

РЕДУКЦИЯ ЧЕЛОВЕКА К “ГОЛОЙ ЖИЗНИ” Антропология Дж. Агамбена

© 2015

А.Н. Фатенков

Постисторический оппортунизм

Джорджо Агамбен (р. 1942) — итальянский интеллектуал, чьи тексты активно продвигаются сегодня в отечественном гуманитарном сообществе. Профессионально выстроенные, они оставляют, однако, по преимуществу негативный смысловой осадок, во всяком случае — у автора этих строк, и побуждают к бескомпромиссной полемике. Предметом последующего анализа станут в основном содержание двух работ: первого тома “*Nomo sacer*” и “Открытого”. В них, как представляется, искусно вычерчивается соглашательская мировоззренческая линия: на словах делается намек на критику современной либерально-технократической цивилизации, на деле она берется под опеку.

Разумеется, уместен вопрос: а чем, собственно, либерализм и технократизм не угодили их критику и неприятелю? Но тут все просто. Человек в первую очередь (и не только генетически, но и сущностно) принадлежит сфере “фюзиса”, а не “технэ”. Свобода и самостоятельность индивидуума не могут быть достигнуты и оберегаемы на пути умаления природного начала и превнесения инструментальной среды. Ситуация аналогична диалектическому обращению господина в раба: конструктор и пользователь машин и механизмов одновременно оказывается их придатком и функцией. Природе как содержательной и реально противоречивой стихии совместно противостоят технологическая алгоритмика и либеральный культ формального закона. Либерализм не верит в человека, подразумевая, что тот по натуре своей скорее плох, нежели хорош, и что, дескать, лишь система запретов, не имеющая ничего общего с естественными регулярностями (природное никак нельзя ставить в пример, его непременно должно отрицать), способна нейтрализовать человеческий негатив. Только предельно формальная юридическая норма сохраняет в качестве возможной социальную справедливость, лишь предельно бессодержательный моральный императив содержит в качестве возможной личную свободу. Возможность тенденциозно



**ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**



**Фатенков
Алексей
Николаевич** — доктор философских наук, заведующий кафедрой философской антропологии факультета социальных наук Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского. Постоянный автор журнала. E-mail: kfa@fsn.unn.ru

133



подчиняет себе действительность — но ведь это, возразим решительно, удел завистников. За аргументом далеко ходить не надо: потенциально все люди гении, актуально их — считанные единицы. И никаким усердием и кропотливым трудом, тем более — никакими финансовыми и административными комбинациями к планке гениальности, или даже талантливости, средняку не приблизиться. А кому-то, видно, очень хочется... Либерализм не чужд еще демократии постольку, поскольку не забывает о большинстве, правда, исключительно в форме конгломерата меньшинств. Либерализм давно чужд индивидуализму, так как воспринимает человека не уникальной самостоятельной фигурой, а вариативным элементом той или иной микроструктуры и мега-социума. Либерализм скопчески чужд гуманизму (возрожденческого толка), потому что усматривает в телесности человека не силу и достоинство, а слабость и уязвимость.

Вот и для Дж. Агамбена чистая возможность и чистая действительность неразличимы: не то тождественны, не то перемешаны до нераспознаваемости [3, с. 65]. Причем сама возможность понимается экстремально: не только как *возможность быть*, но прежде всего как *возможность не быть*. Действие же мыслится не манифестацией, не актуализацией предсуществующей потенции, а радикальным актом, свободным от всякой потенциальности: каждое сущее одаривает себя своим бытием — отвергая при этом само себя как (всего лишь) сущее. Заметим, однако: чудо, уникальность жизни, в том числе жизни собственной, — ведь высвечивается именно эта тема — рельефно оттеняется не лукавым смирением перед небытием, а откровенным *мужеством быть*.

Дж. Агамбен озабочен также отысканием *формы жизни*, которая соответствовала бы *форме закона* [Там же, с. 72]. Заметьте, не жизнь порождает и выдвигает закон, наоборот, она сама подгоняется под него. О какой же искомой норме идет речь? Однозначно не скажешь. Вернее, можно лишь сказать, какой она не должна быть — кардинально отличаясь от деструктивной регулярности, определяющей состояние современного социума, общества XX—XXI веков. А оно, по мысли итальянского интеллектуала, находится в ситуации перманентного чрезвычайного положения, когда жизнь человеческая ровным счетом ничего не стоит. Мир постепенно трансформируется в глобальный концлагерь. Господствующий в нем закон *действует, не означая*; он создает вокруг себя зоны неразличимости, где добро путается со злом, возвышенное с низменным, — где никакая идентификация невозможна. Казалось бы, необходимо тотчас восстать против этой тотальной неопределенности и как минимум повернуться к закону, который бы, *действуя, еще и означал*: помогал хоть что-то распознавать, расставлять точки хотя бы над некоторыми “i”. Но нет. Дж. Агамбен чурается такой определенности и конкретики, усматривая в них, вместе с Э. Левинасом, метафизическую подопку политического тоталитаризма, ни больше ни меньше. Она пугливо обнаруживается в любой онтоло-

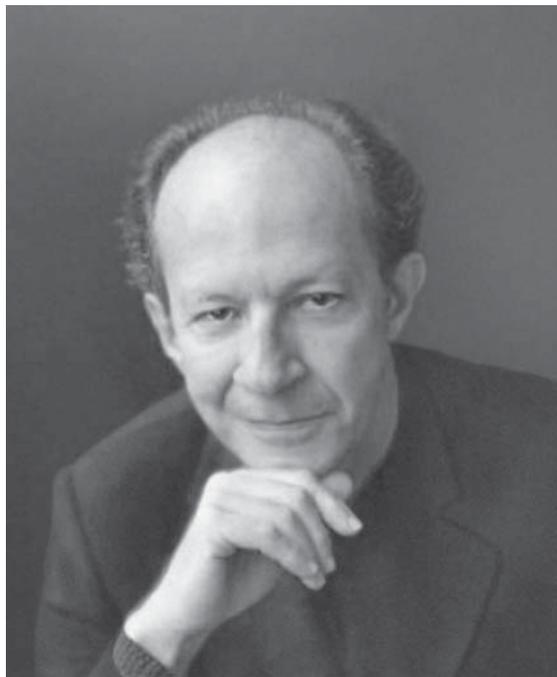
гии, стремящейся преодолеть некогда постулированный дуалистический раскол мироздания.

Фигура М. Хайдеггера привычно оказывается здесь одной из главных мишеней для нескончаемых упреков. Да, с первых лекционных курсов начала 1920-х годов его философия “предстает как герменевтика фактической жизни (*faktisches Leben*). Круговая структура бытия-здесь (*Dasein*), в модусах экзистенции которого заключается его собственная судьба — это всего лишь формализация сущностного опыта фактической жизни, в которой невозможно отличить жизнь от ее реальной ситуации, бытие и модусы его экзистенции и где все различения традиционной антропологии (например, дух и тело, чувство и сознание, Я и мир, субъект и качество) исчезают” [Там же, с. 191]. Претензии с очевидностью

чрезмерны. Нет, стираются не оппозиции, а их антагонизм (один из предикатов, наличествующий в соотносимых субъектах и меж ними): таковы, скорее, намерения немецкого экзистенциалиста-почвенника. Он вряд ли стал бы обнародовать свои тексты и уезжать из университетского городка в горную деревушку при ликвидированной оппозиции “Я — мир”.

Что до Дж. Агамбена, то, критикуя пресловутую регулярность с действием без означивания, он сам тут же, подстраиваясь, охотно пользуется ею. Ведь она позволяет оправдать позицию парадоксального провокатора, указывающего людям дорогу во врата, “в которые нельзя войти, потому что они слишком открыты” [Там же, с. 77]. Крайне удобная позиция для интеллектуала, жаждущего публичного успеха (колумниста многотиражных изданий), пишущего на “острые” темы, повсюду обнаруживающего политическую подоплеку — заумно переводя ее из сферы праксиса в сферу дискурса и растворяя в нескончаемых эстетских эскападах, “бичующих” тотальный властный диктат.

Итальянский гуманитарий, заключая человеческую телесность в беспросветный политический контекст, подозревает ее в самых страшных грехах. С отсылкой к де Саду утверждается, что всякий мужчина, готовый здесь и сейчас овладеть женщиной, олицетворяет собой и воспроизводит деспота [Там же, с. 171]. Довод этот, однако, скорее не за, а против неустрашимости деспотизма: пусть тот и реставрируется более или менее регулярно (вместе с восстановлением мужской силы), но все ж, и непременно, с перерывами. Вообще же складывается впечат-



Дж. Агамбен



ление (признаться, удручающее), и анализируемые тексты лишь укрепляют его, что современный мир (к счастью — скорее в своих репрезентациях, к несчастью — репрезентациях достаточно влиятельных) становится не только постсекулярным (даже левые теоретики не могут обойтись без теологических сюжетов и коннотаций), но и постсексуальным (буквально). Удовольствие от физической связи мужчины и женщины постоянно ошельмовывается. Эпатажем публики нетрадиционной ориентации. Елейными проповедями традиционалистов. Морализаторскими декларациями свихнувшихся на политике фригидных особ. Теоретическими перлами академической элиты: чувственное наслаждение то опрометчиво сближается в своем истоке с садомазохистскими крайностями, то сублимируется и редуцируется к сексуально индифферентной области господства—подчинения. Эти интеллектуальные выверты не безболезненны. Политизация секса, когда он оставляется людям не столько ради удовольствия, сколько как источник самоутверждения или как средство выполнения госзаказа, с высокой степенью вероятности продуцирует ситуацию полного исключения естественных эмоций из сферы социальных отношений: воплощается утопия, не отличимая от своего антипода. Мы сталкиваемся здесь не с голой жизнью, вплотную примыкающей к животности, — в чем пытается уверить нас Дж. Агамбен, — а с донельзя рационализированным слепком с обнаженной натуры. Садомазохистская избыточность — не основание и не горизонт сексуального наслаждения, а реакция на его утрату, после чего человек, стремясь компенсировать невосполнимую потерю, прибегает к инъекциям гипертрофированной жесткости и унижения.

Секс не труд и в дополнительных, искусственных орудиях не нуждается. Запредельная притягательность секса в том, что он позволяет достичь желания, свободного не только от рациональных скреп (насколько вообще наши ощущения могут быть дистанцированы от интеллекта), но и от волевых подпорок. *Хочу*, помноженное на *могу*, желание вкупе с волевыми помочами (напором мужчины, встречной податливостью женщины) в половом акте оканчивается желанием, безразличным к волевым импульсам, состоянием, когда *хочу*, поглотив *могу*, и себя исчерпывает до конца, не оставляет в себе ничего потенциального — не переставая, однако, быть собой, наоборот, становясь абсолютно актуальным. Интимная близость мужчины и женщины позволяет им пусть на короткое время стать существами *невольно*, без самоутверждения *могущественными* — каковыми по жизни были древние греки, не нуждавшиеся в своих философских изысках в акцентировке идеи воли, но не мыслившие себя и мир вне идеи могущества.

Секс и элинство — одного поля ягоды, близнецы-братья. Мы говорим — элинская культура, подразумеваем... не статуарное произведение, не изваяние, нет — в рваном ритме движущегося по колдовскому кругу тела, его и ее. Апполоническая стати-

ка, представляя момент дионисийского движения, с публичными приличиями (рационально, морально) цензурирует мистерию оргазма. Искусственные приспособления никогда не снимут с нас тут, по крайней мере с мужчины, волевых вериг. Естественная органика, поначалу подпитываемая воображением, а затем растворяющая его в реальности и дающая ему “задание на дом”: вот проторенный путь к чистоте желания и радости жизни. “После этого можно хоть умереть...” — искренне говорит в постели героиня позднесоветского фильма, начинавшая с рационально-волевых опытов влюбляемости.

Садомазохистские перехлесты дискредитируют и избыточность как таковую, а стало быть, и саму жизнь, которая атрибутивно содержит в себе это качество и его подчеркнута динамическую, энергичную вариацию — необузданность. Под санкции попадает тогда, естественно, и общественная жизнь в ее течении. Ведь вправду, “история состоит из сменяющих друг друга излишеств” [7], местами и временами — из череды “зияющих высот”. Для отличной от нее постистории характерна хроническая нехватка нехватки.

В согласии с Э. Левинасом автор “Homo sacer” противопоставляет идеи монотеизма и либерализма — с их “аскетическим освобождением духа от пут чувственности”, с их требованием поляризовать человеческий разум и его тело, “бесконечно разуму чуждое”, — тем философам, которые защищают “неразрывную связь духа и тела, природы и культуры” [3, с. 192]. В мистических, не идеалистически ориентированных концепциях действительно силен пафос жизненной органики и конкретики. И это здорово! Прочитываем далее французского критика, меняя, конечно, его отрицательные (явные и неявные) оценки на положительные. “Тело — это не только счастливый или несчастный случай, связывающий нас с беспощадным миром материи — его связь с моим Я важна сама по себе. — Да (и чего ж в том плохого?), она не позволит ни спутать мое тело с внешним объектом, ни отделить мой разум от его конкретных форм и от психически исходной чувственности. — Важность, приписываемая этому ощущению тела, которым западное мышление никогда не хотело удовольствоваться, лежит в основе нового понимания человека [свойственного, например, М. Хайдеггеру. — А.Ф.]. Биологическое, обнаруживая присущую ему фатальность, становится больше чем объектом духовной жизни, оно становится ее душой. <...> Заточенный в своем теле, человек оказывается лишенным возможности уклониться от самого себя” [цит. по: 3, с. 192–193]. Вот главное: либеральная стратегия, вместе с монотеистической догматикой, провоцирует нас к оставлению себя и к побегу в иное. Насколько же низкой и чуждой свободе должна мыслиться природа человека (и природа как таковая), если предписывается чураться ее. Ну, недодала она тебе что-то — здоровья, стати, ума — вся нехватка заведомо перекрывается даром рождения, и не стоит этого забывать.

А. Фатенков
Редукция
человека
к “голой жизни”



У Дж. Агамбена же акт рождения, необходимо привязанный к конкретному месту, не в чести, особенно применительно к коллективному субъекту и суверену. Философ без сожаления, даже с уловимым довольством, констатирует, что с эпохи Первой мировой войны появление на свет индивидуума и его национальная идентичность “начинают обнаруживать необратимое расхождение” [3, с. 167]. Объективно-беспристрастным суждение не назовешь: откуда тогда взялась в нем “необратимость”, как исчерпывающе-рационально удостовериться в ней? Из тривиального различия — употребления понятия “народ” в двух несовпадающих социально-политических значениях (это и подлинный социальный субъект-суверен, и обездоленная часть общества, почти лишенная субъектных качеств) выводятся “глубокомысленно” погромные заключения и рекомендации. “Время от времени становясь кровавым знаменем реакции и сомнительным знаменем революций... народ в любом случае содержит в себе идею раскола...”, который может быть преодолен только “в бесклассовом обществе или царстве мессии”, когда обе проекции совпадут “и не будет больше никакого народа в собственном смысле слова”; а до того он “есть нечто такое, что может быть, лишь отрицая себя самого собой, превращаясь в противоположность...” [Там же, с. 226].

Оставим в покое утопические проекты — ничуть не противясь, разумеется, перековке обездоленного и угнетаемого существа в суверена (в той мере, в какой подобная тенденция реально осуществима). Присмотримся внимательнее к концептуальной конфигурации Дж. Агамбена. В ней суверенный народ и обездоленный народ находятся в одной плоскости, в одной блуждающей точке: уже сейчас есть, как и в прошлом были — и тот, и другой. Но и в будущем тогда ничего не изменится: сколько бы ни превращался второй в первый, суверенность — комплементарная расколотости, чурающаяся иерархически прорывного синтеза или непрерывного вечного возвращения, опять же полномерно не мыслимого вне иерархии, обязательно подвижной, — обречена реставрировать и обездоленность. В ситуации последних ста лет, и особенно десятилетий, при деструкции национально-государственных суверенитетов и новом витке кочевничества вместе с *vip-номадами* воспроизводятся, в доминирующем количестве, *номады-беженцы*. Если итальянский интеллектуал — окольными путями — ведет речь именно об этом: суверенитет инвариантно производит и тиражирует отверженность, на которой (а не на согласии и не на договоре) и базируется государство [см.: Там же, с. 108, 142–143], то контекстуальные следствия из данной констатации играют против ее автора. Ведь нет ни гарантий, ни даже намеков на то, что ликвидация национально-государственных суверенитетов, а она напрашивается тут в первую очередь, и торжество суверенитета наднационального сколько-нибудь улучшат положение дел. Более того, тотальное кочевничество, с безродностью и беспочвен-

ностью, дополнительно простимулирует рост лагерей для интернированных лиц — произвольно-извращенной формы привязки людей к определенной территории. Это хуже, чем резервация, в той еще остается что защищать: землю предков. А лагерь, действительно, оказывается пространством полной неразличимости [Там же, с. 220] и унылого безразличия.

В противовес — снова на память приходят греки. С их мощью, которая бурлит и копится в естественных границах, непроизвольно перетекает через них, оттачивая их и шлифуя. А что Дж. Агамбен? Он грезит тем, чтобы “сдержать и обуздать могущество”, преодолеть его “темную бездну” [2, с. 220]. А смысл? Ничего обнадеживающего впереди!.. Выполнение репрессивной функции возлагается на волю — как будто та инародна нашей внутренней энергийности. “Если античный человек — это существо мощи, существо, которое *может*, то человек эпохи модерна — это существо воли, существо, которое *хочет (волит)*” [Там же, с. 62]. Ряду суждено, видимо, завершиться-прерваться анекдотически: человек постмодерна — существо, которое хочет, но не может. Высшей пробы хотение — невольное в изнеможении — табуируется здесь напрочь.

Подбираемся вплотную к оценке агамбеновской философии как оппортунистической. Метафизика оппортунизма исходит из неизбежности размывания и потери всяким сущим строгих жизненных форм. Не жить, а выживать, мимикрируя и приспособляясь, — таков ее рецепт. Перед нами унылая, “теплохладная” эсхатология, в которой превратно абсолютизируется пороговый рубеж бытия: он нивелирован и рассеян по всей длительности существования.

Тезис о конце истории не обязательно чреват соглашательством. Характер и продолжительность финальной сцены мирового процесса, отношение к ней действующих лиц — вот что оказывается тут определяющим. Если эпилог растянут до неприличия, а персонаж-зритель, меланхолично млея, только того и желает, оппортунизм налицо.

Позиция Дж. Агамбена именно такова. Сегодня, на его взгляд, человек и человечество уже не в состоянии решать собственно исторические задачи. Ресурсы развития исчерпаны или мутированы. Народы, нации и государства, некогда выступавшие двигателями цивилизации, разлагаются на глазах. Повсеместно вокруг и среди нас толчется масса индивидов и групп “без сущности и идентичности, предоставленных, так сказать, своей бессодержательности и бездеятельности — в непрерывных поисках ошупью какого-то наследства...” [1, с. 92–93]. Поэзия, религия и философия, направлявшие и осмыслявшие в прошлом масштабные социальные сдвиги, с некоторых пор превратились в конформистские публичные зрелища и в эпифеномены частной жизни.

Тенденции, увы, не надуманны, но гиперболизированы и поданы примирительно-пораженчески. Незачем сгущать краски.



Если же впрямь стало неумолимо от окружающих — уйди! В молитвенный скит. В саванну к диким кошкам. Замкнись в себе, наконец. Только не причитай, прилюдно и напоказ, сколько можно! Подчеркнуто пессимистическое толкование настоящего оборачивается для итальянского интеллектуала ко всему прочему ощутимой концептуальной несостыковкой. На традиционно исторические действия и свершения сил у людей якобы нет, а на решение постисторической, “совершенно иной и гораздо более сложной” проблемы силы отыскиваются. Здесь явное лукавство: если эта новая проблема действительно сверхсложна, она заведомо неразрешима (энергии-то взять неоткуда); если она разрешима, то заведомо более проста, или вовсе никчемна, и ее только выставляют в качестве неординарной. Агамбенский случай — второго сорта.

Философ пытается убедить нас, что на сегодняшний день “единственной сколько-нибудь серьезной задачей остается забота о биологической жизни и “интегральное управление” ею, то есть самой животностью человека. Геном, глобальная экономика и гуманитарная идеология — три неразрывно взаимосвязанных грани этого процесса...” [Там же, с. 93]. Резюме примечательно. Во-первых, тем, что открыто сопрягает либеральный глобальный экономизм с масштабной генно-инженерной практикой, способной привести в исполнение планы по тотальному контролю за населением планеты. Во-вторых, тем, что вуалирует, оставляет непроясненным соотношение “голой жизни” и “жизни биологической”, чрезвычайно важное в выкладках итальянского интеллектуала.

О формах жизни: *zoé* — *bios*, *nudā vita* — *vita sacra*

С точки зрения Дж. Агамбена, “сегодня жизнь и смерть являются не собственно научными понятиями, но понятиями политическими, которые в силу своей политической природы приобретают точное значение лишь в результате специального решения” [3, с. 208]. Странное суждение. Ведь определение на основе принятия решения — это, чаще всего, операциональное определение. Оно, конечно, не самое логически строгое, контекстуальное; но вполне рациональное, эмпирически проверяемое. Иными словами, даже при максимальном расширении властных отношений они не отграничены заведомо от сферы науки. Напротив, в современной цивилизации политическая и сицистская экспансии наслаиваются друг на друга. Более того, в некотором смысле современная наука (с ее программным пунктом о покорении природы) политичнее самых радикальных проектов социального господства и подчинения. М. Фуко, например, рассматривая властную практику дознания “основополагающим элементом” и “юридическо-политической матрицей” экспериментальной науки Нового времени, которая, устанавли-

вая факты, “действовала, несомненно, по модели Инквизиции...” [10], убедительно продемонстрировал и обратную зависимость: нынешняя “капиллярная” властная матрица производна от парадигмальных научных, картезианских принципов ясности и отчетливости (в паноптикуме не найти спасительных укрытий) и от стратегических устремлений рационализма в исчислении бесконечно малых величин. И если автор “*Homo sacer*” касательно определения жизни утверждает: оно не научно, потому что политично, то в ответ следует заявить: оно именно политично, потому что научно.

Тут приоткрывается кардинальная проблема: а возможно ли вообще содержательно емкое строго научное (не философское, не метафизическое) определение жизни? Думается, нет. Оно всегда будет редуцировать дефинируемый предмет к его отдельным, простейшим в тенденции, формам. В.И. Вернадский в свое время справедливо нацеливал ученого-натуралиста на изучение живого вещества, живых и косных естественных тел, живого организма, наконец, — но никак не жизни [6]. Возможно ли тогда корректно определить ее на языке философии? Не исключено, если философская строгость отлична от научной.

Ж. Батай, к примеру, продолжающий линию Ф. Ницше, вероятно, не далек от истины. “Жизнь по сути своей — эксцесс”, экстремальное расточительство; она непрерывно уничтожает то, что сама же создала [5, с. 550]. *Жизнь постоянно и неуклонно жертвует собой*. Это ее главный закон, который жизни как таковой соблюсти не трудно, отдельным живым существам — нелегко. Поэтому жертвенность освящается. Жертва априори сакральна, сакральность — жертвенна. “Сакральность и есть непрерывность бытия, открывающаяся участникам торжественного обряда, сосредоточивающих внимание на гибели дискретного существа. Благодаря насильственной смерти прерывается дискретность единичного существа; остальные тревожно переживают в обрушившемся на них безмолвии то, что осталось после жертвоприношения, — непрерывность бытия, в которое вернулась жертва” [Там же, с. 547–548]. Помимо этого собственно бытийное состояние подлинной общности, единения люди достигают еще в двух ситуациях: в заразительно-безудержном смехе и в рвущей все запреты интимной близости мужчины и женщины [4, с. 235–310]. Сразу на ум приходит мысль: если мы не хотим переубивать друг друга под тем или иным благовидным предлогом, нам, быть может, ничего и не остается, как всерьез жить смеха и секса ради. Тем более что исторический опыт показывает: трансформация натуральных жертвоприношений в символические, военных баталлий в спортивные не спасает человечество от обильных кровопусканий. Уроки молодежного движения конца 1960-х недвусмысленно говорят, однако, об утопичности проекта ненасильственной сексуально-карнавальной революции. Жизнь не обманешь (она не смерть): без жертв в нашем мире не обойтись. Невозможно понастоящему помочь одному, не ранив при этом другого; “в конеч-

А. Фатенков
Редукция
человека
к “голой жизни”



ном счете любить одного человека — значит убивать всех остальных” [8]. Проблематично опровергнуть А. Камю. Но не стоит предаваться унынию, впадать в растерянность, уповать на моральное вегетарианство, играть в безразличие и надменный объективизм, изо дня в день хмуро ворчать. Ж. Батай, вероятно, прав: загадка жертвоприношений, а следовательно, и жизни не по плечу “профессорской методе”, “к этой сакральной тайне нужно подступаться обходным маневром, проявляя дерзость и яростную силу”, к ней нужно подступаться — смеясь [4, с. 302]. Эскизно реконструированная позиция действительно радикального французского философа (чуть позже она будет немеханически дополнена идеями других авторитетных гуманитариев-модернистов) служит надежным плацдармом для концептуальной контратаки на продвигаемый нарратив Дж. Агамбена.

Итальянский интеллектуал с опорой на греков различает *zoé*, факт жизни, общий для животных, людей и богов, и *bios*, правильно оформленную индивидуальную или групповую жизнь [3, с. 7]. Начиная с античных времен *zoé* ценилась прежде всего в приватной сфере людей и не распространяла свою значимость на область общественно-политическую. Теперь, однако, назрела необходимость кардинальной ценностной переориентации. Ибо человек, согласно Дж. Агамбену, отделяя от себя и противопоставляя себе посредством языка свою голую жизнь, тем не менее всегда остается связанным с нею через включенное исключение.

С включенным исключением все понятно. Что бы и как бы мы ни отрицали, след отрицаемого остается в нас, а наши метки-подпорки — под ним. С голой, аморфной жизнью, напротив, понятно немного. Даже то, возможна ли она вообще как нечто, индифферентное к нашему сознанию и понятийно схватываемое им? Скорее, она предстает интеллигибельным конструктом, обреченным на апофатические процедуры определения. Но апофатическая стратегия неизбежно ведет в пределе к нигилизму.

Если оппозиция *zoé* — *bios* требуется Дж. Агамбену преимущественно в утилитарно-социальных целях, для рекомендации о перенесении матрицы частной жизни на поле жизни общественно-политической или, наоборот, для встречной экстраполяции, недоумений все равно не избежать. Естественное зачатие ребенка и генно-инженерные манипуляции, непоказушное домашнее хозяйство и брендинговая мировая экономика содержат мало похожи друг на друга. Их масштабная, не локальная, интерференция бесперспективна, а при гегемонии биотехнологических и глобально-экономических установок (в целом принимаемых автором “Открытого”) напрямую опасна для знакомой нам, и не лишенной симпатий, породы людей. И не надо спекулировать на боязливости растерянных и отступничестве слабых — далеко не все люди отказались от величия и тягот своей идентичности.

Если на оппозицию *zoé* — *bios* возлагается роль стержня высокой теории, в последней быстро проступают упадочные чер-

ты. Скажем, в рассуждениях о голой жизни (и жизни вообще) итальянский философ нередко апеллирует к Аристотелю. По логике Стагирита, однако, в сущем нет ничего аморфного. Окажись таковой, к примеру, первая материя, аристотелизм незамедлительно трансформируется в платонизм. У Стагирита, правда, есть некая форма, одна-единственная, которая свободна от какой бы то ни было материальной нагрузки. Это неподвижный перводвигатель, божественная или квазибожественная инстанция. Так вот, агамбеновская “голая жизнь”, как представляется, есть квазиматериалистическая имитация и подмена аристотелевской “формы всех форм”. Намек на божество, рухнувшее с небес на землю и рассыпавшееся по ней. Ни светскому, ни религиозному человеку подобные нисхождения и подтасовки не нужны. Разве что отчаявшемуся клерикалу, снедаемому искусом нанотехнологичного богостроительства. Или манерному гуманисту-законнику с амбициями всевластного серого кардинала, которого — надо же! — разочаровало “эмпирическое”, историческое человечество, существующее в национально-государственных формах.

Дж. Агамбен акцентированно трактует аристотелизм не субстанциалистски и не топологически — не как учение о телах и вещах, органично привязанных в индивидуальном порядке к конкретным местам, — а реляционно, когда сущее редуцируется к системе отношений между своими фрагментами. Генеральный план Стагирита видится «в том, чтобы преобразовать всякий вопрос “Что это?” в вопрос “Посредством чего... некая вещь принадлежит к чему-то другому?”» [1, с. 23]. Определять нечто не из него самого, а из чего-то иного. Эта методология заведомо ориентирована на описание техносферы, но не мира природы. Если, разумеется, не держать в уме сведение второго к первой, естественного к искусственному. А на горизонте маячит и вовсе сомнительное: судить о людях с подачи нелюдей. Без всяких гипербол — буквально: “...чтобы быть человеком, человек должен познать себя как не-человека” [Там же, с. 39].

Тупиковый путь! Ну хорошо, допустим, в нас есть что-то еще или уже нечеловеческое. Однако как мы осведомляемся о нем? Только отталкиваясь от человеческого. Подобно тому, как смерть мыслим в сравнении с жизнью, небытие — в сравнении с бытием. Допустим далее, что нечеловеческое, как нечто инородное в себе, мы познали. Но познать еще не значит отторгнуть. А не отторгнув нечеловеческое, нам не стать людьми. Если же мы не познали, а лишь “бесконечно” познаем инородное в себе, если мы обречены никогда не быть людьми, а лишь “вечно” становиться ими, то не стоит и торопиться с освобождением от нечеловеческого, довольствуясь его презентациями и репрезентациями, эпатирующими и доходными.

Автор “Открытого”, следуя выбранной логике, влекомый ею, считает невозможным дать положительные дефиниции человеку. Действительно, трудности здесь немалые — при любых

А. Фатенков
Редукция
человека
к “голой жизни”



мировоззренчески-методологических основаниях. Человек, в самом деле, *не* разумная машина, *не* “мыслящая вещь”, *не* “мыслящий тростник”, *не* говорящее и *не* пишущее животное. Его видовая привязка к роду животных, растений, вещей, машин обречена на неудачу. Некорректно, скажем, утверждать, что человек есть овладевшее (пользующееся) языком животное. Ни в том случае, если человеческий язык постулируется уникальным, — тогда животное заведомо не в состоянии овладеть или пользоваться им. Ни в том случае, если и животных не считать безъязыковыми, — тогда человеческая лексика и речь будут для них всего лишь “иностранными”. Происхождение языка — тайна, окутанная множеством гипотез, которые подпитываются самыми разными культурными традициями. Версия Дж. Агамбена примечательна. Язык, согласно ей, надежнее всего отличает человека от животного, выступая не естественной, уже присущей психофизической структуре данностью, а историческим продуктом, “который в качестве таковой невозможно приписать ни человеку, ни животному в собственном смысле слова” [Там же, с. 48]. Язык тут — аналог благодати, акт ниспослания которой толкуется в католицизме отличным от акта творения.

Человек, надо думать, есть живое существо особого рода. Но тогда, поменяв вид на род, находясь в шаге от впадения в дурную бесконечность, нам не избежать разъяснений касательно сущности живого существа и самой жизни. Дж. Агамбен же сразу пасует, примыкая к уклонистам. “...В нашей культуре жизнь *есть то, что не может быть определено, но как раз поэтому должно непрестанно члениться и разделяться*” [Там же, с. 22]. Итогом аналитического препарирования и оказывается “голая жизнь”, намеренно дистанцированная от “животности” и скорее отрывающая человека от биосферы, нежели привязывающего его к ней. Стратегическая цель — “выставление напоказ центральной пустоты, знания, которое — в человеке — отделяет человека от животного...” [Там же, с. 106]. В надежде, что, увеличив дистанцию со зверем в себе, мы сократим путь к божественному в нас. Наивно. Тщетно. Особенно при отрицании сквозной иерархической структуры сущего с соответствующими степенями для родов, видов и индивидов.

Из пустоты, даже гносеологической, веет нигилистическим душком. Дж. Агамбен не противится ему. Да и зачем? Ведь *бытие* изначально пронизано *ничто*, утверждает он со ссылкой на М. Хайдеггера. Тот на страницах обсуждаемой книги предстает теоретиком, решительнее других стремящимся отграничить человека от остальных живых существ. В контексте интерпретации хайдеггерианы итальянский интеллектуал противопоставляет принципиально открытого человека, а точнее, принципиально открытую голую жизнь, через которую человек только и может быть якобы определен, животному, которое одновременно открыто и не открыто. Не сублимируемый из бессодержательной аморфности человек, понятно, окажется неотличим от животно-

го: он тоже, с очевидностью, никогда до конца не сокрыт и не открыт. И к лучшему! Так мы сберегаем сокровенное в себе, то решающее превосходство, которым обладает бытие перед всего лишь сущим, конкретная экзистенция перед абстрактной эссенцией, оригинал перед многотиражной копией. Апологет открытости вдобавок элиминирует из мира животных ситуацию *чистой возможности*, приписывая ее исключительно жизненно-миру человека. Но что такое чистая возможность (потенциальность)? Похоже, это претенциозный антипод чистой (абсолютной) актуальности. Это предел преимущественно негативной человеческой свободы в противовес предельно-беспредельной и безусловно положительной свободе Бога. Концептуальная конфигурация очень напоминает алгоритм и результат регрессии аристотелевской формы всех форм к “голой жизни”.

Дж. Агамбен пытается опереться в своих построениях, хотя бы косвенно — прямо никак не получится, на теоретическое наследие М. Хайдеггера. Выходит комично: они ведь далеко не единомышленники. Немецкий мыслитель, в отличие от итальянца, стремится непосредственно, изнутри, не со стороны, схватить и запечатлеть бытие и сущность человека. Да, в этой связи и он ведет речь об онтологических пустотах и лакунах — но в принципиально ином ключе. Во “Введении в метафизику”, а именно на эту работу чаще всего ссылается итальянский интерпретатор, читаем: *Dasein*, “сию-бытность исторического человека значит: быть определенным как брешь, в которую, являя себя, врывается сверхвластное бытие, дабы самая эта брешь о бытие разбилась (курсив мой. — А.Ф.)” [11, с. 238]. И далее: “сущность человека следует постигать и обосновывать... как то *место*, в котором бытие нуждается для самораскрытия” [Там же, с. 276]. Бытийные пустоты и свободные места приурочены к заполнению и заполняются — то с болью, то с радостным воодушевлением.

По замыслу Дж. Агамбена, напротив, лакуны, вернее, рассечения и разрывы, образующие их, ценны сами по себе. “В нашей культуре человек всегда мыслился как разделение и объединение тела и души, живого существа и *logos'a*, природного (или животного) и сверхъестественного, социального или божественного элемента. Наоборот, мы должны учиться мыслить человека как результат разъятия двух этих элементов и исследовать не метафизическую тайну их объединения, а практическую и политическую тайну их разделения” [1, с. 26]. И ниже: “гуманистическое открытие человека — это открытие его отсутствия в самом себе, неустранимого отсутствия *digitas*”, то есть достоинства, ранга [Там же, с. 41].

Не будем обсуждать здесь ортодоксию дуализма и аналитичности — родимых пятен европейской культуры. Не станем дискутировать по поводу небесспорной, мягко говоря, агамбеновской трактовки гуманистического видения человека — она коррелирует скорее с трансгуманистическими воззрениями. Зададимся единственным — жизненно-практическим — вопро-

А. Фатенков
Редукция
человека
к “голой жизни”



сом: зачем настоятельно внушать людям, что они, по сути, пустышки; что в душе их прорехи, которые не только должны смиренно приниматься страждущими, но и активно множиться ими самими? Ответ очевиден. Это часть кампании по ликвидации человека, по превращению его в постчеловеческую марионетку, в биотехнический артефакт.

Вернемся, однако, к теории. Преодоление дуализма, капитальное или косметическое, — модный тренд посткартезианской европейской мысли. Ориентируясь на него, Дж. Агамбен ведет поиски “таинственной” голой жизни, *nudia vita* — жизни, слившейся со своей формой и неотделимой от нее [3, с. 238–239] (будто бы такое тревожащее размежевание возможно за рамками отвлеченного от жизни ума). Операция неудивительным образом сопрягается с придачей искомому особого статуса и предваряется проблематизацией сферы сакрального и собственно сакральной жизни, *vita sacra*.

Показательно, что итальянский интеллектуал дистанцируется от модернистских (Р. Отто, Ж. Батай, М. Элиаде) интерпретаций сакрального, священного, нуминозного. В них оно неодномерно и потому поистине, онтологически парадоксально, сущностно противоречиво: не отождествляется исключительно с беспорочным добром, непреложной истиной и безукоризненной красотой. Оно аксиологически неоднозначно, чего не наблюдается в классических трактовках, скажем, в описании ценностно-безупречного мира платоновских эйдосов. И если в диалектических толкованиях, включая даосские и гераклитовские, мы встречаем смысло-образы противоречивых сущностей, в том числе аксиологически противоречивых, то это говорит лишь о том, что ни одна диалектика не способна удержаться в стилистических рамках классицизма, в ней всегда содержится завязь модернизма, неклассики. В аутентично модернистских интерпретациях, свободных от антидиалектических кондиций, священное внутренне динамично (что позволяет без домыслов — в отличие, опять же, от классических сценариев — утверждать его явленность в ординарном мире) и амбивалентно в ценностном отношении. Оно — порой синхронно — и возвышенное и низменное, и чистое и скверное, вызывающее и ужас и восторг. Ему свойственна “контраст-гармония” и эстетская внеморальная избыточность [см.: 9]. Последняя, имманентно наличествуя в сакральном, и позволяет освятить жизнь со всеми ее эксцессами, включая убийства. Один из главных смыслов жертвоприношений: некоторые убийства оправданны. О том, гуманно это или негуманно, как и о смертной казни в качестве высшей меры наказания, можно спорить до бесконечности. Жертвы безмолвствуют. Глаголют их близкие и дальние. Пацифисты и вегетарианцы с волчьим аппетитом. Философы насилия в домашних тапочках... [7].

Дж. Агамбен заметно иначе — не модернистски, и не классически — трактует священное, легированную им жизнь и сра-

ценного с ним человека. *Vita sacra*, равная *nudia vita*, может быть отобрана, но не может быть принесена в жертву, при этом почему-то она “образует зону неразличимости между жертвоприношением и убийством” [3, с. 108]. Концовка совершенно непонятна (во всяком случае — мыслящему реалистично-модернистски): если принесение в жертву есть оправдываемое убийство, а стало быть, и не убийство в буквальном смысле, то лишение жизни вне ореола жертвенности есть — неоправдываемое — убийство как таковое. Все предельно ясно. Разумеется, если философ противится и осуждает всякое насильственное лишение жизни, тогда он с необходимостью должен развешивать теорию и практику жертвоприношений, а стало быть — вольно или невольно — критически препарировать сферу сакрального. В данном случае, однако, вряд ли корректно апеллировать к области политики (стратегии ненасилия в ней — редкие и не всегда оправданные исключения) и постулировать, что “жизнь, обреченная на смерть... является началом политического” [Там же, с. 114]. Другой вероятностный аргумент в защиту агамбеновской линии: возможно, мыслитель отраженно фиксирует реальную утрату современным человечеством собственно бытийного, чудесно-таинственного пласта жизни. Но и это, смеем надеяться, не так: иначе все споры о легитимности и нелегитимности насилия давно бы прекратились. Наконец, допустимо вести речь, и вполне обоснованно, об искаженном восприятии сакрального: и, в примитивных формах, современным (точнее, постсовременным) массовым сознанием, и, в формах манерно-изошренных, интеллектуалами постмодернистского склада. Модернистской катафатике, “и то, и другое, и всякое...”, они противопоставляют разорванную апофатическую цепь: “ни то, ни другое, ни третье...” Вот и агамбеновский *homo sacer* существует как результат “двойного изъятия как из жизни профанной, так и религиозной, и еще не принадлежа миру мертвых...” [Там же, с. 131]. Он являет собой “ожившую статую”. Неприятный образ: завсегда рекламных роликов, а в прошлом (да и в настоящем) — эпифеномен страха действительно маленького человека перед отчужденной от него реальностью, теперь виртуально, паллиативно к нему приближенной.

В постмодернистских “зонах неразличимости”, на деле — при деструкции сакрального и его перемешивании с профанным, конструируются онтологически шаткие, надуманные парадоксы. Для М. Элиаде (и модернистской семантики вообще) важен символизм *узкой Двери*, пройти через которую трудно, но можно и должно, ибо это переход от одного способа бытия к другому, свидетельствующий о не до конца устраненной из жизни многомерности сакрального [12]. Агамбеновские *ворота*, через которые нельзя пройти по причине их *чрезмерной широты*, — симптом претенциозного умствования, указывающий на плоскостное опрощение сферы чудесно-таинственного. Через ворота пройти нельзя, потому что они перестали быть тем, чем

А. Фатенков
Редукция
человека
к “голой жизни”



были (должны были быть), не став и ничем иным. В любом другом случае проход так или иначе возможен: если и не через ворота, то через то, чем они стали.

Впрочем, не характер выстраиваемых парадоксов в первую очередь заставляет с подозрением смотреть на упомянутые уже недобрым словом “зоны неразличимости”. Они — в корыстных интересах конкретных лиц — позволяют множить до неприличия констатации-оценки сегодняшней социальной жизни, маскируя тем самым ее вопиющие изъяны. Дж. Агамбен искусно скользит по ризомным складкам. Он то гвоздит свободного гражданина демократически-технологических обществ: “это существо, которое непрестанно повинуетя, самым жестом, каковым он дает повеление” [2, с. 51], то требует обуздать еще не редуцированную человеческую мощь инструментально-правовыми средствами. То вопиет, что “*основанием тоталитаризма нашего столетия является отождествление жизни и политики...*” [3, с. 188] — кто бы сомневался! — то сам усердно расставляет удручающие знаки равенства: *nudia vita = sacra vita* = исток политики.

Литература

1. Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное / Пер. Б.Н. Скуратова. М.: РГГУ, 2012.
2. Агамбен Дж. Что такое повелевать? / Пер. Б. Скуратова и М. Липиловой. М.: Грюндриссе, 2013.
3. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Пер. И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова, М. Велижева, С. Козлова. М.: Европа, 2011.
4. Батай Ж. Границы полезного. Отрывки из незаконченного варианта “Проклятой части” / Пер. И.Б. Иткина // Батай Ж. “Проклятая часть”: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.
5. Батай Ж. Эротика / Пер. Е.Д. Гальцовой // Батай Ж. “Проклятая часть”: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.
6. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. С. 179, 184.
7. Дрие ла Рошель П. Дневник, 1939–1945 / Пер. под ред. С.Л. Фокина. СПб.: Владимир Даль: Ювента, 2000 // URL: <http://www.fedy-diary.ru/html/062012/06062012-03a.html>
8. Камю А. Записные книжки <Май 1935 — март 1951> / Пер. О. Гринберг, В. Мильчиной // Камю А. Соч.: В 5 т. Харьков: Фолио, 1998. Т. 5. С. 320.
9. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.
10. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999. С. 331.
11. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
12. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 112–113.