверенитета: суверенитет опи-

А) «Позднейшее сначала» (*греч.*)—риторическая фигура, переворачивающая временной порядок описываемого, ракоход.

рается только на самое себя, ибо вне его нет ничего, кроме индивидов. Любая другая инстанция в политической игре — не более чем фракция. Параполитика Нового времени начинается с изобретения специфической естественной сущности, «индивидуальности», строго коррелирующей с абсолютом суверенитета, призванной исключить раздор между фракциями, между частями и частями. Для начала она разлагает народ на индивидов, что сразу же низводит классовую войну, в которой и состоит политика, до войны всех против всех. Приверженцы «древних» охотно видят исток катастроф современной политики в фатальной замене объективного правила права, которое должно было лежать в основе аристотелевского политического сообщества, «субъективными правами». Но Аристотель не знал «права» как организующего принципа гражданского и политического общества. Он знал *справедливость* и ее различные формы. И политической формой справедливости была для него справедливость, которая определяет соотношение между «частями» сообщества. Новое время не только помещает «субъективные» права на место объективного правового правила. Оно изобретает право как *философский* принцип *политического* сообщества. И это изобретение идет рука об руку с начальной легендой об отношении индивидов и целого, созданной, чтобы ликвидировать отношение спора между частями. В конечном счете, одно дело — *право*, концептуализируемое «политической философией», дабы уладить вопрос неправоты, и совсем другое — право, которое политика заставляет работать в механизме проработки неправоты. Ибо политика основана не на праве, а на неправоте, различная структура которой и отличает политику Нового времени от политики Античности. Но к этому надо добавить, что политическая проработка неправоты постоянно заимствует элементы у «политической философии», чтобы превратить их в элементы новой аргументации и новой манифестации

спора. Так, например, формы неправоты Нового времени присовокупляют к спору по поводу учета частей сообщества новый спор—о соотношении каждого поодиночке с целым суверенитета.

И парадокс в том, что призванная обосновать социальный мир начальная фикция рано или поздно разворачивает бездну куда более радикального спора, нежели спор древних. Отвергать классовую борьбу как вторую логику, как учреждающую политику вторую «природу», с самого начала разыгрывать разделение природы как переход от естественного права к естественному закону значит признавать в качестве конечного политического принципа безусловное равенство. Легенда о войне всех против всех наделена нелепостью всех начальных легенд. Но за этой убогой легендой о смерти и спасении обнаруживается нечто куда более серьезное—сообщение о стоящем за каждым социальным строем секрете, о безусловном равенстве кого угодно с кем угодно: нет никакого естественного принципа господства одного человека над другим. В конечном счете социальный строй покоится на равенстве, которое в то же время его разрушает. Никакое «соглашение» не может ничего поделать с этим изъясном «природы», если не является полным и безвозвратным отчуждением всякой «свободы», в рамках которой могло бы вступить в силу это равенство. Следовательно, надо изначально отождествить равенство и свободу и вместе их ликвидировать. Абсолют отчуждения и абсолют суверенитета необходимы по причине равенства. Это также означает, что они заслуживают оправдания лишь ценой *назначения* равенства основой и первой бездной общностного порядка, единственной причиной неравенства. И на основе этого отныне провозглашенного равенства располагаются элементы нового политического спора, доводы в пользу отчуждения и неотчуждаемого, которыми будут аргументироваться новые формы классовой борьбы.



С одной стороны, свобода стала собственностью *индивидов* как таковых, и из легенды об отчуждении наперекор гоббсовскому намерению проистекает вопрос, могут ли индивиды—и при каких условиях—отчуждать ее целиком; проистекает, иными словами, право индивида как внеправовая для государства зона, право кого угодно, невзирая на *статус*, ставить государство под вопрос или выступать доказательством его неверности своему принципу. С другой стороны, народ, на устранение которого была направлена тавтология суверенитета, предстает теперь как персонаж, который нужно предположить, чтобы отчуждение стало мыслимо, и, в конечном счете, как истинный субъект суверенитета. Это демонстрирует Руссо в своей критике Гроция. «Свобода» народа, которую следовало ликвидировать, сможет тогда вернуться как тождественная свершению общей власти людей, рождающихся «свободными и равными в правах». Ее можно будет аргументировать в структуре радикальной неправоты, той, что проявлена к людям, которые «рождаются свободными, но повсюду в оковах»<sup>А)</sup>. Аристотель знал о чисто случайном факте существования государств, где бедняки «свободны по природе», как и о парадоксе, связывающем эту «случайную» природу с самим определением природы политической. Но начальная фикция в своем конечном превращении абсолютизирует спор о свойственной и несвойственной народу свободе в исходном противоречии свободы, которой каждый субъект—каждый человек—изначально наделен и лишен. Человек тогда оказывается самым субъектом соотношения всего и ничего, головокружительно коротким замыканием между миром рождающихся и умирающих существ и терминами равенства и свободы. И *право*, философская детерминация которого была произведена, чтобы избавиться от узла между *справедливым* и спором, становится новым, как нельзя

А) Руссо, *Об Общественном договоре*, I, 1.

более подходящим именем для неправоты. Под любой демонстрацией учета неучтенных, под любым миром общности, организованным для манифестации спора, отныне будет обнаруживаться главенствующая фигура того, чей учет всегда недостаточен,—того, кто не учтен, пока не учтены до последней все его реплики; но также и того, кто никогда не будет учтен во всей полноте, пока его будут считать только политическим животным. Разоблачая компромиссы аристотелевской парapolитики с грозящим социальному телу возмущением и разлагая *демос* на индивидов, парapolитика общественного договора и суверенитета заново открывает более радикальный зазор, нежели старый политический зазор части, принимаемой за целое. Она устраивает из отступа человека от самого себя первую и последнюю основу отступа от самого себя народа.

Ибо одновременно с народом суверенитета о себе заявляет и его ономим, каковой ни в чем с ним не схож и является отрицанием или насмешкой над суверенитетом,—дополитический или внеполитический народ, который называют населением или людом: трудящееся и страдающее население, невежественная масса, посаженная на цепь или сорвавшаяся с нее толпа и т. д., чья фактичность мешает или противоречит исполнению суверенной власти. Так заново открывается отступ современного народа, тот отступ, что вписан в проблематичное соединение терминов «человек» и «гражданин»—элементов нового механизма политического спора, в котором каждый из терминов служит для того, чтобы заявить о неучтенности другого; но также и принципа нового открытия отступа архиполитики от политики и выноса этого отступа прямо на политическую сцену. У этой политической весомости архиполитического отступа есть имя. Она называется террором. Террор—это политическая деятельность, которая берет на себя в качестве *политической* задачи требование реализации общинного *архе*, его интери-

оризации и полной чувственной реализации. Тем самым она принимает архиполитическую программу, но, в терминах современной парapolитики, целиком сводя ее к отношению между суверенной властью и индивидами, каковые, каждый сам по себе, являются ее виртуальным распадом, как таковые угрожают гражданству, душе всего целого.

На основе радикальной неправоты—бесчеловечности человека—пересекаются, таким образом, новая неправота, которая ставит индивидов и их права в отношении с государством; неправота, приводящая истинного суверена—народ—к столкновению с узурпаторами суверенитета; отличие народа суверенитета от народа как части; неправота, противопоставляющая классы, и другая, та, что противопоставляет реальность классовых конфликтов играм индивида и государства. Именно в их игре и оформляется третья большая фигура «политики философов», которую мы будем называть метаполитикой. Метаполитика по-своему симметрична архиполитике. Архиполитика отменяла ложную политику, сиречь демократию. Она провозглашала радикальный зазор между подлинной справедливостью, подобной божественной пропорции, и демократическими инсценировками неправоты, которые трактовала как засилье несправедливости. Симметричным образом, метаполитика провозглашает радикальный избыток несправедливости или неравенства в отношении той толики справедливости или равенства, какую способна утвердить политика. Она утверждает абсолютную неправоту, избыток неправоты, который подрывает всякое политическое проведение аргументации равенства. В этом избытке и она в свой черед вскрывает некую «истину» политического. Но истина эта весьма необычного типа. Она не является ни идеей блага, ни справедливостью, ни божественным *космосом* или истинным равенством, каковые позволили бы учредить на месте политической лжи подлинное сообщество. Истина политики—в манифестации ее ложно-

сти. В зазоре между любимыми политическими именованиями и вписываниями и реалиями, которые служат их основой.

Нет сомнений, эти реалии могут иметь имя, и метаполитика его назовет: социальное, общественные классы, реальное движение общества. Но социальное становится истиной политики не иначе, как становясь истиной ее ложности: это не столько чувственная плоть, из которой сделана политика, сколько имя ее радикальной ложности. В механизме «политической философии» Нового времени истина политики не располагается более над нею, в ее сущности или идее. Она располагается под нею или за ней, в том, что политика скрывает и что скрывать—ее единственное предназначение. Метаполитика есть исполнение этой истины, располагающейся уже не рядом с фактической демократией, как нужная модель рядом со смертным подобием, а как секрет жизни и смерти, свернувшийся в самом сердце любой демонстрации политики. Метаполитика—это дискурс о ложности политики, дублирующий любую политическую манифестацию спора, стремясь доказать недооценку политикой собственной истины, всякий раз подчеркивая зазор между именами и вещами, между высказыванием *логоса* народа, человека или гражданства и учетом этого высказывания, зазор, вскрывающий фундаментальную несправедливость, тождественную основополагающей лжи. Если античная архиполитика предлагала лечение ради здоровья сообщества, то метаполитика Нового времени выступает как симптоматология, которая в каждом политическом различии—например, человека и гражданина—обнаруживает знак неистинности.

Каноническую формулировку метаполитической интерпретации первым, очевидно, дал Маркс—в частности, в «Еврейском вопросе». Мишень при этом остается той же, что и у Платона: это демократия как совершенное выражение определенной политики, то есть совершенное выражение ее лжи. Принцип предъявляемых ей обвинений чет-

ко определяется зазором между идеалом, понимаемым как руссоистский образ гражданского суверенитета, и реальностью, понятой в духе гоббсовской войны всех против всех. По мере развития текста сама трактовка этого зазора между человеком Гоббса и гражданином Руссо претерпевает знаменательное изменение. Вначале он означает предел политики, ее бессилие реализовать собственно человеческую долю человека. Истиной свободного человечества за пределами политического гражданства тогда является раскрепощение человека. Но по ходу дела эта истина человека меняет место. Человек—отнюдь не грядущее свершение за рамками политического представления. Он—скрытая под этим представлением истина: член гражданского общества, эгоистичный собственник, парой которому выступает неимущий, чьи гражданские права служат только для того, чтобы замаскировать радикальное бесправие. Неспособность гражданства реализовать истинную человечность человека становится его способностью служить интересам человека-собственника, в то же время их маскируя. Политическое «участие» является тогда в чистом виде маской распределения долей. Политика есть ложь о той истине, что называется обществом, социумом. Но, с другой стороны, и социальное всегда в конечном счете может быть сведено к простой неистинности политики.

Социальное как истина политического претерпевает примечательное четвертование. На одном полюсе оно может быть «реалистичным» и «научным» именем «человечности человека». Движение производства и движение классовый борьбы являют тогда собой истинное движение, которое должно своим осуществлением развеять видимость политического гражданства в пользу реальности человека производящего. Но эту позитивность с самого начала разъедает двусмысленность понятия класса. *Класс* является одним из тех образцово-показательных случаев омонимии, в ко-

торых расходятся учеты полицейского порядка и политической манифестации. В полицейском смысле класс есть группировка людей, которым их происхождение или деятельность предписывает некий частный статус и ранг. В этом, слабом, смысле класс может обозначать профессиональную группу. Так, в XIX веке говорят о классе печатников или классе шляпников. В сильном смысле класс есть синоним касты. Откуда кажущийся парадокс, согласно которому те, кто без проблем включают себя в перечень рабочих *классов*, чаще всего отказываются признать существование рабочего *класса*, определяющего расслоение общества, а им самим придающего специфическую идентичность. В политическом смысле *класс*—это нечто совершенно иное: оператор спора, имя для учета неучтенных, способ субъективации поверх любой реальности социальных групп. Афинский *демос* или пролетариат, в ранг которого зачисляет себя «буржуа» Бланки, являются классами этого типа, то есть силами, лишаящими статуса класса социальные разновидности, те «классы», которые носят то же имя, что и они. И как раз между этими строго антагонистичными типами классов марксистская метаполитика вводит двусмысленность, в которой концентрируется все философское *непонимание* политического *несогласия*<sup>А)</sup>.

Политическое несогласие находит свое выражение в определении пролетариата: «класс общества, который уже не есть класс общества», как гласит «Введение к критике гегелевской философии права». Проблема в том, что в этих терминах Маркс дает лишь строгое определение того, чем является класс в политическом смысле, то есть в смысле классовой борьбы. Имя *пролетариат* есть чистое имя неучтенных, способ субъективации, включающий причастность несопричастных в новый спор. Маркс как бы именуется заново

А) Здесь вновь обыгрывается строение слова *несогласие*, *més-entente*, позволяющее понять его и иначе: как *не-понимание* (см. прим. А на стр. 80).

те «классы», которые хотела ликвидировать фикция человека и суверенитета. Но именует их заново парадоксальным образом: как инфраполитическую<sup>А)</sup> истину, рухнуть в которую подведена политическая ложь. Он осмысляет обыкновенную исключительность класса, каковой классом не является, как результат процесса социального разложения. В общем и целом, Маркс превращает политическую категорию в понятие неистинности политики. И в результате понятие класса начинает вместе со смыслом метаполитики неопределенно колебаться между радикализмом «истинной» политики, симметричным радикализму платоновской архиполитики, и нигилизмом ложности всякой политики, он же — политический нигилизм ложности всего и вся.

В первом смысле понятие класса действительно работает как *истинность* политической лжи. Но эта истинность сама колеблется между двумя полярными крайностями. С одной стороны, она наделена позитивностью социального содержания. Классовая борьба есть подлинное движение общества, и пролетариат, или рабочий класс, — та социальная сила, которая доводит это движение до точки, где его истина взрывает политическую иллюзию. Так определенные, рабочий класс или пролетариат оказываются социально позитивными, и их «истина» готова поддержать все этические включения трудового народа — производителя. Но на другом полюсе они определяются единственно своей негативностью «не-классов». Они — чистые операторы революционного действия, по меркам которого не только любая позитивная социальная группа, но и любая форма демократической субъективации оказывается затронута радикальным недосчетом. На двух этих экстремальных полюсах определяются — в прямом смысле — два экстремизма: инфраполитический экстремизм класса, то есть социального встраивания политических классов, и ультраполити-

А) Т. е. по значению *инфра-*, лежащую под политикой.

ческий экстремизм не-класса—противостоящие друг другу экстремизмы, которым омонимия класса и не-класса позволяет соединиться в единой террористической фигуре.

Как *истинность* политической лжи, понятие класса становится, таким образом, центральной фигурой метаполитики, понимаемой, согласно одному из двух значений *мета-*<sup>А)</sup>, как политике *внеположное*. Но метаполитику можно в то же время понимать и согласно другому значению, значению *сопровождения*. Это научное сопровождение политики, в котором сведение форм политики к силам классовой борьбы работает в первую очередь как *истина лжи*, или истина иллюзии. Но это и «политическое» сопровождение любой формы субъективации, полагающей в качестве своей скрытой «политической» истины классовую борьбу, которую она недооценивает и не может не недооценивать. Метаполитика может придраться к любому феномену, демонстрируя истину его ложности. Для этой истины ложности Маркс гениально нашел общее имя, слово, принятое всем Новым временем, хотя и обращаемое подчас против своего автора. Он назвал ее *идеологией*. Идеология—не только новое слово для обозначения пустого подобия или иллюзии. Идеология—слово, указывающее на необычный статус истины, создаваемый метаполитикой: истина как истинность ложного—отнюдь не ясность идеи по отношению к смутности видимостей; отнюдь не истина как показатель самой себя и ложности, но, напротив, истина, показателем которой служит единственно ложность; истина как всего-навсего выявление ложности, истина как универсальное паразитирование. *Идеология*, таким образом,—нечто совсем иное, нежели новое слово для старого понятия. Изобретая ее, Маркс изобретает долгий период, длящийся по сей день, неслыханный режим истинного и небывалую связку истинного с политикой. Идеология является именем без конца разоблачаемой дис-

А) Два этих значения—*вслед, за, после и среди, вместе, в сопровождении*.



танции между словами и вещами, концептуальным оператором, организующим соединения и разъединения элементов современного политического механизма. Она позволяет попеременно то сводить политическую видимость народа до уровня прикрывающего реальность конфликта иллюзии, то, наоборот, разоблачать имена народа и манифестации спора о нем как преграждающее путь пришествию общих интересов старье. Идеология—имя, которое связывает производство политики с ее отводом, которое указывает на дистанцию между словами и вещами как на ложность в политике, всегда готовую перейти в ложность политики. Но это также и понятие, которым все что угодно объявляется подведомственным политике, «политической» демонстрации его ложности. Короче, это понятие, в котором аннулируется всякая политика, либо путем ее провозглашаемого рассеивания, либо, напротив, путем утверждения, будто все есть политика, каковое вновь сводится к тому, что ничто ею не является, что политика—всего лишь паразитарная форма истины. Идеология в конечном счете оказывается термином, который позволяет без конца перемещать место политического вплоть до самого его предела: заявления о его конце. То, что на полицейском языке зовется «конец политического», в действительности, возможно, есть не что иное, как завершение процесса, в котором метаполитика, накрутившись в сердце политического и накручивая его имя на что угодно, изнутри политическое опустошает и, во имя критики любой видимости, заставляет исчезнуть определяющую его неправоту. В конце этого процесса неправота, пройдя через пучину своей абсолютизации, приводится к бесконечному повторению истины ложности, к чистой манифестации некой пустой истины. Политика, которой она служила основанием, может тогда отождествляться с неуловимым первоначальным раем, в котором индивиды и группы пользуются особенностью человека, речью, чтобы согла-

совать свои частные интересы в царстве общего интереса. Конец политики, провозглашаемый на могиле полицейских разновидностей марксизма,—в общем и целом всего лишь другая, капиталистическая и «либеральная» форма марксистской метаполитики. «Конец политики»—высшая стадия метаполитического паразитирования, последнее утверждение пустоты его истины. «Конец политики»—это завершение политической философии.

Точнее, «конец политики»—это конец натянутых отношений между политикой и метаполитикой, характеризовавших эпоху демократических и социальных революций Нового времени. Эти натянутые отношения разыгрывались в трактовке различия человека и гражданина, народа-страдальца / труженика и народа суверенного. Действительно, есть два основных способа осмысления и трактовки этого зазора. Первый—метаполитический. Метаполитика видит в нем разоблачение невозможного отождествления, знак неистинности идеального суверенного народа. Она определяет основанную на понятии суверенитета народа систему юридических записей и государственных учреждений как формальную демократию. «Форма» в данном выражении оказывается противопоставлена некоему виртуальному или отсутствующему содержанию, реальности власти, которая действительно принадлежала бы простонародному обществу. Исходя из этого, ее смысл может варьироваться от простой иллюзии, маскирующей реальность власти и экспроприации, до способа необходимого выявления еще недостаточно развитого социального противоречия. Во всех случаях метаполитическая интерпретация отличия народа от самого себя делит любую политическую сцену пополам: имеются те, кто ведет игру форм (требование прав, борьба за представительство и т. д.), и те, кто занят деятельностью, призванной устранить эту игру формами; с одной стороны, народ в юридическо-политическом представлении, с

другой—народ общественного и рабочего движения, действующее лицо подлинного движения, отмечающего политические видимости демократии.

Этой метаполитической интерпретации зазора между человеком и гражданином, трудящимся народом и народом суверенным противостоит интерпретация политическая. В самом деле, то, что народ отличается от самого себя, не является для политики требующим разоблачения скандалом. Это первое условие ее отправления. Политике есть место с тех пор, как существует сфера видимости субъекта *народ*, которому свойственно отличаться от самого себя. Стало быть, с политической точки зрения записи равенства, фигурирующие в декларациях прав человека или в преамбулах к законам и конституциям, воплощаемые различными учреждениями или выбитые на фронтонах их зданий, не являются «формами», которым противоречит их содержание, или «видимостями», созданными, чтобы скрыть реальность. Они суть действенный способ проявления видимости народа, тот минимум равенства, который вписывается в поле общего опыта. Проблема не в том, чтобы выявить отличие этого существующего равенства от всего того, что его опровергает. Она не в том, чтобы опровергнуть видимость, а, напротив, в том, чтобы ее подтвердить. Там, куда вписана причастность несопричастных, какими бы хрупкими и мимолетными ни были эти записи, создана сфера видимости *демоса*, существует элемент *кратоса*—власти—народа. И проблема тогда в том, чтобы расширить сферу этого проявления видимости, увеличить эту власть.

Увеличить же ее означает создать спорные случаи и миры общности в споре, демонстрируя в том или ином специфическом случае отличие народа от самого себя. Нельзя сказать, что, с одной стороны, имеется идеальный народ основополагающих текстов, а с другой—реальный народ цехов и предместий. Имеется место, куда вписана власть народа, и

места, где эта власть, как считается, не дает эффекта. Рабочее пространство, как и пространство домашнее, не опровергает записанную в текстах власть. Для ее опровержения они сначала должны были бы ее подтвердить, оказаться ею затронуты. Но согласно полицейской логике никто не *видит*, как и почему так могло бы быть. Проблема, стало быть, в том, чтобы построить видимое соотношение с отсутствием отношения, эффект неэффективной, как считается, власти. И речь тогда уже не о симптоматической интерпретации отличия одного народа от другого. Речь о театральной, сценической интерпретации зазора между местом, где *демос* существует, и местом, где его не существует, где есть только жители, индивиды, работодатели и работники, главы семейств и супруги и т. д. Политика состоит в том, чтобы интерпретировать это отношение, то есть сначала выстроить его драматургию, изобрести аргументы в двух, логическом и драматическом, смыслах слова <sup>А)</sup>, соотносящие то, что никак не соотносится. Изобретать их—дело не суверенного народа и его «представителей», не трудового народа / не-народа с его «растущей сознательностью».

Это работа того, что можно было бы назвать третьим народом. Действуя под именем народа или под каким угодно другим, он связывает частный спор с учетом неучтенных. Как правило, эта связь осуществлялась под именем *пролетарий*. Иными словами, это имя «класса, каковой классом не является», которое работало в метаполитике как само имя истины политической иллюзии, в политике работало как одно из тех имен субъекта, что организуют спор: не как имя универсальной жертвы, а, скорее, как имя субъекта, универсализирующего неправоту. Оно работало как имя одного из способов политической субъективации. В политике субъект не имеет самостоятельного тела, он являет-

А) По-французски *argument* помимо, естественно, *аргумента* означает также *либретто, краткое содержание*.

ся периодически действующим лицом, которому выпадают моменты, места, обстоятельства и которому свойственно изобретать в двойном, логическом и эстетическом, смысле этих терминов *аргументы* и *демонстрации*<sup>А)</sup>, дабы соотнести несоотносимое и дать место тому, чему в месте отказано. Это изобретение ведется отнюдь не в метаполитических формах проблематичного «содержания», а в формах проявления видимости народа, противостоящей метаполитической «видимости». И, точно так же, «право» — не иллюзорный атрибут идеального субъекта, а аргумент неправоты. Поскольку где-то существует декларация равенства, вполне возможно реализовать ее власть, организовать ее встречу с восходящим к предкам обычаем распределения тел, поставив вопрос: включен или нет тот или иной тип отношений в сферу манифестации равенства граждан? Когда в эпоху буржуазной монархии французские рабочие ставят вопрос, являются ли французские рабочие французскими гражданами, то есть обладают ли они атрибутами, признаваемыми королевской хартией за французами, равными перед законом, или когда их «сестры»-феминистки в республиканскую эпоху задают вопрос, относятся ли француженки к числу «французов», обладателей *всеобщего* избирательного права, — и те и другие отталкиваются от зазора между записанным в законе равенством и пространствами, где силу закона имеет неравенство. Но они вовсе не заключают из этого, что тексту равенства отказано в месте. Напротив, они изобретают для него новое место: полемическое пространство демонстрации, удерживающей вместе равенство и его отсутствие. Демонстрация, как мы уже видели, предъясняет и текст о равенстве, и отношение неравенства. Но также, самым этим предъяснением, фактом обращения к собеседнику, не признающему ситуацию собеседования, эта демон-

А) Напомним лишний раз, что в логическом смысле *демонстрация*, то есть *показ*, — это в точности *доказательство*.

страция поступает так, будто она совершается в сообществе, несуществование которого в то же время демонстрирует. Метapolитической игре видимостей и их опровержения демократическая политика противопоставляет эту практику как *будто*, устанавливающую формы проявления видимости субъекта и открывающую эстетическое—в кантовском духе—сообщество, сообщество, которое требует согласия даже от того, кто его не признает.

Под одними и теми же именами социальное и рабочее движение Нового времени представляет, таким образом, переплетение двух противоречащих друг другу логик. Его ключевое слово, «пролетарий», обозначает два совершенно разных «субъекта». С метapolитической точки зрения за ним стоит оператор истинного движения общества, который разоблачает и должен разнести вдребезги демократические видимости политики. На этом основании снимающий классовость класс, он же—«разложение всех классов», стал субъектом нового поглощения политического социальным. Он внес свою лепту в создание наиболее радикальной фигуры архиполицейского порядка. С точки зрения политической за ним стоит особый случай *демоса*: это демократический субъект, осуществляющий демонстрацию своей власти в построении миров спорной общности, универсализирующий вопрос учета неучтенных, выводя его за пределы всяких правил, но не доводя до бесконечной неправоты. «Рабочий» и «пролетарий» были, таким образом, именами действующих лиц двойного процесса: действующих лиц демократической политики, показывающей и прорабатывающей отступ народа от самого себя, и метapolитических фигур, действующих лиц «реального движения», полагаемого рассеивающим политическую видимость и ее высшую форму—демократическую иллюзию. Метapolитика явилась, чтобы наложить на любую форму спора о народе свое соотношение видимости с реальностью. Но верно так-

же и обратное: чтобы построить свои аргументации и манифестации, чтобы соотнести формы зримости *логоса* равенства с теми местами, где он незрим, социальное и рабочее движение должно было перестроить соотношение зримого и незримого, отношения между способами делать, способами быть и способами говорить, определяющими при учете трудящихся и их речи. Только чтобы преуспеть в этом, оно постоянно подхватывало метаполитические аргументы, связывающие справедливость и несправедливость с игрой «социальной» истинности и «политической» ложности. Метаполитика интерпретировала формы демократического зазора как симптомы неистинности. Но сама постоянно подвергалась новым интерпретациям, предоставляла материю и форму другим способам разыграть этот зазор и его устранить.

У совокупного механизма этих промежуточных интерпретаций есть имя. Это имя—*социальное*. Если соотношения полиции и политики определяются несколькими ключевыми словами, несколькими основными омонимами, то можно сказать, что как раз *социальное* стало решающим омонимом современности, запустившим соединение и разъединение, противопоставление и смешение нескольких логик и переплетений логик. Самопровозглашенные «реставраторы» политического и «его» философии любят противопоставлять политическое и некое якобы злостно посягающее на его прерогативы социальное. Но в Новое время именно социальное и стало местом, где разыгрывается политика, именем, которое она сама приняла там, где не была просто отождествлена с наукой о правлении и средствами оным завладеть. По правде говоря, это имя похоже на имя ее отрицания. Но любая политика работает на омонимии и неразличимости. Любая политика работает на краю радикальной опасности, каковой является для нее поглощение полицией, реализация политического субъекта как социаль-

ного тела. Политическое действие всегда держится в промежулке, между «естественной» фигурой, полицейской фигурой поглощения разделенным на функциональные органы обществом, и предельной фигурой другого архиполитического или метаполитического поглощения—превращением субъекта, послужившего расторжению «естественного» социального тела, в блаженное тело истины. В эпоху «социального движения» и «социальных революций» все эти роли играло социальное. Поначалу оно было полицейским именем распределения групп и функций. Было оно, наоборот, и именем, под которым политические механизмы субъективации стали оспаривать естественность этих групп и функций, заставляя учитывать причастность несопричастных. Было оно, наконец, и метаполитическим именем *истинности* политики, которая, в свою очередь, принимала две формы: позитивности реального движения, призванного воплотиться в принципе нового социального тела, но также и чистой негативности нескончаемой демонстрации истины ложности. Социальное было общим именем всех этих логик, а также именем их переплетения.

Это означает также, что «социальная наука», которую одни обвиняют в том, что она обманным путем привнесла свой эмпиризм на высоты, зарезервированные за политической философией, а другие превозносят за то, что она разоблачила якобы возвышенные понятия этой философии, была в действительности самой формой существования политической философии в эпоху демократических и социальных революций. Социальная наука была конечной формой, принятой натянутыми отношениями философии и политики и философским проектом реализации политики путем ее упразднения. Этот конфликт и этот проект разыгрывались скорее в аватарах марксистской науки, дюркгеймовской или веберовской социологии, чем в предположительно чистых формах политической философии. Марксистская



метаполитика определила правила игры: перестановку между скрывающимся за политической видимостью истинным социальным телом и нескончаемым утверждением научной истины политической ложности. Платоновская архиполитика предоставила первой социальной науке свою модель: органическое сообщество, определяемое правильным сцеплением своих функций под управлением новой религии сообщества. Аристотелевская параполитика дала второй эпохе социальной науки модель сообщества, мудро отстоящего от самого себя. Последняя эпоха социологии, являющаяся также последней аватарой политической философии, просто предъявляет правила игры: наступила эра пустоты, как было сказано <sup>А)</sup>, эра, когда истина социального сведена к бесконечному паразитированию пустой истины. Социологи третьей эпохи подчас называют это «концом политического». Может быть, теперь самое время понять: сей «конец политического» в точности тождествен тому, что латальщики «политической философии» называют «возвращением политического». Возвращение к чистой политике и к чистоте «политической философии» имеет сегодня только один смысл. Это означает вернуться к состоянию до определяющего современную политику конфликта, до фундаментального конфликта философии и политики, вернуться к нулевому градусу политики и философии: к теоретической идиллии философского определения блага, реализовать которое входило бы в задачи политического сообщества; к политической идиллии реализации общего блага просвещенным правлением элит, опирающимся на доверие масс. «Философское» возвращение политики и ее социологический «конец» — это одно и то же.

А) Отсылка к названию известной книги социолога Жюль Липовецкого.

Это идиллическое состояние политики обычно называет себя консенсуальной демократией. Попробуем показать, что это понятие есть сочетание безусловно противоречивых терминов. И предложим для его более своеобразного, нежели представляется, объекта имя «постдемократия». Для обоснования такого имени не обойтись без объяснения нескольких парадоксов, присущих господствующим ныне рассуждениям о демократии.

С одной стороны, только и слышишь, как повсюду возвещают о торжестве демократии, сопутствующем крушению так называемых тоталитарных систем. О торжестве, как уверяют, двойном. Во-первых, это победа демократии, понимаемой как политический режим, как система институтов, материализующих народный суверенитет, над ее противником, доказательство того, что ее режим оказался и более справедливым, и более эффективным. Крах так называ-

А) Опережая текст: сознательно вторящее известному лозунгу «Социализм или варварство», это название нужно понимать в разделительном смысле— либо демократия, либо консенсус. Отметим также, что собственно *переводом* французского / латинского слова *consensus* является *согласие*.

емых тоталитарных государств в самом деле является крахом с точки зрения того, что было их конечным обоснованием, с точки зрения аргумента эффективности, способности системы обеспечить материальные условия для некоего нового сообщества. Отсюда извлекается подкрепленное обоснование так называемого демократического режима: представление о том, что он одним и тем же движением утверждает политические формы справедливости и экономические формы производства богатства, сочетания интересов и оптимизации прибыли для всех. Но, во-вторых, это, как кажется, еще и победа демократии в своих собственных глазах как политической практики. Историю западного демократического движения преследовали навязчивые сомнения демократии в самой себе. Они выразились в марксистском противопоставлении формальной демократии и демократии реальной—метаполитическом противопоставлении, зачастую внедрявшемся в само проведение политического спора. Демократия постоянно вызывала подозрения у самих демократов. Те, кто энергичнее всего боролся за демократические права, часто первыми начинали подозревать, что права эти сугубо формальны, что это все еще не более чем тень настоящей демократии. Крах тоталитарной системы как будто устраняет помеху перед «реальной» демократией, помеху, которая подпитывала подозрения по поводу демократии вообще. Кажется, что теперь можно без опасений поддерживать формы демократии, понимаемые как основополагающие механизмы народного суверенитета, просто отождествить демократию и правовое государство, правовое государство и либерализм и признать демократию идеальной формой реализации *фюсиса* предприимчивого, исполненного желаний человека в *номосе* сообщества.

Этот успех демократии охотно связывают с устранением второй помехи, коей была для нее идея народа. Сегодня демократия не станет представлять себя народной властью.

Она склонна отказаться от двойной фигуры народа, отягчавшей политику в эпоху революций Нового времени: от руссоистского приравнивания народа к субъекту суверенитета, а также от марксистского и, шире, социалистического его приравнивания к трудящемуся как эмпирической социальной фигуре и к пролетарию или производителю как фигуре преодоления политики в ее истине. Действительно, говорят, что сей определенный множеством факторов народ служил препятствием истинному политическому договору, посредством которого индивиды и группы приходят к согласию относительно политико-правовых форм, способных обеспечить сосуществование всех и оптимальную причастность каждого к коллективным благам.

Такова в общих чертах схема легитимации демократии, определяемая итогами тоталитарной катастрофы. И эта схема наталкивается на парадокс. В принципе крушение «мифов» о народе и «реальной» демократии должно было бы привести к реабилитации «формальной» демократии, к усилению привязанности к институциональным механизмам народного суверенитета и, главным образом, к формам парламентского контроля. Но происходит совсем другое. В политической системе Франции, например, наблюдается неуклонная деградация парламентского представительства, расширение политических полномочий неуполномоченных инстанций (эксперты, судьи, комиссии...), рост закрепленной за президентом сферы и значения, придаваемого его личной харизме. Парадокс состоит в следующем: в эпоху, когда оспаривались учреждения парламентского представительства, когда превалировала идея, что они—«всего лишь формы», эти учреждения, однако же, были предметом несравненно более активной бдительности. Мы видели, как поколения социалистических и коммунистических активистов истово боролись за конституцию, права, учреждения и учредительные функции, утверждая при этом, что они суть

выражение власти буржуазии и капитала. Сегодня ситуация оказалась перевернутой, и победа так называемой формальной демократии сопровождается чувствительным охлаждением в отношении ее форм. Да, верно, дух времени предлагает на этот парадокс свой ответ. Если ему верить, то демократическая мудрость заключается не столько в скрупулезном внимании к учреждениям, обеспечивающим власть народа через представительство, сколько в точном соответствии форм отправления политики образу бытия общества, силам, которые им движут, перекрестным потребностям, интересам и желаниям, из которых оно сплетается. Она заключается в точном соответствии оптимизационным вычислениям, которые совершаются и перекрещиваются в социальном теле, процессам индивидуализации и проявлениям солидарности, которые они предписывают.

Этот ответ поднимает две проблемы. Первая состоит в его странном родстве с аргументом «реальной» демократии. В тот самый момент, когда провозглашается выход марксизма в тираж и крах подчинения политики экономике, мы видим, как так называемые либерально-демократические режимы вновь берут на вооружение своего рода раблепный марксизм, в терминах которого политика является выражением определенного состояния социального, а реальное наполнение ее форм обеспечивается развитием производительных сил. Провозглашаемый успех демократии сопровождается в итоге низведением ее до определенного состояния общественных отношений. Выходит, успех демократии состоит в том, что она достигает в наших обществах совпадения между своей политической формой и своим чувственным бытием.

Но парадокс принимает тогда иную форму. Действительно, такое отождествление демократии с ее чувственно-бытием должно, казалось бы, проявляться прежде всего в форме «отхождения», нечувствительности к форме представ-

ления этого чувственно-бытия. Демократия отсылала бы тогда к некоему пережитому, к форме чувственного опыта, но такого, который не может быть прочувствован заново: словно бы страсть бывает только в отсутствие, словно бы демократия—как любовь в речи Лисия<sup>А)</sup>—достигает эффекта только ценой отрешения от своего собственного чувства. Проблема в том, что отсутствие уже заполнено и что парадоксу отходящей формы в наших обществах соответствует возвращение в совершенно непредвиденной форме уже похороненного было народа. Народ и в самом деле всегда обретает очертания как раз там, где его объявляют отжившим свое. И на месте отброшенных руссоистского и марксистского народов повсеместно появляется народ этнический, зафиксированный в своей самотождественности как единое и выстроенное в противовес другому тело.

В сердце этих парадоксов, таким образом, снова и снова настойчиво заявляет о себе вопрос о «формах» демократии и о том, что означает здесь «форма». Все происходит так, как будто провозглашенный воцарившимся либерализм разделяет якобы умершее марксистское видение—видение, которое осмысляет политические формы в рамках концептуальной пары формы и содержания, политической видимости и социальной реальности, которое определяет игру политического и социального как соотношение между системой учреждений и движением энергий индивидов и групп, находящим себе при этом более или менее адекватное выражение. Марксистская метаполитика колебалась между теорией формы-выражения и теорией видимости-маски. Официальный же дискурс торжествующей демократии реабилитирует «форму» лишь как отходящую, как соответствующую некоему рассеивающемуся содержанию, наводя на мысль об уцененном платонизме, снова проти-

А) В «Федре» Платона.

вопоставляющем республиканский дух сообщества несортице мелких демократических удовольствий.

Чтобы выйти из этих в некотором роде перерабатывающих остатки «политической философии» дебатов, лучше всего вернуться к их начальным ставкам. А вначале демократия спровоцировала политическую философию потому, что она является не набором учреждений и не разновидностью режима, а способом бытия политического. Демократия—отнюдь не парламентский режим и не правовое государство. И не состояние социального, не господство индивидуализма или масс. Демократия—это, вообще говоря, способ субъективации политики, если под политикой понимать не организацию тел в сообщество и не управление местами, полномочиями и функциями. Точнее, демократия—имя специфического прерывания того порядка распределения тел в сообществе, который мы предложили концептуализировать, расширив понятие полиции. Имя того, что прерывает размеренное функционирование этого порядка посредством особого механизма субъективации.

Этот механизм вкратце сводится к трем уже определенным нами аспектам. Во-первых, демократия есть тип сообщества, определяемый существованием специфической сферы видимости народа. Видимость—отнюдь не противостоящая реальности иллюзия, а введение в поле опыта некоего зримого, изменяющего режим зримости. Видимость не противостоит реальности, она делит ее и заново формирует в виде дубля. Так, первой битвой «политической философии» против демократии стала платоновская полемика с *доксой*, то есть включение свойственного *демосу* зримого в режим неистинности.

Во-вторых, народ, занимающий эту сферу видимости, является «народом» особого толка: он не определяется свойствами этнического типа, не отождествляется ни с какой-либо социологически определяемой частью населения, ни с

суммой составляющих это население групп. Народ, благодаря которому демократии есть место, являет собой единицу, не состоящую ни из какой социальной группы, но прибавляющую к общему подсчету частей общества действительную причастность несопричастных. Демократия есть учреждение субъектов, не совпадающих с частями государства или общества, зыбких субъектов, расстраивающих любое представление мест и частей. Здесь, конечно же, можно вспомнить концептуализированную Клодом Лефором демократическую «неопределенность»<sup>1</sup>. Но нет никаких оснований отождествлять эту неопределенность со своего рода катастрофой символического, связанной с революционным расторжением «двойного тела» короля. Нужно освободить демократическое прерывание и демократическое растождествление от той жертвенной драматургии, что исходно увязывает возникновение демократии с великими призраками террористического или тоталитарного восстановления разорванного тела. Двойное тело следует признать прежде всего за народом, а не за королем. И эта двойственность—не христианская двойственность тел небесного и земного. Это двойственность социального тела и тела, смещающего всякую социальную идентификацию.

В-третьих, место видимости народа есть место ведения спора. Политический спор отличается от любого конфликта интересов между сложившимися частями населения, поскольку является конфликтом по поводу самого учета частей. Он представляет собой не дискуссию между партнерами, а собеседование, которое ставит на кон саму ситуацию собеседования. Демократия учреждает, таким образом, сообщества весьма специфического типа, полемические сообщества, ставящие на кон противостояние двух логик: полицейской логики распределения мест и политической логики черты равенства.

1 См., в частности: Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Le Seuil, 1986.



Формы демократии суть не что иное, как формы манифестации этого тройственного механизма. Демократия имеет место, если имеется специфическая сфера видимости народа. Демократия имеет место, если имеются специфические действующие лица политики, которые не являются ни агентами государственного механизма, ни частями общества; если имеются коллективы, которые смещают идентификации в виде частей государства или общества. Наконец, демократия имеет место, если имеется спор, ведóмый на сцене манифестации народа неким неидентичностным субъектом. Формы демократии суть формы манифестации такой видимости, такой неидентификационной субъективации и ведения такого спора. Эти формы манифестации оказывают воздействие на институциональные механизмы *политического* и пользуются тем или иным из этих механизмов. Они совершают вписывания равенства и аргументируют его уже существующие записи. И, таким образом, ничуть не безразличны к существованию собраний избранных представителей, институциональных гарантий свободы речеизъявления и манифестаций, механизмов государственного контроля. Они находят в них условия своего отправления и сами их видоизменяют, но с ними не отождествляются. Еще в меньшей степени можно было бы отождествить их с образами бытия индивидов. Демократия—не эпоха индивидов и не эпоха масс. Соответствие между типом учреждения и типом индивидуальности не является открытием современной социологии. Изобрел его, как мы знаем, Платон. И ясно, что именно архиполитическое предписание согласия души и хорошо управляемого государства руководит описанием согласия характера демократического индивида с характером государства. Иначе говоря, идея, что демократия является режимом коллективной жизни, выражающим некий *характер*, некий режим жизни демократических индивидов, сама входит в состав платоновского подав-

ления демократического своеобразия, подавления политики как таковой. Ибо формы демократии—не что иное, как формы установления политики как специфического человеческого бытия-вместе. Демократия—не режим и не образ социальной жизни. Она—учреждение политики как таковой, система форм субъективации, которыми вновь ставится под сомнение, будучи возвращен к своей случайности, любой порядок распределения форм по функциям, соответствующим их «природе», и по местам, соответствующим их функциям. И, как уже говорилось, отнюдь не *этнос*, не «образ бытия» индивидов располагает их к демократии, а разрыв в этом *этосе*, открытый на опыте зазор между способностью говорящего существа и любой «этической» гармонией способов делать, быть и говорить. Всякая политика демократична в этом точном смысле—не в смысле набора институций, а в смысле форм манифестации, сталкивающих логику равенства с логикой полицейского порядка. Именно исходя из этого и будет пониматься здесь постдемократия. Мы не будем понимать под этим термином состояние демократии, с грустью расставшейся со своими надеждами или счастливо освободившейся от своих иллюзий. Не будем искать в нем концепцию демократии в эпоху постмодерна. Этот термин просто послужит нам для обозначения парадокса, преподносящего под именем демократии консенсуальную практику стирания форм демократического действия. Постдемократия—это правительственная практика и концептуальная легитимация демократии *после демоса*, демократии, избавившейся от видимости, недосчета и спорности народа и потому сводимой единственно к игре государственных механизмов и сочетаний социальных энергий и интересов. Постдемократия—отнюдь не демократия, обнаружившая в игре социальных энергий истину институциональных форм. Это способ отождествления институциональных механизмов с расстановкой частей и частей

в обществе, призванной устранить свойственные демократии субъект и действие. Это практика и осмысление неукоснительного соответствия между формами государства и состоянием <sup>А)</sup> социальных отношений.

Вот в чем действительный смысл так называемой консенсуальной демократии. Царящая идиллия видит в ней разумное согласие индивидов и социальных групп, понявших, что познание своих возможностей и дискуссия с партнерами являются для каждой стороны способом получить оптимальную долю, на которую ей позволяет надеяться объективная данность ситуации, и предпочитает это согласие конфликту. Но для того чтобы стороны дискутировали, а не боролись, нужно, чтобы они изначально существовали как части, способные выбрать между двумя путями получения своей доли. До того как стать предпочтением мира войне, консенсус является определенным режимом чувственного. Это режим, при котором части предполагаются уже заданными, их общность—установившейся, а учет их речи—тождественным их языковому действию. Таким образом, консенсус предполагает исчезновение всякого зазора между стороной спора и частью общества. Исчезновение механизма видимости, недосчета и спора, открытых именем народа и пустотой его свободы. Короче, исчезновение политики. Тройственному механизму демократии, то есть политики, прямо противоположно предложение мира, где все на виду, где части учитываются без остатка и все может быть улажено путем объективации проблем. Так называемая консенсуальная система является соединением определенного режима *мнения* с определенным режимом *права*, каждый из которых полагается как режим полной, без остатка, тождественности сообщества самому себе. Как режим *мнения*, постдемократия основывается на том, чтобы заставить бес-

А) По-французски *государство (l'État)* и *состояние, положение (l'état)*—одно и то же слово.

покойную и беспокоящую видимость народа и его всегда неверный учет исчезнуть за процедурами исчерпывающего оналичивания народа и его частей и гармонизации учета частей и образа целого. Ее утопия—это утопия непрерывного учета, который оналичивает сумму «общественного мнения» как тождественную телу народа. Что же такое на самом деле это отождествление демократического мнения с системой зондирования и симуляции? Это собственно отмена сферы видимости народа. Сообщество оказывается постоянно представлено самому себе. Народ уже никогда не бывает непарным, неучитываемым или непредставимым. Он всегда одновременно и полностью присутствует, и полностью отсутствует. Он целиком входит в структуру зримого—ту, в которой все зримо и, следовательно, видимостям уже нет места.

Важно уточнить этот пункт, подчеркнув наши расхождения с разносторонним анализом симуляции и симулякра, проведенным, в частности, Жаном Бодрийяром. Этот анализ открыл перед нами грандиозный процесс симуляции, всецело и непрерывно предъявляющий реальность: все зримо, ничто не видится, не по-является, поскольку все всегда уже здесь, тождественно своей репрезентации, тождественно симуляционному производству своей репрезентации. Реальность и ее симуляция отныне неотличимы, что равносильно отставке реальности, которой, коль скоро ее всегда предваряет симулякр, больше нет нужды происходить. И далее эта «утрата реальности» интерпретируется двумя разными способами. Первый делает упор на всеохватную манипуляцию, составляющую принцип равнозначности реальности и симуляции<sup>2</sup>. Второй жизнерадостно приветствует эту утрату реальности как принцип некой новой политики<sup>3</sup>. Если верить последнему, то господство медий-

2 См. работы Жана Бодрийяра, особенно *L'illusion de la fin*, Galilée, 1992.

3 См. Gianni Vattimo, *La Société transparente*, Desclée de Brouwer, 1990.

ной техники, сводя мир к череде освобожденных от тирании истины образов, знаменует собой поворотный пункт в техническом господстве, который упраздняет мир досмотренных, измеренных, манипулируемых объектов метафизики и открывает путь подлинному раскрепощению множественного. В марксистскую эпоху раскрепощение мыслилось под знаком труда и истории, в понятиях метафизики с ее вселенной манипулируемых объектов. Новое раскрепощение якобы отражает технический переворот и разрушение им метафизики, освобождает новое сообщество как множество локальных рациональностей и этнических, сексуальных, религиозных, культурных или эстетических меньшинств, утверждая их идентичность на фоне признания случайности любой идентичности.

Эти способы концептуализации отношения между статусом зримого, образом мира и формой политического действия упускают, как кажется, один важнейший момент. Все дело в том, что логика симуляции противопоставляется не столько реальности и вере в нее, сколько видимости и ее возможностям. Режим всезримости, режим постоянного представления всем и каждому неотрывной от своего образа реальности не есть освобождение видимости. Это, напротив, ее утрата. Мир полной зримости строит реальность, где видимостям не дано места, чтобы проявиться и произвести свои эффекты удвоения и деления. На самом деле видимость, в частности политическая видимость, вовсе не скрывает за собой реальность, а ее удваивает, вводит в нее спорные объекты, объекты, способ представления которых не однороден обычному способу существования идентифицируемых в ней объектов. Тожественность реальности ее репродукции и ее симуляции не оставляет места для неоднородности видимости, не оставляет, стало быть, места для политического образования неидентичностных субъектов, нарушающих однородность чувственного, заставляя увидеть

разделенные миры вместе, организуя миры спорной общности. «Утрата реальности» оказывается на самом деле утратой видимости. И «освобождает» она тогда отнюдь не новую политику случайной множественности, а полицейскую фигуру населения, строго идентичного перечню своих частей.

Именно к этому ведет соединение медийного наращивания лишенной различий зримости и непрерывного подсчета зондируемых мнений и симулируемых голосов. Видимостям вообще оно противопоставляет однородный режим зримого. А демократической видимости народа—в точности его симулированную реальность. Но симулированная реальность—вовсе не способность симулякра уничтожить «истинный мир» с его политическими аватарами. Симулированная реальность—это, скорее, последний переворот истины, присущей метаполитике. Это организация зеркального соотношения мнения с самим собой, идентичная действительности суверенного народа и научному познанию проявлений населения, сведенного к своей статистической выборке. Такой представленный в форме своей статистической редукции народ превращен в объект познания и предвидения и упраздняет видимость и связанные с нею споры. Исходя из этого, становятся возможны процедуры исчерпывающего учета. Народ тождествен сумме своих частей. Сложение его мнений дает сумму составляющих его частей. Подобный учет всегда четен и не оставляет остатка. И этот абсолютно равный себе народ всегда к тому же в своей реальности разложим: на свои социо-профессиональные категории и возрастные классы. Впредь уже ничего не может произойти под именем народа, кроме подсчета мнений и интересов его четко исчислимых частей.

Соединение научного и медийного, таким образом,—во все не воцарение случайности равенства. Ровно наоборот. Оно есть включение равенства кого угодно с кем угодно в серию уравниваний и циклических повторов, образующую са-

мую радикальную форму его забвения. Равенство кого угодно с кем угодно становится непосредственной действительностью суверенного народа, которая, в свою очередь, тождественна научному моделированию и предвидению, вершащимся над четко раскроенным на части эмпирическим населением. Равенство кого угодно с кем угодно отождествляется с полным распределением населения на части и подчасти. Действительность суверенного народа проявляется в строгой тождественности выкладкам некоей науки о мнениях населения, то есть и как непосредственное единство науки и мнения. В самом деле, «наука мнения»—это не только наука, для которой «мнение» является объектом. Это наука, которая непосредственно реализуется как мнение, которая приобретает смысл только в этом процессе зеркализации<sup>А)</sup>, когда мнение смотрится в протянутое ему наукой зеркало самоидентичности. Безостаточное единство суверенного народа, эмпирического населения и научно познаваемого населения—это также и тождественность мнения его старому платоновскому врагу, науке. Царство «симуляции», таким образом,—отнюдь не крах платоновской метафизики и архиполитики, а парадоксальная реализация их программы: сообщество, управляемое наукой, которая каждого ставит на его место с подобающим этому месту мнением. Наука симуляций мнения—это совершенная реализация пустой добродетели, названной Платоном *софросюне*: каждый должен быть на своем месте, заниматься своим делом и иметь тождественное этому мнение—что он на своем месте и занимается там тем, чем и должен. У Платона сия добродетель тождественности предполагала, что пустые подобия-симулякры, поставляемые зеркалами и кукловода-

А) Фр. *spécularisation* (от латинского *speculum*, зеркало)—предложенный классиком философского феминизма Люс Иригарей термин, по стопам соображений Лакана о «стадии зеркала» отсылающий к конструкции места субъекта в визуальном поле—одновременно как желающего субъекта и желаемого объекта.

ми, изгнаны из государства. Но в зеркале, протягиваемом мнению наукой о нем, видно, что *мнение* может стать самым именем бытия на своем месте, что зеркальность может стать внутренним режимом, подпитывающим каждого гражданина и каждую часть сообщества истинным отражением того, кто они такие. *Софросюне* было той парадоксальной добродетелью, что реализовала снаружи, в терминах чистого распределения тел, времен и пространств, внутренний закон сообщества. Научное зеркало мнения выдает *софросюне* его внутренность как непрерывное—и истинное—соотношение сообщества с самим собой. Эта зеркализация устанавливает тождество режима полноты, внутреннего режима сообщества, с режимом пустоты, рассредоточения народа. «Каждый на своем месте» способно тогда предстать строго тождественным равенству кого угодно с кем угодно, реализуясь как ограничение мысли части населения только тем, что эта часть думает, выражая приходящееся на ее долю мнение. Постдемократическое «мнение»—это тождество народа и населения, переживаемое как внутренний режим сообщества, осознающего себя как тождество науки целого и мнения каждого. Этому упразднению видимости народа и его отличия от самого себя должны тогда соответствовать процедуры упразднения спора путем представления в виде проблемы любого спорного объекта, который мог бы ожить как имя народа, так и видимости его деления. Таково в действительности громадное преобразование, претерпеваемое спором о народе с исчезновением видимости народа и его недосчета. В этой системе всякий спор становится именем какой-то проблемы. А всякая проблема может быть сведена к простой нехватке—к простому запаздыванию—средств для ее решения. Манифестацию неправоты должны тогда подменить идентификация и проработка нехватки: объективация проблем, с которыми надо считаться государственной деятельности, степени допускаемого ими вы-



бора, требуемых ими знаний, вовлеченных частей социального тела и партнеров, которых надлежит установить для их обсуждения. Демократический собеседник был новым, неизвестным персонажем, установленным, чтобы сделать зримым спор и установить участвующие в нем части. А постдемократический партнер отождествляется с существующей частью общества, которую постановка проблемы включает в ее решение. Отсюда якобы следует сложение мнений в смысл решения, которое преподносится как наиболее разумное, то есть в конечном счете как единственное объективно возможное.

Таким образом, за отсутствием *демоса* и форм спора, связанных с его именем и его различными фигурами, утверждается идеал точного соответствия друг другу управляющего государства и правового государства. Стоит распрощаться с «архаическими» действующими лицами социального конфликта, как падет препятствие к этому согласованию. Желая установить гармонию между именами и вещами, консенсуальная модель вполне естественно вновь вводит в обращение старое кратиловское определение *блаберона*: *блаберон* есть то, что «вредит несущемуся потоку». Препятствием свободному потоку *симферона*, каковой, согласно этимологии, «несет вместе» товары и идеи, людей и группы, выступают старые фигуры неправоты и ее субъективации. Устранение архаичных фигур конфликта позволило бы *дикайону*<sup>А)</sup> прямо следовать из *симферона*, обусловило бы свободное обращение права в социальном теле, рост соответствия юридической нормы свободной экономической и социальной инициативе через расширительное толкование прав и их гибкую подгонку к непрерывным движениям экономики и общества, образов жизни и ментальностей.

Таким образом, консенсус, прежде чем стать благоразумной добродетелью индивидов и групп, которые соглашают-

А) право, справедливость (*греч.*)

ся обсуждать свои проблемы и сопрягать интересы, является определенным режимом чувственного, особым способом зримости *права* как *архе* сообщества. Прежде чем приступить к улаживанию проблем между остепенившимися социальными партнерами, нужно уладить спор в самом его принципе, как специфическую структуру сообщества. Нужно установить тождественность сообщества самому себе, тождественность господства права устранению неправоты. Много наговорено о том, что наши режимы характеризует расширение правового государства и правового поля. Но, соглашаясь с тем, что правило предпочтительнее произвола, а свобода—рабства, нужно все же разобраться, что именно мы называем этими терминами. Как и каждое слово, используемое в политике, «право» омонимически охватывает совершенно разные вещи: правовые положения кодексов и способы их применения, философские представления о сообществе и о том, на чем оно основано, политические структуры неправоты, способы полицейского управления отношениями между государством и социальными группами и интересами. Простое прославление правового государства действует как одно из удобных упрощений, которые позволяют—в противовес бесправию архиполицейских государств—объединить все эти разнородные «права» в единое и неоспоримое царство права, результат счастливой гармонии между законодательной деятельностью публичной власти, правами индивидов и процедурной изобретательностью адвокатских кабинетов. Но господство права *вообще* всегда есть господство *одного* права, то есть режима единения всех смыслов права, полагаемого в качестве режима тождественности сообщества. Сегодня отождествление демократии и правового государства служит созданию режима тождественности сообщества самому себе, рассеиванию политики за концепцией права, отождествляющей его с духом сообщества.

Это право / дух сообщества заявляет сегодня о себе в циркуляции между двумя полюсами идентификации: на одном оно представляет стабильную сущность *дикайона*, благодаря которому сообщество остается самим собой; на другом эта сущность отождествляется с многообразными играми *симферона*, составляющими динамику общества. В самом деле, расширение юридического принимает в западных режимах две основные формы, одна из которых предваряет правительственную власть, а другая приходит вслед за нею. В преддверии правительственной власти выстраивается подчинение законодательного действия ученой юридической власти, советникам / экспертам, которые говорят, что сообразно духу конституции и сущности определяемого ею сообщества. Здесь охотно приветствуется переобоснование демократии на основе ключевых принципов либерализма, подчинение политического, персонифицируемого государством, юридическому правилу, каковое воплощает договор, делающий общим достоянием индивидуальные свободы и социальные энергии. Но это мнимое подчинение государственного юридическому скорее пользуется юридическим, чтобы подчинить политическое государственному, пользуется возможностью лишить политику ее инициативы, благодаря которой государство упреждает ее и себя легитимирует. Таков в действительности странный способ легитимации, подразумеваемый модными теориями «скромного» государства. Современное государство, как говорят, — государство скромное, государство, которое возвращает, с одной стороны, юридическому, с другой — социальному все у них некогда взятое. Но государство проявляет эту скромность не столько в отношении самого себя, сколько в отношении политики. Становясь «скромным», оно стремится свести на нет не столько свой аппарат, сколько политическую сцену выявления и проработки спора, сцену общности, сводившую вместе отдельные миры. Так, практика

«контроля за конституционностью» не столько подчиняет законодательное и исполнительное «правлению судей», сколько заявляет о том, что публичному проявлению спора не остается места. Она, собственно, представляет собой государственный *мимесис* политической практики спора. Сей *мимесис* превращает традиционную, дающую место проявлению демократии аргументацию, отступ равенства от самого себя в проблему, апеллирующую к экспертному знанию.

Этот-то *мимесис* и диктует ритуальную драматургию передачи дела в верховную конституционную инстанцию. Требуемая от верховного судьи ученость в действительности не имеет никакого отношения к науке конституционных текстов и их толкований. Она представляет собой не более чем высказывание тождественности равенства с самим собой при его отличии. Юридическое искусство обращения к конституционным судьям неизменно сводится к тому, чтобы представить нежелательный закон или его статью противоречащими не той или иной статье Конституции, а самому ее духу: например, принципу равенства, каким тот сформулирован в первой статье Декларации прав человека. «Юридическая» аргументация неконституционности устраивает тем самым пародию на демократический спор, подвергавший текст равенства испытанию случаями неравенства. В сих судебных мотивировках, усматривающих в любой несущественной статье нежелательного закона противоречие с принципом равенства, душой Конституции, в карикатурном виде предстает аргументация спора, сиречь построение разделенного сообщества. На это преобразование политического спора в юридическую проблему конституционный судья сможет ответить правовым уроком, по сути сводящимся к первой аксиоме «политической философии», аксиоме различия равенств, каковая со времен Платона звучит следующим образом: принцип равенства состоит в том, чтобы давать схожим существам схожее, а несхожим—

несхожее. Равенство, гласит мудрость конституционных судей, должно применяться в любой ситуации (Декларация прав человека, статья 1), но на различных условиях, задаваемых различием обстоятельств (статья 6 той же декларации). Тем самым закон согласуется с равновесием двух равенств, исключая статьи, которые с ним не согласуются.

Эта мудрость разгружает политику от ее задачи и приносит двойную выгоду. Во-первых, она помещает всякий смутный раздор—состав университетских советов или возраст выхода в отставку профессоров Коллеж де Франс—в идеальную стихию соотношения Декларации прав человека с самой собою. «Юридическое» доказательство самотождественности души сообщества довершает тогда медийную/научную демонстрацию самотождественности мнения. И к тому же придает силе государственной власти весьма специфическую форму законности. «Скромное» государство—это государство, которое добивается отсутствия политики, которое, по сути дела, отказывается от того, что ему не принадлежит,—от спора о народе, чтобы приумножить свою собственность, чтобы разработать процедуры собственной легитимации. Сегодня государство легитимирует себя, заявляя, что политика невозможна. И, демонстрируя ее невозможность, демонстрирует собственное бессилие. Чтобы добиться отсутствия *демоса*, постдемократия должна добиться отсутствия политики, зажав ее в тиски экономической необходимости и юридического правила, даже если в определении нового гражданства, уравнивающим силу и бессилие всех и каждого, ей придется объединить одно с другим.

Что и показывает другая форма, принимаемая сегодня расширением юридического поля и на сей раз приходящая вслед за правительственной деятельностью. В самом деле, мы присутствуем при активном приумножении и переопределении прав, призванном ввести право, права, правовой устав и юридический идеал во все циклы общества, приспособ-

собраться ко всем его движениям и их предвосхищать. Так, семейное право стремится следовать, по возможности их предвосхищая, новым умственным и нравственным веяниям с характерными для них ослабленными связями, вовлекая в то же время действующих лиц в разрешение их проблем. Права собственности стремятся не отставать от появления нематериальных видов собственности, вводимых новыми технологиями. Собираемые под вывеской биоэтики комитеты советников обещают разъяснить законодателю, где в человеке начинается человечность. Парламентарии тем временем принимают законы, призванные регламентировать пределы коррупции, обеспечивающей финансирование их партий, и закон, запрещающий историкам фальсифицировать историю. Что касается права на труд, оно, как и сам труд, стремится ко все большей «гибкости». Оно хочет приспособиться ко всем движениям экономики, ко всем отклонениям рынка труда, приноровиться к переменчивой идентичности трудящегося, который всегда может стать полутрудящимся, безработным или полубезработным. Но это приспособление—не только грубый реализм, констатирующий, что для того, чтобы у трудящихся были права, они прежде всего должны работать, а для того, чтобы они могли работать, им самим нужно согласиться на смягчение прав, мешающих нанимателям дать им работу. Это также превращение права в идею права, а частей, пользующихся правом и борющихся за свои права,—в индивидов, обладающих правом, тождественным соблюдению их ответственности гражданина. Право трудящегося становится в итоге гражданством трудящегося, ставшего активной частью коллективного предприятия и одновременно предприятия, его нанимающего. И такое гражданство одинаково подходит как для заключения соглашения о профессиональном образовании или договора о найме, так и для вхождения в классические—конфликтные—рамки трудового договора. Прежней

«жесткости» права и борьбы за права противопоставляется гибкость права как зеркала социальной гибкости, гражданства, превращающего каждого индивида в микрокосм, в котором отражается самотождественность сообщества энергий и схожих с правами ответственностей.

Все эти расширения права и правового государства, таким образом, прежде всего устанавливают фигуру права, в которой его концепция при случае проводится во вред его формам существования. Они также являются расширениями способности опытного государства добиваться отсутствия политики путем устранения всякого промежутка между правом и фактом. С одной стороны, право разгружает государство от политики, от которой уже разгрузило народ, с другой—прилагается к любой ситуации, к любому возможному спору, разлагает спор на элементы проблемы и преобразует его стороны в социальных действующих лиц, отражая в качестве закона своих действий тождественность сообщества самому себе. Расширением этого процесса оказывается растущее отождествление реального с рациональным, юридического с научным, права с системой гарантий, служащих прежде всего гарантиями государственной власти, постоянно подкрепляемая уверенность в непогрешимости этой власти, в невозможности несправедливости с ее стороны—разве что по ошибке, которую она постоянно стремится предупредить постоянными консультациями экспертов по поводу двойной законности того, что она делает. Таким образом, имеет место соединение трех явлений: стремительной юридизации, практики всеобщей экспертизы и постоянных опросов. Право и факт становятся при этом столь же неразличимы, как реальность и ее образ, как реальное и возможное. Строго согласуя порядок права и порядок фактов, опытное государство устраняет всякий промежуток видимости, субъективации и спора. То, от чего отказывается государство, постоянно вверяя себя контро-

лю, то, что оно постоянно признает в виде все новых прав за индивидами и группами, навёрстывается им в легитимации. И власть права все более отождествляется с этой спиралью сверхлегитимации ученого государства—в неуклонном уравнивании производства правовых отношений и управления товарным равновесием, в постоянной взаимной отсылке права и реальности, конечным пунктом которой является безусловное отождествление демократической «формы» с управленческой практикой подчинения товарной необходимости. В пределе доказательство права государственной власти отождествляется с доказательством того, что она делает только единственно возможное, только то, что в контексте растущего сплетения экономик в недрах глобального рынка диктуется строгой необходимостью.

Легитимность сильной государственной власти подкрепляется, таким образом, самим утверждением ее бессилия, отсутствия выбора перед лицом господствующей над нею глобальной необходимости. Тему общей воли сменяет тема отсутствия собственной воли, способности к самостоятельному действию, которое было бы чем-то большим, нежели простое управление необходимостью. Восторжествовавший, как предполагается, либерализм подхватывает у объявленного устаревшим марксизма тему объективной необходимости, отождествляемой с требованиями и капризами глобального рынка. Некогда скандальный тезис Маркса о том, что правительства являются простыми поверенными международного капитала, сегодня оказывается очевидно, в отношении которой сходятся «либералы» и «социалисты». Абсолютное отождествление политики с управлением капиталом перестало быть маскируемым «формами» демократии постыдным секретом, это провозглашаемая истина, которой легитимируются наши правительства. В этой легитимации демонстрация способности должна опираться на демонстрацию бессилия. Презам о кухарках, способ-



ных вершить политику, или о простых рабочих, идущих на штурм небес, противопоставляется тезис этакого перевернутого марксизма: оптимизация обладания индивидами возможна только на основе их признанной неспособности управлять условиями этой оптимизации. В таком случае государство основывает свой авторитет на способности вобрать в себя общее бессилие, определить ничтожную территорию, «минимум миниморум» возможного, от которого зависит процветание каждого и поддержание связей сообщества. С одной стороны, этот минимум подается как нечто настолько малое, что не стоит труда оспаривать его у распорядителей государственной машины. Но с другой—подается и как решающее ничтожное различие, которое отделяет грядущее процветание от грозящей нищеты и социальные связи от совсем близкого хаоса, ничтожное различие, настолько важное и настолько тонкое, что его нельзя не оставить на экспертов, на тех, кто знает, что, пустив 0,5 % валового национального продукта в ту сторону, а не в эту, мы попадем на хорошую или плохую сторону от черты, на путь к процветанию или к пучине, к социальному миру или ко всеобщему распаду. Управление изобилием отождествляется, таким образом, с кризисным управлением. Это управление единственно возможным необходимым, каковое должно постоянно, день за днем предугадываться, сопровождаться, устраиваться, откладываться. Управление «минимумом»—это также и непрерывная демонстрация тождественности правового государства и государства ученого, тождественности силы этого государства и его бессилия, которая вбирает в себя тождественность огромной силы предприимчивых и сговорчивых групп и индивидов с бессилием *демоса* как политического действующего лица.

Именно эту тождественность упускают из виду аналитики постиндустриального общества, как пессимисты, так и оптимисты. Первые изобличают распад социальных связей,

вызванный крушением коллективных ограничений и легитимаций, соотносящимся с беспредельным разгулом демократического индивидуализма и гедонизма. Вторые, наоборот, приветствуют рост согласованности между свободным товарным предложением, свободным демократическим избирательным правом и чаяниями нарциссического индивидуализма. И те и другие, таким образом, сходятся в описании состояния пустоты, пустоты легитимаций сообщества, толкуя ее либо как гоббсовскую пучину войны всех против всех, либо как окончательную ликвидацию архиполитики сообщества. Но и те и другие упускают характерную для постдемократической метаполитики равнозначность пустоты и полноты. Провозглашаемое состояние пустоты или распада связей является вместе с тем и состоянием насыщения сообщества вследствие полного учета его частей и зеркального отношения каждой части с целым. Тем, кто оплакивает утрату республиканского гражданства, постдемократическая логика отвечает провозглашением гражданства всеобщего. Город в итоге оказывается призван воплотить тождественность городской цивилизации сообществу *полиса*, одухотворенного своей общинной душой. А предприятие в роли гражданина—продемонстрировать тождественность своей энергии производства и присвоения доле, вносимой в построение сообщества и установление его микрокосма. Через гражданство в двух его аспектах—местном и связывающем с другими—призван оказывается и индивид—к тому, чтобы быть микрокосмом огромного и шумного целого: циркуляции и непрерывного обмена правами и способностями, благами и Благом. В зеркале Нарцисса отражается как раз сущность этого сообщества. «Индивид» видит себя в нем, призван видеть себя в нем как борца за самого себя, как малую сговорчивую энергию, перебегающую от связи к связи, от договора к договору и, в то же время, от одного обладания к другому. Через него отражается как раз тож-

дественность сообщества с самим собою, тождественность энергетических сетей общества и циклов государственной легитимации.

Итак, если предположить, что консенсуальная логика стремится к некоей вновь открывающейся пучине войны всех против всех, то причины тому совсем не те, что называют «пессимисты». Проблема не просто в том, что «демократический индивидуализм» порождает в каждом индивиду ожидание удовлетворения, которого ему не может обеспечить государство. Она главным образом в том, что, провозглашая действительное тождество между правовым государством и правами индивидов, делая каждого индивида отражением души сообщества энергий и прав, консенсуальная логика всюду пролагает границу между миром и войной, точку разрыва, в которой сообществу демонстрируется его неистинность. Иначе говоря, «распад связей» — другое имя того насыщения, которое не знает иной формы бытия-сообща, кроме зеркальной связи индивидуально удовлетворения с государственной самодемонстрацией. Он негативно проявляет фанатизм связи, которая включает индивидов и группы в ткань без прорех, без зазора между именами и вещами, правами и фактами, индивидами и субъектами, без промежутков, в которых могли бы выстроиться спорные, незеркальные формы сообщества. Отсюда можно понять, почему особенно подходящей сегодня территорией концептуализации оказывается для проекта общественного договора и идеи «новой гражданственности» территория терапии так называемого исключения. Дело в том, что «борьба против исключения» является также парадоксальным концептуальным местом, где становится ясно, что исключение — не более чем другое имя консенсуса.

Консенсуальное мышление с удобством для себя представляет то, что оно называет исключением, как простое соотношение внутреннего и внешнего. Но на кону под именем

исключения стоит не бытие-вне, а способ разделения, при котором внутри и вне могут сочетаться. И «исключение», о котором говорят сегодня,— вполне определенная форма этого разделения. Оно есть незримость самого разделения, стирание меток, позволяющих аргументировать в политическом механизме субъективации отношение сообщества и не-сообщества. Во времена, когда полицейская логика выражалась без обиняков, она устами Бональда заявляла, что «некоторые личности пребывают в обществе, к нему не относясь», или, устами Гизо, что политика представляет собой дело «бездельников». Разделительная линия оставляла по одну сторону частный мир шума, темноты и неравенства, а по другую— публичный мир *логоса*, равенства и разделяемого чувства. Исключение могло, таким образом, символизироваться, полемически выстраиваться как соотношение двух миров и демонстрация их спорной общности. Неучтенные, обнажая это разделение и бесцеремонно присваивая себе равенство других, могли заставить себя учесть. Склоняемое сегодня «исключение»— напротив, само отсутствие представимого барьера. Оно, таким образом, строго тождественно консенсуальному закону. В самом деле, что же такое консенсус, как не допущение о включенности всех частей и их проблем, запрещающее политическую субъективацию причастности несопричастных, учета неучтенных? Все до одного заведомо включены, каждый индивид есть ячейка и отражение сообщества мнений, равных частям, проблем, сводимых к нехватке, и прав, тождественных энергиям. В этом «бесклассовом» обществе барьер замещается континуумом позиций, от начала и до конца подражающим простому школьному табелю успеваемости. Исключение в нем больше не субъективируется, больше в него не включается. Вот только по ту сторону невидимой, несубъективируемой линии вы выходите за пределы поля, учитываемы впредь единственно в совокупности получающих социальную помощь, в совокуп-

ности тех, у кого нет не просто работы, средств или жилища, но и «идентичности» и «социальных связей», в совокупности неспособных быть теми изобретательными и сговорчивыми индивидами, которые должны вбирать в себя и отражать большое коллективное действие. Ради таких публичная власть предпринимает усилие по дополнительному насыщению, призванное заполнить пустоты, которые отделяют их от самих себя, отделяют их от сообщества. Вместо работы, которой у нее для них нет, эта власть старается дать им взамен недостающую идентичность и социальные связи. Индивидуальная терапия восстановления *идентичностей* соединяется тогда с социальной терапией подтяжки общинной ткани, дабы вернуть каждому исключенному идентичность проявленных способности и ответственности, дабы учредить ячейку коллективной ответственности в каждом заброшенном жилище. Исключенный и брошенные предместья становятся моделями «нового общественного договора» и нового гражданства, возведенными в той самой точке, где распались ответственность индивида и стяжка социальной связи. Для этого проявляются незаурядные сметка и смелость, и результаты отнюдь не плачевны. Остается цикличность такой логики, которая всюду стремится ввести в социальные дополнительные связи и мотивацию в индивидуальное, в то время как затруднения и тут и там являются в точности следствием постоянного насыщения и безусловного призыва к участию. Остается демонстрация полной тождественности болезни и здоровья, норм насыщенности консенсуса и брошенности страждущих идентичностей. Война всех против всех, полагание каждого индивида как угрозы для сообщества строго коррелятивны консенсуальному требованию сообщества, целиком реализуемого как отраженная в каждом тождественность народа и населения. Отстаиваемое консенсуальным обществом упразднение неправоты тождественно ее абсолютизации.

Эта равнозначность иллюстрируется грубым вторжением в наши консенсуальные режимы новых форм расизма и ксенофобии. Нетрудно найти для него разнообразные экономические и социологические причины: безработица, заставляющая обвинить чужака в том, что он занял место местного, необузданная урбанизация, запустение предместий и спальных городов. Но все эти «социально-экономические» причины, присваиваемые некоему политическому феномену, на самом деле указывают на реалии, вписанные в политический вопрос разделения чувственного. Завод и его исчезновение, труд как работа и труд как структура бытия-сообща, безработица как отсутствие работы и безработица как «проблема идентичности», распределение и перераспределение трудящихся в пространствах, определенных своим расстоянием от места работы, и в пространствах зримости общего,—все это касается соотношения полицейской конфигурации чувственного и возможностей установить в ней зримость спорных объектов и спорящих субъектов. Характер сочетания всех этих элементов определяется типом зримости, который нейтрализует либо обвиняет инаковость чужака. Именно с этой точки зрения и стоит обсудить, просто ли выводится нежелательность иммигрантов из их слишком большого числа. Очевидно, порог нежелательности не имеет отношения к статистике. Двадцать лет назад иммигрантов у нас было немногим меньше. Но они носили другое имя: они звались трудовыми мигрантами или просто-напросто рабочими. Сегодня иммигрант—это прежде всего рабочий, утративший свое второе имя, утративший политическую форму своей тождественности и инаковости, форму политической субъективации учета неучтенных. Ему только и остается, что некая социологическая идентичность, граничащая с антропологической обнаженностью иной расы и кожи. Он утратил свою тождественность способу субъективации народа, рабочему или пролетарию, объ-

екту явной неправоты и субъекту, придающему форму своему спору. Именно утрата субъективирующего *еще-одного-вдобавок* предопределяет появление такой болезни сообщества, как *еще-один-в-излишке*. Шумно праздновался конец «мифов» о конфликте классов, кое-кто даже принял исчезновение стертых из городского пейзажа заводов за окончательную ликвидацию мифов и утопий. Возможно, теперь мы начинаем ощущать наивность такого «антиутопизма». То, что называют концом «мифов», есть конец форм зримости коллективного пространства, конец зримости зазора между политическим и социологическим, между субъективацией и идентичностью. Конец «мифов» о народе, незримости рабочих, не оставляет места способам субъективации, которые позволяли включиться как исключенному, учесться как неучтенному. Как следствие стирания этих политических типов видимости и субъективации спора, в реальности вновь жестко заявляет о себе уже не символизируемая более инаковость. Рабочий былых времен распадается тогда надвое: с одной стороны—иммигрант; с другой—тот новый расист, которому социологи не случайно дали еще одно цветное имя, окрестив его «малый белый»—по имени, закрепившемуся некогда за скромными поселенцами во французском Алжире. Деление, исключенное из зримости как архаичное, появляется вновь в еще более архаичной форме голлой инаковости. Благонамеренный консенсус тщетно устраивает свои круглые столы для обсуждения проблемы иммигрантов. Здесь, как и в других областях, лекарство и болезнь идут по кругу. Постдемократическая объективация иммиграционной «проблемы» сопровождается закреплением радикальной инаковости, объекта абсолютной, дополитической ненависти. Одним и тем же движением фигура другого разрастается в чисто расистскую неприязнь и рассеивается в проблематизации иммиграции. Новая зримость другого в обнаженности его нестерпимого отличия—вот что, соб-

ственно, остается от работы консенсуса. Именно это «резонное» и «миролюбивое» стирание видимости в полном, без упущений, предъявлении реального, именно это стирание недосчета народа в подсчете населения и спора в консенсусе и возрождает в очаге политического изъяна монстра радикальной инаковости. Именно исчерпывающий подсчет без конца опрашиваемого населения и производит вместо народа, провозглашенного архаичным, тот называемый «французами» субъект, который, в одном ряду с прогнозами о «политическом» будущем того или иного замминистра, заявляет о себе вполне определенными мнениями по поводу чрезмерного числа чужеродцев и недостаточности давления на них. Эти мнения, конечно же, являются в то же время и проявлением самой природы мнений в медийном режиме, их одновременно реальной и симуляционной природы. Субъект мнения говорит, что он думает о неграх или арабах, в той же реальной / симулированной манере, в какой его в другом месте приглашают рассказать все о своих фантазмах и полностью их удовлетворить ценой всегонавсего четырех цифр и четырех же букв. Субъект, высказывающий так свое мнение,—субъект зримости нового типа, всеобщего афиширования, субъект, призванный целиком проживать все свои фантазмы в мире всеобщего показа и асимптотического сближения тел, во «все возможно» афишируемого и предреченного обладания—то есть, конечно же, обреченного на разочарование и тем самым побуждаемого искать и преследовать «плохое тело», дьявольское тело, каковое повсюду становится на пути полного удовлетворения, каковое повсюду на расстоянии вытянутой руки и повсюду ускользает от схватывания.

Таким образом, новый расизм развитых обществ обязан своим своеобразием тому, что в нем сходятся воедино все определяющие консенсуальную модель формы тождественности сообщества самому себе, а также все формы



измены этой тождественности и компенсации этой измены. Поэтому вполне нормально, что закон довершает это сцепление, то есть превращает его единство в способ отражения сообщества, отделяющегося от своего Другого. Обращаясь к проблеме иммигрантов, закон, конечно же, берется вершить справедливость и примирение. Определяя правила интеграции и исключения, доселе оставлявшиеся на произвол обстоятельств и списывавшиеся на несогласованность предписаний, он берется ввести частное в сферу своей универсальности. Отделяя хороших иностранцев от нежелательных, он, как предполагается, обезоруживает питаемый их смешением расизм. Проблема в том, что само это разграничение может проводиться лишь ценой выдвижения фигуры неопределимого Другого, возбуждающего чувство страха и неприязни. Закон, долженствующий устранить смешение «чувства», достигает своей цели лишь ценой заимствования у этого смешения его предмета, его способа внеконцептуальной унификации разнородных случаев неприемлемости другого — и возврата его включенным в концептуальное единство. Выпускаемый консенсуальной системой закон является еще и подтверждением того типа соотношения с собой, который составляет основу самой этой системы. Его принцип — установить постоянную конвертируемость *Единства* закона и *Единства* чувства, определяющую бытие-вместе. Таким образом, работа консенсуального закона состоит прежде всего в том, чтобы выстроить схему, преобразующую чувствуемое, но неопределимое *Единое* неприязни в *Единое* общего закона. Эта схема и организует необнаружимый объект «иммигрант», унифицируя разнородные случаи: несовершеннолетнего правонарушителя родом из Магриба, не имеющего документов шри-ланкийского рабочего, мусульманина-многоженца и рабочего-малайца, возлагающего заботу о своей семье на французское сообщество. Циркуляция некоторых операторов этого преобра-

зования, таких как «нелегальный», коим фигура иностранца объединяется с фигурой правонарушителя, выстраивает схему, предоставляющую закону его объект, подобный объекту чувства: фигуру избыточной и незаконно воспроизводящейся множественности. Схема консенсуального закона завязывает воедино порядок *номоса* как возможности условиться и договориться и порядок *фюсиса* как возможности кон-сенсуса, возможности со-чувствовать. Консенсус есть круговое, циркулярное соотношение между природой и законом, он возлагает на закон заботы по характеристике антиприроды, каковую природа воспринимает как нечто невыносимое. С чем закон и справляется, отделяя от *фюсиса*, понятого как власть того, что возникает, антиприроду— скажем, власть стремительно приумножающейся множественности. Закон довершает природу, идентифицируя то, на что она спонтанно указала ему как на свою болезнь,— эту без конца воспроизводящуюся массу. Старейшие римские юристы изобрели для нее имя: *пролетарии*, те, кто только и делают, что воспроизводят собственное множество, и по сей причине не заслуживают учета. Некогда демократия Нового времени подхватила это слово, превратив его в политический субъект: в особую множественность, через которую учитываются неучтенные, в оператор отстояния производящих и воспроизводящихся тел от самих себя, в анализатор, отделяющий от самого себя сообщество. Метapolитика преобразовала его в двусмысленную фигуру ультраполитического субъекта истинного движения, которое рассеивает политическую иллюзию. Нигилистическое достижение метapolитики, консенсуальная постдемократия, чтобы замкнуть сообщество на самое себя, упраздняет имя и отправляет эту фигуру к самому ее началу: еще до демократии, еще до политики.

## ПОЛИТИКА В ЕЕ НИГИЛИСТИЧЕСКУЮ ЭПОХУ

---

Подведем итог: политика существует там, где учет частей и частей общества нарушен вписыванием причастности несопричастных. Она начинается, когда в свободу народа вписывается равенство кого угодно с кем угодно. Эта свобода народа—пустое свойство, несвойственное свойство, из-за которого те, кто суть ничто, полагают свою совокупность тождественной всему сообществу. Политика существует, пока специфические формы субъективации обновляют формы первичной записи тождества всего сообщества и того ничто, которое отделяет его от самого себя, то есть от голого учета его частей. Политика перестает существовать там, где этому зазору более нет места, где к сумме своих частей сводится все сообщество без остатка. Есть несколько способов осмысления целого только как суммы своих частей. Сумма может состоять из индивидов, малых машин, интенсивно эксплуатирующих собственную свободу желать, предпринимать и пользоваться. Она может состоять из социальных групп, выстраивающих свои интересы в качестве ответственных партнеров. Она может состоять из сообществ, за каждым из которых признается собствен-

ная идентичность и культура. В этом отношении консенсуальное государство терпимо. Зато оно уже не терпит лишнюю, сверх сочтенного, часть, которая нарушает учет сообщества. Ему нужны реальные части, обладающие одновременно своими собственными свойствами и общим для всех свойством. Оно не может стерпеть, чтобы некое ничто было всем. Консенсуальная система покоится на сих надежных аксиомах: все есть все, ничто есть ничто. Устраняя паразитарные порождения политической субъективации, она все ближе и ближе подходит к тождественности, идентичности всего со всем, каковая есть идентичность принципа целого принципу каждой из его частей, обладательниц права на целое, на все. Эта идентичность называется человечеством.

Здесь начинаются осложнения. Консенсуальная система праздновала свою победу над тоталитаризмом как окончательную победу права над бесправием и реализма над утопиями. Она готовилась принять родившиеся на обломках тоталитарных государств демократии в свое избавленное от политики и называемое Европой пространство. Но видит, что ландшафт освобожденного от тоталитаризма и утопий человечества почти повсюду оказывается ландшафтом привязанного к конкретной идентификации интегризма<sup>А)</sup>. На обломках тоталитарных государств срываются с цепи национализм и этнические войны. Религия и религиозные государства, некогда одобрявшие как естественная плотина против советской экспансии, приобретают черты интегристской угрозы. Эта угроза проникает даже в сами консенсуальные государства, всюду, где живут трудящиеся, каковые уже не более чем иммигранты, всюду, где индивиды

А) *Интегризм* (фр. *intégrisme*, от лат. *integer*—*безупречный*, но также и *целый*)— первоначально, консервативно-охранительное течение в католицизме, призывающее блюсти его доктрину в неприкосновенности; сейчас используется во французском как чуть смягченный синоним для любого радикального консерватизма или фундаментализма.

оказываются неспособны ответить на требование стать борцами за свою собственную целостность. И консенсуальные сообщества видят, как перед лицом такой угрозы возрождается прямая неприязнь к тем, чей этнос или религия воспринимаются как неприемлемые. Самой себе консенсуальная система представляется правовым миром перед лицом мира бесправия—мира варварства, основанного на религиозной или этнической идентификации. Но в этом мире субъектов, строго отождествляемых со своим этносом, со своей расой или с ведóмым божеством народом, в этих войнах племен, сражающихся за то, чтобы целиком занять территорию тех, с кем делят свою идентичность, ее взору открывается и доведенная до крайности карикатура на ее трезвую грезу: мир, очищенный от избыточных идентичностей, населенный реальными телами с выражаемыми их именем свойствами. Распрощавшись с *демосом*, консенсуальная система возвестила о наступлении мира, состоящего из индивидов и групп, которые проявляют только общую для них человечность. Но забыла при этом, что между индивидами и человечеством всегда имеет место разделение чувственного: конфигурация, определяющая способ обретения частями своей доли участия в общности. И есть два основных способа этого разделения: тот, что учитывает причастность несопричастных, и тот, что ее не учитывает, *демос* и *этнос*. Консенсуальная система полагала, что может расширяться бесконечно: Европа, международное сообщество, мировое гражданство, человечество, наконец,—столько имен для целого, равного сумме своих элементов, каждый из которых является собственником общей для всех собственности. И открыла новую, радикальную фигуру тождественности всего с ничем. Сия новая фигура, неполитическая фигура всего, тождественного ничему, фигура повсеместно достигнутой *целостности* отныне называется также *человечностью*. Человек, который «рождается свободным, но по-

всюду в оковах», стал человеком, который рождается человеком, но повсюду бесчеловечен.

По ту сторону форм демократического спора, по сути дела, простирается царство человечности, равной самое себе, прямо присвоенной каждому и в каждой встречающей свою катастрофу; все, населенное своим ничто, человеческое, показывающее и доказывающее повсюду свою непризнанность. Конец великих субъективаций неправоты—отнюдь не конец эпохи «универсальной жертвы». Напротив, это ее начало. Эпоха воинствующей демократии перебрала всю серию полемических форм «людей, рожденных свободными и равными в правах». «Мы» принимало имена разных субъектов, чтобы испытать спорную власть «прав человека», чтобы подвергнуть испытанию записи равенства, спросить, больше или меньше права человека, нежели права гражданина, являются ли они правами женщины, пролетария, черного мужчины или черной женщины и т. д. Тем самым они, эти «мы», дали правам человека всю власть, какую только те могут иметь: власть записи равенства, усиленную властью ее аргументации и манифестации в построении спорных случаев, в соотношении мира, где запись равенства значима, и мира, где она не значима. Там же, где права человека отрезаны от любой возможности полемически конкретизировать их универсальность, где уравнивающая фраза перестает фразироваться, интерпретироваться в аргументации неправоты, проявляющей свою спорную действительность, начинается царство «человечности», «гуманитарного». Человечность уже не приписывается более полемически женщинам или пролетариям, черным или проклятым заклеянным. Права человека уже не воспринимаются как политические возможности. Предикат «человеческий», как и «права человека», просто присваивается—без фразы, без посредничества—их правообладателю, субъекту «человек». Эпоха «гуманитарного»—это эпоха непосред-

ственного тождества любой особи страдающего человечества и полноты субъекта человечности и его прав. Простой правообладатель оказывается тогда не более чем жертвой без фразы, конечной фигурой того, кто исключен из *логоса*, наделен только голосом, выражающим монотонную жалобу—неслышную за общим перенасыщением жалобу на голое страдание. Точнее, тот человек, которому принадлежит только человеческое, сводится при этом к паре из жертвы, патетической фигуры того, кому в этой человечности отказано, и палача, чудовищной фигуры того, кто в человечности отказывает. «Гуманитарный» режим «международного сообщества» регулирует тогда по отношению к ним права человека, посылая одному продовольствие и медикаменты, а другому—реже—десантные дивизии<sup>1</sup>.

Преобразование демократической сцены в гуманитарную можно проиллюстрировать невозможностью одного типа высказываний. В начале майского движения 1968 года во Франции манифестанты определили форму субъективации, отраженную во фразе: «Мы все—немецкие евреи». Эта фраза хорошо иллюстрирует гетерологический тип политической субъективации: поймав на слове клеймящую фразу противника, который стремится разоблачить незаконно вторгшегося на сцену, где сочтены классы и их партии, она ее переворачивает, чтобы превратить в открытую субъективацию неучтенных, в имя, которое невозможно спутать ни с какой реальной социальной группой, ни с какой удостоверяемой личностью. Совершенно очевидно, что фраза подобного типа сегодня вряд ли может быть произнесена—по двум причинам. Во-первых, она не точна. Произносившие ее к немцам не относились и в большинстве своем не были

1 То, что надо посылать продовольствие и медикаменты тем, кто в них нуждается, и что эти существенные задачи решаются с большой энергией и самоотверженностью, не подлежит сомнению и здесь не оспаривается. Обсуждается здесь совсем иное: включение этой деятельности в разряд *гуманитарной* как дубликата государственной *realpolitik*.

евреями. А за истекшее время сторонники прогресса, равно как и сторонники порядка, решили, что законны притязания только реальных групп, которые лично берут слово, чтобы огласить собственную идентичность. Никто теперь не имеет права назваться пролетарием, черным, евреем или женщиной, если таковым не является, если не обладает соответствующим врожденным качеством и социальным опытом. Исключением из этого правила подлинности служит, конечно же, «человечность», подлинность которой заключается в отсутствии речи, а права вверены полиции международного сообщества. И здесь возникает вторая причина: эта фраза теперь непроизносима, ибо, очевидно, неприлична. Идентичность «немецкий еврей» сегодня прямо означает идентичность жертвы преступления против человечности, на которую никто не может претендовать без профанации. Это уже не доступное для политической субъективации имя, а имя абсолютной жертвы, эту субъективацию приостанавливающее. Субъект несогласия стал запретным именем. Гуманитарная эпоха—это эпоха, когда осмысление абсолютной жертвы запрещает полемические игры субъективации неправоты. Эпизод, названный «новой философией», полностью сводится к следующему предписанию: осмысление бойни лишает прав мысль и запрещает политику. Консенсуальный реализм дублируется тогда осмыслением неискупимого; политический спор невозможен по двум причинам: потому, что его насильственность препятствует разумному согласию между частями, и потому, что перехлесты его полемических воплощений оскорбляют жертв абсолютной неправоты. Политика должна тогда отступить перед бойней, мысль—капитулировать перед немислимым.

Однако же дублирование консенсуальной логики полного подчинения учету частей этической / гуманитарной логикой подчинения немислимости геноцидов приобретает



характер этакого *double bind*<sup>А)</sup>. Да, распределение ролей может позволить этим двум логикам осуществляться по отдельности. Но нужно, чтобы никакой провокатор не ударил в ту точку, в которой они встречаются, в точку, на которую они явно указывают, силясь ее не видеть. Эта точка—точка мыслимости преступления против человечности как полноты уничтожения. Именно в эту точку бьет негационистская провокация. Она обращает на распорядителей возможно и мыслителей немислимого их же логику, манипулируя двойным аргументом невозможности исчерпывающего учета уничтожения и немислимости его осмысления, утверждая невозможность предъявить жертву преступления против человечности и представить достаточное основание, по которому палач мог его совершить.

Действительно, таков двойной посыл негационистской аргументации, направленной на отрицание реальности истребления евреев в нацистских концлагерях. С одной стороны, она играет с классическими софистическими парадоксами нескончаемого перечисления и до бесконечности ветвящегося деления. Еще в 1950 году Поль Рассинье зафиксировал совокупность ее аргументов в виде серии вопросов, ответы на которые всякий раз обнаруживают, что, даже если все элементы процесса подтверждены, никогда не может быть вполне установлено их сцепление между собой—и тем паче принадлежность к последствиям всецело спланированного и присущего каждому эпизоду мысленного проекта<sup>2</sup>. Несомненно, рассуждал он, имели место призывы нацистов к поголовному истреблению евреев. Но сами по себе призывы никогда никого не убивали. Несомненно, имели место планы газовых камер. Но план газовой камеры и функционирующая газовая камера так же отличаются друг от друга, как сто возможных талеров и сто талеров реаль-

2 Paul Rassinier, *Le Mensonge d'Ulysse*, 2<sup>e</sup> édition, Mâcon, 1955.

А) обоюдный захват, взаимный цугцванг (англ.)

ных. Несомненно, в некотором количестве лагерей в самом деле были оборудованы газовые камеры. Но газовая камера остается просто-напросто газогенераторной установкой, пригодной для самого разного использования, так что ничто не доказывает, что она предназначалась именно для массового уничтожения. Опять же несомненно, что во всех лагерях происходила регулярная селекция, в результате которой бесследно исчезали заключенные. Но есть тысяча способов убить людей или просто оставить их умирать, и те, кто исчез, никогда не скажут нам, как исчезли. Несомненно, наконец, что некоторых заключенных в лагерях действительно убили газом. Но нет доказательств, что они стали жертвой общего, системного плана, а не просто садистов-истязателей.

Нужно ненадолго остановиться на двойном посыле этой аргументации. Отсутствуют документы, рассуждал Рассинье в 1950 году, дающие возможность увязать все эти факты в единое событие. И к тому же, добавлял он, сомнительно, чтобы они когда-либо нашлись. Но с тех пор такие документы были обнаружены в достаточном количестве. Ревизионистская провокация тем не менее не сдала позиций. Напротив, она сумела найти новых сторонников и новые допущения. Чем более несостоятельными оказывались ее аргументы в фактическом плане, тем более утверждалась их подлинная сила. Эта сила в том, что она затрагивает сам режим веры, согласно которой серия фактов удостоверяется в качестве одиночного события, причем события, подпадающего под категорию возможного. Она затрагивает точку, в которой должны согласоваться друг с другом две возможности: материальная возможность преступления в полной сцепленности его эпизодов и интеллектуальная его возможность как, по определению, абсолютного преступления против человечности. Негационистская провокация держится не на доказательствах, противопоставляемых корпусу доказательств противоположного. Она держится на том, что

препровождает каждую из сталкивающихся здесь логик к критической точке, где невозможность оказывается признанной под одной из своих фигур: или как разрыв в цепи, или как невозможность помыслить сцепление. И ввергает эти логики в чехарду, в которой возможное всегда перехватывается невозможным, а подтверждение события—мыслью о его немыслимости.

Первая апория—апория закона и судьи. Французское общественное мнение с негодованием восприняло решение судей, снявших с бывшего милиционера Тувье обвинения в «преступлении против человечности»<sup>А)</sup>. Но, прежде чем негодовать, стоит поразмыслить о необычной конфигурации отношений между правом, политикой и вовлеченной в подобные дела наукой. Юридическое понятие «преступления против человечности», поначалу прилагавшееся к военным преступлениям, было расширено, чтобы допустить преследование за преступления, которые юридические предписания и государственные амнистии оставляли доселе безнаказанными. Беда в том, что та *человечность*, которая является объектом преступления, при этом никак собственно не определяется. Преступление в итоге подтверждается отнюдь не тем, что в лице его жертвы пострадала именно человечность, а тем, что исполнитель в момент его исполнения исполнял спланированную коллективную волю государства, «осуществляющего политику идеологической гегемонии»<sup>В)</sup>. Судье, таким образом, предлагается выступить историком, чтобы установить существование такой политики, чтобы проследить преемственность между изначальным замыслом государства и деяниями одного из его слу-

- А) Речь идет о решении Обвинительной палаты Франции от 13 августа 1992 года (позднее отмененном) о прекращении дела по обвинению в преступлениях против человечности одного из самых известных и долго разыскивавшихся французских коллаборационистов, главы разведки вишистской милиции Поля Тувье.
- В) Формулировка Кассационного суда Франции от 1985 года, уточняющая понятие преступления против человечности.

жащих, рискуя вновь столкнуться с апориями бесконечного деления. Первые судьи милиционера Тувье не обнаружили непрерывной нити «политики идеологической гегемонии», ведущей от возникновения вишистского государства к преступному деянию сотрудника его милиции. Следующие судьи решили проблему, представив Тувье прямым исполнителем воли нацистского немецкого государства. В свою защиту обвиняемый утверждал, что проявил человечность, совершив куда *меньше*, чем от него требовала спланированная коллективная воля. Представим теперь себе обвиняемого, который, наоборот, утверждает, что он сделал куда *больше*, что он действовал без приказа и идеологической мотивировки, из чисто личностного садизма: этот обвиняемый окажется самым заурядным чудовищем, выскользнув из юридических рамок преступления против человечности и наглядно демонстрируя, что в преступлении против человечности судья не в силах свести вместе исполнителя и потерпевшего.

Апория судьи и закона становится тогда апорией привлеченной к этому делу науки, то есть науки исторической. Историки, призванные в качестве специалистов, привели все запрошенные доказательства, устанавливающие и связывающие факты. И в качестве научного корпуса выступили против псевдонаучных методов негационистов. И здесь правомерен вопрос, зачем различным государствам законы, которые запрещают фальсифицировать историю, отрицая уничтожение евреев. Ответ прост. Дело в том, что история, которая способна представить все контрсвидетельства, нужные, чтобы опровергнуть сторону в обычном суде, оказывается неспособной ответить только на два аргумента: на тот, который гласит, что последовательность взаимосвязанных фактов так и не достигает точки, где она складывается в уникальное событие, и на тот, который гласит, что событию есть место в ту или иную эпоху, только если эта эпоха делает

возможной его возможность. И неспособна она на это потому, что оба аргумента логически связаны с режимом верования, осмысляющим ее как науку: режимом, в котором мысль о действительности мысли подчиняется возможности одной быть возможной в свою эпоху.

Тут-то и кроется двойной эффект, на котором играет негационистская аргументация. Невозможность подтвердить в целом событие уничтожения поддерживается невозможностью осмыслить уничтожение как принадлежащее реальности своей эпохи. Парадоксы, которые отделяют формальную причину от причины материальной и действующую причину от конечной быстро исчерпали бы свои возможности, если бы не отсылали к невозможности объединить всю эту четверку в единый принцип достаточного основания. Помимо казуистики по поводу состава газовой смеси и средств, позволяющих произвести ее в достаточном количестве, негационистская провокация взывает к «здравому смыслу» историка, спрашивая его, может ли он как ученый отыскать среди типов рациональности, которым в нашем веке подчиняются сложные промышленные и государственные системы, необходимое и достаточное основание для того, чтобы крупное современное государство назначило себе радикального врага и предалось его массовому уничтожению. Историк, располагающий всеми фактами, чтобы ответить на этот вопрос, оказывается в ловушке идеи, направляющей исторический здравый смысл: чтобы факт был признан, нужно, чтобы он был мыслим; чтобы он был мыслим, нужно, чтобы его позволяла помыслить эпоха, чтобы претензия на него не была анахроничной. Рабле, утверждал Люсьен Февр в знаменитой книге, не был неверующим<sup>3</sup>. Дело не в том, что у нас есть доказательства это-

3 L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, 1942. Более подробный анализ см. в: J. Rancière, «Les énoncés de la fin et du rien», in: *Traversées du nihilisme*, Osiris, 1993.

го. Подобная истина относится к компетенции судьи, а не историка. Истина же историка заключается в том, что Рабле не был неверующим, поскольку невозможно, чтобы он им был: его эпоха не допускала возможности этой возможности. Событие мысли, состоящее в простой и ясной позиции неверия, было невозможно в силу вполне конкретной истины—истины того, что делает мыслимым определенная эпоха, существование чего она допускает. Отклониться от этой истины означает, с точки зрения исторической науки, впасть в тяжкий грех—грех анахронизма.

Как же переходят от этой невозможности к невозможности того, что имело место массовое уничтожение? Отнюдь не только за счет извращенности провокатора, который доводит рассуждение до той точки, где оно становится абсурдным и скандальным, но и за счет переворачивания метаполитического режима истины. Истина Люсьена Февра была истиной социологического органицизма, представления общества в виде тела, управляемого единством коллективных умонастроений и общих верований. Эта полная истина стала пустой истиной. Необходимое согласие любого индивидуального мышления с общим режимом верования его эпохи стало не более чем пустотой негативного онтологического аргумента: то, что не возможно в рамках своей эпохи, невозможно. То, что невозможно, не могло быть. В таком случае формальная игра негативного онтологического аргумента согласуется с «разумным» мнением, что крупному современному промышленному государству вроде Германии ни к чему было изобретать безумный план массового уничтожения евреев. Историк, опровергнув все доказательства лжеца, не может радикально опровергнуть ложь, поскольку не может опровергнуть поддерживающую ее идею истины. Историк дает судье недостающую взаимосвязь фактов. Но в то же время историческая рациональность смещает рациональность сцепления фактов в сторону рациональности

их возможности<sup>4</sup>. И тогда нужно, чтобы фальсифицировать историю запрещал закон. Короче, нужно, чтобы закон делал ту работу, которую не может сделать историк, призванный сделать то, чего не может сделать закон. Эта двойная апория, конечно же,—не более чем знак принадлежности права и науки к определенному режиму верований, свойственному консенсуальной системе: к реализму. Реализм преподносится как здравая позиция разума, придерживающегося доступных наблюдению реалий. На самом деле он совсем другое: полицейская логика порядка, которая при любых обстоятельствах утверждает, что делается единственно то, что возможно сделать. Консенсуальная система впитала в себя объективную историческую необходимость былых времен, сведенную к надлежащей порции «единственно возможного», допускаемого обстоятельствами. Возможное, таким образом, выступает концептуальным обменником между «реальностью» и «необходимостью». И вместе с тем конечным типом «истины», которую может предложить полицейскому порядку завершенная метаполитика, истина невозможности невозможного. Реализм есть впитывание всей реальности и всей истины категорией единственно возможного. И в этой логике возможное / истина призвано восполнить своим ученым авторитетом все лакуны в возможном / реальности. Чем сомнительнее показатели управленческого реализма, тем более он нуждается в легитимации монотонным повторением невозможности невозможного, даже если приходится прикрывать эту негативную самолегитимацию хлипким барьером закона, определяющего точку, за которую не

4 Характерно, что во Франции борьбу с негативизмом повел историк античности Пьер Видаль-Наке (в частности, в книге P. Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire, La Découverte*, 1987). Чтобы поставить вопрос о типе истины, к которой взывают негативистские провокации, несомненно нужна дистанция по отношению к историко-социологической рациональности ментальностей и верований, обеспечиваемая знакомством с античной мыслью о *псевдосе* [*псевдос*—ложь, обман, ошибка, заблуждение (*греч.*)].

может заходить пустота истины, границу, которую не должен пересекать аргумент о невозможности невозможного. Отсюда странный феномен закона, запрещающего ложь, в эпоху, когда закон силится снять все «табу», отделявшие его от общества, которое предается бесконечным наслаждениям всевозможными профанациями. Дело тут не в уважении к жертвам и не в священном ужасе, а в сохранении самого что ни на есть жалкого секрета: простого ничтожества той невозможности невозможного, что является последней истиной метаполитики и конечной легитимацией распорядителей единственно возможного. Запрет не столько лишает негационистов слова, сколько запрещает открыто демонстрировать пустоту довода немыслимости. В чудовищности холокоста нет абсолютно ничего, что лежало бы за пределами мыслимого; ничего, что превосходит объединенные способности жестокости и подлости, когда те пользуются всеми доступными современным государствам средствами; ничего такого, на что не способны сами эти государства, когда рушатся неидентичностные формы субъективации учета неучтенных, когда демократический народ поглощается народом этническим.

Несомненно, довод Ханны Арендт о «банальности зла» не приносит интеллектуального удовлетворения. Его упрекали в банализации непомерной ненависти в отношении специфической жертвы. Но этот довод обратим. Устранявшаяся нацистским истреблением еврейская идентичность не отличалась от той, которой оперируют обычные антисемитские фантазмы. Специфическое отличие кроется, стало быть, в способности организовать средства уничтожения. В сущности, интеллектуальное удовлетворение здесь и не требуется, и вопрос не в том, чтобы объяснить геноцид. Проблема, очевидно, должна быть поставлена наоборот. Геноцид не является объектом, который злободневность навязывает сегодня нашей мысли, расстраивая в результате политику и



философию. Скорее уж поглощение государством политики с ее остатком или гуманитарным двойником превратило геноцид в навязчивую философскую идею, побудило философию под именем этики так или иначе работать с тем, до чего в этом остатке не могут добраться право и наука, с той тождественностью человеческого и бесчеловечного, заботу о которой им препоручило консенсуальное государство. Именно с этой точки зрения и следует строить дискуссию. Нет никакого «хорошего» объяснения геноцида, которое бы противостояло плохим. Есть способы строить отношение мысли с событием геноцида, которые входят или не входят в круг невысказанного.

Сложность игры этого «немыслимого» хорошо иллюстрирует один текст Жана-Франсуа Лиотара<sup>5</sup>. Всякое размышление над холокостом должно, по его мнению, осмыслять специфичность жертвы, специфичность проекта уничтожения еврейского народа как народа—свидетеля первичного долга человека по отношению к Другому, врожденного бессилия мысли, о котором свидетельствует иудаизм и которое неизменно старалась забыть греко-римская цивилизация. Но в его доказательстве нераздельно переплетаются два способа предписания мысли событию. Сначала, как кажется, ставится вопрос о типе памяти или забвения, которого требует случившееся событие геноцида. Речь тогда идет о том, чтобы, не вдаваясь в «объяснение» геноцида, оценить следствия, которые может иметь его осмысление для пересмотра западной философией своей истории. Но как только эта история осмыляется в терминах вытеснения, имя «еврей» становится именем свидетеля того «забытого», о необходимом забвении которого хочет забыть философия. Холокосту в итоге приписывается «философский» смысл желания избавиться от вытесненного, устранив единственного свиде-

5 Jean-François Lyotard, *Heidegger et «les juifs»*, Galilée, 1988 [рус. пер.: Ж.-Ф. Лиотар, *Хайдеггер и «евреи»*, СПб., Аxiōma, 2000].

теля того удела быть заложником Другого, что изначально присущ мысли. Причиной преступления становится «философская» идентичность жертвы, заложника / свидетеля—идентичность свидетеля бессилия мысли, каковое логика цивилизации диктует забыть. Таким образом завязывается двойной узел силы преступления и бессилия мысли. С одной стороны, реальность события снова размещается в бесконечном зазоре между определением причины и проверкой следствия. С другой—требование осмысления события становится, собственно, местом, где мысль, сталкиваясь с чудовищными последствиями отрицания собственно бессилия, замыкается в новой фигуре невысказанного. Узел, связывающий то, что событие диктует мысли, и мысль, которая сама его продиктовала, оказывается тогда вовлечен в круг этической мысли. Этика—это мысль, преувеличивающая *мысленное* содержание преступления, чтобы вернуть мысль к воспоминанию о своем врожденном бессилии. Но также и мысль, поражающая любую мысль и любую политику собственным бессилием, становясь хранительницей мысли о катастрофе, от которой никакая этика ни в коем случае не смогла бы нас охранить<sup>6</sup>.

Этика оказывается в итоге формой, в которой «политическая философия» обращает свой исходный проект. Исходный проект философии состоял в том, чтобы упразднить политику, дабы реализовать ее истинную сущность. У Платона философия предлагала в качестве принципа сообщества реализацию философии вместо политики. И эта реализация философии в конечном счете оборачивалась упразднением самой философии. В Новое время способом реализации проекта упразднения / реализации политики как реализации / упразднения философии выступила социальная наука XIX века. Последней, сегодняшней формой этой реали-

6 Ср. Alain Badiou, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal*, Hatier, 1993 [рус. пер.: А. Бадью, *Этика. Очерк о сознании зла*, СПб., Machina, 2006].

зации / упразднения является этика. Этика—это предложение философии положиться на абсолютно Другое, дабы искупить ошибки мышления Того же, искупить преступления философии, «реализованной» как душа сообщества. Она доводит до бесконечности преступление, чтобы довести до бесконечности наказ, который адресует себе от лица заложника, свидетеля, жертвы: искупить старые притязания на философское господство и современную иллюзию избавившегося от отчуждения человечества, подчиниться режиму бесконечной инаковости, отодвигающему всякий субъект от самого себя. В итоге философия становится скорбным мышлением, готовым взвалить на себя бремя зла как остатка государственного сведения *дикайона* к *симферону*. Под именем этики она принимает на себя зло, бесчеловечность человека—эту теньевую сторону консенсуальной идиллии. И предлагает исправить стирание политических фигур инаковости бесконечной инаковостью Другого, тем самым вписываясь в четко определенные отношения с политикой, которые обозначил в первой книге «Политики» Аристотель, отделив политическую «человечность» от двойной фигуры существа, живущего вне государства: того, кто больше или меньше, чем человек. Тот, кто больше или меньше, чем человек, есть бог или чудовище, религиозная пара божественности и чудовищности. Этика как раз и устанавливает мысль непосредственно в промежутке между чудовищем и богом<sup>7</sup>. Иначе говоря, принимает на себя, в качестве собственной скорби, скорбь по политике.

Конечно, можно только приветствовать нынешние старания философии быть скромной, то есть осознающей сопряженность силы и бессилия мысли, ограниченность своей власти над собственной чрезмерностью. Остается разобратся, как конкретно выражается сия скромность мысли, *способ*, которым она пытается блюсти свою *меру*. Нынешняя

7 Аристотель, *Политика*, I, 1253 а 4.

скромность государства, как мы уже видели, есть прежде всего скромность по отношению к политике, то есть преувеличение обычной государственной практики, состоящей в том, чтобы жить за счет упразднения политики. Не мешает, следовательно, удостовериться, что скромность философии не является, в свою очередь, скромностью за чужой счет, конечным витком той реализации / упразднения политики, за счет которой живет «политическая философия»: скорбью по политике, подаваемой как искупление ошибок «реализованной» философии. Нужно осмыслить не какую-то скорбь по политике, а лишь нынешнее затруднительное состояние политики и то, почему это затруднительное состояние требует от нее особых скромности и нескромности. Сегодня политика должна быть нескромной в смысле той скромности, которой требуют от нее логики консенсуального распорядка «единственно возможным». И она должна быть скромной в области, куда ее вовлекает нескромная скромность этической философии: в области чрезмерных остатков скромных политик, а именно там, где она сталкивается с голой человечностью и бесчеловечностью человеческого существа.

Сегодня политическое действие оказывается зажатым в тисках между полициями государственного управления и всемирной гуманитарной полицией. С одной стороны, логики консенсуальных систем стирают политические метки видимости, недосчета и спора. С другой—призывают изгнанную со своих мест политику обосноваться на территории некоей глобализации человеческого, каковая есть глобализация жертвы, определение смысла мира и человеческого сообщества на основе фигуры жертвы. С одной стороны, они сводят обобществление учета неучтенных к перечислению групп, способных предъявить свою идентичность; локализуют формы политической субъективности в местах близости (обитания, занятия, интереса) и в свя-

зях по идентичности (по признаку пола, религии, расы или культуры). С другой—глобализуют политическую субъективность, изгоняя ее в пустыни голой принадлежности человечности самой себе. Даже само стремление отказаться от логик консенсуса они направляют на путь осмысления неидентичностного сообщества на основе человечности жертвы или заложника, изгнания или непринадлежности. Но обособление от политики не в непринадлежности, а в двойной принадлежности: в принадлежности к миру собственностей и частей и в принадлежности к несобственной общности—к той общности, которую логика равенства выстраивает как причастность несопричастных. И место этого обособления—отнюдь не изгнание, отнюдь не вне всяких мест, там, где человеческое в его наготе встречалось бы само с собой или со своим другим, чудовищем и/или божеством. Политика—отнюдь не консенсуальная общность сочетаемых интересов. Но она и не общность некоего *меж-бытия*, *interesse*<sup>A)</sup>, которое предписывало бы ее изначальность, изначальность бытия-сообща, основанного на самом *esse* этого *inter* или на *inter*, свойственном *esse*<sup>8</sup>. Она—не актуализация чего-то более изначально человеческого в человечности, что нужно пробудить под заурядностью царства интересов или за катастрофическими поглощениями. Вторая природа политики—не в повторном присвоении сообществом ее первой природы. Она должна мыслиться как действительно вторая. *Interesse*—не смысл, доставляемый сообществу обретением в его изначальности существования, бытия или «иначе, чем бытия»<sup>B)</sup>. *Inter* политического *interesse*—это *между* прерывания или проме-

8 Более детальную дискуссию по этому поводу следовало бы вести с тем, что Жан-Люк Нанси говорит в *La Comparation* (Christian Bourgois, 1991) и *Le Sens du monde* (Galilée, 1993) о политике как преломлении *co-* в *сообща*.

A) *interesse*—быть (посреди), находиться (между); *inter*—посреди, между; *esse*—быть (*лат.*)

B) Аллюзия на одноименную книгу Эмманюэля Левинаса.

жутка. Политическое сообщество—это сообщество прерываний, сломов: точечных, локальных сломов, которыми логика равенства отделяет-таки полицейское сообщество от него самого. Это сообщество миров общности, являющихся промежутками субъективации—промежутками, встроенными между идентичностями, между местами и локусами. Политическое бытие-вместе есть бытие-между: между идентичностями, между мирами. «Пролетарская» субъективация, какую определяла ее «декларация идентичности» обвиняемого Бланки, утверждала сообщество неправоты как промежуток между положением и профессией. Она давала имя существам, пребывающим между несколькими именами, несколькими идентичностями, несколькими статусами: между положением громахающего своим инвентарем мастера и положением наделенного речью человеческого существа; между положением гражданина и положением не имеющего гражданства; между социально определенным лицом и безликим лицом неучтенных. Политические промежутки возникают, отделяя какое-либо положение от него самого, возникают, протягивая линии между идентичностями и локусами, установленными в определенном месте данного мира, установленными в других местах, и теми, которым вообще нет места. Политическая общность не есть актуализация общей сущности или сущности общего. Она—обобществление того, что не дано как со-общее между зримым и незримым, близким и далеким, присутствующим и отсутствующим. Это обобществление предполагает построение связей, заново скрепляющих данное с не-данным, общее с частным, собственное с несобственным. Именно в этом построении аргументируется, проявляется и порождает эффект общая человечность. Простое соотнесение человечности с ее отрицанием никоим образом не составляет общности политического спора. Современность постоянно это демонстрирует: сочувствия и доброй воли не хватает, чтобы,

например, установить связи политической субъективации между показом бесчеловечности в отношении перемещенных или истребленных жителей Боснии и чувством общей принадлежности к людскому роду—связи, которые включили бы в демократическую практику западных метрополий и связь с жертвами сербской агрессии или с теми, кто ей сопротивлялся. Простое ощущение общей сущности и проявленной по отношению к ней неправоты не создает политики и даже ее частных случаев, которые, например, заставили бы женское движение установить связь с изнасилованными боснийскими женщинами. Не хватает опять-таки построения неправоты как связи сообщества с теми, кто не принадлежит к тому же общему. Представленные тела или живые свидетельства о боснийских бойнях не создают связи, которую смогли создать во времена войны в Алжире и антиколониалистских выступлений скрытые от обозрения и оценки случившегося тела алжирцев, сброшенные в Сену французской полицией в октябре 1961 года. Вокруг этих дважды исчезнувших тел действительно возникла политическая связь, построенная не на отождествлении с жертвами или даже с их делом, а на растождествлении с «французским» субъектом, каковой их растоптал и изъял из всякого учета. Отрицание человечности могло, таким образом, выстроиться в локальной, особой универсальности политического спора как спорное соотношение французского гражданства с самим собой. Чувство несправедливости не может создать политическую связь простым отождествлением, присвоением отчуждения объекта неправоты. Требуется еще и отчуждение идентичности, выстраивающее подходящий для ведения спора субъект. Политика есть искусство искаженных выводов и скрещенных идентичностей. Она есть искусство локального и особого выстраивания случаев универсальности. Это выстраивание возможно, только пока своеособость неправоты—своеособость локальной аргумента-

ции и манифестации права—отличаема от уточнения прав, приписываемых коллективам сообразно их идентичности. И только пока его универсальность отделена от глобализации жертвы, отделена от голого соотношения человечности с бесчеловечностью. Господство глобализации—не господство универсального, а его противоположность. На самом деле это исчезновение мест, подходящих для его аргументации. Есть глобальная полиция, и она иногда способна приносить определенную пользу. Но нет глобальной политики. «Глобус» мира может расширяться. Универсальное в политике не расширяется. Оно остается универсальностью особого выстраивания споров, которой обретенная сущность некой более существенно «глобальной» глобальности сулит не больше, чем простое отождествление универсальности с господством закона. Не будем заявлять на манер «реставраторов», что политике, чтобы обрести былую жизненность, нужно «просто» вновь отыскать свой собственный принцип. Политика по своей специфике редка. Она всегда локальна и случайна. Ее нынешнее затмение вполне реально, и нет ни политической науки, способной определить ее будущее, ни политической этики, которая определила бы ее существование единственно как предмет воли. Способ, которым новая политика сможет разорвать круг счастливой консенсуальности и отрицаемой человечности, сегодня совершенно непредсказуем и неопределим. Зато есть все основания полагать, что к нему не приведут ни идентификационное наращивание консенсуальных логик распределения участия, ни преувеличение, привлекающее мысль к некой более начальной глобализации или к некоему более радикальному опыту бесчеловечности человеческого.



**WWW.MACHINA.SU**

**Жак Рансьер  
НЕСОГЛАСИЕ**

Издатель Андрей Наследников  
191186, Санкт-Петербург, а / я 42; e-mail: a@machina.su  
Формат 60 × 90 / 16. Бумага офсетная № 1  
Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»,  
филиал «Чеховский Печатный Двор». Зак. № 3038  
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1  
Тел.: +7 495 988 63 87; e-mail: sales@chpk.ru

[WWW.MACHINA.SU](http://WWW.MACHINA.SU)

---

СЕРИЯ «КРИТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА»

вышли в свет:

Жиль Делёз, *Нищие*  
Жорж Батай, *Внутренний опыт*  
Филипп Лаку-Лабарт, *Musica ficta: Фигуры Вагнера*  
Морис Бланшо, *Мишель Фуко, каким я его себе представляю*  
Жак Рансьер, *Эстетическое бессознательное*  
Жак Деррида, *От Вавилона до Холокоста*  
Жан-Франсуа Лиотар, *Хайдеггер и «евреи»*  
Эмманюэль Левинас, *О Морисе Бланшо*  
Ален Бадью, *Манифест философии*  
Жан-Клод Мильнер, *Констатации*  
Жиль Делёз, *Критика и клиника*  
Ален Бадью, *Этика*

СЕРИЯ «НОВАЯ ОПТИКА»

вышли в свет:

Виктор Стоикита, *Краткая история тени*  
Жиль Делёз, *Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения*

готовится к изданию:

Жорж Диди-Юберман  
*Перед образом: К вопросу о задачах истории искусства*  
Пер. с франц. А. В. Шестакова

[WWW.AXIOMA.SPB.RU](http://WWW.AXIOMA.SPB.RU)

---

СЕРИЯ «КЛАССИКА ИСКУССТВОВЗНАНИЯ»

вышли в свет:

Эрвин Панофски, *Idea*  
Владимир Вейдле, *Умирание искусства*  
Генрих Вёльфлин, *Основные понятия истории искусств*  
Макс Фридлендер, *Об искусстве и знаточестве*  
Ганс Зедльмайр, *Искусство и истина*

готовится к изданию:

Ганс Зедльмайр  
*Утрата середины:*  
*Изобразительное искусство XIX и XX столетий*  
*как симптом и символ времени*  
Пер. с нем. Ю. Н. Попова



Жак Рансьер—один из главных новаторов в политической философии наших дней. Его метод равенства, его противопоставление стабильного «полицейского» порядка «политическому» как прорыву в этом порядке со стороны тех, кто в нем не виден, и его идея, что и в политике, и в искусстве равно задействованы способы распределения /разделения чувственного, в совокупности складываются в уникальное средоточие радикальной политической мысли.

ДЖ. М. БЕРНСТАЙН,

НОВАЯ ШКОЛА СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ, НЬЮ-ЙОРК

Философию равенства Жака Рансьера можно считать одним из самых важных и оригинальных вкладов в политическую мысль конца XX—начала XXI века.

ИЗН ДЖЕЙМС, КЕМБРИДЖ

Наша европейская традиция включает в себя череду отречений от собственно политического момента, от присущей политическому конфликту логики; Рансьер разоблачает их в «Несогласии», шедевре своей политической мысли. ... Сегодня мысль Рансьера актуальнее, чем когда-либо: в наше время, когда левые утратили все ориентиры, тексты Рансьера предлагают одну из немногих последовательных концепций того, как мы должны продолжать сопротивление.

СЛАВОЙ ЖИЖЕК