

Низовая биополитика. Интервью Джорджо Агамбена журналу *Vacarme*

Джорджо Агамбен — профессор философии, Европейская высшая школа (EGS); Саас-Фе, Швейцария; e-mail: gioagamben@yahoo.it.

Интервьюеры: Стани Греле, Матье Потт-Бонвиль

Пер. с фр.¹: Михаил Шестаков — студент РГПУ им. А. И. Герцена; Санкт-Петербург, Россия; e-mail: mikhail.a.shestakov@gmail.com

Ключевые слова: биополитика, субъект, политический пессимизм, низовая биополитика

Политический потенциал интеллектуального наследия Джорджо Агамбена является давним предметом дискуссий. Агамбен известен прежде всего своей концепцией биополитики, которая значительно расширяет область применения этого понятия Мишелем Фуко. В своих работах он подвергает серьезной критике устоявшиеся в западной культуре модели политического действия, однако, как отмечают оппоненты, не предлагает или попросту не видит им никакой альтернативы. В академической среде утверждение о пессимизме и нигилизме мысли Агамбена является своеобразным клише. Более того, мишенью для критики стали публицистические работы Агамбена последних лет, в которых философ допускает ряд неоднозначных заявлений о пандемии COVID-19 и конфликте России и Украины. Изначально получившая признание среди левых теоретиков, мысль Агамбена сегодня активно апроприруется консерваторами, в том числе российскими. Данное интервью позволяет прояснить отдельные аспекты политических взглядов Агамбена и дает ключ к пониманию связи среднего периода его творчества, на который пришлась публикация наиболее известных его трудов, и позднего, связанного с большим вниманием к христианской теологии. В интервью Агамбен излагает центральную для своих работ теорию субъекта, а также говорит об авторах, оказавших на него

¹ Перевод Шестакова Михаила по изданию: Une biopolitique mineure. Entretien avec Giorgio Agamben // *Vacarme*. – 1999. – № 10. Публикуется с любезного разрешения редакции журнала.

наибольшее влияние — в частности, наряду с Фуко и Бенямином, он упоминает Делеза с его понятием «линии ускользания»².

ДЖОРДЖО АГАМБЕН — ФИЛОСОФ, разрабатывающий вслед за Фуко теорию «биополитики». Под биополитикой он понимает структуру власти, генеалогия которой прослеживается вплоть до Античности; с тех пор она не переставала распространяться, пока не стала доминирующей формой политики в современных государствах, где «чрезвычайное положение — не исключение, а правило»³. Подлинным объектом биополитики является «голая жизнь», *zoé* — так древние греки называли «сам факт жизни, общий для всех живых существ (будь то животные, люди или боги)»⁴, отличный от *bios* — «способа или формы жизни индивида либо группы»⁵. Объектом для суверенной власти, согласно Агамбену, служит не жизнь конкретного гражданина, имеющего право голоса и находящегося под защитой права, а голая и лишенная голоса жизнь беженцев, изгнанников, людей, исключенных из политического пространства — жизнь *homo sacer*, «человека священного», чье биологическое тело может быть произвольно подвергнуто исправлению, заключению или казни. Модели города, полиса, якобы исконно определяющей западную политику, Агамбен противопоставляет лагерь — «номос современности», парадигму «политизации голый жизни», которая стала нормой власти. Структура западной политики, отмечает он, это не голос, а лишение права голоса, исключение из сообщества — *ban*⁶.

Этот тезис, безусловно, актуален и сегодня. Меры, принимаемые государством для регулирования сферы здравоохранения, обеспечения занятости, контроля над иммиграцией и запрета наркоти-

² Организаторами интервью выступили французские политические активисты Стани Греле и Матье-Поттом Бонвиль (последний является видным исследователем философии Фуко и главным редактором левого критического журнала *Vacarme*, в котором интервью и было опубликовано в 1999 году). Бонвиль и Греле как опытные политические деятели устраивают Джорджо Агамбену настоящий допрос с пристрастием, выясняя его отношение к низовым политическим движениям. Несмотря на то, что с момента беседы прошел уже не один десяток лет, у читателя не возникнет сомнений в актуальности затронутых в ней тем. — *Прим. пер.*

³ Бенямин В. Учение о подобии / В. Бенямин. Москва: Издательский центр РГГУ, 2012. — 290 с. — ISBN 978-5-7281-1276-1.

⁴ Агамбен Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь* / Дж. Агамбен. — М.: Издательство «Европа», 2011. — С. 7.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 40.

ков, раскрывают подлинную биополитическую природу его действий. Эти меры обращены именно к *zoé*, к жизням, которые захвачены категориями и диспозитивами власти, обращающимися с ними соответствующим образом — как с доступными жизнями, которыми можно управлять. Прежде всего речь идет о нелегальных мигрантах, для которых модель лагеря — это действительность. Однако в похожей ситуации находятся и люди, употребляющие наркотики, заключенные в тюрьмы или реабилитационные центры, а также безработные, принуждаемые к трудоустройству или обреченные на жизнь в нищете при мизерном социальном обеспечении, и многие другие. Не случайно во время недавних дискуссий вокруг PACS⁷ часто звучали зооморфные метафоры, ведь даже в Парламенте, который является сердцем полисной системы, символом права голоса⁸, *bios* уступает место *zoé* как только дело доходит до обсуждения законов о жизни.

Однако Джорджо Агамбен не ограничивается лишь констатацией фактов. В его работах неоднократно встречаются, на пророческий манер, призывы и воззвания «грядущей политики»⁹. Эта политика может возникнуть только там, где сегодня реализуется суверенная власть, но чтобы стать «другой», политика должна если не оторваться от своего места, то, по меньшей мере, противопоставить себя ему — или даже подорвать его основания. И вполне возможно, что группы людей, наиболее подверженные воздействию биовласти, опираясь на собственный опыт и то сопротивление, которое они ей оказывают, формируют сегодня ту самую альтернативную политику, провозвестником которой является Агамбен. Будучи включенными в механизмы биовласти и не имея реальных способов вырваться из них (как может ВИЧ-инфицированный человек избежать взаимодействия с медицинской властью, безработный — постановки на учет в центре занятости, беженец, не имеющий документов — очередей у окошка регистрации в миграционной службе или вовсе заключения в лагерях и пунктах временного размещения?), эти люди изобретают низовую биополитику, противопоставляя ее господствующей. Они требуют того, что позволит им жить: доступа к антиретровирусной

⁷ PACS, Pacte civil de solidarité — Гражданский договор солидарности (фр.), законодательная система во Франции, наделявшая минимальными правами внебрачные гражданские союзы, в том числе однополые. Была принята 15 ноября 1999 г., данное интервью было опубликовано полтора месяца спустя, 2 января 2000 г. — *Прим. пер.*

⁸ Само слово парламент происходит от фр. parler — говорить, голосовать. — *Прим. пер.*

⁹ Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. — Москва: Три квадрата, 2008. — 144 с.

терапии, безусловного базового дохода, легализации и контроля качества наркотиков. Они противостоят власти на ее собственной территории: в государственных и медицинских учреждениях, в судах. В некотором смысле, они стремятся «найти *bios* своей *zoé*».

Vacarme: В первую очередь мы хотели встретиться с вами для того, чтобы поговорить о вашей концепции биополитики. При этом в определенном смысле мы находимся по другую сторону баррикад. Ряд близких нам движений (в том числе те, в которых состоим мы сами), таких как движения за права нелегальных мигрантов и прекариата, сообщества больных СПИДом или только зарождающееся движение людей, употребляющих наркотики, как нам кажется, действуют именно в очерченном вами «политическом пространстве, где исключение стало правилом», и образуют ту самую «неопределенную почву», «смутную зону неразличимости» между *bios* и *zoé*. Однако вы почти не упоминаете их в своих работах. Они угадываются между строк, но воспринимаются скорее как объекты для социального действия (в случае с лагерями, органами соцобеспечения, медицинской властью), нежели как субъекты. Вы крайне пронизательны в отношении господствующей биополитики — биополитики, изобретающей врага; кропотливо реконструируя ее генеалогию, вы биополитики, изобретающей врага; тщательно реконструируя ее генеалогию, вы обнаруживаете ее главный очаг — *homo sacer*, голую жизнь, захваченную суверенной властью, а также анализируете формирование ее диспозитивов, таких как лагерь. Однако вы воздерживаетесь от проекта ответных биополитик — биополитик протеста и реапроприации, низовых биополитик, одним словом, «нашей» биополитики — биополитики социальных движений (таких, например, как Act Up)¹⁰. При этом вы утверждаете, что подобные рассуждения возможны и даже необходимы: «...именно отталкиваясь от этой неопределенной почвы, — пишете вы в одной из своих работ, — от этой смутной зоны неразличимости, мы должны сегодня вновь отыскивать другой путь для политики, другое тело, другое слово. Ни под каким предлогом я бы не хотел отказаться от этой неразличимости между публичным и частным, между биологическим и политическим, между *zoé* и *bios*. Именно в ней я должен вновь обнаружить свое пространство —

¹⁰ Act Up, AIDS Coalition to Unleash Power — СПИД-коалиция мобилизации силы (англ.), международное движение прямого действия, направленное на защиту прав и повышение качества жизни больных СПИДом. — *Прим. пер.*

здесь или нигде. Меня может заинтересовать только политика, отталкивающаяся от данного осознания». И тем не менее вы не исследуете конкретные формы борьбы, политическая практика которых связана именно с осознанием или даже с опытом чрезвычайного положения¹¹. Разве зародыш той самой другой биополитики, о которой вы грезите, не содержится в требованиях безусловного базового дохода со стороны безработных, или необходимого лечения со стороны больных СПИДом, или в борьбе людей, употребляющих наркотики, за контроль их качества?

Джорджо Агамбен: В некотором смысле ваш вопрос следовало бы переадресовать. Ответ на него должен быть дан самими действующими лицами описанных вами процессов. Вы заметили, что упомянутые социальные движения и субъекты «угадываются у меня между строк, но скорее как объекты, чем как субъекты». Это мне и кажется здесь главным: проблема в субъекте, который рассматривается мной только в рамках процессов субъективации и десубъективации, или даже оказывается неким зазором (или остатком) внутри этих процессов. Кто выступает субъектом этой новой биополитики — низовой биополитики, о которой вы говорите? Это извечная проблема для классической политической мысли: когда нужно, к примеру, определить, кто является революционным субъектом. Кто-то продолжает связывать это понятие с определенным классом, с пролетариатом. Эта проблема по-прежнему актуальна, но когда мы вступаем на новую территорию — территорию биополитики и биовласти, — она встает особенно остро. Современное государство, на мой взгляд, работает как своего рода машина десубъективации, размывающая все классические идентичности, и в то же время, как это хорошо показал Фуко, выступает машиной, заново кодирующей (прежде всего в юридическом ключе) размытые идентичности — всегда имеет место ресубъективация, реидентификация этих разрушенных субъектов, лишенных всякой идентичности. Сегодня, как мне видится, политический

¹¹ Русскоязычный термин «чрезвычайное положение» не отражает амбивалентности, которую артикулирует философия Агамбена. Дословно это выражение можно перевести как «состояние исключения»: это положение одновременно является само по себе исключением из привычного положения дел, и при этом допускает исключения из правовых норм, дает возможность исключать из общества конкретных индивидов или их группы, тех самых *homo sacer*. Таким образом, в данном контексте подразумевается, что такие члены общества, как, например, мигранты, одновременно осознают чрезвычайное положение в государстве, и также на личном опыте переживают состояние собственного исключения из общества. — *Прим. пер.*

ландшафт представляет собой поле битвы, на котором разворачиваются оба этих процесса: одновременно уничтожение всего того, что составляло традиционную идентичность — я говорю об этом, разумеется, без какой-либо ностальгии, — и незамедлительная ресубъективация как со стороны государства, так и со стороны самих субъектов. Эту тему вы и затронули в своем вопросе: сейчас решающий конфликт для каждого из его участников, включая и новых субъектов, которых вы перечислили, разыгрывается на территории, которую я называю *zoé*, биологической жизнью. Действительно, обратного пути нет: уже не может быть и речи о возвращении к оппозициям классической политики, четко разделяющей публичное и частное, политическое тело и индивидуальное — я в этом убежден. Но на этой же самой территории мы оказываемся в ситуации прямой угрозы подчинения (*assujétissement*) со стороны биовласти. Здесь есть двусмысленность, риск. Согласно Фуко, этот риск состоит в том, что наделяя себя новой идентичностью, вводя новую идентичность в текущую ситуацию, производя нового субъекта, мы производим субъекта, подчиненного государству, и поэтому, вопреки своей воле, вновь запускаем бесконечный процесс субъективации и подчинения, которым как раз и определяется биовласть. Я убежден, что мы не сможем избежать этой проблемы.

Vacarme: Но риск это или апория? Любая субъективация неизбежно является подчинением или же мы можем вывести нечто вроде максимы, рецепта субъективации, который позволил бы избежать подчинения?

Джорджо Агамбен: В поздних работах Фуко как раз присутствует апория, которая кажется мне весьма примечательной. С одной стороны, он постоянно развивает тему «заботы о себе», утверждая, что нужно заботиться о себе, прибегать к различным практикам себя. Однако иногда он заявляет ровно противоположное: нужно избавиться от себя. Несколько раз он как бы вскользь замечает, что «жизни конец, если мы заикливаемся на идентичности; искусство жить — в том, чтобы разрушать идентичность, разрушать психологию». Вот, собственно, и апория: забота о себе, которая в конечном итоге должна привести к избавлению от себя. В таком случае мы могли бы поставить вопрос следующим образом: какой должна быть практика себя, отличная от процесса субъективации и, напротив, приводящая к избавлению от себя, находящая свою идентичность только

в избавлении от себя? Необходимо удерживаться одновременно в ситуации двунаправленного движения десубъективации и субъективации. Очевидно, что на этой зыбкой почве сложно устоять. Речь идет о том, чтобы определить зону между процессом субъективации и противоположным процессом десубъективации, между идентичностью и не-идентичностью, зону *no man's land*. Определить ее нужно потому, что именно она могла бы стать территорией новой биополитики. Именно поэтому такие движения, как упомянутое вами движение больных СПИДом, представляют особый интерес. Почему? Потому что именно в этом случае идентичность формируется на пороге тотальной десубъективации, нередко сопряженной с буквальной угрозой смерти. Я думаю, что мы стоим как раз на этом пороге. В книге об Освенциме, посвященной проблеме свидетельства, я попытался рассмотреть свидетеля в качестве модели такой субъективности, которая может быть предметом только своей собственной десубъективации. Свидетель не свидетельствует ни о чем другом, кроме собственной десубъективации. Выжившие свидетельствуют только в пользу погибших «мусульман»¹². В последней части книги я сосредоточился на определении субъекта как того, кто пребывает между субъективацией и десубъективацией, между речью и немотой. Это не какое-то вещественное пространство, скорее — просто зазор между двумя процессами. Однако это только начало. Мы едва коснулись новой структуры субъективности, а она очень сложна и требует длительной разработки. И нам действительно следует ей заняться...

¹² *Der Muselmann* — мусульманин (нем.), так на жаргоне концлагерей называли истощенного человека-мумию, живого мертвеца, который прекратил сопротивление и утратил всякий разум и волю. Это именование возможно отсылает к «буквальному определению арабского слова муслим, которое обозначает человека, безусловно предавшего себя воле Бога» или же просто «издалека группа таких больных напоминала мусульман во время молитвы». Для Джорджо Агамбена этот термин обозначает фигуру несвидетельствуемого: «Свидетель свидетельствует обычно во имя правды и справедливости, и они придают его словам прочность и полноту. Но здесь свидетельство, в сущности, равняется тому, что в нем отсутствует; содержит в своей сердцевине не-свидетельствуемое, которое лишает выживших авторитета. «Подлинные» свидетели — это те, кто не свидетельствовал и никогда не смог бы этого сделать. Это те, кто «достиг дна», мусульмане, канувшие. Выжившие, в качестве псевдосвидетелей, говорят вместо них, по доверенности: свидетельствуют об отсутствующем свидетельстве. Говорить по доверенности, однако, не имеет здесь никакого смысла: канувшим нечего сказать, у них нет ни наставлений, ни воспоминаний, которые они могли бы нам передать. У них нет «истории», «лица» и, тем более, «мыслей». Тот, кто берет на себя бремя свидетельствовать за них, знает, что должен свидетельствовать о невозможности свидетельствовать». См.: Агамбен Дж. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель / Дж. Агамбен. — Москва: Издательство «Европа», 2015. — 192 с. — ISBN 978-5-9739-0208-7.

Это ведь практика, а не просто некий принцип. Я не думаю, что сейчас мы можем опираться на какие-то общие принципы, за исключением необходимости быть внимательными к тому, чтобы вновь не попасть в ловушку ресубъективации, которая оборачивается подчинением. Иными словами, нам следует становиться субъектами только в качестве очередного стратегического или тактического хода, не более. е. Вот почему очень важно увидеть в практике себя, реализуемой каждым человеком или упомянутыми социальными движениями, очерчивание возможных зон между субъективацией и десубъективацией. Это касается любой сферы: отталкиваясь от понятия заботы о себе Фуко, мы можем расширить его на всякую практику себя, в том числе и на ту повседневную мистику, какой является близость, интимность, на все те зоны, где мы соприкасаемся с зоной незнания или десубъективации, будь то сексуальная жизнь или вообще любой аспект телесной жизни. В этих вполне повседневных сферах жизни для действующего лица, субъекта, происходит срыв покровов, он соприкасается с десубъективацией — такая вот банальная житейская мистика. Так что нужно быть внимательным ко всему, что может предоставить нам зону такого рода. Пока что все это выглядит очень расплывчато, но, думаю, именно такой подход может сформировать парадигму низовой биополитики.

Vacarme: Вы говорите об идентичности лишь как о дефекте или риске для субъекта. Но все же: не обладает ли определенным весом по крайней мере та идентичность, которая навязывается «сверху», иногда с помощью закона (миграционное законодательство), иногда с помощью оскорблений (гомофобные ярлыки), так что для многих эта идентичность становится, если можно так сказать, объективной? Другими словами, какой простор для десубъективации оставляют нам наши социальные условия?

Джорджо Агамбен: В данный момент я работаю с посланиями апостола Павла¹³. Он задается вопросами: что значит мессианическая жизнь? Что нам делать теперь, когда мы пребываем в мессианическом времени? Какими теперь должны наши действия по отношению

¹³ Книга Агамбена «Оставшееся время: комментарий к Посланию к Римлянам» выйдет спустя несколько месяцев после публикации данного интервью. Ввиду этого ссылки на нее не даются, несмотря на достаточно точное воспроизведение Агамбеном своего будущего текста. Ознакомиться с источником можно в русском переводе: Агамбен Д. Оставшееся время: комментарий к Посланию к Римлянам / Пер. с итал. М.: 2018. 224 с. — *Прим. пер.*

к государству? И здесь обнаруживается проблема того самого двунаправленного движения, которая кажется мне крайне любопытной. С одной стороны Павел призывает оставаться в тех социальных, юридических, идентитарных условиях, в которых ты уже находишься. Если ты раб — оставайся рабом. Врач? Продолжай им быть. Замужняя женщина? Будь ей. «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» [6, I Кор., VII, 20]. И при этом он отмечает, что если ты и призван рабом, «не смущайся, но... воспользуйся» [6, I Кор., VII, 21] этим, извлеки из этого что-либо. То есть проблема не в том, чтобы изменить свой юридический статус, изменить свою жизнь, а чтобы суметь использовать, найти какое бы то ни было применение своему текущему положению. Павел поясняет эту мысль с помощью изящного выражения «как не»: «имеющие жен должны быть, как не имеющие, и плачущие, как не плачущие, и радующиеся, как не радующиеся, и покупающие, как не приобретающие» [6, I Кор., VII, 29–30]. Важно не путать это с позицией «*как если бы*», речь здесь именно о «*как не*». В самом буквальном смысле: если ты плачешь, будь как не-плачущий, если ты радуешься, будь как не-радующийся, если ты раб, будь как не-раб. Это весьма любопытно, поскольку речь здесь идет о таких жизненных стратегиях, которые не подразумевают прямого столкновения с властью — мы сохраняем прежний правовой и социальный статус, и при этом полностью трансформируем его в форме «как не». Мне кажется, что понятие «пользования» в данном смысле очень интересно как практика, субъект которой не может быть четко определен. Ты остаешься рабом, но, поскольку ты используешь этот свой статус в модусе «как не», рабом ты уже не являешься.

Vacarme: Каким образом такое «пользование» может быть реализовано политически, в собственно политических условиях? Ведь можно усмотреть в нем чисто индивидуальное, этическое или даже религиозное обращение мысли, в любом случае единичное и, скажем так, «частное». Но как подобное обращение со своим собственным статусом, позволяющее больше не быть субъектом, может быть связано с политикой? В чем его значимость для сообщества, для борьбы, для сопротивления и так далее?

Джорджо Агамбен: Безусловно, эти идеи Павла часто рассматриваются как связанные с внутренним опытом, с интериоризацией. Но я полагаю, что это ошибка. Напротив, Павел сосредоточен на проблемах мессианского сообщества, к которому он обращается в своих посланиях.

К примеру, та же тема «пользования» со временем всплывает в очень острой форме — форме критики права — во францисканском движении¹⁴. Монашеские ордена, практикующие крайнюю бедность, отказываются от всякой собственности, и в то же время должны пользоваться некоторыми благами. Это обстоятельство привело к серьезному конфликту с Церковью. Церковь вполне была готова признать, что они отказываются от права собственности — будь то право отдельного человека или всего ордена, ведь отказом от собственности их орден и определялся, — но требовала, чтобы они квалифицировали свой образ жизни как право пользования. Такая правовая модель нам хорошо знакома — это узуфрукт, право пользования, отдельное от права собственности. Но проблема в том, что францисканцы настаивали на обратном: «нет — говорили они, — это не право пользования, а пользование без права». Они называли это *usus pauper*¹⁵. Фактически это открытие такой зоны совместной жизни, которой можно пользоваться, не имея на это права и не претендуя на него. При этом францисканцы не критикуют собственность как таковую, они просто оставляют все права Церкви, как бы говоря: «Собственность? Мы не хотим ей владеть. Мы ей пользуемся». Так что можно сказать, что мы имеем дело с чисто политической проблемой, или, по крайней мере, с проблемой сообщества.

Vacarme: И все-таки, является ли чистой случайностью то, что, размышляя о подобной альтернативе, вы отсылаете именно к религиозной сфере? Порой, читая ваши книги, обращаешь внимание на какой-то пророческий тон, когда речь заходит об определении «другой политики» и «другого пути для политики». Так, вы пишете: «...если допустимо сделать пророчество о грядущей политике, то она перестанет быть борьбой за завоевание государства или контроль над ним со стороны новых или старых социальных субъектов и станет борьбой между государством и не-государством (человечеством), между невозможным разъединением случаев индивидуального своеобразия и государственной организацией». Какое место вы сами отводите этому тону и этим отсылкам в своей работе?

¹⁴ В дальнейшем Агамбен посвятит этому феномену отдельную книгу цикла *Номо sacer*: «Высочайшая бедность: монашеские правила и форма жизни», она увидит свет в 2011 г. — *Прим. пер*

¹⁵ *Usus pauper* — бедное пользование, просто пользование (лат.)

Джорджо Агамбен: В текстах Павла меня интересует не столько религия, сколько та конкретная область (связанная с религией, но не тождественная ей), каковой является мессианическое, — область, очень близкая к политике. К тому же решающее значение для меня здесь имеет другой автор, далеко не столь религиозный — Вальтер Беньямин, который рассматривает мессианическое как парадигму политического или, скажем, исторического времени. Я сосредоточен именно на этом. И я действительно думаю, что проиллюстрированная Беньямином в первом из тезисов «О понятии истории» ситуация, при которой теология как сущность, пусть скрытая, должна помочь историческому материализму выиграть партию у своих врагов, все так же допустима и актуальна — как раз она и позволяет нам иначе взглянуть на время и на субъект. Вы также спросили о пророчестве... На днях я прослушивал записи лекций Фуко, и в одной из них он говорит о существовании в нашей культуре четырех фигур, изрекающих истину: это пророк, мудрец, учитель и тот, кого он называет паресиастом, — кто имеет храбрость говорить правду. Пророк говорит о будущем, и притом не от своего имени, а от лица некоего высшего порядка. Напротив, паресиаст, с которым Фуко, несомненно, отождествляет себя, говорит от своего имени и о том, что истинно здесь и сейчас. Конечно, Фуко не считает эти фигуры совершенно отдельными и не имеющими пересечений. Но все же и я скорее предпочту роль паресиаста, нежели пророка. Да, фигура пророка, безусловно, важна, и катастрофа нашего времени в том, что она окончательно нас покинула, — еще пятьдесят лет назад именно пророк становился политическим лидером, тогда как сегодня эта роль полностью утрачена. В то же время мне кажется, что мы больше не можем обращать свои мысли к будущему. Мы должны мыслить в мессианической актуальности, в *kairós* — времени «сейчас». Однако это весьма сложная модель времени, поскольку она не является ни грядущим временем, эсхатологическим будущим, вечностью, ни временем историческим, профанным, — это лишь кусок, изъятый из профанного времени и в результате трансформировавшийся в нечто отдельное. Беньямин заметил, что в описании бесклассового общества Маркс фактически секуляризировал феномен мессианического времени, — и это действительно так. Но при этом ввиду всех апорий, которые этот концепт порождает (касаемо транзита власти и прочего), он в итоге стал тем подводным рифом, который привел Революцию к крушению. Мы просто не располагаем такой моделью

времени, которая позволила бы нам это помыслить. В любом случае, я считаю, что мессианическое — это всегда профанное, а не религиозное. Это как раз окончательный кризис религиозного, когда оно скатывается в профанное. В связи с этим можно упомянуть журнал «Тиккун», недавно основанный во Франции группой молодых людей, моих знакомых. Его можно назвать подлинно мессианическим журналом, ведь понятие *тиккун* в лурианской каббале означает мессианское искупление, восстановление. Для меня это интересный феномен, поскольку журнал представляет собой острокритическое, крайне политизированное издание, при этом избравшее мессианический тон, но остающееся исключительно светским, профанным. Авторы журнала, помимо прочего, выдвигают теорию Блума — так они называют новых безымянных субъектов, представляющих собой случайные единичности, опустошенные, готовые ко всему, способные распространяться повсюду, но при этом неуловимые, не имеющие никакой идентичности, хотя, в то же время, в любой момент способные ее обрести¹⁶. Проблема, которую они ставят в своих текстах: как трансформировать Блум, как Блум может совершить скачок за пределы самого себя?

Vacarme: Вот в этом, пожалуй, нам и трудно проследовать за вашей мыслью. Не в том, что касается мессианической позиции, а в том, что вы говорите об этих «случайных единичностях». Как бы это сказать... Когда слушаешь вас, складывается впечатление, что намечающаяся новая биополитика в вашем понимании подразумевает скорее бегство или исход, нежели сопротивление и борьбу. С одной стороны, вы очень точно идентифицируете врага, противника — совершенно определенного, цельного, сплоченного, с очень четким родословным древом, регулярно воспроизводимыми диспозитивами и т. д. С другой стороны, перед лицом определенности противника вы будто бы ратуете за некую политику неопределенности — растворения, ускользания: вместо того чтобы создавать коллективные субъекты, нам следует учиться «избавляться от себя», вместо того чтобы требовать прав, мы должны представлять себе некие «пользования без права», вместо противостояния государству нам нужно позиционировать себя как «не-государство». Но всегда ли у нас есть пространство

¹⁶ В 2022 г. этот основополагающий текст коллектива Тиккун вышел на русском языке в издании: Тиккун. Теория Блума. — М.: Гилея, 2022. — 126 с. — ISBN: 978-5-87987-154-8. — *Прим. пер.*

для маневра? Нам кажется, что власть биополитических аппаратов (все тех же органов здравоохранения, социального обеспечения, миграционного контроля и пр.) обусловлена их чудовищной силой захвата. Уж простите, но разве десубъективация — это не роскошь, которую могут позволить себе лишь те, кто каким-то образом уклоняется от аппаратов биовласти? Как «избавиться от себя», избежать ресубъективации, как быть не-государством, если ты имеешь статус ВИЧ-положительного, «ББДшника»¹⁷, «наркомана» — то есть если ты буквально схвачен категориями и диспозитивами биовласти? Не выходит ли так, что очень часто мы просто вынуждены действовать именно как те, кто мы есть, а вовсе не «как не», в вашей терминологии? Короче говоря, может возникнуть ощущение, что вы ратуете за непостоянство и ускользание там, где захватывающая сила и существенный вес противника не оставляет нам иного выбора, кроме как противостоять ему.

Джорджо Агамбен: Я понимаю проблему. Полагаю, все зависит от того, что мы понимаем под «бегством» и «ускользанием». Этот мотив мы находим у Делеза: «линия ускользания», похвала ускользанию. Однако вы справедливо протестуете. Понятие бегства не подразумевает наличие какого-то места, куда мы могли бы сбежать. Нет, это бегство совершенно особенное — бегство без направления, бегство в никуда. Разве есть место, куда мы могли бы сбежать? В некоторых случаях, например, до падения Берлинской стены, можно было наглядно представить бегство за ее пределы, потому что эти пределы были ясны — была стена (однако были ли даже тогда места, в которые люди стремились сбежать?). Для меня задача состоит в том, чтобы помыслить бегство, не предполагающее побега, то есть движения, связанного с конкретным местом. Только в таком случае бегство может иметь политическое значение. И есть еще одна проблема, тоже, как мне кажется, имеющая отношение к теме нашего разговора. Эта проблема обнаруживается, когда Маркс критикует Штирнера. В «Немецкой идеологии» он посвящает более ста страниц этому теоретику анархизма, отвергая его различие бунта и революции. Штирнер рассматривает бунт как личный, эгоистический акт самоустранения. Революция же для Штирнера — политический акт, нацеленный на столкновение с институтами и их разрушение,

¹⁷ RMIste, от Revenu minimum d'insertion (фр.) — получатель безусловного базового дохода (ББД) — *Прим. пер.*

тогда как бунт, напротив, этого не подразумевает. Можно оставить государство в покое — оно само себя уничтожит. То есть достаточно лишь самоустраниться — сбежать. Маркс сурово критикует этот мотив, однако тот факт, что он уделяет ему сотню страниц, показывает, что проблема очень серьезна. Оппозиции бунта и революции Маркс противопоставляет некое единство. Он не разводит политическую и анархически-индивидуальную сферу, но ищет способ их объединить: для него пролетарий совершает непосредственно политический акт всегда из эгоистических соображений, то есть ради бунта. В данном случае, даже если это влечет за собой определенные последствия, я все же склонен мыслить как Маркс, в сторону единства этих двух жестов, или, скажем, промежуточного положения между ними. Я склонен мыслить не в том духе, что следует провести четкий раздел и отделить бегство от революции, как это обычно делается, а в том, что каждое действие, проистекающее из единичной потребности индивида, пролетария, не имеющего никакой идентичности, никакой сущности, будет также и политическим действием. Я считаю, что мы не должны противопоставлять политику и бегство, революцию и бунт, нам следует мыслить за пределами подобных оппозиций. Это было проблемой и для Маркса — так родилась апория класса. Класс не обладает сознанием — пролетариат существует как субъект, но сознания у него нет. Отсюда ленинская проблема партии: нужно нечто, не отличающееся от класса, нечто олицетворяющее этот самый класс, но в то же время являющееся для него органом сознания. Это тоже апория. Так что я не утверждаю, что существует единственно верное решение проблемы связи между линиями ускользания, которые суть жесты бунта, и чисто политической линией. Ни партийная модель, ни модель действия без партии тут не подходит — следует изобрести нечто новое. Потому что дальше мы сталкиваемся с проблемой политической организации, проблемой партии-класса, которая формирует новое «мы»: партия следит за тем, чтобы каждое действие было политическим, не личным, не индивидуальным, тогда как класс, наоборот, представляет собой бесконечное производство не политических действий, а индивидуальных бунтов. Решения у меня нет, но проблема очевидна.

Vacarme: Более того, эта проблема встает перед всеми, кто пытается создать коллектив — или некое «мы» — вне агрегирующих машин, которыми являются политические партии, и не прибегая к помощи

какого бы то ни было высокого принципа вроде Республики, Клас-са или Человека. То, что *Vacarme* позиционирует себя близким к ассоциациям больных, безработных и прекариата, объясняется именно тем, что они изобретают нечто вроде политики от первого лица — новые формы организации, где исчезают различия между социальным и политическим, классом и его сознанием, единичным и универсальным, где политическое значение действий имманентно самим действиям.

Джорджо Агамбен: Совершенно верно. Следует изобрести практику, которая дала бы всему этому родиться. Конечно, это уже не столь существенная тема для разговора, но все же, возвращаясь к моей текущей работе, есть еще кое-что, что я обнаружил в текстах Павла. Его послания представляют собой тяжбу с иудейским законом, делящим людей на иудеев и не-иудеев, на евреев и язычников. Что же он предпринимает в отношении этого разделения? Павла часто изображают в качестве проповедника универсализма, того, кто противопоставил подобным разделениям на иудеев и не-иудеев, своих и чужих, некий новый универсальный принцип, в качестве отца кафедральной, то есть вселенской, Церкви. Однако если взглянуть в тексты его посланий, то обнаружится ровно обратное. Перед лицом разделений, навязанных законом (Павел рассматривает иудейский закон с его разделением на иудеев и не-иудеев, но то же самое можно сказать и о разделении на граждан и не-граждан и пр.), вместо того чтобы противопоставлять этнической разобщенности некий универсальный принцип, что склонны делать мы в эпоху прав человека, он прибегает к очень тонкому приему: разделяет само разделение. Закон делит на иудеев и не-иудеев? Что ж, тогда я разделю эту разделительную линию другой разделительной линией. Подобных случаев много, к примеру, разделение на иудеев по плоти и иудеев по духу, по дыханию. Дихотомия плоти и духа разделяет само исчерпывающее разделение человечества на иудеев и не-иудеев. Эта новая разделительная линия создает иудеев, которые не являются иудеями, потому что они таковы только по плоти, но не по духу, и также язычников, которые являются язычниками по плоти, но по духу они не язычники. Таким образом, это разделение производит остаток. Павел помещает остаток в это разделение на иудеев и не-иудеев. Получается своего рода тончайший разрез поверх уже существующей линии разреза. В сущности, дело обстоит гораздо интереснее: Павел

не выдвигает универсальный принцип, он вызывает сбой в разделении закона, он вводит остаток. Ведь иудей по духу — не не-иудей, он тоже иудей или, можно сказать, он — не-не-иудей. Павел всюду действует таким образом — вместо обоснования универсального принципа он разделяет разделение. И в остатке оказывается новый, но неопределимый субъект — он всегда в остатке, потому что он может находиться по обе стороны, как со стороны не-иудеев, так и со стороны иудеев. Есть нечто ценное в том, чтобы сегодня вновь представить себе понятие народа и, возможно, помыслить его так, как предлагал Делез, говоря о миноритарном народе — о народе как меньшинстве. Речь здесь скорее не о проблеме меньшинств, а о том, чтобы представлять народ всегда как остаток по отношению к разделению, как то, что остается или сопротивляется разделению, — не как субстанцию, а как зазор. Следовало бы действовать согласно этому методу разделения разделений, а не задаваться вопросом, каким бы мог быть универсальный объединяющий принцип, который дал бы нам общее самоопределение. Напротив, перед лицом разделений, которые производит закон, разрезов, которые он постоянно совершает, нужно добиваться их сбоя, сопротивляясь, оставаясь в остатке. Быть в остатке — оставаться и сопротивляться, эти действия имеют общий корень¹⁸.

Vacarme: Именно это произошло во Франции с нелегальными мигрантами. Закон устанавливал критерии, и задачей было не взывать к общему принципу гостеприимства, а демонстрировать, что в конечном счете этим критериям не соответствует никто: и такое положение создает людей, которых невозможно ни депортировать, ни вписать в рамки закона. Стратегия ассоциаций мигрантов заключалась в том, чтобы показать, что возможно усложнять критерии до тех пор, пока альтернатива между легальным и нелегальным статусом окончательно не утратит свой смысл. Это важный ориентир.

Джорджо Агамбен: Это как раз то, что меня поразило в идеях Павла. В Библии мы не раз находим что-то подобное в образах пророков, всегда пророчествующих об остатке Израиля. Они обращают свою речь ко всему Израилю, но возвещают, что только остаток спасется. Так происходит у Исаии, у Амоса, да и во всем пророческом дискурсе. Под остатком здесь понимается не количественная величина,

¹⁸ Французские глаголы «rester» (оставаться) и «résister» (сопротивляться) восходят к общему латинскому корню, на что обращает внимание Агамбен. В русском языке также имеется схожая однокоренная связь, к примеру, «оставаться» и «отстаивать». — *Прим. пер.*

но тот образ, который народ должен принять в решающий момент — в данном случае, речь идет о моменте спасения или избрания, но мы можем подставить сюда и многое другое. Народ должен сделать себя остатком, принять образ остатка. В каждой конкретной ситуации стоит обращать на это внимание: кто в данной ситуации мог бы позиционировать себя в качестве остатка? Это не связано с различием большинства и меньшинства. Речь о другом. Все люди, весь народ принимает этот образ, если момент действительно решающий.

Vacarme: И все же — какое место оставляет этим «конкретным ситуациям» и «решающим моментам» столь беспощадная критика нынешней эпохи, как ваша? Кажется, что вы склоняетесь не столько к случаю, жесту, кайросу, как сами говорите, сколько к неразрешимым апориям, тупику и поражению — в частности, когда вы, вновь перекликаясь с Дебором, говорите о неразрешимости конфликта тоталитаризма и демократии, о бессмысленности этой альтернативы. В одной из своих работ вы также пишете об «опыте абсолютного бессилия, когда мы каждый раз сталкиваемся с одиночеством и немотой именно там, где надеемся на компанию и диалог». Что вы имеете в виду?

Джорджо Агамбен: Меня часто упрекали или, как минимум, приписывали мне пессимизм, в котором я, наверное, не отдаю себе отчет. Я не замечаю ничего подобного. У Маркса есть фраза, ее цитировал Дебор, и она мне очень близка: «Безнадежные условия общества, в котором я живу, наполняют меня надеждой». Я разделяю этот взгляд: надежда дается отчаявшимся. Я не считаю себя пессимистом. Ответу на ваш вопрос так: когда я писал процитированные вами слова, я подразумевал ужасную политическую ситуацию 1980-х годов. Я размышлял о Войне в заливе и последовавших за ней других войнах, в частности, в Югославии. Можно сказать, что новый образ господства вырисовывается перед нашим взором весьма четко. Пожалуй, впервые перед нами столь ясно воплощается модель спектакля. Не только в массмедиа — она, так сказать, воплощается политически. Симона Вейль однажды сказала, что не следует рассматривать войну как факт, относящийся к внешней политике, — ее нужно рассматривать и как факт политики внутренней. И мне кажется, в этих войнах мы как раз столкнулись с абсолютной неразличимостью, неразделимостью внутренней политики и внешней. Сегодня это уже звучит тривиально: мы то и дело слышим из уст разного рода экспертов, что внешняя и внутрен-

няя политика — это одно и то же. Однако я настаиваю: здесь нет никакого личного или психологического пессимизма. Это лишь еще один способ постановки проблемы субъекта. Это то, что мне действительно нравилось в Симондоне: можно сказать, что он всегда мыслит индивидуацию как сосуществование двух принципов — индивидуального, то есть личного, и безличного, Однако я настаиваю: здесь нет никакого личного или психологического пессимизма. Это лишь еще один способ постановки проблемы субъекта. Это то, что мне действительно нравилось в Симондоне: можно сказать, что он всегда мыслит индивидуацию как сосуществование двух принципов — индивидуального, личного, и безличного, не-индивидуального (*impersonnelle*). То есть жизнь всегда разворачивается сразу в двух регистрах— личном и безличном. Они всегда соотносены друг с другом, даже если четко разделены. Я полагаю, что безличным в нашем случае можно было бы назвать порядок безличной силы, с которым соотносится всякая жизнь. А десубъективацией можно назвать ежедневный опыт соприкосновения с безличной силой — тем, что превосходит нас и, вместе с тем, заставляет нас жить. Итак, искусство жизни, как мне кажется, можно было бы свести к такому вопросу: как соотноситься с этой безличной силой? Как субъект может соотноситься с силой, которая ему не принадлежит, которая превосходит его? Это в определенном смысле поэтическая проблема. Римляне называли эту силу гением — безличным творческим началом, дающим начало жизни. Это одна из возможных моделей. Субъект в таком случае — это и не сознательный субъект, и не безличная сила, а то, что пребывает между ними. Десубъективация имеет не только темное, мрачное значение. Это не просто уничтожение всякой субъективности. Есть другой полюс, более плодотворный и поэтический, где субъект есть исключительно субъект собственной десубъективации. Так что позвольте мне отвергнуть ваше обвинение: я уверен, что вы большие пессимисты, чем я...

Библиография

1. Беньямин В. Учение о подобии / В. Беньямин. Москва: Издательский центр РГГУ, 2012. – 290 с. – ISBN 978-5-7281-1276-1.
2. Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 256 с. – ISBN 978-5-9739-0202-5.
3. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.
4. Агамбен Дж. Средства без цели: заметки о политике / Дж. Агамбен. – М.: Гилея, 2015. – 148 с. – ISBN 978-5-87987-097-8.
5. Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель / Дж. Агамбен. – Москва: Издательство «Европа», 2015. – 192 с. – ISBN 978-5-9739-0208-7.
6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В 2-х томах. Канонические. – Л.: «Духовное Просвещение» 1990. – 1200 с.
7. Тиккун. Теория Блума. – М.: Гилея, 2022. – 126 с. – ISBN: 978-5-87987-154-8.

A minor biopolitics. Interview with Giorgio Agamben

Giorgio Agamben — Professor of Philosophy, European Graduate School (EGS); Stegmatte, 3906 Saas-Fee, Switzerland; e-mail: gioagamben@yahoo.it

Interviewers: Stany Grelet, Mathieu Potte-Bonville

Transl.: Mikhail Shestakov — student of Russian State Pedagogical University in the name of A. I. Herzen (Herzen University); St. Petersburg, Russia; e-mail: mikhail.a.shestakov@gmail.com

Keywords: biopolitics, subject, political pessimism, minor biopolitics

The political potential of Giorgio Agamben's intellectual legacy is a long-standing topic of discussions. Agamben is primarily known for his concept of biopolitics, which significantly expands the scope of Michel Foucault's application of this concept. In his works he seriously criticises the models of political action established in Western culture, but, as his opponents point out, he does not offer or simply does not see any alternative to them. In academic circles, the claim that Agamben's thought is pessimistic and nihilistic is a kind of cliché. Moreover, Agamben's publicistic works of recent years, in which the philosopher makes a number of ambiguous statements about the COVID-19 pandemic and the conflict between Russia and Ukraine, have become a target for criticism. Initially recognised among left-wing theorists, Agamben's thought is now being actively appropriated by conservatives, including Russian conservatives. This interview helps to clarify certain aspects of Agamben's political views and provides a key to understanding the relationship between his middle period, when his most famous works were published, and his late period, when he focused on Christian theology. In the interview, Agamben outlines the theory of the subject central to his work, and discusses the authors who have most influenced him — in particular, along with Foucault and Benjamin, he mentions Deleuze and his notion of the «line of flight».

References

1. Benjamin W. Uchenie o podobii [Doctrine of the similar] / W. Benjamin. – Moscow: Izdatelskiy tsentr RGGU, 2012. – 290 p. – ISBN: 978-5-7281-1276-1. (In Russian)
2. Agamben G. Homo sacer. Suverennaa vlast i golaya zhizn' [Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life] / G. Agamben. – Moscow: Izdatel'stvo Evropa, 2011. – 256 p. – ISBN: 978-5-9739-0202-5. (In Russian)
3. Agamben G. Gryadushchee soobshchestvo [The Coming Community] / G. Agamben. – Moscow: Tri kvadrata, 2008. – 144 p. (In Russian)
4. Agamben G. Sredstva bez tseli: zamechaniia o politike [Means Without End: Notes on Politics] / G. Agamben. – Moscow: Gileya, 2015. – 148 p. – ISBN: 978-5-87987-097-8. (In Russian)
5. Agamben G. Homo sacer. Chto ostayotsia posle Osventsima: arkhiv i svidetel' [Homo Sacer. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive] / G. Agamben. – Moscow: Izdatel'stvo Evropa, 2015. – 192 p. – ISBN: 978-5-9739-0208-7. (In Russian)
6. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta. V 2-kh tomakh. Kanonicheskie [The Bible: The Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament. In 2 Vol. Canonical]. – Leningrad: Dukhovnoe Prosveshchenie, 1990. – 1200 p. (In Russian)
7. Tikkun. Teoriya Bluma [Tiqqun. Theory of Bloom]. – Moscow: Gileya, 2022. – 126 p. – ISBN: 978-5-87987-154-8. (In Russian)

Подписано в печать 22.12.2024

Тираж 200 экз.

Типография «Наука»

Москва, Шубинский переулок, д. 6