ПОСТАНАРХИЗМ
Субъект в пространстве власти

Д. Б. Поляков
ПОСТАНАРХИЗМ.
СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Монография

Чита
2019
Поляков, Д. Б.


Монография посвящена осмыслению малоизученного в отечественной философии феномена постанархизма, теоретики которого, объединая концепции классического анархизма и постструктурализма, предпринимают попытку создания новой радикальной политической теории, учитывающей роль власти в конструировании субъекта сопротивления.

Книга может быть адресована философам, политологам, а также всем, кто интересуется проблемами радикальной политической мысли и современной зарубежной философии в целом.

Исследование выполнено при поддержке гранта научно-технического совета Забайкальского института железнодорожного транспорта, договор № 34-гр. от 26.03.2018.

В оформлении обложки использована фотография С. Коршунова, белорусский портал «TYT.BY»: https://img.tyt.by/n/regiony/0e/0/brest_marsh_tunejadiy_2017_4.jpg

© Д. Б. Поляков, 2019

© Забайкальский институт железнодорожного транспорта (ЗабИЖТ), 2019
ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .............................................................................................................................................. 4

ГЛАВА 1. НАЧАЛА ПОСТАНАРХИЗМА ................................................................................................. 20
  1.1. Анархизм: истоки, классика и современность ................................................................. 20
  1.2. Красный май, постструктурализм и антиглобализм .................................................. 38

ГЛАВА 2. ТОДД МЭЙ – АНАРХИЗМ
  ПОСТСТРУКТУРАЛИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ .............................................................................. 55
  2.1. Тактическая политическая философия ........................................................................... 55
  2.2. Продуктивность власти и этика без гуманизма ................................................................. 72

ГЛАВА 3. ЛЬЮИС КОЛЛ – АНАРХИЯ СУБЪЕКТА И КИБЕРПАНК 92
  3.1. Постмодернистская матрица ............................................................................................. 92
  3.2. Семиократия и возможности симуляции ........................................................................... 112

ГЛАВА 4. СОЛ НЬЮМЕН – ЛАКАН И АНТИ-ПОЛИТИЧЕСКАЯ
  ПОЛИТИКА ........................................................................................................................................... 127
  4.1. Пространство власти и поиски внешнего ......................................................................... 127
  4.2. Постанархизм как этика и методология ............................................................................ 147

ГЛАВА 5. ПОСТАНАРХИСТИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ................................................................. 161
  5.1. Анархистская критика постанархизма .............................................................................. 161
  5.2. Постанархизм, политика и субъективность ..................................................................... 168

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ......................................................................................................................................... 177

БИБЛИОГРАФИЯ ...................................................................................................................................... 181
ВВЕДЕНИЕ

Актуальность изучения любой радикальной теории определяется её неизбежностью. Говорим ли мы о политике, философии, науке или искусстве, всюду можно обнаружить желание проверить на прочность установленные пределы и вообразить, продемонстрировать, практически осуществить некую альтернативу, в корне отличающуюся от status quo. Подвижность и податливость этих пределов, конечно, зависят от каждой из указанных (и не только) сфер. Но, как известно, бывает и так, что пределы и ограничения политического порядка накладываются на науку, искусство, повседневную жизнь и даже мышление человека, что ярче всего проявлялось и проявляется при авторитарных и откровенно тоталитарных политических режимах. Поэтому радикализм, касающийся политики, нередко подразумевает и радикализм во всех остальных сферах, но исходит этот последний всё-таки из принципов и ценностей радикальной политической теории, всегда так или иначе связанной с осмыслением вопросов свободы и власти, точнее – их пределов. К тому же слово «радикализм», кажется, чаще всего ассоциируется именно с политикой. Несмотря на существование такого феномена как правый радикализм, мы предпочтём его не рассматривать. На наш взгляд, радикальными здесь являются скорее практические методы, тогда как заявляемые цели и идеология в целом носят ультраконсервативный и традиционалистский характер.

Среди радикальных политических теорий отчётливо выделяется анархизм с его требованием ликвидации института государства и утверждением принципов общественной самоорганизации и самоуправления. Этика свободы, равенства и взаимопомощи в анархистской философии
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

радикализована настолько, что предполагает отрицание всякой инсти-
tуциализированной власти и иерархии. По образному выражению одно-
go из тех авторов, что взгляды будут рассмотрены в этой работе, анар-
хизм есть будоражащий воображение «предельный горизонт радикаль-
ной политики», движение, которое, несмотря на исторические неудачи
практического осуществления, упрёки в утопизме и недопонимание,
всякий раз возрождается — во вспышках ли социального протеста или на
страницах книг и журналов. Выживаемость анархистских идей, их трансформация в изменяющихся социально-политических, экономиче-
sких и культурно-исторических реалиях, взаимодействие с другими тео-
риями и их рецепция — всё это, как минимум, заслуживает внимания хо-
tя бы потому, что анархизм играл и продолжает играть заметную роль в
мировой и отечественной истории, периодически заявляя о себе, что
называется, во всеуслышание.

Специфика анархизма как предмета научного изучения заключается
в возможности более широкого анализа общественно-политических от-
ношений, т.е. взгляда на эти отношения не только с точки зрения тради-
ционных, общепринятых и устоявшихся представлений, но и с точки
зрения альтернативной, расширяющей наше восприятие политического.
В данном случае актуальным является не только исследование совре-
менных форм анархизма, но и рассмотрение анархистской философии в
контексте тех представлений о человеке и обществе, которые получили
распространение в социальных науках во второй половине XX - начале
XXI вв. и которые тем или иным образом обогащают эту радикальную
философию.

Живая, динамичная традиция анархизма заслуживает внимания ещё
и потому, что крайне разнообразна. Анархизм неоднороден настолько
ВВЕДЕНИЕ

же, насколько и противоречив, что позволяет ему существовать и развиваться в самых разных, порой практически несогласуемых формах. Анархическая мысль не имеет какой-либо строгой систематики, какой имеет, скажем, диалектический материализм, и уж тем более догматики. Можно говорить лишь о некоторых общих установках, ориентирах и базовых ценностях, таких как отсутствие власти, взаимопомощь, разнообразие, равенство и т.д. С учётом многообразия различных его определений, мы будем понимать под анархизмом главным образом мировоззрение или идею (но не фиксированную идеологию), согласно которой отношения власти в обществе, выраженные в институте государства, являются причиной эксплуатации и социально-экономического неравенства, а потому подлежат упразднению. Эта идея порождает социально-философское учение анархизма, а также движение, ставящее целью такое упразднение.

Упразднение государства – эта, пожалуй, единственная общая для всех анархистов цель – может быть представлена при этом как долгосрочная и, возможно, даже неосуществимая стратегия, в связи с чем особое значение в анархизме приобретают вопросы тактического характера. Именно разнообразие ответов на эти вопросы порождает указанную неоднородность, которая проявляется в существовании большого количества направлений, концепций, подходов, «анархизмов». Все они при общей цели фокусируются на различных путях и способах её достижения, поэтому сложно говорить о некой единой, унифицированной, всеобщей теории анархизма, хотя попытки сгладить разнонаправленность и противоречия между отдельными направлениями, конечно, имели место (в частности, т.н. «анархизм без прилагательных»). В настоящей работе будет рассмотрен один из таких «анархизмов». 6
Отметим и следующее обстоятельство. Оформившаяся в качестве теории ещё в середине XIX столетия (благодаря сочинениям В. Годвина, П.-Ж. Прудона, М. Штирнера, М. А. Бакунина, П. А. Кропоткина и др.), сегодня философия анархизма, как и в советское время, занимает в отечественной науке достаточно маргинализированное положение в ряду других изучаемых течений социально-философской и политической мысли. Посвящённые анархизму работы, выходившие в СССР, сводились преимущественно к разоблачениям с позиций марксизма-ленинизма «мелкобуржуазности», «реакционности» и «ненаучности» анархистских подходов в теории, не говоря уже о практике. Несмотря на определённую постперестроечную активизацию исследовательского интереса (переиздание сочинений классиков анархистской теории и малоизвестных авторов, организация тематических лекционных курсов, конференций, круглых столов и т.д.), анархизм как предмет изучения по-прежнему значительно уступает научным изысканиям в области того же марксизма.

Между тем, не будет преувеличением сказать, что теоретическая «закалка» монументальной марксистской теории осуществлялась в полемике с анархизмом, в споре апологетов государственного социализма и сторонников социализма безгосударственного. Это противостояние, начатое «Ниццей философии» или, пожалуй, даже «Немецкой идеологии» и выразившееся в конфликте К. Маркса и Бакунина в I Интернационале, можно обнаружить и сегодня. Иными словами, сформировавшись одновременно с марксизмом, в настоящее время анархизм остаётся в тени марксистской теории и зачастую предстаёт как явление прошлого, которое либо вовсе не имеет отношения к настоящему, либо связано с современностью лишь косвенно — в качестве маргинального и субкультурного, а потому не заслуживающего серьёзного анализа явления.
ВВЕДЕНИЕ

Одной из причин этому может служить и тот факт, что если на Западе анархическая традиция почти не прерывалась, то в России её своеобразная «перезагрузка» началось лишь с середины 80-х гг. на волне перестройки. Кроме того, присущий разнообразным анархистским концепциям радикализм даёт повод к пониманию теории безвластия как явления сугубо отрицательного (что связано и с обыденным употреблением слов «анархия» и «анархизм» в значениях произвола, общественного беспорядка или стремления к нему). Несмотря на это, анархизм продолжает находить своих последователей во всём мире, включая Россию, где растущая бюрократизация, отчуждение граждан от возможности влиять на общественно-политические процессы, кризис института местного самоуправления позволяют говорить об актуальности анархистской философии с её базовыми принципами свободы личности и общественной самоорганизации.

Переходя к теме монографии, отметим, что анархизм в качестве непрерывно развивающейся интеллектуальной традиции, корни которой можно обнаружить уже в раннем даосизме, у античных софистов и киников, в современных условиях, именуемых с подачи Ж.-Ф. Лийотара состоянием постмодерна, находит своё проявление в теории постанархизма. Опять же, по сравнению с такой современной разновидностью марксистской (или околомарксистской) мысли, как постмарксизм, эта теория остаётся малоизученной в отечественной социальной и политической философии.

Обобщённым, а потому весьма условным определением постанархизма будет следующее: это теоретическое взаимодействие анархизма с

1 Существует два равнозначных варианта написания: «постанархизм» и «пост-анархизм». Выбор диктуется, как правило, предпочтением пишущего об этой теории автора или самого теоретика.
отдельными идеями и понятиями постструктуралистской и постмодернистской философии (о нюан сах различия между постструктурализмом и постмодернизмом мы скажем ниже). Такое взаимодействие объясняет постанархистами тем, что сформулированная ещё в XIX в. классическая анархистская теория нуждается в существенном обновлении и отказе от некоторых своих базовых положений и концептов. В качестве теории постанархизм начинает формировать в середине 90-х годов XX в., хотя его истоки нередко усматриваются в кризисных событиях т.н. Красного мая 1968 г. в ряде европейских стран (прежде всего, во Франции) и последовавшей оценке этих событий со стороны интеллектуалов. Другой точкой отсчёта постанархизма иногда называют социальные протесты против Всемирной торговой организации (ВТО), вспыхнувшие в Сиэтле в 1999 г. и знаменовавшие собой подъём антиглобалистского движения.

На сегодняшний день не существует русских переводов главных работ теоретиков постанархизма, есть лишь немногочисленные переводы отдельных статей, а также выдержки из этих работ. При этом одно из первых программных сочинений, в котором разрабатывается постанархистская теория, книга Т. Мэя «The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism» увидела свет более 20 лет назад, в 1994 году. Вероятно, относительно недавнего появление тоже является фактором отсутствия интереса к этой теории в России – можно обнаружить лишь несколько обзорных статей, написанных, как правило, самими анархистами для таких же анархистов. Так, например, о постанархизме речь идёт в одноимённой статье, напечатанной в 2007 г. в российской анархистской газете «Ситуация» под авторством N, где рассматриваются основные идеи и представители этой теории, а также представлена авторская критика.
ВВЕДЕНИЕ

Если же говорить о научной разработанности, то отдельные упоминания в научных работах не дают полного, всестороннего представления о постанархистском проекте. Одно из таких упоминаний, которое лаконично, но не исчерпывающее характеризует постанархистскую теорию, содержится в научной статье 2014 г. «Идеи представительной власти в трудах российских теоретиков анархизма М. А. Бакулина и П. А. Кропоткина», где её автор, А. А. Керимов, пишет: «С точки зрения постанархизма ошибка старого дискурса состоит в том, что для него власть — это некий центр, который находится вне частных интересов и который может быть подвержен критике <…>. Постструктуралистские же анархисты, например Т. Мэй и Л. Колл, относительно современного “сетевого общества” делают вывод о том, что центр власти везде, он разлит в обществе, и философская критика должна заключаться в попытке деконструкции, расчленения смысла власти, которая в том числе и внутри нас самих» [60, с. 44]. Упоминается постанархизм и в книге М. Ю. Мартынова «Язык русского анархизма» (2016), где, однако, отмечается лишь то, что «связь анархизма с постмодернизмом — только один из его многочисленных вариантов, который принято обозначать термином “пост-анархизм” <…> или постструктураллистский анархизм <…>, и далеко не все современные анархисты разделяют идеи постмодернистских авторов» [82, с. 130].

Отдельно стоит указать на статью Ю. Ф. Никитиным (Институт философии НАН Беларуси) «Постанархизм: обновление социально-политической теории анархизма» (2017). Несмотря на то, что большая часть этой статьи посвящена всё-таки принципам классического анархизма, его подходам и трактовкам феномена власти, в ней достаточно ёмко, хотя и в сжатом виде, обрисована одна из ключевых особенностей
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

постанархизма, связанная с «фукольдианской идейной прививкой» [88, с. 104], т.е. с анархистской интерпретацией идей французского мыслителя М. Фуко. Отрицание представительства (политической репрезентации), отказ от создания общей, универсальной политической теории, констатация рассеянного, «микрофизического» характера власти и возможностей такого же сопротивления – эти идеи Фуко действительно можно считать базовыми для постанархистской теории2.

О постанархизме говорит и Д. Д. Хохлова (Санкт-Петербургский государственный университет) в статье с говорящим названием «Постанархия как альтернативный политический режим» (2017). В этой работе, несмотря на некоторые спорные, на наш взгляд, утверждения (например, о том, что анархия – это «не про безгосударственность и беспорядок», а «про максимально открытое гибкое государство» [126, с. 314]), представлена интересная трактовка современной политической реальности в целом и её преломления в политической науке. К этой статье мы обратимся в следующем.

Наконец, укажем на статью немецкого постанархиста Ю. Мюмкена «Postanarchismus. Anarchistische Theorie (in) der Postmoderne» («Постанархизм. Теория анархизма в постмодерне»). Ключевым идеям и теоретикам постанархизма здесь посвящено лишь по небольшому абзацу. Однако для нас она интересна тем авторским замечанием, что дискуссии о постанархизме в рамках обновления анархистской теории и практики ведутся в США, Канаде, Бразилии, Турции и Германии. При том, что статья была написана ещё в 2005 г., это замечание в очередной раз подтверждает факт

2 Не совсем корректным, однако, кажется комментарий Никитиной белорусскому новостному порталу к материалу об анархистах, в котором она утверждает, что «современные анархистские течения можно объединить термином “постанархизм”» [61]. Помимо сказанного о том, что постанархизм как таковой является лишь одной из разновидностей анархистской теории, с таким «объединением» вряд ли бы согласились сами анархисты.
почти полного отсутствия научного интереса к этому новому (во всяком случае, для отечественной науки) направлению современного анархизма, которое только начинает находить сегодня своих исследователей.

Как следует из сказанного, большое значение для теоретического проекта постанархизма имеют работы постструктуралистов, а именно М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делёза и Ф. Гваттари, Ж. Бодрийяра и других, касающиеся анализа власти, которая в интерпретации этих авторов (особенно Фуко) оказывается повсеместной и имманентно присущей общественным отношениям и повседневным практикам. Такой подход позволяет постструктурализму быть не строго политической философией, но комплексной и интердисциплинарной. Её название указывает на то, что эта философия исходит из критики структурализма (Р. Барт, К. Леви-Стросс, ранний Фуко и др.), объектом изучения которой является культура, понимаемая как совокупность внутренних структур и механизмов знаковых систем, скрытых за нашим использованием знаков, символов, образов [63, с. 375]. В самом широком смысле, структурализм подчиняет означаемое означающему, рассматривая реальность субъекта как реальность, выстроенную структурой языка, который его окружает. Структура есть детерминирующий центр, а вся история её концепции, утверждал Деррида, «может быть представлена как ряд субституций одного центра другим, как взаимосвязанная цепь определений этого центра» [Цит. по: 56. С. 20]. Этот центр, по мысли структуралистов, является в структуре именно тем, что этой структурой управляют, но само избегает какой-либо структурности. Постструктурализм же отказывается от понятия определяющей, центрированной структуры наподобие языка. Субъект в нём конституируется не посредством какой бы то ни было центральный структуры, но как результат рассеянных (дисперсных), подвижных от-

ВВЕДЕНИЕ
ношений различных сил, дискурсивных практик и не в последнюю очередь – отношений власти. Отсюда, субверсивная тенденция в трактовке субъективности, выраженная в концептах «смерть субъекта», «смерть человека», «смерть автора» и т.д. Причём эта теоретическая атака направлена не столько на структурализм, сколько на классический, кар-тезианский «портрет» рационального субъекта и его претензий на автономию и самодостаточность.

Если попытаться сфокусироваться на вытекающих из описанного подхода политических взглядах постструктуралистов, то таковые, как правило, весьма скупо воспроизводятся в политической философии. Во-первых, говорить о какой-то конкретике и общности взглядов в случае с постструктурализмом довольно сложно, поскольку это интеллектуальное движение так же неоднородно, как и анархизм, а потому инкапсулировать под одной политической оболочкой взгляды всех его теоретиков кажется задачей практически невозможной. Подобная инкапсуляция была бы неприемлемой и с точки зрения самих постструктуралистов, противившихся артикуляции некой однозначной, обобщающей и передовой политической теории, указующей подлинно верный путь социальных преобразований (что с некоторыми оговорками относимо и к анархизму).

Во-вторых, отмеченная скупость может быть связана и с широко распространённой тенденцией определять политику в соответствии с двумя базовыми параметрами. При анализе сферы политического, предпочтение зачастую отделяется либо оценке соотношения между государствством и правами личности (либерализм), либо же экономическому детерминизму (марксизм). Политический же посыл постструктуралистской философии заключается в утверждении, что власть имеет самые разнообразные источники, осуществляет себя в самых разных направле-
ВВЕДЕНИЕ

ниях и не сводима к какому-то одному или даже к совокупности институтов, будь то государство, частная собственность на средства производства или оба они вместе взятые. Итак, власть в постмодернистско-постструктуралистской перспективе — это «предмет собственно философского интереса, для которого характерно снятие оппозиции “правитель — подчинённый”, сопровождённое пересмотром трактовки власти как чисто идеологического, подконтрольного разуму феномена» [94, с. 79]. Власть, таким образом, рассматривается как всеобъемлющая практика, исключающая возможность не-власти.

Что касается соотношения терминов «постструктурализм» и «постмодернизм», то в контексте рассматриваемой в монографии темы, по нашему мнению, следует подразумевать указанную постструктуралистско-постмодернистскую перспективу в целом. Это имеет смысл потому, что одни теоретики говорят о «постмодернистском» анархизме (Л. Колл), а другие — об анархизме «постструктурзалистском» (Т. Мэй), опираясь при этом на труды одних и тех же авторов: Фуко, Делёза, Лиотара, Деррида и других (неоднозначным, кстати, было и отношение самих этих авторов к термину «постмодернизм»). Повторимся, что говорить о единой теории постструктурализма следует максимально осторожно. Согласимся с И. П. Ильиным в том, что речь идёт скорее «о комплексе представлений, поскольку постструктуралисты отличаются крайним теоретическим нигилизмом и отрицают саму возможность какой-либо общей теории», а постмодернизм и постмодерн есть главным образом общее «выражение “духа времени” конца XX столетия» [56, с. 7, 9]. Кроме того, постструктурализм в концептуальном отношении рассматривается как фундаментальная теоретическая предпосылка постмодернизма, а «в отношении персональном невозможность исчерпывающе
чёткого дистанцирования “постструктуралистского” и “постмодернистского” этапов развития творчества того или иного автора является скорее правилом, чем исключением» [94, с. 444].

Сказанное о постструктурализме / постмодернизме и анархизме естественным образом отражается и на постанархизме, который может быть охарактеризован гетерогенностью, антиуниверсализмом, критикой репрезентации и тактической направленностью. Стоит сказать, что префикс «пост» в данном случае не подразумевает нечто, что следует «после» анархизма (такая трактовка легла в основу первых критических замечаний о постанархистской теории). Как и постмодернизм, который не может буквально существовать «после современности», постанархизм функционирует в пределах самого анархизма, акцентируя внимание на самих этих пределах. И если другие течения современной анархистской теории фокусируются на таких аспектах, как коммунитаризм, индивидуализм, синдикализм, феминизм, экология, криптография и т.д., то постанархистский проект в соответствии с указанной подрывной тенденцией постструктурализма направлен на артикуляцию новой субъективности, включая субъективность и идентичность самих анархистов в пространстве всеобъемлющей, повсеместной власти.

В подобном контексте, забегая вперёд, интересно проследить эволюцию теории анархизма, условно выстроив её дедуциатным образом, т.е. от общего к частному. Анархизм XIX в. с его представлениями о человеческой природе, включавшими признание свободы, нравственности и взаимопомощи как необходимых факторов существования общества и человека, утверждает обще человеческую идентичность, идентификацию субъекта со всем человечеством. Такая идентичность насквозь социальна, в гипотетическом обществе безвластвия тождество личности с самой собой
ВВЕДЕНИЕ

предполагает тождество с другими людьми, что находит отражение в принципе социально-экономического равенства. Иными словами, в этот период анархистская теория ставит глобальные вопросы и предлагает столь же глобальные подходы к их решению – социальная революция должна носить повсеместный характер, охватывая страны одну за другой, и привести в конечном итоге к становлению безгосударственного строя. При этом стоит отметить неоднозначность трактовок того, насколько «конечным» будет подобный итог, у разных теоретиков. Не следует забывать и о наличии в классическом анархизме индивидуалистического направления, представленного М. Штирнером, философия которого резко контрастирует с очерченной перспективой и утверждает первичность личности по отношению к «призракам» общества и человечества.

В XX в. анархизм приобретает новые формы и начинает фрагментироваться в зависимости от предпочитаемых тактик и теоретических подходов к анализу власти. Наиболее значимым явлением в мировом анархизме первой половины столетия стал анархо-синдикализм, появившийся на основе существовавшего ранее революционного синдикализма, идеи Прудона и Бакуина, а также кропоткинского анархо-коммунизма. Впоследствии анархистская теория начинает взаимодействовать с другими социальными и философскими концепциями: от феминизма и экологизма до Критической теории, постмодернизма и реформированного марксизма. При этом разнообразные анархистские концепции, возникающие в XX в., смешают акценты с глобальных целей

3 Возникновение различных течений в анархизме относится преимущественно к социальным движениям 1960-70-х гг. По словам немецкого анархиста Г. Куна, «разочарование как в капиталистической-парламентской модели общества, так и в советском государственном социализме <…>, исходящее из антиколониальной борьбы “Третьего мира” вдохновение, а также фрустрация от “одномерного”, фиксированного лишь на упрямом экономическом прогрессе человека создали во многих странах политические и культурные протестные движения с вырожденными анархистскими чертами» [70].
всеобщего освобождения к проблематике отдельных сторон общественной жизни: семья и брак (анархо-феминизм), экология и технологии (экоанархизм, анархо-примитивизм), бизнес и налогообложение (анархо-капитализм) и т.д.

Ещё раз стоит отметить, что в существовании множества неортодоксальных концепций проявляется разнонаправленность критической либертарной4 мысли. И это в свою очередь позволяет говорить о её связи с теорией постструктурализма, которая рассматривает властные отношения как дисперсные, имманентные всем уровням человеческих взаимоотношений и практик и даже применительно к отдельно взятой личности. Проблематика субъективности и идентичности становится актуальной и даже центральной для теории и самоопределения анархизма рубежа XX-XXI вв. И, пожалуй, наиболее ярко эта тенденция отражена в теории постанархизма. Таким образом, условная дедукция в развитии анархизма заключается в движении от идей преобразования мира в классическом анархизме к проблематике трансформации отдельных областей социальных отношений в концепциях анархизма XX в. и, в конце концов, к теме субъективности и идентичности в постанархизме.

Представленная траектория в развитии анархизма, конечно, не означает, что классические теоретики совершенно игнорировали вопросы, которые актуализировались анархистами XX и даже XXI столетий. Дело, скорее, в том, что отличающиеся картины мира, научные парадигмы и господствующие формы рациональности способствовали артикуляции столь же отличающихся объектов критики, их первичности или вторичности для того или иного периода. Так, если эпоху и культуру

4 Термин «либертарный» (как и «антиавторитарный») нередко используется как синоним «анархического» и «безгосударственного». Хотя такое словоупотребление не универсально, мы, однако, воспользуемся им.
ВВЕДЕНИЕ

модерна можно характеризовать как стремление к целостности и тотальности, как апологию всеобщего и тягу к универсальному, то постмодерн ориентирован на частное, на фрагмент и отличается глубочайшим скепсисом по отношению ко всяким «великим повествованиям» и глобальным истинам модерна. П. Вен в написанной им биографии Фуко, выразил это умонастроение так: «Мир – малым фактам, война – обобщениям» [28, с. 61]. Вполне закономерно поэтому, что и современный анархизм фокусируется на конкретных, более или менее частных практиках господства и сопротивления им, не отказываясь при этом от идеи построения либертарианского, безгосударственного общества. Закономерен для анархизма и упомянутый скепсис, касающийся не только универсальных проектов национализма, либерализма или марксизма, но и самого анархистского дискурса. Постанархизм, по нашему мнению, представляет собой наиболее яркую иллюстрацию этой тенденции. Направленная на трансформацию субъективности, на отказ от политической и теоретической репрезентации, а также на артикуляцию новой этики, эта теория стремится ещё больше радикализировать, казалось бы, и без того радикальную философию анархизма.

В таком подходе есть свои плюсы и минусы. Нашей задачей как раз и является рассмотрение ключевых аспектов феномена постанархизма, включающих его критику. Тем не менее, оговоримся, что в настоящей работе мы сосредоточимся преимущественно на сочинениях трёх англоязычных теоретиков, с которыми обычно и ассоциируется постанархизм – это уже названные выше Т. Мэй, Л. Колл и С. Ньюмен. Однако не менее значим вклад в разработку постанархистской теории и других авторов (Э. Коха, Дж. Адамса, М. Онфре, Ю. Мюкена и др.), которые так или иначе будут упомянуты в тексте. Кроме того, в отношении некото
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

рых теоретиков можно констатировать ситуацию, когда они отчётливо не идентифицируют себя с постанархизмом, но по содержанию и пафосу их работ они, по крайне мере отчасти, могут быть отнесены к таковому — это, например, американский эссеист Б. Блэк.

Другой задачей является попытка дать более конкретизированное определение постанархизму, поскольку его описание лишь в качестве взаимодействия с философией постструктурализма / постмодернизма не сообщает главного: в чём заключается результат такого взаимодействия, и как этот результат преломляет направленность «обыкновенного» анархизма. Даже с учётом неоднородности самого постанархизма, различий во взглядах его представителей, кажется вполне возможным объединить основные положения их теорий и сформулировать соответствующую дефиницию, несмотря на то, что такая дефиниция, пожалуй, противоречила бы основным постанархистским установкам: неопределенности, незавершенности, не-фиксированности и т.п. Исходя из этих установок, радикальный постанархистский проект стремится сформулировать новый, даже иной тип анархистской субъективности, что в данном случае и означает проверить на прочность имеющиеся пределы, status quo самого анархизма.
ГЛАВА 1. НАЧАЛА ПОСТАНАРХИЗМА

ГЛАВА 1. НАЧАЛА ПОСТАНАРХИЗМА

Радикальное сознание невозможно прими́рить с идеологией, единственной функцией которой является мистификация.

Рауль Ванегейм

Говоря об истоках постанархистской теории, нельзя проигнорировать очевидный факт — перво́йший её истоком является анархизм как таковой, анархизм со своими собственными истоками и началами. Периодизация анархизма, предложенная его исследователями С. Ф. Ударцевым и П. В. Рябовым, включает в себя доклассический (арха́нский, протоанархический), классический и постклассический этапы. Поскольку в наши задачи не входит подробное рассмотрение всей истории анархизма (которой к тому же посвящено немало литературы), мы довольно схематично коснёмся развития этой теории и мировоззрения в дополнение к тому, что уже было сказано во введении. С учётом большого числа теоретиков и пестроты их взглядов, а также понимая всю условность сведения анархистской мысли лишь к нескольким именам, мы в основном ограничившимся лишь теми фигурами, идеи которых окажутся ключевыми для разработки постанархизма. Как мы увидим, наличие подобного «списка избранных» станет ещё одним пунктом в критике, направленной на постанархистских авторов.
1.1. Анархизм: истоки, классика и современность

Ранние, протоанархические идеи восходят, вероятно, к тому же времени, когда появляются и первые зачатки государственности. «Можно предполагать, – отмечает Ударцев, – что ранние идеи с ценностно-негативным отношением к государству и закону возникали как идеализация прежнего родоплеменного строя, память о котором сохранилась в общественном сознании, а с другой стороны, как спонтанно возникающее у некоторых групп населения в социально-напряжённых ситуациях отношение к государству, его конкретным представителям и органам, включённым в механизм эксплуатации и угнетения в рабовладельческом и феодальном обществах» [109, с. 40]. Так, в качестве первого образца архаического анархизма на Древнем Востоке исследователя и историки (М. Неттлау, П. Маршалл, Д. Рэпп, Л. С. Мамут, Е. А. Ежова и др.) выделяют даосизм – наряду с конфуцианством одно из основных течений древнекитайской философии. В основных трактатах даосизма «Дао дэ цзин» и «Чжуанцзы» изложены не только этические принципы следования великому дао, первоначалу всего сущего и его вечному Пути, но также прослеживаются и социально-политическая сторона этих принципов. Ни Лао-цзы, ни Чжуан Чжоу (Чжуан-цзы)⁶ не призывали к ликвидации существовавших тогда институтов власти; напротив, в их сочинениях присутствует образ идеального правителя – земного олицетворения дао. Однако если учесть, что базовым постулатом даосской философии

---

⁵ Отметим, что под термином «протоанархизм» понимается не стройная и последовательная система представлений и принципов, а скорее отдельные, подчас разрозненные идеи, оценки, настроения, имеющие анархистскую окраску и присутствующие в некоторых философских или религиозных учениях до XIX в.

⁶ Авторы названных трактатов, историческое существование или, как минимум, авторство которых является предметом дискуссий.
является «не-деяние», понимаемое как допущение естественного, природного течения порядка вещей и невмешательство в процесс функционирования dao (которое и есть «глубокая основа всех вещей»), то в социально-политическом преломлении этот постулат может быть истолкован вполне анархически.

Так, у Лао-цзы мы читаем: «Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует» [39, с. 33], «Государь и советники хотя и имеют драгоценные камни и могут ездить на колесницах, но лучше будет им спокойно следовать dao» [там же, с. 78]. Полемизируя с конфуцианцами и легиствами, даосы также отрицали обрядность и искусственно устанавливаемые нормы поведения, порождающие лицемерие и преступность: «Когда растут законы и приказы, увеличивается число воров и разбойников» [там же, с. 73], «[В ритуале] – начало смуты» [там же, с. 54] и т.д. Ещё сильнее и более развёрнуто протоанархические мотивы звучат в притчах трактата «Чжуан-цзы», в которых радикальному переосмыслению подвергнуты многие общепринятые представления древнекитайского общества. Заслуживает упоминания и даосский мыслитель Бао Цзиньян, идеи и идеалы которого американский политолог Дж. Рэпп напрямую сопоставляет с классическими анархистскими теориями Прудона и Бакунина, находя в них схожие мотивы [167, с. 37-40]. Наконец, П. Маршалл, являющийся достаточно авторитетным на Западе историком анархизма, усматривает «либертарный дух» в философии буддизма, особенно в традиции дзен [152, с. 60-65].

Идеи, созвучные анархизму, принадлежат также отдельным философам и философским школам Древней Греции. Виднейший советский историк С. Я. Лурье ещё в 20-е гг. XX в. предпринял попытку систематизировать взгляды одного из греческих софистов, Антифonta Афинско-
го (V век до н.э.), назвав его «творцом древнейшей анархической систе-мы». Софист противопоставлял господствовавшим в его время государ-ственным идеалам (как аристократическим, так и демократическим) свой собственный: «его главной задачей, – писал Лурье, – и было пока-зать ничтожество старой филократической нравственности и дать читателям практический рецепт, каким образом, по возможности, эманси-роваться от государства и осуществить автономный жизненный идеал» [78. С. 43]. Как и у китайских даосов, в философии софистов, а также у представителей школы киников прослеживается разграничение между естественными законами и законами искусственно, надуманными, навязанными, освящёнными религией и получающими правовую осно-ву. «Отрицание, – писал исследователь кинизма И. М. Нахов, – прони-зывало все стороны учения киников, краеугольным камнем которого была сформулированная ещё софистами антитеза “природа – закон”, имеющая универсальный морально-политический смысл» [86, с. 100].

Впоследствии определённую анархическую направленность несли в себе и некоторые средневековье еретические движения, применительно к которым П. Маршалл использует термины «милитаристские» или «мистические» анархисты. Таковыми он называет, в частности, движе-ния таборитов и анабаптистов. Впрочем, с учётом ярко выраженного ре-лигиозно-догматического содержания и «подобно христианству как та-ковому, наследие революционных миленариев и мистических анархи-стов Средневековья неоднозначно» [152, с. 95]. В России к примерам

7 Согласно Лурье (который в плане терминологии ссылается на Ф. Ф. Зелинского), «прав-ственный принцип, видевший объект нравственного чувства, прежде всего и главное всего в государственной общине, полисе и его подразделениях» [78, с. 12–13]. Противопоставляется антракратической нравственности, ориентированной на права и интересы отдельного человека.
8 Мистическим анархизмом называется также философская и религиозно-эстетическая тео-рия, сформулированная в первом десятилетии XX в. московским литератором Г. И. Чулко-вым в среде русских символистов.
Глава 1. Начала постанархизма

протоанархического сектантства можно отнести еретическое учение Феодосия Косого (XVI в.) и движение духоборов (XVIII в.), на близость которого к анархизму указывал Кропоткин.

Начало классического анархизма чаще всего ассоциируется с писателем, философом, представителем английского Просвещения Уильямом Годвином (1756-1836). Как и французский просветитель Ж.-Ж. Руссо, Годвин придерживался договорной теории происхождения института государства, однако считал, что установление этого института стало результатом «ошибок и испорченности немногих», приведших к необходимости принуждения. Государство, полагал Годвин, есть обусловленное людскими пороками зло, которые провоцируют создание механизма принуждения – правительства. Аппарат управления должен быть максимально упрощён и даже полностью уничтожен для того, чтобы люди вернулись к тому, для чего они изначально объединились – к взаимному содействию и справедливости под руководством свободного разума: «С каким восторгом должен каждый хорошо осведомлённый доброжелатель человеческого рода предвкушать то счастливое время, когда уничтожится политическая власть, этот грубый механизм, служивший вековой причиной человеческих пороков; с самой сущностью власти <...> неразрывно связано всякое зло, и оно не может быть устранено иначе, как путём полного её уничтожения!» [33, с. 220]. Отрывая государственность, Годвин всё же признаёт необходимость сохранения некоторых её элементов в переходный период в целях избавления человечества от своекорыстия и расширения пространства для установления царства разума. Будущий же общественный строй Годвин изображает в виде совокупности локальных автономных общин (приходов), в которых попросту не будет поводов для конфликтов, поскольку граждане хорошо знают друг друга.
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Несмотря на то, что Годвину, как выразился П. Рамус, «выпала на долю великая задача заложить краеугольные камни анархической философии» [99, с. 107], сформулировав в своей книге «Исследование о политической справедливости» более или менее систематическую теорию безгосударственного общества, «отцом анархизма» всё же принято считать французского философа и экономиста Пьера-Жозефа Прудона (1809-1865). Именно он впервые дал своей теории это наименование и не побоялся назвать себя анархистом, хотя впоследствии для характеристики собственных взглядов предпочитал использовать нейтральное понятие федерализма. В своих сочинениях Прудон выказал и обосновал два ставших известными тезиса – «самостоятельность – это кража» и «анархия – мать порядка», – которые являются тесно связанными между собой и предполагают, что экономическая свобода невозможна без свободы политической, без децентрализации власти. То есть идея власти в политике и идея собственности в политике равнозначны, одно дополняет и делает возможным другое. Подобно Годвину Прудон относит государство и собственность к ряду явлений, не соответствующих естественному порядку социальной жизни и противоречащих справедливости, которая представляет собой наивысший закон. Однако чтобы наряду с эгоистическими частнособственническими интересами избежать другой крайности – авторитарного казарменного коммунизма, – мыслитель предлагал вместе с государственной властью разрушить и иерархическую структуру общества, заменив её вольным союзом личностей, общины, городов. В основе этого союза лежат принципы федерализма и взаимности (мююэлизма), предполагающие раздел земли, независимость труда, личную и коллективную ответственность, обмен услугами и товарами, «истребление дармоедства» и уничтожение нищеты: «то, самое, что на экономическом
языке называется нами “взаимностью” или “взаимным обеспечением”, в политическом смысле выражается словом “федерация”» [99, с. 177].

ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Политический либерализм в противоположность монархизму провозглашает мнение большинства определяющей правовой волей, но ореол святости, ранее окутывавший лишь единоличного монарха, теперь становится достоянием другого, абстрактного «монарха» – нации или, что для Штирнера одно и то же, государства. Политический либерализм признаёт высшей ценностью принадлежность к государству, т.е. гражданственность, а всё касающееся единичной личности объявляет делом второстепенным или даже презренным, поскольку частное – значит эгоистическое, следовательно, не выражающее сущность подлинного гражданина государства. В свою очередь социальный либерализм (социализм) утверждая равенство имущества. Поскольку люди равны перед законом в силу утраты эгоистических интересов ради гражданских, но не являются таковыми (равными) по социальному положению из-за имущественного неравенства, то по логике социалистов в трактовке Штирнера «никто ничего не должен иметь». Поэтому для того, чтобы равенство было не половинчатым, а всецельным, частная собственность должна быть уничтожена, она должна принадлежать обществу, что значит – стать обезличенной. Заменив собой государство, общество становится новым култмом для каждого индивида, принадлежность к которому теперь определяется не гражданством, а трудом, полезным для всех и для всех же обязательным. Наконец, гуманитарный либерализм – наиболее радикальный и коварный – аннулирует своеобразие личности, превращая живое Я в общее понятие, в Человека. Личность порабощается, но уже во имя человечества, а не Бога, короля, государства или общества.

Философия Штирнера, надолго преданная забвению, для некоторых постанархистов сегодня играет важную роль в разработке новой радикальной политики, поэтому в последующем её ещё будет уделено доста-
ГЛАВА 1. НАЧАЛА ПОСТАНАРХИЗМА

tочно внимания. Не в пример немецкому индивидуалисту, влияние идей и самой личности Михаила Александровича Бакунина (1814-1876) на революционную мысль и движение XIX в., оказалось более чем значительным. Принцип «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!», сформулированный им ещё в период увлечения Гегелем и Ф. В. Шеллингом, можно рассматривать как руководящий в его философском творчестве. Процесс развития общественной и индивидуальной жизни Бакунин усматривает в совершенствовании формы и содержания бытия от низшего состояния к высшему, подлинно человеческому. Этот процесс восхождения человеческого бытия в истории состоит из трёх этапов: 1) человеческая животность, 2) мысль, 3) бунт. «Первой соответствует собственно социальная и частная экономия; второму – знание; третьему – свобода» – отмечает Бакунин [5, с. 449]. Первые два этапа представляют собой эпохи несвободы, поскольку в животном состоянии человек находится в тотальной зависимости от природы. Затем с развитием абстрактного мышления появляется идея некого Универсума или Бога, чьим посредником на земле объявляется государство, обретающее новую форму господства над человеком. Освящая государственную власть, всегда деспотичную независимо от своей формы, религия тем самым способствует распространению всеобщего невежества, эксплуатации и аморализма. Именно в разрушении этой власти, в социальном бунте против неё заключается переход к осуществлению свободы человека и общества от всякого принуждения, к «созиданию своей человечности».

По мнению Бакунина, государство самим фактом своего существования провоцирует бунт, поскольку стремится по своей природе не к убеждению, а лишь к принуждению силой, является «легальным насильником воли людей». Бунт против власти, с точки зрения бакунин-
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ


Большое значение в подготовке и организации анархической социальной революции Бакунин придавал широкому распространению научного образования, но в отличие от марксистов не считал, что наука могла бы способствовать подлинно революционному преобразованию, противопоставляя её стихийным, живым действиям трудящихся масс. Этот бакунинский скепсис в отношении господствующей научной рациональности, отчасти предвосхищающий скептицизм постструктуралистов, также будет принят во внимание постанархизмом⁹.

Идеи Бакунина были взяты в качестве теоретической основы для практической деятельности значительной частью российских народников. Из их числа вышел ещё один крупнейший анархистский теоретик, создатель анархо-коммунистического направления, философ и учёный Пётр Алексеевич Кропоткин (1842-1921), предпринимавший попытку дать анархизму научное обоснование. Следуя традициям дарвинизма и пози-

⁹ Впрочем, антисциентифический скупицизм Бакунина трактовался и с точки зрения других подходов. Так, например, П. В. Рябов говорит об элементах «философии жизни» в учении революционера, а И. Б. Зильберман по той же причине считал Бакунина «свообразным предтечей философии экзистенциализма <…>», в которой социальная жизнь объявляется научно непостижимой» [55, с. 65].
тивизма, сопоставляя естественнонаучные данные и наблюдения над об-
щественной жизнью, учёный доказывал гипотезу, согласно которой глав-
ным фактором развития природы и общества является взаимопомощь, из
которой происходит общечеловеческая нравственность. Общество,
утверждал Кропоткин, возникло не в результате некого договора между
отдельными враждовавшими семьями, а является естественным состо-
янием, унаследованным от животного мира. Кроме того, самой природой
в человека заложены и основы нравственности – сначала имеет место
инстинкт общительности, из которого формируются нравы и привычки
человеческого общежития; затем возникает понятие справедливости и,
наконец, на основании этих двух вырабатывается нравственное чувство
как таковое: альтруизм, самопожертвование, сострадание и т.д. Таким
образом, Кропоткин утверждал, что социальность и стремление к соли-
дарности являются не продуктом установленных государственных зако-
нов или религиозных догм, а плодами естественной эволюции. Не отри-
цая основных положений Ч. Дарвина, Кропоткин считал, что взаимопо-
мощь является не менее, но даже более значимым фактором эволюцион-
ного развития, чем борьба за существование. Последнюю он понимал
лишь как борьбу между видами, но не внутри одного вида, где главным
образом господствует взаимопомощь, а также как борьбу с негативными
внешними условиями, такими как холод и голод.

Кропоткин полагал, что на протяжении всей человеческой истории
в обществе сталкиваются две противоположные друг другу силы. С од-
ной стороны, это творческие устремления народа, на основе которых
формируются подлинно социальные учреждения для регулирования об-
щественной и хозяйственной жизни, требующие участия всех и каждого.
Выражением этих сил в истории являлись родоплеменной быт дикарей,
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

селевые общности, промышленные союзы (гильдии), а также вольные средневековые города, функционировавшие по принципам федерализма. Из этой народной традиции происходит, по мнению Кропоткина, сам анархизм. Противоположная же ей сила представляет собой стремление меньшинства воздействовать на жизнь подавляющего большинства, подчинить его своей воле и управлять им. Эта «римская» традиция также имеет свои истоки в глубокой древности, где её составляли три категории людей: жрецы, (колдуны, знахари и т.п.), сказители (сохранявшие знания об обычаях) и воинские дружины. Эти три категории людей организовывали тайные союзы между собой для большей концентрации власти. И именно в этой концентрации обнаруживаются зачатки государственности, основанной на авторитете закона, религиозном почитании высших сил и силе оружия.

Построение вольного общественного строя (анархо-коммунизма) Кропоткин связывал с социальной революцией, которая не будет осуществляться какими-либо властными структурами, но явит собой стихийный процесс, рождающийся в недрах общества, хотя и подготовленный необходимой пропагандистской работой. Не отрицая насильственного характера этой революции, философ, тем не менее, не являлся сторонником неограниченного революционного террора, поскольку всякий террор, по его убеждению, становится предпосылкой диктатуры «того, кто наложит свою руку на революционный трибунал и сумеет им руководить с хитростью и осторожностью, в интересах своей партии» [64, с. 181].

Принято считать, что Кропоткин явился последним крупным теоретиком классического этапа в развитии анархизма. В XX в. многие сторонники концепции безгосударственного общества, отталкиваясь от
ГЛАВА 1. НАЧАЛА ПОСТАНАРХИЗМА

прудоновских, бакунинских и кропоткинских идей развивали свои собственные теории и концепции. Так, наиболее значимым явлением в мировом анархизме первой половины XX в. стал анархо-синдикализм\(^1\). Суть его заключается в идеи о том, что лишь революционные организации рабочих, построенные на принципах взаимопомощи, солидарности и неинерархического самоуправления, есть та предпосылка, на основе которой может быть сформировано новое общество. Деятельность профсоюзов должна осуществляться на базе принятия решения всем коллективом с помощью общих собраний на местах, а итогом профсоюзной активности объявлялось свободное объединение людей в коммуны и федерации, где труд организовывался бы с помощью ассоциаций производителей. Ликвидация государства и частной собственности рассматривалась как само собой разумеющийся процесс на пути освобождения от политического и экономического закрепощения трудящихся. По большему счёту, целью анархо-синдикалистов являлось построение безгосударственного коммунистического строя, описанного в трудах Кропоткина. Однако, как отмечает В. В. Дамие, между анархо-коммунистами кропоткинского толка и анархо-синдикалистами имели место и разногласия: «Одни выступали не только за устранение капитализма и государства, но и за слом самой индустриальной системы с её фабричным деспотизмом, жёстким разделением труда и обесчеловечивающей технологией. Вторые приветствовали индустриально-технологический процесс и намеревались строить на его основе социалистическое общество» [38, с. 81].

Таким образом, анархистское движение XIX - первой половины XX вв. представлено преимущественно последователями анархо-коммунизма и анархо-синдикализма. Вторая же половина XX столетия

\(^1\) syndicat (франц.), sindicato (исп.) – профсоюз.
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

характеризуется, как уже отмечалось, разработкой новых форм анархической теории и практики. Одной из постклассических концепций анархизма является анархо-феминизм (иногда используется написание «анарха-феминизм», подчёркивающего женское окончание), представляющий собой сочетание идей анархизма и феминизма и рассматривающий патриархат как первичную форму иерархических отношений, а борьбу с патриархатом как неотъемлемую часть классовой и антигосударственной борьбы 11. Сюда же относятся критика традиционных концепций семьи, института брака, половодных различий и предпочтений, воспитания и образования и т.п. При этом и сам анархо-феминизм в его современном варианте нередко подвергается критике со стороны анархистов социально-революционного толка, утверждающих, что идея борьбы за права лишь определённой группы населения и лишь по определённому признаку ничем не отличается от либерально-буржуазных требований, выполнение которых никак не сказывается на общем социально-экономическом положении.

Особое влияние приобрела в XX в. концепция экоанархизма (или зелёного анархизма), анализирующая взаимосвязь экологических проблем с социально-политической структурой капиталистического общества. Для экоанархизма в целом характерно критическое отношение к современной цивилизации и технологиям, формирующим комплексную систему с множеством институтов принуждения (капитализм, государство, наука, глобализация, разделение труда, наёмный труд и т.д.), которые для поддержки своего существования эксплуатируют и разрушают окружающую среду путём эксплуатации людей. Экоанархизм представ-

11 Появлению этого направления способствовали теоретические работы и практическая деятельность таких представителей анархизма, как Луиза Мишель (1830–1905), Вольтарина де Клэр (1866-1912), Эмма Гольдман (1869-1940).
Глава 1. Начала постанархизма

лен двумя основными направлениями, по-разному рассматривающими проблемы использования современных технологий, урбанизма, прогресса цивилизации. Это, с одной стороны, социальная экология либертарного толка, основы которой заложены американским профессором М. Букчинным (1921-2006). Круг проблем, затрагиваемых социальной экологией, Букchin обрисовывает следующим образом:

«Экология <…> отчасти есть средство выражения фундаментальных проблем социальных изменений. Разрушение природного мира на Западе и Востоке, Севере и Юге помимо всего прочего есть социальная проблема. Исторически идеология доминирования человека над миром природы происходит из подавления человека человеком, и иерархического превосходства старших над младшими (геронтократии), мужчины над женщиной (патриархата), и, в конечном счете, привилегированных статусных групп в экономических классах над менее привилегированными. Надеждам на то, что человечество сможет жить в рациональном равновесии с природным миром не суждено исполниться, пока мы не прекратим доминирование и иерархию в социальном мире. Такой смысл я вкладываю в слова «социальная экология» [24, с. 12].

Предлагаемая Букчинным альтернатива — «либертарный муниципализм», основанный на практике прямой демократии, которая осуществляется на муниципальном уровне в деревнях, посёлках, городах, образующих федеративную структуру.

Другой экоанархистский проект, анархо-примитивизм (антицивилизационный анархизм), характеризуется радикальной критикой достижений современной цивилизации и её истоков. Наиболее известным его теоретиком является американский социолог Дж. Зерган (род. в 1943 г.), утверждающий, что переход от общества собирателей и охотников к
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

сельскохозяйственной культуре стал отправной точкой зависимости от технологического процесса, стимулировавшего разделение труда, специализацию, отчуждение и появление властных структур, контролирующих все эти процессы. Индустриализация, с точки зрения анархо-примитивизма, авторитарна по самой своей сути, поскольку механизированная система производства всегда предполагает принуждение. Ради поддержания этой системы необходимы завоевание земель и опустошение их ресурсов, в том числе и невозобновляемых, изгнание с этих земель коренных этносов и т.д. Именно из индустриально-механизированного образа жизни современных обществ происходят рацизм, культурный шовинизм, экзод и эксплуатация. Отсюда критика анархо-примитivistами капитализма, поощряющего и культивирующего механизированный труд и потребительскую ориентацию в человеке.

В отличие от социальной экологии, эта неоднозначная теория зачастую воспринимается многими анархистами скептически, поскольку предполагает не прогресс и движение вперёд, а возврат к некоему первобытному «золотому веку» охотников и собирателей.  

Найболее же сильные дискуссии среди современных анархистов вызывает такая неортодоксальная концепция как анархо-капитализм (рыночный анархизм, анархизм свободного рынка), возникшая в русле либертарianства. Эта концепция представляет политэкономическую

---

12 Американский антрополог и анархист Д. Гребер отмечает, что в племенах, сохранивших общино-родовой строй, существовали и существуют разные формы политической организации и что даже общества собирателей были знакомы с эксплуатацией и рабством. Анонимный автор в статье, посвящённой проблемам современного анархо-движения, отмечает, что «по существу своему она [примитивистская утопия] ультрасекционная и весьма правая <…>. Все правые идеи обращаются к “славному прошлому”, примитивизм переплел всё же их всех» [133].

13 Либертарианство — политэкономическая философия, основанная на синтезе анархизма и классического либерализма (но не тождественная последней, хотя и нередко называемая «ультралиберализмом»). Представлена, в основном, двумя направлениями: анархо-
ГЛАВА 1. НАЧАЛА ПОСТАНАРХИЗМА

teорию, которая выступает за уничтожение государства в пользу индивидуальной независимости в рамках свободных рыночных отношений, исключающих возможность обмана и принуждения. Формирование этой концепции, как и сам термин, принадлежат американскому экономисту, представителю австрийской школы экономики M. Ротбарду (1926-1995), по мнению которого капитализм и анархизм являются наиболее полными выражениями друг друга. Ротbard выделял две формы капитализма, одна из которых является системой свободного и мирного обмена, другая же представляет собой государственный капитализм, монополизирующий рынок и контролирующий его посредством принуждения. Государство существует за счёт налогообложения частных лиц и организаций, что и выражает его грабительскую сущность. Критике подвергается также система государственных расходов, понимаемая как ко-рыстное использование производственных ресурсов общества.

Альтернативное общество, согласно Ротбарду, должно основывать-сь на принципах естественного права (включая право собственности), договора и прагматизма. Естественное право, предполагающее свободное владение самим собой (self-ownership14) и своей собственностью, в совокупности с принципом сотрудничества и обмена становится почвой для свободных рыночных отношений, которые исключают политику, основываются на частном праве и индивидуальной активности участни-ков этих отношений. Условия свободной конкуренции тем самым спо-

kapitalizmom и minarhizmom (ucheniem o minimalnykh polnomochiyakh i maksimalno ograni-chenykh funkciyakh gosudarstva).
14 «Praavo na samoego sebya – to absoliutnoe prawo kazhdogo cheloveka, vytekayushchee iz toga fakta, to on yaevljaetsya chelovekom, imeyushim prawo vladetel sobstvennym telom, t.e. byty zaishchennym ot nasil'svennogo ugnetenija. Pособскуd togo, toby vzytihy i zhit' xoro-cho, kazdomu nuzno myslit', uchit'sya, vyibrat' cennosti, celi i sredstva, prawo na sam- moye sebya daet cheloveku vozmozhnost' zanimatsya semen etim bez pomeh i ograničeniy so strony drugikh» [103, c. 38].

собствуют максимальному развитию творческой производительности, не ограниченной рамками монополистических законов государства.

Критика рыночного анархизма вполне понятна, если учесть, что анархизм исторически складывался как антитеза капитализму и рассматривал частную собственность не только как причину эксплуатации, но и указывал на взаимосвязь крупного капитала и института государства.

Как мы видим, генеалогия анархизма чрезвычайно богата и многолика. Попытка охватить всё разнообразие его направлений, концепций и субконцепций со всеми их теоретиками и критиками была бы, мягко говоря, задачей неподъёмной и, к счастью, к нашим планам не относящейся. По той же причине нами почти не затронут тот аспект развития анархизма, который связан с историческими условиями его становления и трансформаций, а также с практическими движениями, вдохновлёнными анархистскими идеями и пытавшимися их реализовать. Представленный схематичный обзор служит лишь для того, чтобы показать, как неоформленные, несистематизированные либертарные установки и ценности сложились в более или менее связанную теорию анархизма, которая в свою очередь с самого начала такого «сложения» стала распадаться на направления, концепции и субконцепции. Фрагментацию анархизма во второй половине XX в. лишь отчасти можно объяснить тактическим подходом к сопротивлению власти, т.е. сопротивлению ей на конкретных уровнях и в конкретных практиках личной и общественной жизни. Дело, пожалуй, и в том, что сама реальность, состояние этого времени — «состояние постмодерна» — характеризуется фрагментарностью, а потому вполне понятна и фрагментация анархистской мысли, стремящейся быть «романтическим мировоззрением с реалистической тактикой» (А. А. Боровой),
т.е. быть релевантной исторической ситуации, даже если эту ситуацию предполагается радикально изменить. Именно такую релевантность утверждает постанархизм своим проектом новой радикальной политики.

1.2. Красный май, постструктурализм и антиглобализм

«Произошедший взрыв был подобен удару грома, он был заразительным, разрушительным и в значительной мере анархическим по своему характеру <…> Всякая власть отрицалась и, что ещё страшнее для неё, высмеивалась», – так характеризовал майские события 1968 г. во Франции социалист Д. Герен [29, с. 210, 211]. Студенческие волнения, начавшиеся в стенах парижских университетов, вылились в поддержанные рабочими уличные демонстрации, столкновения с полицией и всеобщую, многомиллионную забастовку. Социальный кризис, вызванный ростом безработицы, понижением заработной платы, ужесточением отбора при поступлении в высшие учебные заведения, формированием общества потребления и т.п., способствовал росту леворадикальных настроений и образованию многочисленных политических групп с соответствующими установками и программами. Маоисты, троцкисты, анархисты, ситуационисты, бок о бок участковавшие в демонстрациях и столкновениях, тем не менее, рьяно полемизировали друг с другом в том, что касалось теории и фундаментальных принципов текущего протеста. Вообще, по воспоминаниям участников тех событий, открытость в обществе, почти непрерывный и повсеместный обмен мнениями по социально-политическим вопросам, споры и консенсусы – всё это резко контрастировало с атмосферой предшествующих лет или даже десятилетий:
«Если спросить любого парижанина, что ему лучше всего запомнилось из событий весны 1968 года, он ответит: люди общались друг с другом. Они общались на баррикадах, общались в метро; когда публика заполняла театр "Одеон", он становился ареной бесконечной вакханалии словопрений. Кто угодно мог встать и начать спор по поводу истинных причин революции, сильных сторон учения Бакунина или отношения Че Гевары к анархизму. Другие детально опровергали выдвинутый оратором тезис. Студенты на улицах вдруг обнаруживали, что они впервые в жизни доверительно общаются со своими преподавателями и профессорами <...> Это было нечто гораздо большее, нежели метание камней. Вся система государственного порядка, авторитета и традиции была сметена» [Цит. по: 71, с. 321-322].

Анархисты тогда дискутировали не только с другими левыми группами, но и между собой — появлялись отдельные анархистские подгруппы, пытавшиеся пересмотреть и обновить традиционные либертарианские постулаты через синтез с марксизмом (т.н. «анархо-марксизм»). А. Н. Сидоров со ссылкой на касающиеся этой темы материалы, отмечает, что «сторонники Кон-Бендита15, спонтанеисты и анархо-маркиссты противостояли ортодоксальным анархистам, обличая “старую гвардию трупов-едов, которые наслаждаются, вспоминая своих отцов-основателей, уложенных по порядку в своего рода Пантеоне оспаривания”» [106, с. 64]. Именно в подобных настроениях, выражающих отчётливое стремление к преодолению идеологизаторских тенденций в анархизме, в установке на упомянутую открытость другим перспективам и незавершаемость рево-

15 Даниэль Марк Кон-Бендит (род. 1945) — европейский общественный и политический деятель, принимавший активное участие в событиях Красного мая, являясь одним из его лидеров. Позднее связал свою политическую карьеру с партией зелёных, став в 1994 г. депутатом Европарламента.
Глава 1. Начала постанархизма

люционного проекта, отдельные постанархисты усматривают истоки своих теорий.

Роль некоторых интеллектуалов в тех событиях и главным образом последующая оценка этих событий со стороны, в частности, М. Фуко, Ж. Бодрийяра, Ж. Делёза и других также по понятным причинам стимулировала постанархистский проект. Безусловно, движение Красного мая вдохновлялось скорее идеями экзистенциализма (прежде всего Ж.-П. Сартра) и Франкфуртской школы (Г. Маркузе, Т. Адорно, Э. Фромм), нежели концептами только-только зарождающегося в недрах структуралистской методологии постструктурализма. Тем не менее, часто и справедливо утверждается (и не только постанархистами), что постструктуралистская мысль была во многом приведена в движение майскими событиями, которые вкупе с конкретными политическими требованиями (скажем, отставки президента Шарля де Голля) сопровождались лозунгами, отражавшими нечто большее, чем желание смены правительства или повышение минимальной заработной платы.

«Будьте реалистами, требуйте невозможного!», «Твоё счастье купили. Укради его!», «Вся власть воображению!», «Агрессор не тот, кто бунтует, а тот, кто соглашается» – эти и многие другие граффити, окрашившие стены французских улиц, стали своеобразной визитной карточкой эпохи, требовавшей нового политического языка, который бы не воспроизводил рутинную, традиционную, авторитарную реальность. Потребность заменить устоявшиеся способы политического высказывания иллюстрировались написанной на одной из стен фразой, которую приводит М. Курлански в своей книге о тех событиях: «У меня есть что сказать, но я не знаю толком, что именно» [71, c. 323]. Как известно, од-
най из ключевых тем работ постструктуралистских мыслителей является проблема языка и критика его тоталитарной природы\(^{16}\).

Л. Колл утверждает, что лозунги и граффити 1968 г. были фактически первым образцом постанархистского сопротивления «семиократии» — власти символов, знаков и языка господствующей буржуазной культуры, легитимирующих государство и капитализм, — а Красный май в целом называет не иначе как рождением практики постмодернистского анархизма. Дж. Адамс говорит о постанархизме как о возвращении к постструктуралистским корням, «когда интеллектуалы бунтовали против своей роли организаторов кибернетического общества и вместе с миллионами рабочих, иммигрантов, женщин и других перевернули этот мир вверх дном, даже если и на короткий радостный момент»\(^{2}\).

Дальнейшее движение к постанархизму можно проследить в свидетельствах Г. Куна о том, что с конца 1970-х гг., т.е. задолго до появления термина «постанархизм», в ряде немецкоязычных стран среди анархистов уже велись дискуссии о значимости постструктуралистских теорий для либертарного движения. Так, Кун указывает на берлинский книжный магазин «Ризома», основанный анархистами, которые подчёркивали важную роль постструктурализма в критике современного государства; упоминается им швейцарский философ У. Марти, проводивший параллели между постструктуралистской мыслью и идеями Штирнера в своей книге о Фуко 1988 г.; наконец, «примерно в то же время\(^{17}\) в Австрии, — пишет Кун, — я был членом двух анархистских студенческих групп, которые регулярно своими силами проводили семинары о политической

---

16 Р. Барт утверждал, например, что язык есть «обыкновенный фашист, ибо сущность фашизма не в том, чтобы запрещать, а в том, чтобы понуждать говорить нечто. Как только язык переходит в акт говорения (пустя даже этот акт свершается в сокровенних глубинах субъекта), он немедленно оказывается на службе у власти» [10, с. 549].

17 Речь идёт о начале 90-х гг.
Глава I. Начала постанархизма

пользе постструктуралистской теории» [150, с. 22]. При том, что отношение анархистов к постструктурализму / постмодернизму было и остаётся неоднозначным, Кун пытается показать, что те теоретические подходы, которые впоследствии стали именоваться постанархизмом, уже имели место в анархистских дебатах или сочинениях, являясь тем самым старше этого термина. С этих позиций Кун оспаривает новаторство постанархистов в проекте объединения анархизма и постструктурализма.

В связи с самим термином «постанархизм» следует отметить, что впервые, как считается, его использовал американский анархист Питер Ламборн Уилсон, более известный под псевдонимом Хаким Бей, в главе эссе 1987 г. «Post-Anarchism Anarchy». В этом эссе Бей критиковал современный ему анархизм за идеологичность и доктринальность, объясняя этими тенденциями «дезертирство» из его рядов: «анархизм шатается по округе с трупом мученика, волшебным образом приросшего к его плечам – преследуемый наследием провала и революционного мазохизма, застывшая вода в фарватере проигранной истории» [120]. В сущности, эссе представляет собой ту же тенденцию, тот же призыв к обновлению анархизма и отказу от догматичности, который имел место в дискуссиях Красного мая. В программе такого обновления анархизма у Бея содержится среди прочего требование изгнать «идеологическую чистоту» и выбрать анархизм «третьего пути» – не коллективистский и не индивидуалистический. В этом пункте Бей ссылается на американского эссеиста Б. Блэка, автора концепции отказа от работы, фигуры довольно противоречивой в анархистской среде, как и сам Бей. Если Блэк воспринимается анархистами скептически из-за его резкой
критики традиционного анархизма\(^{18}\), то Хаким Бей воспринимается неоднозначно из-за мистических и даже оккультных установок, которые он стремится привнести в анархизм. Что касается их отношения к тому постанархизму, о котором говорится в нашей работе, то это отношение сводится не более чем к общим мотивам и пафосу расширения пределов анархистской теории, критике излишнего пийетета перед отдельными теоретиками анархизма и т.п.

Пионером же постанархизма, как такового, можно назвать Т. Мэя, задавшегося вопросом о том, является ли постструктуралистская политическая теория анархистской, в одноимённой статье 1989 г.\(^{19}\). По словам Мэя, стимулом для её написания послужила беседа с другом, которому он пытался объяснить политическую теорию постструктуралистов. Собеседник, в свою очередь, усмотрел в изложенной теории подобие анархизма. В названной статье Мэй обращает внимание на то, что, несмотря на отсутствие единой, объединяющей всех постструктуралистских мыслителей политической теории, их идеи могут быть вписаны в рамку анархистской традиции, где не в пример марксизму и либерализму эти идеи можно адекватно понять и оценить. Однако для этого из самого анархизма необходимо вытеснить наполняющий его фундаментальный (или даже фундаменталистский) дискурс, который, в конечном итоге, противоречит его же заявлениям. Речь идёт о гуманизме, этой «основе всякой политической теории, завещанной нам девятнадцатым веком» и в своём развитии приводящей к явлению, атакуемому и постструктура-

\(^{18}\) «Анархо-левые обычно знают больше о левизне, чем об анархизме», «Различия между традиционными анархистскими направлениями не имеют значения, потому что традиционные анархистские направления сами по себе не имеют значения» [14, с. 61, 89].

ГЛАВА I. НАЧАЛА ПОСТАНАРХИЗМА

лизмом, и отчасти анархизмом, — к репрезентации. Отрицая репрезентацию на политическом уровне (политическое представительство), традиционный анархизм, опираясь на гуманистические ценности, идеалы и нормы, исключает возможность сопротивления и самовыражения для тех, кто этим идеалам, этим «прототипам собственно человеческого» не соответствует. Тем самым «ловушка анархического гуманизма» предполагает почву для возможности очередного подавления. По словам Мэя, «традиционный анархизм в своих основополагающих концептах — и, кроме того, в факте наличия основополагающих концептов — изменяет тем идеям, которые составляют его суть. Гуманизм есть форма репрезентации; таким образом, анархизм, как критика репрезентации, не может быть конституирован на его основе» [155, с. 43].

Альтернативой гуманизму в современных реалиях могла бы послужить постструктуралистская «микрополитика», анализирующая дисперсные отношения власти на конкретных уровнях и в конкретных сферах социального пространства без артикуляции некой всеобщей политической теории. Однако при этом возникает проблема определения самого постструктурализма в качестве адекватной политической теории или критики, т.к. подобная теория-критика невозможна без какого-либо центрального концепта или набора ценностей, к реализации которых и стремится теория, а также порождаемая ею практика. Но, как отмечалось выше, такой центральный концепт или набор ценностей неизбежно ведет к репрезентации и невозможности самоопределения.

Мэй утверждает, что в постструктурализме всё-таки можно обнаружить упомянутый ценностный набор. Специфика последнего при этом заключается в том, что он не подразумевает требования некого единого политического действия или мышления. Не противоречат эти ценности
и анархистскому проекту, если понимать под ним возможность угнетаемым самим определять средства и цели сопротивления в «регистрах» собственного угнетения. «Постстуктурализм оставляет самим угнетённым решение о том, как им определять себя; он лишь предоставляет им интеллектуальные инструменты, которые могут быть им полезны на этом пути» [там же, с. 44].

Таким образом, отвечая на поставленный в названии статьи вопрос, Мэй отвечает утверждительно и добавляет, что постструктуралистская политическая теория даже более последовательна в своём имманентном, внутренне присущем ей анархизме, нежели традиционный анархизм с его гуманистическим дискурсом. Вместе с тем, обе эти теории «стремятся к обществу – или, лучше сказать, множеству пересекающихся обществ, – в которых людям не говорят, кто они, чего хотят и как будут жить, но в которых они смогут определять эти вещи для себя сами» [там же, с. 44]. Несмотря на то, что этот социальный идеал, скорее всего, недостижим, ценность классического и современного анархизма заключается, согласно Мэю, в критическом анализе реальности и в тех формах борьбы, которые направлены на открытие конкретных пространств свободы в социальной сфере.

Поставленные в статье проблемы и намеченные темы в дальнейшем будут расширены и развиты Мэем в книге о политической философии постструктуралистского анархизма в 1994 г. Однако за год до её выхода в одном из американских научных журналов была опубликована статья Э. М. Коха, которую нельзя не упомянуть хотя бы потому, что именно в ней обрисованы те направления анализа и критики, которые впоследствии станут ключевыми для постанархистов, в частности Л. Колла и С. Ньюмена. Иными словами, статья Коха под названием «Постструктура-
Глава 1. Начала постанархизма

лизм и эпистемологический базис анархизма»20, не всегда упоминаемая в связи с теорией постанархизма, наряду со статьёй Мэя может быть названа первой отчётливой артикуляцией этой теории.

Для Коха постструктурализм с его акцентом на множественности и разнообразии, деконструкцией любого концепта, рационализирующего подавление, представляет собой наиболее адекватный способ переформулировать анархизм, обогащающий его новыми гносеологическими основаниями. Прежде всего, это касается концепта человеческой природы, потенциально или явно обосновывающего политическое угнетение:

«Постструктурализм бросает вызов идее о том, что можно создать стабильную онтологическую основу для производства универсальных высказываний о человеческой природе. Во взаимоотношении между теорией и практикой эти фундаментальные утверждения использовались для легитимации выражения власти. Не имея возможности зафиксировать человеческую идентичность, политические предписания, полагающиеся на такие утверждения, могут быть подвергнуты сомнению. Это создаёт основу для иного подхода к формулированию анархистской политики, который стал называться пост-анархизмом21» [149, с. 24].

Тем самым постструктурализм оказывается анархичным в том смысле, что подрывает основополагающие предпосылки государства, коренящиеся в модернистских утверждениях о единой для всех человеческой природе. Отбрасывая эту универсалистскую онтологию, постструктурализм утверждает множественность, которая становится основой для со-

21 Скорее всего, последнее предложение было добавлено при повторной публикации статьи, поскольку введение термина «постанархизм» в значении синтеза постструктурализма и анархизма связано с именем С. Ньюмена, первая работа которого о постанархизме вышла в 2002 г.
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

противления тому, что налагает универсалии. В политическом плане подобное сопротивление, соответственно, направлено против государства.

Если у Годвина, Прудона и Кропоткина критика государства имела онтологической характер и основывалась на противопоставлении человеческой природы государству, извращающему эту природу, то Штирнер и Ф. Ницше представляются Коху примером критики гносеологической. Так, основная задача Штирнера заключается не в том, чтобы предложить некий альтернативный взгляд на природу человека, а указать на то, что системы мысли в западной философской и политической традиции основаны на заблуждении и ошибке. «Ошибка заключается в том, что они конструируют фиксированную идею о человеке, а затем по образу этой идеи стремятся конструктировать человека. Мысли и концепции как таковые становятся цепями, которые порабощают нас. Мы – узники своих же концепций» [там же, с. 26]. Как говорилось выше, Штирнер критикует разные виды либерализма именно потому, что они разворачивают живую личность, «Единственного» в своих основополагающих концептах: гражданственность, общество, Человек. Однако в отрицании всяких попыток сформулировать человеческую сущность Штирнеру не хватает «лингвистических инструментов», а потому он сам прибегает в своей работе к тем или иным характеристикам субъекта. Подрыв субъективности, сконструированной концептами-«призраками», остаётся незавершённым. Вместе с тем позиция Штирнера есть одна из первых атак на репрезентацию человеческой природы и онтологический, фиксирующий характер концептов, с помощью которых эта репрезентация осуществляется, включая концепт человеческой природы как таковой. Эти штирнерианские установки, как будет показано ниже, окажутся значимыми и даже определяющими практически во всех работах С. Ньюмена.
ГЛАВА 1. НАЧАЛА ПОСТАНАРХИЗМА

Далее Кох обращается к ницшеанской генеalogии, которая выявляет соотношение идей и порождающих их контекстов, предвосхищая тем самым постструктуралистский анализ взаимосвязи власти, знания и языка. Рассматривая эту генеалогию, включающую происхождение моральных ценностей, Кох констатирует репрезентативность этих ценностей, обусловленную конкретными условиями и обстоятельствами, но никак не кантовской или платоновской трансцендентной истиной. Связь языка и власти проявляется в том, что «поскольку человек, делающий утверждение с использованием содержащихся в языке концептов, делает не объективно истинное утверждение, то мир видимого является творением тех, кто говорит и даёт миру его образ. Так, когда утверждаются моральные позиции, Ницше спрашивает: “Кто говорит?”» [там же, с. 29]. Под тем же углом зрения Ницше ставит под вопрос и о политическом опыте западного мира. Если мораль основана на интересе того, «кто говорит», а не на истиине, то и основания политических утверждений о праве и справедливости тоже лишаются статуса истиности и даже, согласно Коху, уничтожаются. «Претензии государства имеют своё происхождение в интересах тех, кто создал язык правосудия точно так же, как интересы коммерческих классов и королевских династий создали концепт национализма» [там же, с. 29]. Таким образом, хотя Ницше и отбрасывает онтологические утверждения, во многом послужившие основой для анархизма XIX в., его метод вносит монументальный вклад в развитие постанархизма. Кроме того, немецкий мыслитель создал почву для постструктуралистских исследований, поставив вопрос о том, в каком контексте условные знания приобретают характер faktov?

Работы постструктуралистов, среди которых Кох особенно выделяет Деррида, Фуко и Лиотара, демонстрируют разрыв с эпистемологией
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Просвещения, основанной на фиксации онтологического характера «человеческого дискурса». Это подразумевает всеобъемлющую критику той же репрезентации – процесса, в котором опыт оборачивается, замещается знаками (включая языковые знаки) опыта, которые могут быть тем или иным образом упорядочены для использования с какой-либо целью. При этом «идея репрезентации фиксирует значение знака вне его контекста, делая коммуникацию через использование знаков почти бессмысленной» [там же, с. 31]. Поэтому и политические «истины» вроде представительства всегда оказываются условными, потому как не существует такого метаязыка, который отражал бы универсальный, предшествующий этим «истинам» опыт:

«Нет никакой возможности истины; есть только условные истины. Не существует легитимирующих политику оснований. Есть только борьба за власть, в которой власть замаскирована, эффективно или неэффективно, в производстве легитимирующего дискурса через самовоспроизводящиеся институты власти. Существующий политический порядок производится из языка репрезентации, который является контекстуально специфическим и необоснованным в своём универсализме» [там же, с. 33].

Как и Мэй, Кох задаётся вопросом о том, что же остаётся после такой эпистемологической критики власти, существует ли вообще какая-нибудь политическая теория, которую можно оправдать? Ответ очевиден – такой теорией является анархизм, но анархизм, учитывающий постструктураллистскую эпистемологию. В связи с этой последней Кох высказывает три довольно спорных обоснования для нового анархизма.

Во-первых, анархия есть реальный, эмпирический характер общества, лишённого его «фасада» – государства. Реализация этого подлинно-
ГЛАВА 1. НАЧАЛА ПОСТАНАРХИЗМА

ного характера общества предвращается различными фикциями, используемыми для легитимации государственной власти. При этом, полемизируя с Ю. Хабермасом, Кох утверждает, что относительность онтологии и гносеологии, множество языковых систем и порождаемая этим множеством невозможность сообщить предполагаемое значение подразумевает отсутствие потенциала для достижения консенсуса без применения силы или обмана. Именно это утверждение кажется наиболее неоднозначным, т.к. не показывая альтернативы (если не консенсус, то что?), Кох имплицитно характеризует анархический уклад общества как гоббсовскую «войну всех против всех». В подтверждение этому, он отмечает, что постструктурализм своей критикой эпистемологии Простренинения деконструирует нормативный и рациональный «фасад» государства со всеми его фикциями, после чего реальной составляющей социальных и политических отношений остаётся только сила. «Без идеологического обоснования поддержки институциональной структуры, — заключает Кох, — социальные отношения естественным образом анархичны» [там же, с. 35-36].

Во-вторых, анархизм является единственно возможной нормативной позицией по отношению к государству. Учитывая гетероморфный характер возможных позиций, консенсус логически невозможен, считает Кох. Такого консенсуса можно достичь лишь с помощью тотализирующей концепции общества. Но при множестве опытов, интересов, языков и эпистемологических контекстов, такой универсализм может принимать только характер тоталитарной политики. Поэтому единственной нормативной (т.е. антитоталитарной) позицией остаётся признание множественности и разнообразия, т.е. анархизм.
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Наконец, в-третьих, анархизм в постструктуралистском преломлении позволяет сформулировать концепцию не-онтологической, нерепрезентативной субъективности. Постструктуралисты отрицают то, что тот или иной концепт самости независим от языка. Анархические выводы из такой позиции подразумевают утверждение множества возможных языков, на которых может быть сформулировано содержание субъективности. Навязывание же какого-то одного из этих языков в качестве метаязыка противоречит мультитекстуальному характеру дискурса как такового. Не-репрезентативность же означает, что субъективность не опосредована какими-либо фиксированными знаками, сущностями и идентичностями, а отражает опыт конкретного индивида, его уникальное бытие. «Постструктуралистская критика модернизма подрывает проект построения универсальной человеческой идентичности. В отсутствие метаконцепции человеческой природы дискурс о человеческой субъективности переходит от поиска факта к обсуждению многочисленных интерпретаций» [там же, с. 39].

В заключение Кох утверждает, что критики модернистского толка (прежде всего Хабермас), которые в постструктуралистском отказе от фиксированной субъективности усматривают отказ от артикуляции какой-либо этики сопротивления, «неправильно понимают фокус постструктуралестической аргументации». Такой этикой является множественность, которая противостоит «семантическому и метафорическому редукционизму» культурных и политических институтов, навязывающих те или иные формы субъективности с целью контроля и манипуляций.

Статьи Коха и Мэя, а также книга последнего, вышедшая в 1994 г., не вызвали почти никакого резонанса в анархистской среде. По утверждениям Куна, причиной этому послужило, во-первых, то, что пост-
струкириализм лишь к началу 2000-х гг. приобрёл то влияние и автори-
tет, от которого интеллектуалам-анархистам было невозможно отмах-
nуться и не замечать. Во-вторых, всплеск интереса к постанархизму в
начале нового тысячелетия во многом был мотивирован крупными ак-
циями протеста против ВТО, которые вспыхнули в Сиэтле в конце
1999 г. и распро странялись затем в других странах, привлекая внимание
прессы и политологов к анти-/альтерглобалистским22 движениям, ча-
стью которых были анархисты. Более того, сами принципы организации
этих движений были во многом вдохновлены анархистскими принципа-
ми, благодаря чему теория анархизма снова стала актуальной и пережи-
ла своеобразное возрождение. По словам С. Эврен, «сначала были анар-
хисты и принципы традиционного анархизма, послужившие организа-
ционным принципом нового зарождающегося антиглобалистского дви-
жения. В свою очередь, появившееся движение служило и глобальной
платформой для тестирования анархистских принципов в новых услови-
ях мировой политики, и архимедовым рычагом, который в значительной
степени сместил марксизм и обратил на анархизм внимание активистов
и учёных во всём мире» [146, с. 3].

С подачи Д. Грэбера широкое распространение получает словосоче-
tание «новые анархисты», отсылающее к практикам движений против
неолиберальной глобализации. Этот новый анархизм стал характеризо-
ваться открытым, экспериментальным подходом к революционным ви-
дениям и стратегиям, антиидеологично стью, разнообразными тактиками
прямого действия, созданием децентрализованных сетей сопротивления

22 К. Агитон указывает, что термин «антиглобализм» появился в прессе по следам сиэтл-
ских манифестаций, а не в среде участников движения: «Данная характеристика отвергает
сами активистами, настроенными на борьбу против определённой глобализации — “либе-
ральной глобализации”, или corporate globalization — или считающими себя сторонниками
“другой глобализации”, то есть активистами альтерглобалистского движения» [1, с. 182].
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

по всему миру и т.д., в связи с чем возникла ситуация сопоставления «нового» и «традиционного» («классического»). В это же время выходит первая работа Ньюмена, благодаря которой термин «постанархизм» и получает своё распространение. Как считает Эврен, постанархизм есть не только сугубо теоретическое предприятие по объединению анархизма и постструктурализма, но «можно утверждать, что постанархизм на самом деле является попыткой создать теоретический эквивалент антиглобалистских движений» [146, с. 4]. В подтверждение этой своей мысли Эврен ссылается на высказывания Мэя и Ньюмена, в которых те проводят параллели между практикой этих движений и установками постановархизма. Наконец, современные антикапиталистические движения, включая анти-/альтеглобализм воспринимаются как своего рода реинкарнация духа Красного мая. Только теперь, вооружившись постструктуролистским инструментарием, радикальная теория всё-таки пытается выразить то, чего в 1968 году не мог выразить анонимный автор, которому было что сказать, но он толком не знал, что именно.

Необходимость в теоретическом обновлении содержания анархизма, согласно Ю. Мюмкену, обусловлена устаревшими образами мира и человека в классической анархистской теории, а также изменением и расширением понимания таких явлений, как власть, господство, субъективность и т.д. «Со времён основания классического анархизма капиталистические и государственные реалии изменились, в связи с чем при пересмотре анархизма неизбежно использование инструментария постмодернизма и постструктурализма <…> Префикс “пост” говорит лишь о полемике и постановке под сомнение некоторых базовых положений классического анархизма, а вовсе не об изменении его ключевых целей» [160]. Для предварительной оценки постанархизма стоит отталкиваться
ГЛАВА 1. НАЧАЛА ПОСТАНАРХИЗМА


Поскольку, как отмечает М. Онфре, «очень часто анархистский ум подчиняется эпистемологической помехе, в частности, верованиям, его кристаллизуют, а затем цементируют во вредный призрак» [95], постольку постанархизм должен служить противоядием от этих верований и призраков. Чтобы понять, верно ли это, и если да, то каковы побочные эффекты такого противоядия, обратимся к трём базовым текстам постанархистской мысли.
ГЛАВА 2. ТОДД МЭЙ – АНАРХИЗМ
ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКОЙ МЫСЛИ

2.1. Тактическая политическая философия

Отправной точкой в исследовании Т. Мэя (род. в 1955 г.) становится попытка описать политическую философию в качестве пространства между имеющимися и должным, между полосом того, что есть (is-pole) и полосом того, что должно быть (ought-pole). Первый тождествен социально-историческим условиям, ситуации, обстоятельствам (случайным или необходимым), второй – этическим принципам. Конкретные же политические философии варьируются в зависимости от расставленных акцентов и степени напряжения между этими полюсами. Цель Мэя состоит в том, чтобы, как и в предшествующей статье, наметить теоретическую рамку, своеобразный каркас, в котором могут быть размещены и актуализированы политические идеи постструктурализма, результатом чего должна стать альтернативная (главным образом либерализму и марксизму) политическая философия. Чтобы показать, в чём заключается её альтернативность, Мэй предлагает весьма оригинальную классификацию политических философий, основывающуюся на указанных «полюсных» критериях.

Формальная политическая философия характеризуется большей привязанностью к какому-то одному из полюсов в ущерб напряжению между ними. Чем больше один полюс доминирует в философствовании, тем более формальным оно является. Согласно Мэю, основной вопрос, который стимулирует этот тип политической философии, выражается следующим образом: «Какой была бы природа или, по крайней мере,
значимые характеристики справедливого общества?» Здесь наиболее ярким примером для Мэя является американский философ Дж. Ролз, который в своём главном сочинении «Теория справедливости» конструировал исходную позицию, предполагающую незнание индивидами в естественном состоянии своего положения в обществе. Принципы социального договора, которые в качестве краеугольного камня общества избрали бы все рациональные существа (а таковыми, согласно Ролзу, люди являются исключительно) — это и есть искомые принципы справедливости: свобода, равенство возможностей и т.д. Принципы, которыми общество должно характеризоваться. При этом, отмечает Мэй, у Ролза всё-таки прослеживается напряжение между имеющимся и должным (в отличие от полемизировавшего с ним либертарианца Р. Нозика), но его представление о первом остаётся «скелетообразным» и ограничивается лишь признанием рационального своекорыстного человеческого «я», а не полноценным описанием текущей политической ситуации. Более отчётливое видение «того, что есть» и вторичность должного Мэй усматривает в работах неомарксиста Г. Лукача, посвящённых феномену овеществления в капиталистическом обществе.

Стратегический тип политического философствования, по Мэю, характеризуется «погружением» в напряжение между указанными полюсами и пытается ответить на вопрос В. И. Ленина, «этого главного марксистского стратега»: что делать? «Погружение» выражается в том, что «не только историческая и социальная ситуация трактуется с точки зрения этических требований, но и этическая программа ограничивается и, пожалуй, частично определяется этой ситуацией. Вот почему во многом — хотя и далеко не вся — политическая философия, подпадающая под категорию “стратегической”, обращена к конкретным историческим усло-
виям, в которых имеет место философствование» [157, с. 7]. Иными словами, помимо ответа на вопрос «Что делать?» (или даже благодаря ему), стратегическая политическая философия предполагает политическую программу. Мэй предлагает отказаться от идеи жёсткого разграничения между философией и программой (не отказываясь от признания отличий), а скорее рассматривать их соотношение как равновесие между этическими реакциями на обстоятельства, в которых мы обнаруживаем себя, и общими принципами для руководства этими реакциями. Таким образом, например, может быть прочитан «Государь» Н. Макиавелли: и как стратегическая политическая философия, и как политическая программа.

Ещё одна, возможно, более отчётливая характеристика, которая объединяет все стратегические философские теории, – это анализ, сосредоточенный на одной главной проблеме и направленный преимущественно лишь на её разрешение. Так, центральной проблематикой марксизма является экономический базис, а для Макиавелли она заключалась в управлении Италией. В стратегическом мышлении разнообразие пронизывающих общество угнетений и несправедливость в целом локализованы в этой единой проблематике, и если она будет правильно проанализирована, если будут сделаны правильные выводы для обоснования практического действия, тогда может быть достигнута справедливость. «В этом источник марксистского различия между базисом и надстройкой, – констатирует Мэй. – Чтобы стать существенным, политическое и социальное изменение должно основываться на трансформации в базисе. Таким образом, в основе стратегического политического мышления лежит редукциональность. Все проблемы могут быть сведены к базовой проблеме; справедливость – вопрос её решения» [там же.
Глава 2. Тодд Мэй – АНАРХИЗМ
ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКОЙ МЫСЛИ

С. 10]. Такой подход подобен набору концентрических кругов, расположенных на разном расстоянии от центра или ядра.

Речь при этом не идёт о том, что это ядро обязательно должно быть стабильным и неизменчивым — в марксизме, например, оно исторически претерпевает революционные изменения (хотя и остаётся ядром экономическим). Важным здесь является сам концентрический характер стратегического мышления. Предполагая центральную проблематику, в которой может быть учтена социальная несправедливость, такое мышление и такая философия несут в себе значение того, что и власть так или иначе исходит из определённого локуса, пункта или места (site), на котором эта проблематика фокусируется. В марксизме этот локусом власти является экономическая структура, определяющая политику, культуру и другие «концентрические круги». Именно этот аспект отличает стратегическую политическую философию от третьего типа мышления в классификации Мэя.

Тактическая мысль отказывается от идеи какого-либо центра, ядра или места сосредоточения, к которому может быть сведена власть и, следовательно, политика. Концентрические круги заменяются здесь сетью пересекающихся линий, множеством различных, взаимодействующих локусов, от которых исходит власть. По словам Мэя, «это не означает, что есть точки сосредоточения власти или, дабы сохранить пространственный образ, точки, где пересекаются различные (и, возможно, более отчётливые) линии. Однако власть не возникает в этих точках; скорее, она скапливается вокруг них» [там же, с. 11]. Тактическая философия тем самым отличается от стратегической не только напряжением между имеющимся и должным, но и напряжением между нередуцируемыми, взаимно пересекающимися практиками власти.
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Другое отличие выражается в отрицании идеи авангарда, которая вытекает из стратегического философствования. При наличии центральной проблематики и центрального локуса власти есть вероятность появления слоя людей, имеющих некий особый потенциал к анализу этой проблематики и к сопротивлению власти этого локуса. Привилегированная позиция этого ограниченного круга людей может основываться на их познаниях в области указанной проблематики, на их статусе в рамках общественного порядка или на вовлечённости в функционирование локуса власти, а, следовательно, на возможности доступа к её взятию. Тактическое же мышление не приемлет идеи освобождения посредством подобного авангарда или передовой партии. Воспроизводя тезис своей ранней статьи, Мэй утверждает, что если у власти нет единого центра, а локусы угнетения многочисленны и пересекаются, то вряд ли кто-то из множества людей окажется наиболее подходящим для авангардной роли в политических изменениях. То, что стало называться постструктуралистской критикой репрезентации, на политическом уровне как раз и является отказом от авангарда, от идей того, что одна группа или партия могут эффективно представлять интересы целого.

Традиция описанного типа философии была положена Фуко, Делёзом и Лиотаром23, чьи теории и концепты противостоят формальной и стратегической линиям мышления. Далее Мэй обращается к теории анархизма, которую, несмотря на её амбивалентное отношение к тактическому и стратегическому мышлению, он характеризует не иначе как традицию, предшествующую постструктурализму. Сходство этих тео-

23 Мэй не включает в тактическую традицию политические идеи Ж. Деррида и Ж. Бодрийяра: Деррида, по его мнению, «остаётся без чётко сформулированной политической философии», а Бодрийяр «является скорее стратегическим мыслителем», мышление которого «имеет тенденцию к редукционизму и всеохватности, а не множественности и локальности» [157, с. 12]. Другие постанархисты, как мы увидим, относятся к этим мыслителям иначе.
рий определяется неприятием и критикой политической репрезентации, отрицанием концентрации и централизации власти, а также признанием сопротивления власти на разных уровнях. Отличие же коренится в причинах подобной критики и отрицания. Для анархистов борьба с властью в различных аспектах социальной действительности обусловлена отрицанием того, что изначально признаётся ядром, базовой проблемой. Стратегический характер анархизма, согласно Мэю, проявлялся в террористических актах против глав государств, имевших своей целью устранение власти в предполагаемом источнике. Кроме того, анархистское требование децентрализации власти и её осуществления «снизу вверх» может быть поставлено под вопрос с позиции постструктурализма, утверждающего, что власть как раз и осуществляется «снизу». Если функционирование власти характеризуется не только подавлением требований сопротивляющихся, но и задействованию в формировании самих этих требований, то не остаётся никакого смысла понимать это «снизу» как чистую плодородную почву, на которой можно взрастить новое общество. Становится подозрительной сама концепция «верха» – «низа». «Фактически, если верен постструктуралистский анализ психологии и психоанализа, сексуальности, языка и т.д., то картина “верха” и “низа”, как и картина концентрических кругов, даёт обманчивые метафоры стратегической формы политического мышления, которые упускают его объект – или, лучше сказать, объекты» [там же, с. 14]. Наконец, ещё одной точкой расхождения между анархистами и постструктуралистами становится концепт человеческой природы, принимаемый первыми и критикуемый вторыми. Проблематика этого концепта, поставленная Мэем в статье 1989 г., получит дальнейшее развитие в связи с подробным анализом идей Фуко.
Однако для того, чтобы показать контекст, в котором возникла необходимость в альтернативном подходе к политической философии, Мэй предпринимает предварительный экскурс по теории марксизма, доминировавшей в стратегическом мышлении XX столетия и потерпевший, по его мнению, крах вместе с распадом Советского Союза. Этот экскурс проводится Мэем и для того, чтобы ответить на вопросы, касающиеся диссонанса между имеющимся и должным в марксистском анализе, который предполагает преодоление напряжения между этими полюсами при развёртывании истории. При этом Мэй оговаривается, что его интересует именно марксизм, а не сам Маркс: «С кончиной “реального социализма”, — полагает Мэй, — Маркс, скорее всего, будет выброшен на гегелевскую свалку истории без всестороннего разбирательства дела. Однако всестороннее разбирательство редко встречается в истории; судьба Маркса будет меньше определяться тем, что он сказал и что имел в виду под сказанным, нежели тем, что другие говорили о сказанном им. Вот почему его наследие имеет больше значения для наших целей, чем экзегеза его сочинений» [там же, с. 18]. Но и в этом наследии Мэя интересует не всё. Его анализ сосредотачивается лишь на тех направлениях и представителях марксизма, которые демонстрировали движение в сторону тактической анархистской перспективы, хотя и не соприкасались с ней полностью. Это ленинизм, Критическая теория (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Ю. Хабермас), структуралистский марксизм Л. Альтюссера, автономизм А. Негри, а также работы К. Касториадиса.

24 Напомним, что рассматриваемый нами текст Мэя увидел свет в 1994 г., когда распад СССР был событием совсем недавнего прошлого. Как можно судить сегодня, Маркс в упо-мянутой «свалке истории» не оказался — его сочинения по-прежнему переиздаются и анализируются.
В своей «стратегической» брошюре «Что делать?» Ленин, полемизируя с трёх-юнонизмом и эволюционным социализмом Э. Бернштейна задал своеобразный программный вектор развития марксизма в XX в. Мэй суммирование эту ленинскую работу тремя основными принципами: одна борьба, одна теория, одно руководство. Подозрительно напоминает известный нацистский лозунг («един народ, один рейх, один вождь»), эти «истины» перетекают друг в друга следующим образом. Требование одного, главного типа борьбы исходит из того, что если ядро всякого угнетения заключается в эксплуатации рабочих, то с этой эксплуатацией должно быть покончено, чтобы кончилось угнетение. Вот почему классовая борьба является определяющей, а не одной из других видов сопротивления; именно она определяет успех революции. В своей поздней работе «Государство и революция» Ленин, ссылаясь на Маркса, напишет: «Кто признаёт только борьбу классов, тот ещё не марксист <…> Марксист лишь тот, кто распространяет признание борьбы классов до признания диктатуры пролетариата» [74, с. 148]. Из этого принципа вытекает аргументация в пользу единой теории. С учётом первичности борьбы классов всякая теория должна рассматриваться по принципу «либо-либо»: либо она способствует классовой борьбе и революции, либо помогает буржуазии предотвратить её и сохранить господство. Иной альтернативы нет, а потому эволюционный социализм, сглаживающий антагонизм классов, и трёх-юнонизм служат буржуазной идеологии и контрпродуктивны для дела революции: «всякое преклонение пред стихийностью массового движения, всякое принижение социал-демократической политики до трёх-юнионистской есть именно подготовление почвы для превращения рабочего движения в орудие буржуазной демократии» [75, с. 87].
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Наконец, одна борьба, определяемая одной теорией, нуждается только в одном руководстве. Поскольку, как утверждал Ленин, «исключительно своими собственными силами рабочий класс в состоянии выработать лишь сознание тред-юнионистское», подлинно классовое сознание может и должно быть привнесено рабочим, не осознающим ещё потребности в революции, извне: «Роль передового борца может выполнить только партия, руководимая передовой теорией» [там же, с. 73, 23]. Здесь вновь появляется идея авангардной партии, призванной объяснить рабочим их подлинные интересы.

Далее, взяв ленинские принципы в качестве ориентиров для анализа, Мэй обращается к западному марксизму, представленному Критической теорией. Акцентируя внимание на проблеме отчуждения, которую поставил Лукач, Хорххаймер и Адорно вводят понятие «культуриндустрии», целью которой является предоставление удовольствия, оборачивающимся «бегством, но не, как утверждает оно, бегством от скверной реальности, а от последней мысли о сопротивлении, все ещё сопровождающей бегство от реальности» [125, с. 181]. То, что связывает Ленина с критическими теоретиками, так это общий враг — капитализм. Но первый рассматривал капитализм в экономическом плане, тогда как вторые распространяли его анализ на всё социальное пространство. И если для Ленина с его «или-или» существовала вполне идентифицируемая опасность, грозящая делу революции (Бернштейн, тред-юнионизм, «кустарничество»), то у Хорххаймера и Адорно эта опасность повсеместна и не узнаваема. Вдобавок, отчуждение рабочего класса предполагает его разложение в тотальности капитализма, что позволяет Мэю сделать вывод о пессимистичности и тупиковости Критической теории, лишившейся ленинских принципов, чтобы восстановить возможность реального со-
противления. Одной борьбы не предвиделось, потому что единственный способный к ней класс был кооптирован в капитализм. Даже если отчётливо не выражалась идея одного руководства (хотя Мэй рассматривает вероятность роли интеллектуального авангарда для самих критических теоретиков), испарялась и одна теория: разум затмевает «техническая рациональность» – «свойство отчуждённого от самого себя общества быть обществом принуждения» [там же, с. 151].

Эту тенденцию исчерпания ресурсов зафиксировал другой критический теоретик (или, по крайней мере, считающийся им), Хабермас, но при этом для него, как подмечает Мэй, стратегическое мышление всё ещё не подлежит сомнению. Оно лишь нуждается в пересмотре с точки зрения лингвистики. Создавая концепцию «идеальной речевой ситуации» и теорию коммуникативного действия, Хабермас «пытается обеспечить единство имеющегося и должного до революции в качестве предпосылки не только революции, но и всех попыток кооптировать эту революцию, чтобы избежать ловушки демонической тотализации, описанной Хоркхаймером и Адорно» [157, с. 29]. Но проблема Хабермаса в том, что конструируемая им идеальная речевая ситуация, в которой возможен подлинный консенсус, – это не более чем предположение, и в работах мыслителя нет иллюстрирующих её примеров из прошлого или настоящего. Более того, по мнению Мэя, Хабермас не нуждается даже в её реальном достижении и осуществлении, а потому она выступает главным образом лишь мотиватором для эскапистских практик, встроенных в тотальность капитализма. В отличие от Ленина, Хабермас решительно отбрасывает идею единого авангарда – пространство, которое он пытается открыть для возможности критики капитализма, доступно всем. При том, что не совсем понятно его отношение к концепту одной
борьбы, мысль Хабермаса всё же остаётся в рамках стратегического философствования, поскольку капитализм рассматривается им как центральная проблема, к которой редуцируются все остальные.

Мы не будем подробно останавливаться на дальнейших обзорах и интерпретациях, которые Мэй даёт теориям Л. Альтюссера, А. Негри и К. Касториадиса. Основной его вывод сводится к тому, что редукционистские принципы стратегического мышления в марксизме XX в., вступая в противоречие с социально-политической реальностью и между собой, оказались не релевантными этой реальности. С другой стороны, в рассмотренных марксистских теориях существует имплицитный поиск иного типа мышления, который и выражает необходимость артикуляции альтернативной политической философии. По словам Мэя, «крах марксистского дискурса» ни в коем случае не говорит о банкротстве всей стратегической политической философии: «Возможно, есть и другие, ещё не изученные типы стратегической мысли, которые предложат более точный метод анализа и, что является столь же насущным, более жизнеспособный набор рекомендаций. Возможно также, что и в марксизме ещё есть непроторённые пути, которые могут принести больше пользы, чем те, что были предприняты» [там же, с. 44]. Смысл проведённого эссе в марксизме – не опровержение стратегической политической философии, а «приглашение» к иному типу мышления, существовавшему ещё до Маркса, но остававшегося в тени марксизма и либерализма.

Рассмотрение анархизма, этого «непризнанного третьего пути», Мэй начинает с исторического конфликта Бакунина и Маркса в Первом Интернационале, к расколу которого в 1872 г. этот конфликт и привёл. Разногласия между ними, как справедливо замечает Мэй, носили не
только организационный или даже личный характер, подспудно выра- 
зившийся в ряде славянофобских высказываний со стороны Маркса, а со 
стороны Бакунина — в антисемитских и германофобских выпадах. 

Действительно, различие между ними имело скорее фундаменталь- 
но мировоззренческий характер, и уже на основе этого различия выра- 
жались их позиции в Интернационале. Если для Маркса главнейшей за-
дачей пролетариата был захват государственной власти и установление 
диктатуры, после чего только и можно было бы говорить об её отмене 
(или отмирании, как позже это сформулирует Ф. Энгельс), то для Баку- 
нина именно государство и централизация власти были проблемой. Про- 
тестуя против централизации как организационного принципа Интерна-
ционала, Бакунин и его сторонники тем самым выразили ключевую, по 
мнению Мэя, тему анархизма: отказ от представительства, т.е. от поли-
тической репрезентации.

Поясняя, «в каком смысле мы действительно анархисты», Бакунин 
выразил эту ключевую тему следующим образом: «Одним словом, мы 
отвергаем всякое привилегированное, патентованное, официальное и 
легальное, хотя бы даже и вытекающее из всеобщего избирательного 
права, законодательство, власть и воздействие, так как мы убеждены, 
что они всегда неизбежно обращаются лишь к выгоде господствующего 
и эксплоатирующего меньшинства, в ущерб интересам огромного пора-
бошённого большинства»25 [6, с. 172]. Решающим моментом в оформле-
нии политической репрезентации является передача власти, поэтому в 
анархизме индивиды и группы в целях подлинного освобождения долж- 
ны сохранять свою власть, не уступать её. Цель должна быть отражена в 
процессе; в противном случае неизбежна вероятность извращения рево- 

25 Сохранена орфография и пунктуация издания 1919 г.
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

люционного процесса. Поэтому-то для анархистов неприемлем авангардизм ленинского типа, представляющий собой предельную форму репрезентации (диктатура пролетариата оборачивается диктатурой партии).

У Кропоткина Мэй обнаруживает более глубокий пласт критики репрезентации, показывающий, что она не ограничивается критикой политического представительства. Уважение к личности, согласно Кропоткину, подразумевает, что «мы тем самым отказываемся присваивать себе право, на которое всегда претендовали проповедники нравственности, — право ломать человеческую природу во имя какого бы то ни было нравственного идеала» [65, с. 507]. Иными словами, репрезентация в анархистской традиции должна пониматься не только в её политическом пре ломлении, но в качестве попытки отобрать у людей определение их собственных жизней. В этом также можно усмотреть предвосхищение пост структуралистской критики. Более того, как полагает Мэй, именно анархисты выявили неразрывную связь между стратегическим политическим мышлением и репрезентацией: «когда мы ставим под вопрос репрезентацию как политический и этический концепт, то способность поддерживать стратегическое мышление уменьшается, и открывается путь, ведущий к другому, тактическому политическому мышлению» [157, с. 50].

Особенно ярко это проявляется в современном анархизме, в котором теряет свою отчётливость вышеупомянутый образ «верха» и «низа». Картина власти и сопротивления в этой новой анархической перспективе предстаёт в качестве пересекающихся сетей власти, а не иерархии. Одновременно анархическая борьба задумывается с точки зрения полного избавления от иерархического мышления и действий. Так, современный американский анархист К. Вард (1924-2010) говорил о необходимости создания общественных сетей в противоположность пирамidalным
структурой государств, корпораций, университетов и т.д. [170, с. 22]. Тем не менее, описываемое как сети социальное пространство у Варда противопоставляется «пирамидам», а не точно таким же сетям власти. Мэй объясняет это тем, что в анархизме вообще и конкретно в работах Варда преобладает репрессивная концепция власти или «гипотеза подавления», которая оспоровалась Фуко. Однако политический характер социального пространства может быть описан — и он описывается как анархистами, так и постструктуралистами — с точки зрения пересечений власти, а не эманаций от какого-либо источника. Это не означает, что некоторые точки власти, подобные государству, могут приобретать меньшее значение в анализе и критике, чем другие. «Картина сети пересекающихся властных отношений, — уточняет Мэй, — это такая картина, в которой некоторые точки и линии могут быть более отчётливыми, нежели другие, но ни одна из них не функционирует как центр, откуда исходят другие или к которой они возвращаются» [157, с. 53]. Социальное пространство не следует при этом рассматривать как изначально пустое, но лишь впоследствии заполненное социальными и политическими отношениями. Социальное пространство есть совокупность этих отношений, а не пространство, в котором они возникают. Здесь уместен образ ризомы, предложенный Делёзом и Гваттари, которая «соединяет какую-либо одну точку с любой другой точкой, и каждая из её черт не отсылает с необходимостью к чертам той же природы, она вводит в игру крайне разные режимы знаков и даже состояния не-знаков <…> Она сделана не из единиц, а из измерений, или, скорее, из подвижных направлений. У неё нет ни начала, ни конца, но всегда — середина, из которой она растёт и переливается через край» [43, с. 37].
Примеря картину сетевого характера общества к федералистским идеям анархистов XIX и XX вв., отмечая их противоречивость и амбитивный характер по отношению к стратегическому и тактическому философствованию, Мэй фокусируется на анархистских трактовах власти и человеческой природы. Репрессивная концепция власти (т.е. представление о власти как исключительно подавляющей силе) в анархизме описывается Мэем через гегелевскую терминологию, т.е. власть – это отрицание, которое само по себе следует отрицать. Это последнее отрицание есть цель, к которой стремится анархизм, но которая не может быть полностью достигнута. Когда говорится, что власть должна оставаться в руках самих людей, а не делегироваться государству или авангардной партии, нужно понимать, что цель сохранения власти в данном случае заключается в нейтрализации её отрицательных эффектов. Принятие решений в децентрализованном, федералистском обществе, по замечанию Мэя, неизбежно включает в себя власть. Способ же нейтрализации негативных последствий власти в таком обществе – обеспечить так, чтобы те, кто принимает решения, и те, кого они непосредственно касаются, были одни и теми же людьми. Однако в связи с властью возникает ряд вопросов. На каком основании следует полагать, что устранение или минимизация власти приведёт к лучшему обществу? Каковы основания противопоставления справедливости и власти?

Как считает Мэй, за некоторыми исключениями (Вард) анархистский ответ на эти вопросы всегда был одним и тем же: человеческая сущность – это благая сущность, которую властные отношения подавляют или даже отрицают. Изложение этой позиции даёт Кропоткин в своей книге «Взаимопомощь как фактор эволюции», которая пытается показать, что сотрудничество между людьми, как и между другими жи-
Глава 2. Тодд Мэй – анархизм
Постструктуралистской мысли

Вотными, являясь не просто движущей силой развития природы и общества, но и составляют характеристику человека как такового: «Общительность и потребность во взаимной помощи и поддержке настолько прирождены человеческой природе, что мы не находим в истории таких времен, когда бы люди жили врозь, небольшими обособленными семьями, борующимися между собой из-за средств к существованию» [66, с. 135]. При этом Мэй делает интересное заключение, ссылаясь на постструктуралистскую перспективу: смысл допущения благой человеческой сущности заключается в возможности оправдать анархистское сопротивление власти. «Предположим, что у анархистов был бы другой взгляд на власть, такой, который рассматривает власть не только как репрессивную, но и как продуктивную: власть не только подавляет действия, события и людей, но и создаёт их. В этом случае было бы невозможно оправдать сопротивление всякой власти; нужно было бы явно различать приемлемые создания или эффекты власти <…> от неприемлемых» [157, с. 63]. Иными словами, анархизм не был бы анархизмом, не признавая подавляющей природы власти. «Натуралистический взгляд» играет тем самым этическую роль в конструировании политического сопротивления власти, да и сам анархизм, по признанию многих его теоретиков и сторонников, – позиция скорее этическая, нежели строго политическая. Но в трактовке Мэя дело обстоит несколько сложнее.

Мотивация для обращения к натурализму проистекает из предположения, что власть исключительно репрессивна в своих действиях. «Всеобъемлющий масштаб этого допущения о власти, подобно масштабу капитализма у критических теоретиков, побуждает искать трансцендентальное или квази-трансцендентальное основание, из которого можно извлечь чистый, неиспорченный (untainted) источник сопротивления»
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

[там же, с. 65]. Два этих допущения — подавляющая природа власти и «гуманистический натурализм» — смешают анархистскую перспективу в сторону редукционистской стратегической философии, поскольку полагаются a priori. Априорны они и потому, что не являются результатом анализа политического контекста, но предполагаются с самого начала, «“преследуют”, а не “определяют” анархистскую мысль <…> навязывают себя анархизму извне, а не определяют его направление изнутри» [там же]. Даже в случае Варда, который не разделяет представлений о человеческой природе, репрессивность власти является безоговорочной.

Тактическая альтернатива, таким образом, остаётся в анархизме не-завершённой, для чего, согласно Мэю, и требуется обращение к политическим идеям постструктурализма, которые должны разрешить проблему анархистских априорных допущений посредством ответа на вопросы: как эти допущения действуют политически, и может ли тактическая политическая философия избежать их? Собственно постструктуралистско-анархистский анализ Мэя инициируется следующим высказыванием Фуко о характере современной власти:

«И если верно, что юридическое могло еще служить для того, чтобы представлять, бесспорно, неполным образом, власть, центрированную преимущественно на взимании и смерти, — то оно оказывается уже абсолютно чужеродным тем новым приёмам власти, которые функционируют не на праве, а на технике, не на законе, а на нормализации, не на наказании, а на контроле, и которые отправляются на таких уровнях и в таких формах, которые выходят за границы государства и его аппаратов» [111, с. 189].

Важным для Мэя в этом высказывании является то, что допущение о репрессивности власти, которое может быть уместным при характери-
стике какого-то определённого исторического периода или режима её функционирования, является ошибочным, когда принимается за определение власти как таковой. Такое определение представляет собой не только эпистемологическую, но и политическую проблему. То, что мы, по нашему мнению, знаем (включая знания о власти), если и не полностью, то частично является результатом властных отношений, приобретающих тем самым продуктивный и позитивный характер.

2.2. Продуктивность власти и этика без гуманизма

Знаменитая фукольдианская связка «власть-знание» делает очевидным: большая часть того, что имеется в ключевых областях знаний в нашей культуре, неотделимо от отношений власти, которые эти знания явным или неявным образом закрепляют, фиксируют. Эту мысль Мэй подкрепляет ссылкой к Делёзу, для которого знание — это всегда результат, последствие соотношения некоторых сил: «вообще история любой вещи представляет как последовательность сил, этой вещью овладевающих, а также — как сосуществование сил, борющихся за обладание ею» [42, с. 38]26. В разных своих текстах Делёз называет эти силы по-разному (активные и реактивные, силы желания и социальные силы и т.д.), но поскольку характеризуются они схожим образом, Мэй обобщает их в качестве «жизнеутверждающих» и «жизнеотрицающих». Необходимо помыслить не само по себе знание, а силы, конструирующие как эти знания, так и нас самих. Именно помыслить, поскольку знание о силах, конструирующих знание, само может и, следуя делёзовской логике,

26 О связи знания и власти писал и Ж.-Ф. Литотар в «Состоянии постмодерна»: «знание и власть есть две стороны одного вопроса: кто решает, что есть знание, кто знает, что нужно решать? В эпоху информатики вопрос о знании более чем когда-либо становится вопросом об управлении» [77, с. 28].
необходимо является всё тем же результатом соотношения сил. Мысль описывает источник тех конкретных убеждений, которые мы называем знанием, давая нам новый набор убеждений, которые, в свою очередь, будут также нуждаться в новой мысли. Вывод, который делает Мэй из делёзианской «метафизики», заключается в том, что мы должны искать основания многих наших убеждений не изнутри их самих, а из перспективы, которая ставит их под сомнение. Кроме того, следует оценивать эти убеждения, отталкиваясь не от их истинности или ложности, а от того, являются ли они жизнеутверждающими.

Такой подход предуготовляет иную, не репрессивную трактовку власти. В «Анти-Эдипе» Делёз и Гваттари не столько противопоставляют желание подавляющим его социальным силам, сколько рассматривают динамику, при которой желание может прийти к желанию своего собственного подавления. Власть не подавляет желание, а скорее оказывается сопричастной с каждой «сборкой» желания. В другой своей работе Делёз и Гваттари отмечают, что «Желание является таким супом, та-кой сегментарной кащей, что бюрократические, фашистские и так далее кусочки ещё или уже пребывают в революционном беспокойстве» [45, с. 77]. Ключевой же вопрос «Анти-Эдипа» заключается не в том, как освободить желание от подавления со стороны общества, а в том, чтобы решить, какие «инвестирования желания» являются революционными (жизнеутверждающими), а какие реакционными (жизнеотрицающими). Соответственно, говоря о первых, т.е. жизнеутверждающих силах, мы одновременно говорим о желающей или жизнеутверждающей власти.

Подход Фуко более эмпиричен по сравнению метафизикой сил Делёза, хотя оба они являют пример тактического философствования. Однако для Фуко лучшая тактика – избегать какой бы то ни было метафи-
 Глава 2. Тодд Мэй — анархизм
Постструктуралистской мысли

изике вообще. Отсюда его стремление предложить аналитику власти вме-
сто её теории, поскольку выстраивая последнюю «всегда будешь вы-
нужден рассматривать её как возникающую в определённом месте и в
определенное время» [111, с. 366]. Ключевыми Мэй считает следующие
предположения Фуко о современной власти. Во-первых, она исходит из
множества точек и осуществляется в игре динамичных отношений нера-
венства. Во-вторых, отношения власти не сосредоточены где-либо вовне
других типов отношений. В-третьих, не существует глобальной бинар-
ной оппозиции между господствующими и теми, над кем господствуют.
В-четвёртых, отношения власти интенциональны и вместе с тем бес-
субъектны [там же, с. 194-195]. По поводу последней характеристики
Мэй отмечает, и с этим можно согласиться, что использование Фуко
термина «интенциональный» является не совсем удачным, поскольку
подразумевает наличие «направленности» некого сознания. В статье
2009 г., посвящённой соотношению идей Фуко и Ж. Рансьера, Мэй опи-
сывает бессубъектность и интенциональность власти как возможность
угнетения без угнетателя: «Поскольку власть – это не просто вопрос то-
го, что А делает с Б, но, возможно, и вопрос о том, кем становится А
благодаря практикам, в которых он задействован, тогда вероятно, что A
может быть угнетён и без существования B» [154, с. 14]. Контуры этой
анализики, с точки зрения Мэя, параллельны анализу силовых отноше-
ний у Делёза и тем самым формируют основу для конвергенции между
ними в политической философии.

Соотнесение теорий Фуко и Делёза приводит к идее о том, что
власть не только подавляет свои объекты, но и создаёт их. Если власть
понимается как действующая не на объекты, а изнутри них, не «сверху»,
а «снизу», не вне других отношений, а через них, то это подразумевает,
что власть является не подавляющей, а творческой силой, которая порождает не только то, чему следует сопротивляться, но и может принимать формы сопротивления. «Именно поэтому, — подчёркивает Мэй, — необходим конкретный политический анализ: если власть создаёт своё собственное сопротивление, то освобождение от конкретных форм власти должно учитывать тип сопротивления, который уже в неё включён» [157, с. 73].

Распространённость юридического, как и репрессивного определения власти, объясняется тем, что, как говорил Фуко, «лишь при условии сокрытия значительной своей части власть вообще может быть переносима. Её успех пропорционален тому, что из своих механизмов ей удаётся спрятать» [111, с. 185]. Однако речь идёт не о том, что власть «сознательно» избегает обнаружения. Успех функционирования власти скорее определяется неправильным её пониманием27, от которого и происходят те априорные допущения о власти, которые мешают анархизму окончательно завершить переход на тактические позиции. Мешает этому и второе анархистское априори, связанное с понятием человеческой природы, или, в терминах Мэя, «гуманистический натурализм».

Продуктивность власти, её креативность в созидании повседневных практик, а также вовлечённость во всевозможные типы отношений ставит под вопрос вероятность реального сопротивления, которое при постструктуралистском подходе оказывается опосредованным властью так же, как и её конкретные институциональные формы. Если отношения власти повсеместны и повсеместно же создают нас, то во имя чего происходит политическое сопротивление? Здесь Мэй обращается к ещё од-

27 «Это не означает, однако, что власть “хотела”, чтобы мы обладали этим недопониманием», — пишет Мэй, однако в последующем не развивает эту мысль до более конкретного описания причин этого «недопонимания».

75
ному аспекту постструктуралистской мысли в попытке определить, ради чего сопротивление совершенно точно не должно осуществляться.

Понимая под гуманизмом не столько традиционное утверждение достоинства и ценности человека, сколько вообще идею о приоритете субъективного начала и способности к самоопределению и самоконструированию, Мэй вкратце прослеживает развитие этой идеи в XX в. Отчётливо проявившаяся в феноменологии и экзистенциализме Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти, эта идея после Второй мировой войны вытесняется представлением о первичности той или иной структуры в конструировании самого субъекта. Структуралистская тенденция К. Леви-Стресса, Ж. Лакана, Ж. Пиаже, Альтюссера и др. была продолжена и в постструктурализме, однако теперь и сама структура начинает рассматриваться как нечто производное. «Вместо того чтобы включать субъект в структуру, как это делал структурализм (инвертируя экзистенциально-феноменологическое подчинение структуры субъекту), постструктурализм полностью растворяет дихотомию субъект / структура, заменяя её концептом, который можно назвать “практики”» [157, с. 77-78].

Хотя ранние работы Фуко имеют больше общего со структурализмом, чем он сам признавал, ко времени выхода книги «Надзирать и наказывать: рождение тюрем» он отказывается от идеи великих стратегических социальных образований (археологии) ради изучения малых практик, порождающих принимаемые как должное реалии нашей культуры, т.е. обращается к генеалогии. Фуко заинтересован в иллюстрации того, что субъект не является источником своей собственной сущности, а это, в свою очередь, подразумевает, что у субъекта вообще нет сущности. В частности, упомянутая книга о тюрьме показывает, как некоторые из центральных тем, посредством которых мы понимаем нашу субъек-
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

tивность, являются продуктами практик, имеющих отношение политике и к знанию:

«Неверно было бы говорить, что душа — иллюзия или результат воздействий идеологии. Напротив, она существует, она имеет реальность, она постоянно создается вокруг, на поверхности, внутри тела благодаря функционированию власти, воздействующей на наказываемых — вообще на всех, кого контролируют, воспитывают, муштруют и исправляют, на душевнобольных, на детей в школе и дома, на заключенных в колониях, на тех, кто принят в производственной машине и подвергается контролю на протяжении всей остальной жизни. Душа в её исторической реальности <...> порождается процедурами наказания, надзора и принуждения» [115, с. 39].

Однако то, что человеческая субъективность28 зависима от практик, в которые она вовлечена, вследствие своей историчности и подвижности способна трансформироваться или даже отменяться благодаря появлению новых практик. Конституирование субъекта посредством практик не является окончательной детерминацией его образа жизни и поведения. «Эти практики — пишет Мэй, — не могут исходить от субъекта как акт субъективной воли, но они могут исходить от людей, включающих свои действия в случайную сеть исторических событий и институтов» [159, с. 79].

Делёз также скептичен в отношении самообладания, самоопределения и единства, которые подразумевает идея субъективности. Так, в своёй работе о Ницше он подчёркивает роль того или иного вида бессознательного в определении как действия, так и самосознания. «Призывать соознание к необходимой скромности, — писал Делёз, — означает принять

28 Фуко: «Существует два смысла слова "субъект": субъект, подчинённый другому через контроль и зависимость, и субъект, связанный с собственной идентичностью благодаря самосознанию или самопознанию» [114, с. 168].
ГЛАВА 2. ТОДД МЭЙ – АНАРХИЗМ
ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКОЙ МЫСЛИ

его таким, каково оно есть, а именно как симптом, всего-навсего симптом преобразования более глубокого, чем духовное, и активности сил совершенно иного порядка, нежели духовный» [42, с. 102]. Более того, сами эти бессознательные силы инициируют разнообразие, а не единство. Подобная теоретическая субверсия первенства сознания и является подрывом понятия субъективности, которое подразумевает способность человека сознательно распознавать и контролировать силы «внутри» себя. Атаки Фуко и Делёза на самодостаточность субъективности процарапываются Мэем на любой гуманистический проект, опирающийся на представления о природе или сущности человека, к которым относится и традиционный анархизм.

Мэй также указывает на текст «Либидинальной экономики» Лиотара, в котором концепт либидо предстаёт как аналог делёзинского желания, а также как эквивалент инстинктов жизни и смерти З. Фрейда, за исключением того, что для Лиотара оба они являются не отдельными инстинктами, а частью анонимной силы, которая есть «это и не-это» одновременно [76, с. 34]. Либидо в своей анонимности и несводимости к собственным конструктам (которые всегда являются этим или не-этим, и никогда этим и не-этим одновременно) постоянно ускользает от понимания субъекта, которого оно определят. Таким образом, оно всегда выходит за рамки репрезентации, которая предпринимается для его описания (хотя вместе с тем либидо является источником всех репрезентаций). Антигуманизм Лиотара проявляется здесь в том, что проект осознания субъектом своей сущности обязательно искачет её: либидинальная сущность субъекта не может быть осознана им и искается в субъективной попытке её осознать. Это искажение всегда является неизбежно ложной репрезентацией неопределенной, «анонимной» человече-
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

ской сущности, а потому все политические проекты, основанные на та-
кой репрезентации, должны быть отброшены.

Таким образом, постструктуралисты отказываются рассматривать
власть исключительно как негативную, репрессирующую силу; наряду и
в связи с этим отказом они также отbrasывают концепцию субъективно-
сти как жизнеспособного источника политического действия. Отказ от
этих априорных допущений традиционного анархизма, по словам Мэя,
формирует новый тип анархизма, который включает «идеи пересекаю-
щихся и нередуцируемых локальных сражений, настороженности по от-
ношению к репрезентации, идею политического как включённости всего
пространства общественных отношений, а социального как сети, а не как
замкнутого холизма, концентрического поля или иерархии» [157, с. 83].

Возвращаясь к обсуждению практик и условно определяя их как це-
ленаправленную социальную закономерность, Мэй подчёркивает, что це-
ли, о достижении которых думают задействованные в этих практиках лю-
ди, и последствия, к которым они приводят, зачастую очень разнятся.
Практики не обязательно прозрачны в своих эффектах для включённых
в них акторов, и это объясняется несколькими причинами. Во-первых,
поскольку практики пересекаются с другими практиками, то результат та-
кого пересечения (который и сам может быть практикой) не всегда явля-
ется целью кого-либо из акторов, вовлвённых в ту или иную практику29.
Во-вторых, отсутствие прозрачности эффектов практик заключается в том,
что данные эффекты часто исходят от практик, неизвестных участвующим
в них акторам. «Эта причина является следствием первой, – поясняет Мэй,
– так как если практики могут пересекаться для производства других

29 В качестве примера приводится пересечение психологических и правовых практик в фор-
мировании категории делинквентности, которую описывал Фуко в «Надзирать и наказы-
вать».
практик, эти последние могут выполнять задачи первоначальной практики, о которой те, кто участвует в получившейся практике, могут не знать» [там же, с. 88]. В-третьих, что особенно важно для постструктуралистской перспективы, действия неотделимы от власти, то есть от ограничений на другие действия. И в креативном и репрессивном своих аспектах власть направляет и определяет действия, которые часто находятся вне понимания вовлечённых в них акторов. Новые практики с новыми ограничениями вырастают из механизмов власти, которые заполняют собой социальные практики. Иногда эти новые практики и ограничения ускользают от чьего-либо знания, в других же случаях практика, которая пересекается с другой практикой, может быть присвоена механизмами власти для того, чтобы служить целям этой второй или некоторой третьей практики без осознания этого «манёвра» участниками подчинённой практики. «До недавних пор это имело место с разработкой передового вооружения для обороны, что сегодня в целом понимается как способствование практике сбора прибыли для богатых, а также как (можно сказать, вместо) обеспечение защиты свободы граждан от нападения» [там же].

При этом практики не обязательно скрыты для всей рефлексии; понимание их эффектов — это именно что вопрос для рефлексии и изучения, исторического и философского. Дело, однако, осложняется тем, что практики знания также входят в число социальных практик и могут пересекаться и служить целям, отличным от задач и целей исследования. Согласно Фуко, «полезное для власти или противопоставляющего ей знание производится не деятельностью познающего субъекта, но властью — знанием, процессами и борьбой, пронизывающими и образующими это отношение, которое определяет формы и возможные области знания» [115, с. 37]. Во избежание этих осложнений постструктуралисты усваивают и
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

развивают ницшеанскую генеалогию, которую Мэй называет не иначе как «анархическим методом *par excellence*», признающим позитивность власти и исчерпанность гуманистического проекта.

Поскольку, как утверждал Фуко, генеалогия есть «форма истории, позволяющая анализировать конституирование знаний, дискурсов, сфер объектов и т.д. без ссылок на субъекта, который выступает или в качестве трансцендентального по отношению к полю событий, или проходит сквозь течение истории в своей пустой самотождественности» [с. 148, 117], постольку этот метод позволяет рассматривать практики, не редуцируя их сложность и множественность к некоему источнику. Генеалогический подход при этом обнаруживает ошибочность рассмотрения знания как свободного от конкретных ценностей или свободные от власти. Знание, как и другие социальные практики, имеет своё генеалогическое происхождение и возникновение. Не является оно и политически нейтральным, отстранённым от отношений власти. Идея подобного нейтралитета основана на допущении, что сознание может неким образом сделать прозрачным для самого себя, отрешиться от субъективной воли и внешних ограничений и, таким образом, отражать объект отчётливо и беспристрастно. Это допущение, считает Мэй, является частью идей субъективной сущности, цель которой состоит в самореализации и самоопределении, и как таковое связано с отвергаемой постструктураллизмом гуманистической программой.

Политические эффекты идей нейтрального знания, «тем более впечатляющие из-за мантни политической беспристрастности, за которой она скрывается», описываются в «Состоянии постмодерна» Лютара, где анализируется появление научного знания как господствующего способа или даже режима понимания мира. Его политический эффект включает в
себя дискредитацию других способов познания через навязывание требований: чтобы квалифицироваться как знание, дискурс должен соответствовать нормам строгого доказательства, денотативным высказываниям и перформативной эффективности. Лиотар показывает, как эти требования слились с проектом капиталистического политического господства над природой и другими далеко не нейтральными проектами: «Уравнение состоит из богатства, эффективности и истины» [77, с. 109].

Сама генеалогия и получаемые с её помощью знания точно так же не беспристрастны в политическом отношении, что и даёт возможность включить её в политическое пространство между имеющимся и должным. Та политика, которую делает возможной генеалогию, — это политика, которая более локальна и диффузна, нежели масштабная политика «великих рассказов» модерна. Мэт утверждает:

«Генеалогия способствует сопротивлению в диффузных точках, в которых практики встречаются, пересекаются и порождают репрессивные отношения. Она борется не только на экономическом или государственном уровне, но также и на эпистемологическом, психологическом, лингвистическом, сексуальном, религиозном, психоаналитическом, этическом, информационном и других уровнях. Она борется на этих уровнях не потому, что множественная борьба создаст общество без централизации власти, а потому что власть не централизована <...> Короче говоря, политика, порождаемая генеалогией, должна быть микрополитикой» [157, с. 94-95].

Микрополитика, таким образом, отличает тактический политический анализ от стратегического. Так, у Делёза и Гваттари практики и субъекты описываются образами молярных (сегментарных) и молекулярных линий, а также линий ускользания. Если мы и наши практики
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

состоим из этих линий, тогда и политическое действие должно проходить вдоль или через эти линии и образуемые ими пересечения. Однако, как и выражения власти в данной картине не всегда имеют репрессивный характер, так и не все действия сопротивления в ней равнозначны. Постструктуралистский анализ направлен на выявление конкретных точек пересечения этих линий, порождающих ситуацию подавления.

Речь при этом идёт исключительно об анализе, а не о формулировании рецептов и рекомендаций жертвам подобных ситуаций, что, в сущности, значило бы разъяснение им того, кто они есть и к чему должны стремиться. Этот анализ может лишь играть роль инструментария, а не репрезентации. «Микрополитическая теория, – утверждает Мэй, – как и традиционная анархистская теория, стремится быть бок о бок с микropolитической практикой, а не репрезентировать её самой себе. Теория не существует вне практики; она – тоже практика» [157, с. 96-97]30.

Микрополитическая теория тем самым рассматривается Мэем как «осуществление анархистской критики представительства». Связывая политический и эпистемологический аспекты репрезентации, постструктурализм доводит эту критику до конца, что не было доступно традиционному анархизму из-за его приверженности гуманизму, который, как уже говорилось, объявляется не альтернативой репрезентации, а корнем самой проблемы. Теоретические выводы, касающиеся проблемы репрезентации, переплетаются с практическими действиями, о чём говорил Делёз: «Так кто же говорит и кто действует? Это всегда некое множество, даже в говорящей и действующей личности. Мы все группы. И поэтому представительства больше нет, есть лишь действия, действие тео-

30 Примечательны в данном случае слова Делёза, сказанные им в беседе с Фуко: «Вы были первым, кто как свои книги, так и практической деятельностью научил нас одной из основополагающих вещей: что говорить за других – это подлость» [112, с. 70].
ретическое, действие практическое, находящиеся в отношениях перехода или сплетения» [112, с. 67].

В связи с микрополитикой неизбежно встаёт вопрос о её взаимодействии с макрополитикой. Из всего сказанного, как и из самого характера тактического философствования можно сделать вывод о первичности локальных и микрополитических практик, которые лежат в основе практик макрополитических, таких как государственная власть и капитализм. Отчасти это так. Однако Мэй настаивает, что макрополитические отношения не могут быть редуцированы к микрополитическим. Именно потому, что макрополитические практики являются продуктом пересечений и конвергенций многообразных частных, локальных практик, суть микрополитической практики не может быть объяснена лишь составляющими её микрополитическими элементами. На это указывает и Делёз, когда утверждает, что «всё является политикой, но любая политика – это сразу и макрополитика, и микрополитика» [43, с. 349]. Иными словами, микрополитические генеalogии не могут заменять исследования макрополитических практик, но должны стоять бок о бок с такими исследованиями, причём не в качестве дополнений и комментариев, но органично с ними переплетаясь. «Современная душа» и власть нормализации у Фуко, «военная машины» и «форма-государства» у Делёза и Гваттари, жанры дискурса у Лиотара – определение, описание и генеалогии всех этих концептов и подразумеваемых под ними явлений демонстрируют то, как «постструктуралистский анархизм формулирует политическое значение практик, которые являются локальными, порождающими микрополитическую практику и нередуцируемыми» [157, с. 101].

Если признать, что присвоение средств производства, захват или уничтожение государства не являются актуальными или, по крайней мере-
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

ре, являются недостаточными ответами на основные вопросы радикальной теории, то какие в таком случае остаются принципы теоретизирования и политического действия? Кажется, постструктурализм отрицал бы возможность общего ответа на этот вопрос, поскольку власть и подавление не действуют «в общем». Однако Мэй предпринимает попытку выделить некоторые общие этические принципы, лежащие в основе постструктуралистского взгляда на политическое действие, несмотря на заявления о невозможности постструктуралистской этики, которые делали сами постструктуралисты. При этом общие принципы, которые Мэй выводит из анализа текстов Делёза, Лиотара и Фуко, согласуются с политической перспективой, подчёркивающей локальный, пересекающийся и условный характер политических отношений.

Прежде всего, к таким принципам относится экспериментирование. «Активность политической рефлексии, – утверждает Мэй, – должна иметь в качестве основной цели освобождение индивидуального (будь этим индивидуальным личность, группа или практика) для новых практик – практик, которые меняют, поддерживают или отказываются от властных отношений, оставляющих практики прежними» [там же, с. 113]. Наиболее отчётливо этот принцип проявляется у Делёза в концептах «линий ускользания» и «становления-миноритарным». Действие в становлении-миноритарным состоит в том, чтобы сконструировать линию ускользания в социальной сети (ризоме), запутывая доминирующие «стебли» и создавая положительные возможности для практики. Так, например, говоря о языке Делёз и Гваттари писали: «именно используя множество элементов меньшинства, соединяя и сопрягая их, мы изобретаем особое автономное, неожиданное становление» [43, с. 179]. Становление-миноритарным может быть эстетическим, расовым, культур-
ГЛАВА 2. ТОДД МЭЙ – АНАРХИЗМ
ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКОЙ МЫСЛИ

ным, феминистским и т.д. Все эти маршруты основаны на уже существующих практиках и их следует использовать лишь для того, чтобы обеспечить большую политическую эффективность, однако это использование должно оставаться «миноритарным», поскольку задача «становления-миноритарным» не заключается в том, чтобы сделать миноритарное господствующим 31.

Фуко, в сущности, тоже говорит об экспериментировании в своей трактовке феномена философского любопытства (которое даёт возможность «отстраниться от самого себя»), а Лиотар – в описаниях практики искусства. При этом экспериментирование, утверждает Мэй, отличается от трансгрессии, описанию и возможностям которой в постструктурализме посвящено немало размышлений. В отличие от неё, экспериментирование ищет скорее альтернатив, нежели восстания и выхода за установленные языкком или разумом пределы, что больше соответствует перспективе, которая определяет власть не как репрессивную силу, а как характеристику всех социальных отношений. «Задача постструктуралистской политики, – пишет Мэй, – попытаться сконструировать властные отношения, с которыми можно жить, а не свергать власть полностью» [157, с. 114].

Экспериментирование даёт стимул расширению ситуативной свободы и высвобождению подчинённых дискурсов. Говоря об этих принципах Мэй подчёркивает, что постструктурализм не возвращается здесь к модели репрессивной власти и, соответственно, к трактовке освобождения как освобождения от нисходящего от власти подавления. Так, си-

31 Весьма актуальное замечание при современных условиях, когда разнообразные меньшинства, отстаивая свою идентичность и политизируя её, стремятся навязать большинству (или даже другим меньшинствам) сформулированные ими правила и требовать для себя особых прав и привилегий в качестве компенсации за угнетьение.
туативная свобода не должна восприниматься как пустое пространство для заполнения альтернативными практиками, но как борба с конкретными репрессивными практиками, позволяющая создавать другие практики. Подчинённые дискурсы у Лютотара не есть выражения человеческой природы, подавляемые властью, но практики, которые подавляются другими практиками с помощью различных механизмов: отрицанием, присвоением или маргинализацией (укажем, например, на маргинализацию анархистского дискурса этатистским). Подобные подавления не следуют воспринимать как заговорщические (хотя они и могут быть такими в некоторых случаях), но чаще всего как условные эффекты различных практик, взаимодействующих друг с другом и вступающих в отношения власти через эти взаимодействия.

Наконец, переориентация роли интеллектуала, лишающегося статуса авангардного глашатая истины и, как бы сказал Фуко, «советчика». Если в стратегической перспективе, как было показано, функция интеллектуала сводится к тому, чтобы сформулировать природу и закономерности угнетения, а также пути избавления от него, то постструктуралистская теория отbrasывает эту функцию по трём причинам. Во-первых, случайность эффектов практик исключает возможность понимания угнетения на основе единого или небольшого набора принципов, которые могут быть кем-либо заданы. Во-вторых, поскольку теория сама является практикой и, следовательно, подвержена собственному генеалогическому рассмотрению, различия между знанием и политикой, узаконивающей роль интеллектуала, ставится под сомнение. Знание не выше или вовне практики, но само по себе является практикой, о которой нельзя судить в отрыве от её эффектов, в частности, политических. В-третьих, авангардистская концепция интеллектуала основывается на
всё той же картине политической репрезентации, постструктурциалист- 
ский отказ от которой рассмотрен более чем достаточно. Роль интеллектуала – участие в теоретических битвах, которые вместе с тем являются и практическими. Как и практики, эти бои локальны, а не универсальны: «Интеллектуал предлагает анализ тем, вместе с кем он или она борется, а не священные истины на скрижалях, передаваемые угнетённым» [там же, с. 118].

Перечисленные принципы, согласно Мэю, дают возможность по- 
мыслить политическое действие в контексте анархистского проекта так- 
тически прогрессивной политической философии. Тем не менее, оста- 
ются вопросы этики, точнее этических обоснований упомянутых прин- 
ципов, но что самое главное для Мэя и на чём он тщательно фокуси- 
руется в последней главе своей книги – это вопрос о возможности пост- 
структурциалистской этики как таковой. Так или иначе, положительный 
ответ на этот вопрос прослеживается через весь текст и, в частности, в 
обсуждении четырёх ключевых принципов. Так, например, отказ от 
«подлости» говорить за других, о которой говорит Делёз, является эти- 
чески мотивированным антирепрезентативным жестом. То же касается 
постструктурциалистской апологии различий, альтернативных практик, 
дискурсивных «жанров» и т.п. Сам Мэй, по его же словам, предприни- 
мает попытку лишь дать набросок этнической практики постструктурциа-
лизма, а не полноценный её охват. Что же касается цели всей работы – 
«создание политической точки зрения, которая не является ни фунда-
менталистской, ни нигилистической, ни тоталитарной, ни либертар-
ной», – то она достигается главным образом в описании того, «что есть 
или, по крайней мере, должно быть самым устойчивым в наследии пост-
структурциалистской политической мысли: ее анархизм» [там же, с. 155].
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Пожалуй, заключительное высказывание Мэя даёт нам понять его отличие от других постанархистов, а отчасти, возможно, и то обстоятельство, что его книга не стала резонансным и обсуждаемым явлением в западной анархистской среде середины 90-х гг. ХХ в. Дело в том, что Мэй скорее пытается обогатить постструктураллистскую теорию и обрисовать её политическую сторону, используя анархизм, но не развить и дать новое направление последнему. Постструктурализм как таковой является не строгой политической теорией, но, как говорилось во введении, комплексным направлением, охватывающим проблемы языка, дискурса, субъективности, сексуальности, власти и др. По логике Мэя, политической теорией постструктурализм становится благодаря анархизму, который предстает «рамкой» или «обрамлением» (framework) для эксплицированных из работ Фуко, Делёза и Лиотара политических идей. «Но постанархизм лучше понимать, прежде всего, как анархистскую, а не постструктураллистскую теорию, – справедливо замечает С. Эврен. – В конце концов, это анархизм, а не новый тип постструктурализма» [146, с. 10].

Не случайно, по-видимому, в дальнейших своих работах Мэй практически не возвращается к концепции постструктураллистского анархизма, сосредотачиваясь на отдельных фигурах постструктураллистов или рассматривая современные социальные движения в целом. Исключением может служить статья, посвящённая соотношению идей Фуко и концепциям равенства и демократической политики современного французского мыслителя Ж. Рансьера. Эти концепции, согласно Мэю, оказываются созвучными принципам анархизма. «Если равенство является критерием демократической политики, то это означает, что нет никакого авангарда, нет необходимого разделения между теми, кто думает, и теми, кто действует. Это также означает, что наряду с этим существенным
является сам политический процесс, а не только его результаты <…> То, как мы боремся и сопротивляемся, отражает наше видение того, как должно выглядеть общество» [154, c. 16]. Однако позднее, в интервью 2013 г. Мэй скажет, что в пику анархистам не выступает против государства в принципе: «Думаю, оно менее эффективно в созидании изменений, чем позволяет ему либеральная теория, но мне кажется, она важна для размышлений о справедливости государства. Поэтому, при преимуществах анархистского – или постструктурализко-анархистского – подхода к политической мысли, я не верю, что он заменит либерализм» [158]. Впрочем, всё это нисколько не отменяет значимости работы Мэя для артикуляции постанархистского проекта, что выражается хотя бы в отсылках на эту работу, которые в подавляющем большинстве случаев сопровождают тексты других теоретиков постанархизма.

Завершая наше рассмотрение, укажем на один аспект, который играет очень важную, а подчас и ключевую для всего анархизма роль. Этот аспект связан с пониманием революции, её характеристик и потенциала. Традиционный анархизм в лице большинства представителей объявляет социальную революцию необходимым этапом в развитии общества на пути к выстраиванию безгосударственной и бесклассовой его организации. Естественно при этом, что путь реформ расценивается анархистами как половинчатый, основанный на консенсусе с господствующим порядком, а потому не эффективный. Постструктуралистский анархизм Мэя, тем не менее, демонстрирует иной, тактический подход к анализу социальных трансформаций.

Сетевой характер отношений власти и разнообразие пересекающихся, но не редуцируемых подавлений делает ошибочным разграничение революции и реформы как изменений качественных и изменений коли-
чественных соответственно. Мэй утверждает, что на самом деле существуют лишь количественные изменения и именно с точки зрения этих изменения определяются качественные. Революция, таким образом, является не переходом от одной формы общества к другой, но скорее изменением или набором изменений, что эффекты охватывают общество, стимулируя изменения во множестве других областей социальной сферы. «Никто не стал бы отрицать, особенно анархисты, что изменение в отношениях экономического производства оказалось бы глубокое воздействие на общество. Что отрицается, так это переход от этой очевидной истины к утверждению, будто бы общество и вопрос о революции должны тем самым определяться с точки зрения этих производственных отношений (или любого другого набора привилегированных отношений)» [157, с. 54-55]. Если стратегическая картина концентрических кругов или иерархий власти отbrasывается, то и идея о качественном отличии революционных реформистских изменений оказывается неработоспособной. Мэй оговаривается, однако, что такой подход не означает отрицания возможности революционных трансформаций, меняется лишь их характеристика. Локальный характер власти предполагает такое же сопротивление или, как выразился Вард, «борьбу по всем фронтам».

Подобное видение анархистской политической практики разделяется и другими постанархистами, берущими на вооружение те же концепты постструктурализма, что и Мэй — генеалогия, микрополитика, антитуизм и др., — отчасти давая им новую трактовку, отчасти сохраняя мэевскую интерпретацию.
ГЛАВА 3. ЛЬЮИС КОЛЛ – АНАРХИЯ СУБЪЕКТА И КИБЕРПАНК

3.1. Постмодернистская матрица

Вышедшая в 2002 г. книга Л. Колла32 «Postmodern anarchism» оригинальна тем, что представляет собой интересное сочетание политического и культурологического анализа, который он продолжает и в некоторых других своих работах. Это отражено и в самом названии, где слово «постмодернистский» подразумевает не только определённое направление западной, в частности, французской философии (именуемое постструктурализмом), но и специфический тип культуры, находящий своё выражение в киноискусстве, художественной литературе и т.д. Сам Колл утверждает, что не заинтересован «в изучении тонких различий между “постмодернизмом” (понимаемым как философское или критическое движение) и “постмодерностью” (postmodernity) или “состоянием постмодерна” (понимаемым по-разному как настроение, этап в развитии режима распространения информации и/или социально-экономическое состояние после индустриальной стадии)», отдавая предпочтение общим особенностям постмодерна [141, с. 13]. Поэтому название его работы может говорить не только о «постмодернистском анархизме» как о направлении анархистской теории, но и об анархизме в условиях постмодерна и даже об анархизме, который можно обнаружить в тех или

32 Нам не удалось найти точную дату рождения Колла в сети Интернет. Нет этой информации и на сайте Калифорнийского политехнического университета, в котором он работает в должности профессора. Сервис Google при запросе «Lewis Call» указывает годом рождения 1950, однако без каких-либо ссылок. При этом в электронной базе данных о родившихся в Калифорнии в период с 1905 по 1995 гг. годом рождения некоего Льюиса Р. Колла указан 1960, местом рождения — город Сан-Диего. В этом городе расположен кампус Университета Калифорнии, в котором рассматриваемый нами автор получил степень бакалавра искусств.
инных проявлениях постмодернистской культуры. Иными словами, про- низывающая мир постмодерна гипертекстуальность, о которой Колл го- ворит в начале своей книги и применяет к ней метафору нелинейной матрицы, может быть вполне названа особенноностью самой этой книги.

Постмодернистская матрица сравнивается Коллом с делёзианской ризомой или «идеальным текстом», который Р. Барт описывал как про- низанный «сетью бесчисленных, переплетающихся между собой внут- ренных ходов, не имеющих друг над другом власти; он является собой га- лактику означающих, а не структуру означаемых; у него нет начала, он обратим; в него можно вступить через множество входов, ни один из ко- торых нельзя наверняка признать главным» [9, с. 48]. Нити и узлы этой матрицы-сети находятся в каких угодно, но не иерархических, не цен- трализованных отношениях и в целом напоминают модель социальных практик, которую описывал Мэй.

У Колла, однако, эта сеть обрисовывается через сопоставление раз- личных авторов и их концепций. Так, первая горизонтальная нить матри- цы проводится от Ницше к Фуко и Делёзу – подрежной характер фило- софствования и генеалогический метод певца Заратустры развиваются и преломляются политически в трудах французских мыслителей. Нить № 2 ведёт нас от психоанализа З. Фрейда, подтачивающего господство рацио- нальности, через «символическую логику» и структуралистскую теорию языка Ж. Лакана к постмодернистскому феминизму в лице Э. Гросс, Л. Иригаре и Дж. Батлер, радикализирующих лакановский концепт же- лания33. Ещё одна, пожалуй, самая необычная горизонтальная линия бе-

33 Колл резюмирует постфеминистскую мысль следующим образом: «В своих постмодер- нистских модусах как анархизм, так и феминизм стремятся выйти за рамки критики кон- кретных законов или правительств; вместо этого они направлены на ниспровержение Закона как эпистемологической категории. В случае постмодернистского феминизма этот ради-
рёт условное начало в социологии Э. Дюркгейма и через работы М. Мосса и Ж. Батая движется в направлении к Ж. Бодрийяру. Согласно Коллу, объединяет этих авторов тенденция к описанию альтернативной политической экономии — экономики дара-обмена. В случае с Бодрийяром эта тенденция усиливается посредством критики не только буржуазной экономики, но и буржуазной семиотики, т.е. политической экономии знака.

При этом, казалось бы, наиболее уместная здесь марксистская традиция, претендующая на статус всеохватной критики капиталистической политэкономии, игнорируется Коллом по причине недостаточной радикальности в противостоянии вызовам постмодерна. Так, например, классический марксизм оказывается слеп в отношении культурных сил, играющих более важную роль в построении структур угнетения, нежели роль отражения идеологии и тем более производственных отношений. Попытка расширить понимание культуры в работах Грамши и Альтюссера оказывается неудачной, что и зафиксировали постмаркşıсты Э. Лакло и Ш. Муфф, усматривая в грамиштской концепции гегемонии «эсценциалистское ядро» (или, в терминах Мэя, редукционистский принцип). Кроме того, как утверждал Бодрийяр, если марксизм и радикален по содержанию, то отнюдь не по форме, которая почти полностью воспроизводит вокабуляр буржуазной политической экономии, а проблема языка, как известно, является для постмодернистской рефлексии одной из центральных. Франкфуртская школа, несмотря на отдельные радикальные постмодернистские заявления (например, замена принципа реальности современной цивилизации эротическим «Логосом удовлетворения» у
Г. Маркузе), превращается в лице Хабермаса скорее в либеральное, нежели радикальное и революционное философствование. Колл даже усматривает связь мышления Хабермаса с американской прагматической традицией и особенно с «постмодернистским либералом» Р. Рорти – оба они отказываются от радикальных эффектов политики постмодерна.

Горизонтальные линии матрицы – генеалогия, психоанализ и теория дара – пересекаются двумя вертикальными, с добавлением которых возникает ряд быстро умножающихся по сложности переводов-ссылок и «матрица постмодерна становится действительно ризоматической; другими словами, она становится когнитивной моделью, в которой каждый узел может быть и должен быть связан с каждым другим» [141, с. 9]. Одна из этих нитей объединяет швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра и антропологов Леви-Стросса, К. Гирца и М. Салинза на основании соссюровского тезиса о произвольности знака, подразумевающего отсутствие связи между знаками и теми явлениями, которые они призваны обозначать. Важность этого тезиса для постмодернистского проекта заключается в демонстрации кризиса репрезентации, ведь если связь между означающим и означаемым является произвольной, то и многие эпистемологические и политические категории могут быть поставлены под сомнение или даже оказаться несущественными. Именно подрывной потенциал этого тезиса вкупе с гипотезой обмена-дара Мусса позволил Бодрийяру назвать их куда более радикальными перспективами, нежели марксизм или фрейдизм [20, с. 43].

Наконец, завершающей постмодернистскую матрицу нитью становится анархистская теория, которая начинается с Бакунина и Кропоткина, а в XX в. продолжается в трудах лингвиста Н. Хомского и анархоэколога Букчина. В силу своего скепсиса по отношению ко всяким фик-
ГЛАВА 3. ЛЬЮИС КОЛЛ – АНАРХИЯ СУБЪЕКТА И КИБЕРПАНК

cированном структуре, анархизм воспринимается Коллом как гораздо более подвижная, динамичная, а значит релевантная постмодерну теория, чем основанный на тотализирующей логике гегелевской диалектики марксизм. «Нить анархистской политической теории, – утверждает Колл, – часто игнорируемая, как правило, неверно истолкованная и часто отbrasываемая как “инфантильное” левачество – является ключевым звеном в матрице постмодерна. Эта апокалиптически радикальная нить смешает постмодернизм в некоторые из его самых интересных и важных направлений» [141, с. 11]. Кроме того, в качестве своеобразной «метани­тии», отражающей постмодернистский анархизм, Колл называет научно­фантастическую литературу в целом и киберпанк­фантастику в частности. Последняя, по его словам, «выражает почти все основные темы радикального постмодернизма: деконструкция самости, эрозия картизан­ских пространственных концептов, разработка новых сетевых моделей идентичности и коммуникации» [там же, с. 12].

Собственно сам постмодернистский анархизм, функционирующий в описанной матрице и посредством неё, описывается Коллом как более широкая перспектива, чем та, что представлена в работе Мэя. Так, семиотическая критика Бодрийяра, которого Мэй относит к «стратегическим» мыслителям, имеет актуальное значение в условиях повсеместно­го, даже агрессивного распространения рекламы и информационной экономики, превращающей данные в товар. Нить киберпанка позволяет Коллу выйти за рамки не всякому доступного философского и академического языка, давая более отчётливые иллюстрации и образы постмодернистского анархизма.

Что касается классического анархизма, то Колл, отмечая в качестве его достоинств анти­иерархический посыл и критику всевозможных гос-
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

ударственных систем, указывает на тот его аспект, который связан с понятием человеческого субъекта и под знаменем которого анархизм провозглашает свою революцию. Анархизм Бакунина, как справедливо считает Колл, вполне определённо представляет собой гуманистическую политическую философию, продолжение открытого философами Пресведения эмансипационного проекта. Однако, «проблема этого гуманистического анархизма, конечно, состоит в том, что его онтология и эпистемология почти неотличимы от онтологии и эпистемологии буржуазной политической экономии» [там же. С. 15]34.

Рис. 1. Постмодернистская матрица Л. Колла

Другой проблемой анархистских классиков является преимущество внимания и критика института государства и капитализма. Эта

34 Об этом, впрочем, говорил и Кропоткин, когда писал, что «весь наш склад политического мышления и самый политический язык были выработаны правящими сословиями, в их собственном интересе» [64, с. 27].
ГЛАВА 3. ЛЬЮИС КОЛЛ – АНАРХИЯ СУБЪЕКТА И КИБЕРПАНК

проблема отсылает нас к рассматриваемому Мэем феномену микрополитики и рассеянности власти во всех социальных отношениях и практиках. Колл также указывает на сопровождающие эту «микроскопическую власть» процессы интернализации, т.е. усвоения её в качестве внутреннего регулятора, благодаря которому подавление осуществляется главным образом в пределах нашего собственного сознания35. При таком подходе, считает Колл, государство и капитализм, выступают скорее эпифеноменами, чем самодостаточными структурами, которые осуществляют или провоцируют угнетение и эксплуатацию.


В XX в. анархисты выводят свою критику за пределы государства и капитализма. Так, Хомский будучи лингвистом, не мог не обратить внимание на проблему языка СМИ и его пропагандистского характера в современных «демократиях». Тем не менее, основания его «либертариан-

35 Что интересно, ни Колл, ни Мэй не упоминают Штирнера, в философии которого можно обнаружить схожие характеристики функционирования власти.
скогого социализма» лежат в мире модерна, о чём говорит и сам Хомский, утверждая, что этот социализм является «правильным и естественным продолжением классического либерализма в современную эпоху» [124, с. 6]. Работы Букчина Колл считает более радикальными и адекватными состоянию постмодерна из-за пересмотра традиционных форм субъективности и утверждение значимости кибернетики, а также других форм высоких технологий. Однако и его критика нуждается в дальнейшем расширении в сферы культуры и языка, что и оборачивается необходимостью артикуляции нового, постмодернистского анархизма.

При этом Колл настаивает, что этот новый тип анархизма является лишь одним из многих других направлений и не претендует на какой-либо привилегированный статус: «Сила современного анархизма исходит именно из его разнообразия <…> Анархизм, который я обсуждаю в этой книге – постмодернистский анархизм, – есть один голос в этом большом и растущем хоре анархизмов. Ни в коем случае он не должен рассматриваться как замена или вызов другим разновидностям анархистской мысли и практики» [141, с. 21-22]. Не отказываясь от критики государства и капитала, постмодернистский анархизм лишь фокусируется на ряде нескольких иных аспектов современности, анализ которых мог бы при необходимости помочь анархистам в разрешении дискуссионных вопросов, касающихся теории и мировоззрения. Первичным таким аспектом является критика традиционных представлений о субъективности, для которой огромное значение имеет философия Ницше. По словам Онфре, «в философии и в самом анархизме господствующая историография часто забывает, что ницшеанство оживляет анархистскую мысль; ортодоксальная историография анархизма мало обращает внимание на близость либертиариев к отцу Заратустры. Постанархизм, наконец,
ГЛАВА 3. ЛЬЮИС КОЛЛА – АНАРХИЯ СУБЪЕКТА И КИБЕРПАНК

оценивает плодотворность этой связи» [95]. Именно у Колла, на наш взгляд, эта оценка выражена наиболее ярким и оригинальным образом36.

Прежде всего, скажем несколько слов о взаимоотношении анархизма с ницшеанской философией. Как справедливо замечает С. Саншайн, сама заявка на то, чтобы рассматривать идеи Ницше в позитивной связи с анархизмом, выглядит как минимум подозрительной, если учесть его довольно резкие высказывания в сторону больных стадной моралью «анархистских псевдов», бродящих по улицам европейской культуры. Элитарность и индивидуализм Ницше, а также презрение к разного рода борьбе за социальную справедливость и равенство является широко распространённым фактом. Тем не менее, именно анархисты одними из первых приветствовали его Заратустру и в последующем не раз обращались к его сочинениям, чтобы доказать свою правоту относительно буржуазной культуры и государства. Саншайн приводит ряд исторических свидетельств того влияния, какое оказывал Ницше на теоретиков и практиков анархизма: Э. Гольдман37, Р. Рокера, раннего Букчина [169]. Исключение составлял разве что Кропоткин, не разделявший взглядов ни Ницше, ни Штирнера.

Известно, однако, что социально-политическое наследие немецкого философа нашло своё выражение не в левом, а в радикально правом историческом преломлении – нацистская партия использовала идеи Ницше, чтобы философски «указать» свои преступления за счёт буквально и экстремально трактуемого понятия «сверхчеловека» при полном игнорировании, среди прочего, презрения Ницше к антисемитизму и

36 Пристальный интерес к Ницше демонстрирует и докторская диссертация Колла «Nietzsche as Critic and Captive of Enlightenment» («Ницше как критик и пленник Просвещения»).
37 Вспоминая в своей автобиографии дискуссии о Ницше, Гольдман писала: «Ницше не социальный теоретик <…>, а поэт, бунтарь и инноватор. Он аристократ не от рождения и не из-за костюмка – он аристократ по духу. В этом отношении Ницше – анархист, а все подлинные анархисты – аристократы» [35, с. 235].
национализму. Можно сказать, что «бесконечная толкуемость мира», о которой говорил философ, и воспеваемый им же перспективизм сыграли (да и до сих пор продолжают играть) с самим Ницше злую шутку.

Для Колла же существует иной Ницше – оригинальный критик буржуазной культуры, капиталистического государства и порождаемой им государством человеческой субъективности. Несмотря на свою враждебность к анархистскому движению XIX в., Ницше во многом оказывается куда более радикальным мыслителем, нежели Прудон, Бакунин или Кропоткин и, кроме того, как утверждает Колл, при детальном прочтении его труда обнаруживают в себе все элементы социальной критики, которую осуществили названные теоретики. Вместе с тем ницшеанская критика имеет более широкий охват, поскольку тяготеет к тому, чтобы быть культурной, нежели строго политической или экономической. «Это позволяет ему утверждать, – пишет Колл, – что капитализм и государство опасны не только для рабочих, но и для культуры в целом» [141, с. 32]. Иначе говоря, если политэкономия и государственная политика отражают декаданс и упадок вообще, то это будет иметь плохие последствия не только для пролетариата, но и для буржуазии.

Политическая траектория мышления Ницше выражается в следующем. Во-первых, подобно эволюционистам XIX в., чьи идеи он одновременно и критикует, и использует сам, философ полагал, что политическая культура была обусловлена теми же самыми эволюционными силами, которые направляли развитие в мире природы. Во-вторых, такая эволюционная перспектива позволила Ницше овладеть дальнейшим, которая касалась политики и культуры в XX в. Для него проблема отдельных, частных политических теорий, подобных анархизму, либерализму или национализму, заключалась в том, что они являлись част-
ними, а значит ограниченными. Эти теории, утверждает Колл, затемняли собой более широкие исторические процессы, движение которых Ницше усматривал уже в своё время и считал, что эти процессы ведут к образованию нового, уникального по своему характеру типа политики. «Анархист XIX века, – пишет Колл, – по иронии судьбы не мог принять в этом участие, поскольку при всей своей антинационалистической риторике классический анархизм постоянно выстраивал себя в качестве партикулярностной секты – ницшеанец мог утверждать, что анархисты, в конечном итоге, продвигали политическую теорию, которая заменила бы нацию немцев или французов “нацией” бакунистов» [там же, с. 41]. Ницше же предрекает создание паневропейской культуры, которую сегодня мы могли бы соотнести с существованием Евросоюза:

«Благодаря болезненному отчуждению, порождённому и ещё порождаемому среди народов Европы националистическим безумием, благодаря в равной степени, близоруким и быстроруким политикам, которые нынче с его помощью всплывают <...>; благодаря всему этому и кое-чему другому, в наше время совершенно невыразимому, теперь не замечаются или произвольно и ложно перетолковываются несомнен-нейшие признаки, свидетельствующие о том, что Европа стремится к объединению» [92, с. 713].

Ницше отвергал национализм, так как считал, что он препятствует установлению подлинно аутентичной паневропейской культуры. Анархизм же, в той мере, в какой он представлял партикулярностную, частную точку зрения, являющуюся в культурном смысле скорее разрушительной, чем объединяющей, мог быть отброшен немецким философом на тех же основаниях.
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

С другой стороны, Колл утверждает, что Ницше противостоял не анархистскому мышлению как таковому, но лишь тем его теоретическим и практическим выводам, которые содействовали нигилистической декадентской культуре, и скорее одобрил бы вариативность анархистской мысли, будь она сформулирована в рамках иного, а именно постмодернистского контекста. Отношение же Ницше к государству действительно можно считать анархическим, что демонстрируют его высказывания о «самом холодном из всех чудовищ», которое «лжёт на всех языках о добре и зле: и что оно говорит, оно лжёт – и что есть у него, оно украло»; «Там, где кончается государство, – туда смотрите, братья мои! Разве вы не видите радугу и мосты, ведущие к сверхчеловеку?» [там же, с. 330-332] и другие. В разных местах Ницше выражает недоверие и к парламентаризму, и к системе голосования, и к партийной системе, а в «Утренней заре» Колл усматривает критику торгашеской и потребительской буржуазной культуры и даже критику отчуждённого труда, выраженную в восклицании: «Чёрт возьми! Оцениваться суммой, за которую можно перестать быть личностью и сделать гайкой!» [93, с. 185].

Анархический подтекст работ Ницше не ограничивается критикой государства и капитала, что для Колла представляется более важным. Как уже неоднократно отмечалось, традиционный анархизм (за исключением разве что Штирнера) в постанархистской трактовке неразрывно связан с просвещенческими представлениями о человеческой субъективности и рациональности. Вдохновлённые буржуазным и этистиком дискурсом Просвещения, эти представления создают помеху для анархизма, которому чрезвычайно сложно (если вообще не невозможно теоретически) оспорить и низвергнуть социально-политический порядок. Ницше же артикулирует своими трудами более глубинные основания
ГЛАВА 3. ЛЬЮИС КОЛЛ – АНАРХИЯ СУБЪЕКТА И КИБЕРПАНК

dля нового, постмодернистского анархизма, с позиций которого Колл полемизирует с Рорти, питающегося примирить Ницше с либерализмом38, и Хабермасом, останавливающимся на позициях субъект-центристского проекта Просвещения.

Базовые характеристики нового анархизма, которые вытекают из колловой трактовки Ницше, следующие. Прежде всего, ницшеанская философия конструирует анархию субъекта, подрывающую постмодернистский концепт субъективности, лежащий в основе всех современных политических философий, включая либерализм, марксизм и традиционный анархизм. Мишенью ницшеанской критики здесь является субъект-центрированный разум и концепт свободы воли, понятый как предсознательная сущность или свойство человека. Результатом этой критики становится совершенствование различий и инаковости: «Настаивая на том, что все субъективности должны быть строго условными и поощряя развитие множества нитей субъективности внутри одной “личности”, эта анархия субъекта исключает возможность тоталитарной субъективности, подобной субъективности ленинского авангарда» [141, с. 22].

Далее, в пространстве, созданном критикой субъективности, и в качестве гарантии, что анархия субъекта будет иметь характер перманентной революции, Ницше высвобождает ещё один тип анархии, анархию становления. Призывая к тому, чтобы следовать непрерывному пути самопредопределения и самосозидания, постоянно теряя и обретая самих себя в потоке становления, Ницше говорит о том, что человеческая субъективность станет изменчивой и дисперсной, множественной и плюрали-

38 «Чтобы использовать Ницше на службе у постмодернистского либерализма, Рорти должен игнорировать или не замечать те обширные элементы мышления Ницше, которые делают либеральный концепт человеческой субъективности очень проблематическим <…>. Ницше у Рорти – это в лучшем случае частичный Ницше, а также Ницше, позабывший некоторые из своих самых интересных идей» [141, с. 37-38].
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

стичной, нежели фиксированной и централистской, сингулярной и тоталитарной — «самостью-в-процессе». Знаменитая же его идея о вечном возвращении при этом нисколько не противоречит концепции становления, поскольку «не подразумевает буквального описания сущности времени и истории, но скорее состояние человеческого отношения к времени и истории — и это отношение есть отношение становления» [там же, с. 59]\(^39\). Для Ницше мир в целом и его явления не имеют никакой телеологии, следовательно, репрессивные институты и реакционные идеи не будут существовать бесконечно. Как и создавшие их люди, эти институты и идеи — не более чем потоки становления.

В своей апологии становления Колл, однако, не игнорирует вероятность определённого риска: если все фиксированные сущности, идентичности и законы сметаются в потоке становления, не приведёт ли этот поток к некой «тёмной трясине», а именно к становлению-фашистом (в противоположность делёзианскому становлению-миноритарным)? Колл размышляет по этому поводу следующим образом:

«Должны ли мы заключить, что становление, в конце концов, ограничивается законом — интуитивным, предтеоретическим законом, который говорит лишь: “Я не отдаю себя фашисту внутри меня”? Может быть. Но я не считаю, что это является фатальным недостатком анархо-становления. Вероятность фашизма не лишает становление его анархических последствий. Скорее, микрофашизм следует понимать как предел, который определяет становление, придаёт ему от-

---

\(^{39}\) У Ницше, однако, речь идёт скорее о цикличности исторического развития. Именно ницшеанская идея вечного возвращения, по словам Б. Г. Соколова, во многом повлияла на метод «выстраивания и, соответственно, постижения цикличности исторического свершения (например, исторические концепции О. Шпенглера или А. Тойбби)» [107, с. 18]. С линейно-прогрессистской концепцией марксизма, которую в большинстве своём разделяют и анархисты, эта идея вряд ли соотносится, разве что в том отношении, что вечное возвращение предполагает и повторяющуюся историю разрушения государств, развали империй и т.п.
чётливую (хотя и текущую и гибкую) форму и не позволяет ему рассеиваться в политически бессмысленное удушье хаоса <...> Убей своего внутреннего фашиста — этот единственный минимальный предел открывает непостижимо широкие возможности становления, так как, безусловно, существует миллиард способов выполнить это предписание» [141, с. 52-53].

Итак, именно эти два типа анархии, критическая анархия субъекта и утверждающая анархия становления, формируют базис постмодернистского анархизма — «подрывной контридеи», направленной против всех проявлений традиционного политического субъекта: его рациональности, языка и мышления, через и посредством которых так или иначе легитимируется господство государства и капиталистической экономики. Не без некоторого пафоса Колл связывает смерть государства с провозглашённой Ницше смертью Бога. Осознание же этих двух смертей стимулирует мышление, которое «взрывает все фиксированные человеческие идентичности и разоблачает все фиксированные политики, экономики и культуру как пустые фантазмы сознания» [там же, с. 56].

Революционный характер становления (а также ницшнеанской генеалогии) в XX в. раскрывается в трудах «постмодернистского ницшнеанца» Фуко, а также Делёза и Гваттари, в их концептах микрополитики, становления-миноритарным, ризомы и т.д. Частично анализ этих мыслителей созвучен мэвскому, поэтому мы отметим лишь наиболее оригинальные аспекты анализа Колла.

Оговариваясь, что навешивание на Фуко ярлыка анархиста или даже постмодерниста было бы «теоретической непристойностью», Колл указывает, что тип анархизма, подразумеваемый идеями Фуко (постмодернистский анархизм), категорически отказывается превращаться в то-
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

tализирующей теорию: «Для мышления Фуко заявление “я анархист” было бы невозможным, поскольку такая тотализирующая формулировка сразу лишила бы возможности непрерывного, неограниченного, подвижного анархического дискурса» [там же, с. 65]. Как и в случае с Ницше, значимость идей Фуко определяется Коллом через критику просвещенческого гуманистического субъекта. Главным оружием Фуко в подрывае такой субъективности выступают микрополитика и генеалогический метод. Микрополитика, как уже было показано, подразумевает включённость власти во все аспекты социальных отношений, её «капиллярный» характер. Для постмодернистского анархизма микрополитика значима, прежде всего, тем, что предполагает точно такую же «капиллярность» сопротивления. Гenealogy, заимствованная у Ницше, используетя Фуко для того, «чтобы привести в беспорядок, фрагментировать некоторые “истины”, которые, пожалуй, ещё глубже укоренились в нашей современной интеллектуальной культуре, чем христианские ценности, к которым столь враждебен был Ницше» [там же, с. 66]. Перформативный аспект такого метода заключается в демонстрации другой стороны привычных нам вещей: когда мы демонстрируем возможность иного порядка, мы уже что-то изменили в существующем порядке вещей. Генеалогия, таким образом, подрывает субъект Просвещения и его лингвистические практики, включающие и политический язык, открывая тем самым дискурсивное пространство, в котором возможно новое мышление.

Интересной представляется параллель, проводимая Коллом от антиинтеллектуализма и антисциентизма Бакунина к фукольдианскому скептицизму по отношению к различным типам научной рациональности XX в. Разница заключается в том, что бакунинская критика неизбежно для своего времени ограничивается атаками на политические
ГЛАВА 3. ЛЬЮИС КОЛЛ – АНАРХИЯ СУБЪЕКТА И КИБЕРПАНК

притязания науки, на её роль в оправдании государства и капитализма. Постструктурализм же в лице Фуко, Бодрийара, Деррида и других распространяет эту критику на рационалистическую семиотику и лингвистику, лежащие в основе современной науки. Однако вместе с тем, «как и его классический предшественник, постмодернистский анархизм не обязательно отbrasывает категорию научной мысли вообще, а скорее ищет способы обособиться и противостоять тем формам научного мышления, которые каким-либо образом способствуют политическому угнетению» [40] [там же, с. 69]. Здесь уместным оказывается сформулированное Делёзом различие между «королевской наукой», занимающейся поиском неизменных констант и законов (включая законы в области социальных отношений) для легитимации государственной власти [41], и наукой кочевой, «номадической», непрерывно вариативной, подвижной и противостоящей каким-либо тоталитарным дискурсам.

Исходя из такого различия, Колл утверждает, что анархистская критика Бакулина ещё остаётся в пределах «королевской науки» из-за её бинарной модели, выражающейся в логике «или-или». «Или буржуазно-образованный мир должен укротить и поработить бунтующую народную стихию…, – писал классик русского анархизма, – или же рабочие массы сбросят с себя окончательно ненавистное многовековое иго, разрушая в корне буржуазную эксплуатацию и основанную на ней буржуазную цивилизацию» [4, с. 482]. Такой подход, как справедливо отмечают теоретики постанархизма, не отвечает современным политическим

40 Фуко: «Управление людьми <…> предполагает определённую форму рациональности, а отнюдь не физическое насилие» [113, с. 316]. Важно подчеркнуть, что речь идёт именно об «определённой форме» рациональности, а не о рациональности вообще, что также сближает Фуко с Бакунином.
41 К этому типу науки Колл относит и марксизм, «поскольку никто не стремится к всеобщему историческому закону больше, чем марксисты, и ничто не является более статичным, чем социалистическая утопия, ожидающая нас, предположительно, в конце истории» [141, с. 69].
реалиям, гораздо более сложным, чтобы уместиться в эту во многом ре- дукционистскую двоичную логику. Кроме того, такая логика сама по се- бе включена в этатистский дискурс. «Государство, – пишет Колл, – оста- ётся одной из доминирующих политических фигур современного мира во многом потому, что этатистская мысль способна наметить политиче- ское пространство, в котором всякое мышление обращается к самому государству. Это та ловушка, в которую попадают традиционные анар- хисты вроде Бакунина» [141, с. 70]. Новый же анархизм, вслед за Фуко, должен учитывать микрофизику и «капиллярность» власти, которая только и делает возможным сопротивление. Как и Мэй, Колл задаётся вопросом о возможности политического сопротивления, лишённого знамени гуманистического субъекта после провозглашённой постмодер- ном «смерти человека». Ответ он находит у того же Фуко в тактической серии «микровосстаний». Как писал французский мыслитель, «суще- ствует множество различных сопротивлений, каждое из которых пред- ставляет собой особый случай: сопротивления возможные, необходимые, невероятные, спонтанные, дикие, одинокие, согласованные, ползу- чие, неистовые, непримиримые или готовые к соглашению, корыстные или жертвенные» [111, с. 196]. Иначе говоря, конкретное сопротивление должно осуществляться в соответствии с контекстом, как ответ на кон- кретную ситуацию.

Особое внимание Колл уделяет проблематике дисциплинарной вла- сти, изложенной Фуко в книге «Надзирать и наказывать», где история становления института тюремы сопряжена с генеалогией формирования своеобразного типа субъективности, а именно «делинквентности». Сформированный специфическими технологиями власти, именно де- линквент становится гарантом дисциплинарных практик политической
системы, мотивируя политиков говорить о необходимости усиления правопорядка: «о чём никогда не говорилось (до генеалогии), – отмечает Колл, – так это о том, что делинквентность в первую очередь была создана данной системой как тактика, благодаря которой система могла бы себя оправдать» [142, с. 80]. Исследования Фуко, с одной стороны, дают анархистам возможность углубить критику уголовного дискурса и пенитенциарной системы в целом, с другой же – усмотреть в повседневной жизни элементы «паноптицизма» или «всеподнazorности». «Субъект со временного дисциплинарного общества, который автоматически сбывает скорость, когда об этом ему говорит радар, очень далёк от автономного картезианского Я. Скорее, он непрерывно конституируется в качестве субъекта, по-видимому, бесконечным разнообразием дисциплинарных практик» [там же, с. 81].

Колл указывает и на отсутствие чётко выраженной альтернативы в текстах Фуко, отмечая в его работах лишь два потенциальных образа сопротивления, которые так или иначе связаны с феноменом трансгрессии. Во-первых, это «лиризм маргинальности», который, по словам Фуко, «может черпать вдохновение в образе “человека вне закона”, великого социального кочевника, рыщущего на задворках послушного, напуганного порядка» [115, с. 401]. В трактовке Колла образ такого человека не представляет собой модель желаемого социального порядка, а отсылает к возможности иного дискурса, подрывающего господствующий рационалистический и этатистский дискурс нашей культуры как аномалия и различие в противовес нормализации и унификации. Соответственно, эту политическую трансгрессию дополняет трансгрессия говорящего субъекта, сопряжённая с образом безумия (или даже наркотического трипа) и по определению выходящая за пределы рационалистического
дискурса, который описывает status quo современного политического порядка как единственно возможную, неоспоримую реальность.

Все эти образы, однако, не удовлетворяют потребностей в создании альтернативного жизнеспособного общества. Именно потому, что работы Фуко содержат глубокую критику модернистского рационализма, его мысль не может полностью избежать границ современной семиотики. При анализе дискурсов, тем или иным образом привязанных к принципу реальности, существует опасность того, что анализ может косвенно поддерживать современный семиотический порядок, которому поручено запечатлевать властные эффекты всех современных государств и экономик. Проблему усугубляет и преднамеренный отказ Фуко от выражения чётких альтернатив системам власти, вырастающий из его разочарований в претензиях тех интеллектуалов, которые постулируют альтернативные системы лишь для того, чтобы вновь воспроизвести отношения власти. Но «без теоретического вокабуляра, который могла бы предложить такая альтернативная система мысли, – заключает Колл, – проект постмодернистского анархизма остаётся в том же неудачном положении, которое характеризует многие радикальные теории XX в. Короче говоря, это проект с вопросами, но без ответов, с критикой, но без вариантов» [141, с 85].

В поисках необходимых ответов и вариантов Колл обращается к «символической стратегии» и теории симуляции Бодрийяра, неизбежно затрагивая при этом и другие нити постмодернистской матрицы.
3.2. Семиократия и возможности симуляции

Как утверждает Колл, работы Бодрийяра имеют радикально анархический подтекст, несмотря на имеющуюся двусмысленность и туманность, из которых можно в равной степени сделать вывод о пессимистичности, фатализме и даже консерватизме бодрийяровского политического мышления. Действительно, его критика марксизма подразумевает, что реальный проект освобождения оказывается невозможным в силу буржуазной семиотики и языка, на котором марксизм сформулирован. Но критика марксистской теории не означает конца радикальной политики вообще. Она лишь указывает, что идеи Бодрийяра более радикальны, чем марксизм и даже традиционный анархизм.

Хотя Бодрийяр и не включал себя в рамки того, что называется постмодернизмом, называя его «неопознанным теоретическим объектом», для Колла его труды имеют самое прямое отношение к проекту постмодернистского анархизма, поскольку включают в себя и анархию субъекта Ницше, и микрополитику Фуко. «Подобно немецкому и французскому генеалогам, Бодрийяр глубоко скептичен к апокалипсической зависимости от рациональности, которая характеризует западную интеллектуальную деятельность после Просвещения. Ницше, Фуко и Бодрийяр — все они артикулируют глубокую и постоянную критику буржуазного общества, уделяя особое внимание культурным аспектам этого общества» [141, . 90]42. Мышление Бодрийяра, однако, первоначально развивается как своеобразная вариация социологии Э. Дюркгейма, преломленная специфическим образом в работах его ученика М. Мосса и Ж. Бата. 

42 При этом Колл оценивает как досадное дистанцирование Бодрийяра от фукольдианской мысли, выраженного, в частности, в его работе «Забыть Фуко». Колл даже сравнивает эту ситуацию с враждой Маркса и Бакунина, которая привела к обеднению радикальной теории.
Что касается Дюркгейма, то его идеи никаким особым радикализмом не отличаются, на что верно указывает Колл, приводя в пример его размышления о разделении труда\(^{43}\). Но воспринятые его племянником Моссом, эти идеи трансформируются в альтернативную капиталистическую политэкономию теорию дара. В эссе «Опыт о даре» Мосс утверждает, что в обществах, которые обычно маркируются как примитивные, обмен дарами представляет собой сложную символическую систему, коренным образом отличную от современного экономического обмена, находящуюся вне современной политической экономии. «Потребление и разрушение <...>» действительно не знают границ. В некоторых видах потлача от человека требуется истратить всё, что у него есть, и ничего не оставлять себе» [83. 196]. Колл особенно подчёркивает это высказывание Мосса, развивая мысль о том, что оно потенциально подрывает буржуазную политэкономию, основанную на концепции дефицита и утверждающую, что рыночные механизмы должны обеспечить эффективное распределение ограниченных экономических ресурсов.

Критику этой концепции предпринимали и анархисты, в частности, Букchin, однако Колл сосредотачивается на «Проклятой части» Батая, в которой критика дефицита оказывается более всеобъемлющей. Если Букчин предполагает экономическое изобилие как результат грамотного применения современных технологий, то для Батая жизнь на земле во-обще характеризуется огромным изобилием. Для Батая живые организмы сталкиваются не с нехваткой ресурсов, а с их избытком, проблема общества заключается не в том, как создать богатство, но в том, как

\(^{43}\) «Прогресс индивидуальной личности и прогресс разделения труда зависят от одной и той же причины. Невозможно хотеть одного, не желая другого» [51, с. 375]. Проблема же государства, как считают некоторые исследователи наследия Дюркгейма (например, Д. Ла Капра), не имеет для него социологического значения.
ГЛАВА 3. ЛЬЮИС КОЛЛ – АНАРХИЯ СУБЪЕКТА И КИБЕРПАНК

нейтрализовать избыточную энергию и раздать имеющиеся ресурсы богатства. Теория дара Батая также более радикальна, чем у Мосса, поскольку предполагает безвозмездность дарения, тогда как в моссовской концепции дар должен быть возвращён, зачастую с каким-либо подразумеваемым интересом. У Батая тем самым обнаруживается критика экономического накопления, которое не только обеспечивает существование современных государств, но может вторгаться в сферы частной жизни людей и приобретать символические формы. «В конце концов, — пишет Колл, — государственная власть проистекает в значительной степени от чрезвычайно успешного способа, которым современные государства колонизируют всю семиотику. Нужно лишь взглянуть на любую крупную западную газету, чтобы понять, что рационализм, экономическое накопление и государственная власть объединяются на самом глубоком уровне, чтобы сформировать, казалось бы, целостный семиотический порядок» [141, с. 97].

В этом контексте, наконец, появляется Бодрийяр и, в частности, его работа «Символический обмен и смерть», в которой символическое насилие обмена-дара признаётся фактически единственным способом противодействия семиотике капиталистической политэкономии, позволяющим «бросить системе такой вызов, на который она не сможет ответить ничем кроме своей гибели и крушения» [20, с. 99]. Символизм этого обмена-дара преследует господствующую политэкономию, несмотря на то, что во всех современных обществах сама система обладает монополией на власть дарения, включая дарение экономическое: «В трудовых отношениях даёт именно капиталист, – отмечал Бодрийяр, – он обладает инициативой дарения, и это, как и в любых других социальных отношениях, обеспечивает ему преимущество и власть, далеко вы-
ходящую за пределы экономики» [там же, с. 105]. То же относится и СМИ, которые «даруют» нам информацию, воспроизводя коды буржуазной семиократии, в одностороннем и неоспоримом порядке. Тем не менее, «отказываться от работы, оспаривать заработную плату – значит ставить под угрозу процесс экономического дара, выкупа и возмещения, обнажая скрывающийся под ним фундаментальный символический процесс» [там же, с. 106]. Именно такое обнаружение и подрыв символической организации порядка посредством практики символического обмена Колл, как и сам Бодрийяр, усматривает в событиях Красного мая 1968 г.

«Рождение практики постмодернистского анархизма», как называет эти Колл, связано с активностью Ситуационистского Интернационала – близкой к анархизму леворадикальной группы художников, поэтов, кинематографистов и социальных мыслителей, главным представителем которой был Г. Дебор. Бодрийяр тогда придерживался взглядов, схожих с ситуационистскими и анархистскими. Букчин, например, писал в 1968 г., что «целью революции сегодня должно быть освобождение повседневной жизни. Любая революция, которая не достигает этой цели, является контрреволюцией. Прежде всего, должны быть освобождены мы, наша повседневная жизнь со всеми её моментами, часами и днями, а не универсалии типа “Истории” и “Общества”» [136, с. 66]. Можно сказать, что в этом аспекте, подразумевающем, что государство и капитализм – это лишь наиболее очевидные, но не единственые цели для критики, ситуационисты, Бодрийяр и Букчин были солидарны. Тем не менее, ситуационизм не включал в себя тот вид гуманизма, который иногда можно найти в анархизме Букчина. Ситуационистский отказ от гуманизма означал также отказ от субъект-центрированного разума, что в свою очередь подтакивало научные притязания марксизма. Так, Дебор в
Глава 3. Люис КОЛЛ – АНАРХИЯ СУБЪЕКТА И КИБЕРПАНК

своей известной работе «Обществе спектакля» атаковал диалектический материализм, утверждая, что «проект преодоления экономики, проект сознательного управления историей, должен познать и свести к себе все общественные науки, но сам он ни под каким предлогом не может быть научным» [40, с. 41-42]. Почти в том же ключе высказывался и Бодрийяр: «Радикальная в своём логическом анализе капитала, марксистская теория тем не менее сохраняет антропологический консенсус с параметрами Западного рационализма, обретённого в его окончательной форме буржуазной мыслью восемнадцатого века» [18].

Бодрийяр и Дебор не считали поэтому удивительным, что традиционные левые воспроизводили, в конце концов, присущие капитализму отношения власти, отталкиваясь от категории буржуазной рациональности. Ситуационисты в качестве альтернативной политической теории и практики выработали своеобразную «игровую политику жестов», этика которой, пишет Колл, «имела смысл как противоядие квазипуританской трудовой этике, эпидемичной как капитализму, так и институциональному коммунизму. А жестовая практика ситуационистов должна была увлечь революцию в незнакомую и неизведенную территорию символа» [141, с. 102]. Из этой политики высвобождения (detournement) символов, т.е. практики символического изменения текста или изображения так, что его первоначальное значение искажается или даже уничтожается, выливалось создание описанных политизированных граффиты. Это «восстание знаков», отражающее символизм безвозмездного дара, не теряет своего значения при переходе Запада в постиндустриальную фазу развития, в которой система может обойтись без города, как сосредоточия фабричного производства, но, утверждал Бодрийяр, «не может обойтись без города как пространства / времени кода и воспроизводства, ведь

116
власть есть по определению централизованность кода. Оттого первостепенной политической важностью обладают сегодня любые выступления против этой семиократии <…> Таковы, например, граффити», которые «неприступны для какого бы то ни было организованного дискурса», которые «противятся любой интерпретации, любой коннотации, да и денотата у них нет никакого» [20, с. 158-159]. Иными словами, для постмодернистской революции важна символическая стратегия, которая применима и против семиотической власти, и против капитала и государства, поскольку, как считал Бодрийяр, «вся репрессирующая и редуцирующая стратегия систем власти уже присутствует во внутренней логике знака, так же как и во внутренней логике меновой стоимости и политической экономии. Только некая революция могла бы восстановить сферу символического, действуя против знака и стоимости» [19, с. 227].

Поздние работы Бодрийяра, в которых разрабатываются концепты симуляции и гиперреальности, оказывают не менее важными для постмодернистского анархизма Колла. Несмотря на упомянутый фатализм и кажущийся отказ от перспектив каких-либо революционных проектов, бодрийяровское мышление в трактате Колла, остаётся не менее и даже более революционным.

«Бодрийяр, возможно, отказывается говорить о политике или революции не потому, что эти вопросы больше не интересуют его, а потому что понял, что разговор об этих вещах не приведёт к каким-либо значимым изменениям. Точнее, мы должны сказать, что Бодрийяр больше не говорит о реальной политике или реальной революции, как это иногда делалось им в шестидесятые и в начале семидесятых, поскольку теперь он понимает: революция, которой он хочет добиться, не может произойти в реальном» [141, с. 105].
ГЛАВА 3. ЛЬЮИС КОЛЛ – АНАРХИЯ СУБЪЕКТА И КИБЕРПАНК

Отказ от принципа реального, уже намеченный в приветствии Бодрийяром символического восстания и в книге «Забыть Фуко», выливается в радикальную политику симуляции. «Мы – симулянты, мы – симулякры (но не в классическом значении “подобия”), мы – вогнутые зеркала, попавшие под излучение социального, излучение без источника света, под власть без истока, без дистанции, и именно в этом тактическом мире симулякра и нужно будет сражаться без надежды, ибо надежда – удел слабых, но с вызовом и в фасциинации» [21, с. 200-201]. Если бы пессимизм Бодрийяра действительно был тотальным, то не было бы и необходимости говорить о каком-либо сражении. Для Колла французский мыслитель является самым настоящим постмодернистским анархистом, разоблачающим, прежде всего, симуляции власти и капитала, их пародии на самих себя: «Модернистский радикал планирует, организует, запускает революцию реального – и терпит неудачу каждый раз. Постмодернистский анархист глумится над капиталом, весело разоблача его ахиллесову пяту, указывая, что политическая экономика уже мертва и что нам не нужно бояться её жалкого трупа» [141, с. 106].

Безусловно, Бодрийяр много говорит о том, как посредством симуляции осуществляются механизмы господства (например, через СМИ и рекламу). С другой стороны, подобно марксистам, указывающим на заложенные в самом капитализме семена саморазрушения, Бодрийяр утверждает: «есть высокая вероятность, доходящая до уверенности, что системы будут сведены на нет своей собственной систематичностью <...>. Чем больше эти политические, социальные и экономические системы продвигаются к собственной безупречности, тем больше они деконструируют себя» [134, с. 78]. Этот политический «принцип энтропии» неизбежно означает, что даже самые репрессивные институты и
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

системы порядка не имеют иммунитета к возможности «системного сбоя». Симуляция ещё не означает отчаяние и пессимизм; отрицание реального становится субверсивным жестом, указывающим на нереальность власти: «тайна великих политиков, – считал Бодрийяр, – заключалась в том, чтобы знать, что власть не существует» [17, с. 85]. В «Фатальных стратегиях» французский философ ещё сильнее подчёркивает эту идею, утверждая, что симуляция «независимо от своей цели, позволяет в любой момент сделать предположение, что порядок и закон сами могут быть всего-навсего симуляцией» [22, с. 31].

Тот же жест обращён и к гуманистическому субъекту, от которого после срыва всякой метафизики, трансцедентности и драматичности остаётся «лишь жалкая оболочка». Отказ от картизанской модели автономного субъекта для Колла и его постмодернистского анархизма более чем осмыслен, ведь этот «картизанский гуманизм вместо того, чтобы продуцировать политическую свободу, дал нам эксплуатацию промышленного капитализма девятнадцатого века, бюрократическое подавление государства всеобщего благодеяния двадцатого века и – в искусной маскировке пролетарского субъекта – Гулаг» [141, с. 109]. Место субъекта в работах Бодрийяра занимает неоднозначная фигура «молчаливого большинства» – массы, которая нейтрализует и выходящая в нечто угодно, включая власть; которая симулятивна в том смысле, что не имеет репрезентации и тем самым представляет собой «конец политического процесса, которому она могла бы оказаться подконтрольной» [15, с 30]; которая, наконец, не аполитична, но трансполитична.

С другой стороны, в ряде своих высказываний Бодрийяр явно далёк от того, чтобы придавать массам и их «трансполитике» некое революционное значение. Для Колла это не имеет особого значения: «В конце
концов, смерть гуманистического субъекта означает и смерть Бодрийяра. Если Бодрийяр может говорить об “эффекте мая 68-го”, то и мы можем говорить об “эффекте Бодрийяра”, и этот эффект не обязательно та-ков, каким сам Бодрийяр мог себе его представить» [141, с. 112]. Его политическая теория антархична потому, что включает в себя радикальную критику капитализма и государственной власти; постмодернистской же она является постольку, поскольку расширяет эту критику, так сказать, вглубь – до атаки на гуманизм, semiokратию, всевозможные формы ре-презентации и сам принцип их реальности. Рационалистический язык науки и философии, как становится ясно, тоже ставится под сомнение и это сомнение трансформируется у Колла в обращение к языку художе-ственной литературы. Академические рамки языка постмодернистской философии сменяются языком киберпанк-фантастики, сохраняя при этом радикальный критический посыл Ницше, Фуко, Делёза, Бодрийяра и других мыслителей.

Так, романы У. Гибсона и Б. Стерлинга связываются Коллом с ар-тикиуляцией новой, не картезианской рационалистической концепции про-странства – концепции виртуального мира компьютерной сети, симулированного и ризоматического киберпространства. Соответственно, ки-берпапк развивает и новую концепцию субъективности, в которой челове-ческое сознание синтезируется с машинным разумом, создавая гибрид, известный как киборг. Новые способы мышления, демонстрируемые этими фантастическими персонажами и альтернативные субъект-центрированной рациональности, являются отчётливо политическими в сво-их эффектах. Герои киберпапк-романов атакуют не только капитализм и государство, но и гуманистические формы рациональности и семиотики, которые поддерживают эти институты. «Более того, – утверждает Колл, –
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

киберпанк развивает важные стратегии сопротивления, формулируя свой рода подрывную, жестовую микрополитику, которая действует на символической территории, хорошо знакомой постмодернистам вроде Дебора и Бодрийяра. Короче говоря, киберпанки описывают теорию и практику постмодернистского анархизма, и делают они это на языке, более доступном рядовому читателю, чем язык Делёза или Лиотова» [там же, с. 188-119]. Произведения этого жанра фантастики, таким образом, представляют не просто литературный интерес, но, как считает Колл, указывают на радикальный потенциал современной культуры в целом.

Анализируя романы «Нейромант» и «Идору» Гибсона с точки зрения своеобразной постанархистской герменевтики, Колл маркирует их персонажей как «неоситуационистов», действующих в ризоматическом пространстве компьютерной сети, обладающих номадским мышлением и создающих свои микросообщества, которые избегают контроля со стороны корпораций. Таким виртуальным анархическим сообществом является, например, «застененный город» Хак-Нам44 из романа «Идору», основатели которого, пишет Гибсон, «разозлились, потому что сперва в сети было очень свободно, можно было делать всё, что ни захочешь, а потом пришли компании и правительства со своими соображениями, что тебе можно делать, а чего нельзя» [30, с. 276]. Здесь также имеет место отказ от традиционных, «картезианских» пространственных характеристик в пользу ризоматической модели, что ярко описывает Гибсон, когда главная героиня впервые «входит» в этот виртуальный город:

«Что-то лежащее в центре мира рванулось сразу во всех взаимоисключающих направлениях. Ничего похожего на обычный выход в сеть.

44 Прототипом для Гибсона послужил реально существовавший в Китае густонаселённый и плотно застроенный район Коулун, где на территории в 2,6 гектара проживало более 30 тысяч человек.
Несовместимость софта?

А затем возникло это. Здание – или биомасса – или обрыв, беспорядочно, без малейшего намека на регулярность, изрезанный бесчисленными складками. Лоскутное одеяло маленьких, вкривь и вкось посаженных балконов, окна, окошки и оконца, дробящие свет на тысячи тысяч тусклых серебристых квадратиков» [там же, с. 231].

Аналогичные мотивы и образы прослеживаются Коллом и в романах Стерлинга, после чего он вновь возвращается к вопросу о том, какой же всё-таки может быть постмодернистская субъективность, поскольку отказ от просвещенческих представлений о субъекте не означает отказа от субъективности как таковой. Как писал Лийтар, самость человека «не изолирована, а встраивается в сложную и мобильную как никогда, ткань отношений. Независимо от того молодой человек или старый, мужчина или женщина, богатый или бедный, он всегда оказывается расположенным на “узлах” линий коммуникаций, сколь бы малыми они ни были» [77, с. 44-45]. Иными словами, эта субъективность подвижна, изменчива и множественна. Идентичность, т.е. самоопределение и самоописание субъекта, не фиксирована и не центрирована, но вовлечена в анархию непрерывного становления. Колл проводит параллель между подобными представлениями о субъекте и таким мыслями Кропоткина: «Взятый в целом, человек представляется современному психологу, как вечно изменяющаяся равнодействующая всех этих разнообразных способностей, этих независимых стремлений мозговых клеток и нервных центров. Все они связаны между собою и влияют друг на друга, но каждый и каждая из них живёт свою независимо жизнью, не подчиняясь никакому центральному органу, никакой душе» [68, с. 234]. Примером новой субъективности в романах киберпанка, а также в феминистской концепции
Д. Харауэй выступает упомянутый гибрид человека и машины, киборг. Так, Харауэй пишет, что «киборг есть род разбранной и снова собранной постсовременной коллективной и личной самости» [121, с. 343]. Названия гибсоновских произведений отсылают к именам искусственно созданных, симулятивных личностей, которые, однако, оказываются не менее «реальными» в своих действиях, чем живые люди. «В постмодернистском мире, – считает Колла, – мы не можем делать простых предположений о природе человеческой субъективности» [141, с. 132]. Резюмируя мысль Колла, можно сказать, что чем больше виртуализируется реальность, тем актуальнее становятся концепты и практики киберпанк-фантастики с её киборгами, сетями, матрицами и т.д. «Баррикады следующей революции будут подняты в посткартезианском виртуальном пространстве <...> Если мы не готовы к такой революции, мы рискуем быть выброшенными на свалку истории» [там же, с. 137-138].

Проект постмодернистского анархизма не ограничивается и тем более не заканчивается рассмотренными перспективами и концепциями. Цель здесь та же, что и у Мэя – дать очертания радикальной мысли, релевантной «эпохе неопределённости», нестабильности и непредсказуемости. Но релевантность для Колла не подразумевает подхода, ограничивающегося лишь сферой реального. Символическое и семиотическое – вот то пространство, в котором действует постмодернистский анархизм. И как таковой, этот анархизм, конечно же, утопичен, но «утопичен в лучшем смысле этого слова. Как и его классические предки, постмодернистский анархист смеет мечтать о мире, в котором такие слова, как “освобождение”, “справедливость” и “свобода”, являются чем-то большим, чем пустые означающие <...> Если и когда капитал и государство будут окончательно преодолены, то, возможно,
это случится потому, что мы (наконец-то выучив тяжёлые уроки ленинизма) решим использовать оружие желания, кибернетику и символический обмен против семиотической крепости, в которой трусливые институты современной власти скрывались так долго» [там же, с. 138-139].

Культурологический подход теории Колла или то, что мы назвали постанархистской герменевтикой, в других его статьях и книгах распространяется на другие проявления современной массовой культуры. Так, в частности, он анализирует американский молодёжный телесериал «Баффи – истребительница вампиров», фантастический сериал «Звёздный крейсер “Галактика”», комиксы Г. Морриса и Дж. Уидона, образы супергероев медиа-франшизы кинокомпании Marvel и т.д. Интерпретация Колла во всех этих случаях связана с тем, как на уровне символического проявляют себя радикальные анархические тенденции постмодернистской культуры. В рассмотренной нами работе, помимо киберпанк-фантастики, также встречаются отсылки к таким голливудским фильмам, как «Матрица» (главный герой которого, хакер Нео, назван Коллом «постмодернистским пролетарием») и «Обычные подозреваемые». Пожалуй, обилие примеров этой тенденции в современной культуре, среди прочего, позволили Коллу заявить в одной из статей, что «для философии, которая частично была выстроена на отказе от реальности, постанархизм стал на удивление реальным» [140, с. 14].

Наиболее очевидной контраргументацией, конечно же, будет указание на то, что в далеко неоднородной массовой культуре можно выявить и прямо противоположные какому бы то ни было анархизму тенденции. Да и сам феномен популярной культуры может быть поставлен (и ставится философами и самими анархистами) под вопрос в плане потенци-
ала к каким-либо позитивным социальным преобразованиям. Скажем, коммерческий, поточно-конвейерный механизм современного кинематографа или поп-музыки, спекулирующий на ценностях справедливости и свободы, вполне может вступать в противоречие с самими этим ценностям, не говоря уже об агрессивном вмешательстве в повседневную жизнь продвигающей эту культуру рекламы. Здесь уместна та же логика, что и в бодрийяровской критике марксизма: современная культура может включать в себя радикальное антикапиталистическое и антиэстетистское содержание, но формируется она в пространстве, охваченном деятельностью частных и государственных корпораций или министерств.

Собственно социально-философская составляющая книги Колла в целом развивает заложенные Кохом и Мэем политические и эпистемологические принципы формирования новой радикальной теории, дополняя её оригинальными трактовками текстов Ницше, Бодрийяра и современной научной фантастики. Ряд теоретических моментов остаётся, однако, не совсем понятным. Например, как согласуется ницшеанская анархия субъекта / становления, подразумевающая нефиксированность, множественность и разнообразие, с пассажем о единой паневропейской культуре? Каким образом символическая политика граффити, лозунгов, ситуационистских «жестов и антijестов» может вдохновить большие массы людей на сопротивление государству, капитализму, семиократии? Точнее, насколько вразумительной и понятной является эта политика для людей, далёких от того, чтобы угадывать политико-философский посыл этих граффити и жестов? Не является ли виртуализация и симуляция стратегией самой власти, вытесняющей сопротивление в искусственно сконструированное пространство, делая сопротивление столь же искусственным и имеющим лишь символическое, а не реальное значе-

ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

125
нине? Наконец, разве семиократия не способна присваивать себе любой, даже подрывающий её революционный символ, знак или жест, превращающая его в товар или часть своего «спектакля»? С точки зрения ситуационистских теоретиков, называвших этот процесс рекуперацией, очень даже может.

Проблематичность и наличие вопросов кажутся здесь вполне закономерными, учитывая то, что своей книгой Колл, по его же словам, предложил лишь «краткую историю» проекта постмодернистского анархизма. Впоследствии Колл будет называть этот проект просто постанархизмом (или даже обозначать его как post-@), т.е. тем именем, которое получило широкое распространение в дискуссиях о современном анархизме благодаря работам британского политолога С. Ньюмена.
ГЛАВА 4. СОЛ НЬЮМЕН – ЛАКАН
И АНТИ-ПОЛИТИЧЕСКАЯПОЛИТИКА

4.1. Пространствовласти и поиски внешнего

Несмотря на то, что ключевая работа С. Ньюмена (род. в 1972 г.), профессора гольдсмитского колледжа Лондонского университета, вышла за год до «Постмодернистского анархизма» Колла, мы предпочли нарушить хронологию текстов по трём причинам. Во-первых, книга «From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power» окончательно закрепила название нового направления анархистской теории, после чего уже фактически не делается различий между «постструктуралистским» (Мэй) и «постмодернистским» (Колл) вариантами. Во-вторых, именно этот текст дал начало полемике о феномене постанархизма, его значении для анархизма в целом, а также спровоцировал необходимо сопутствующую всякой новой теории критику. И, в-третьих, из всех представителей постанархистской теории Ньюмен является, пожалуй, наиболее плодовитым автором, развивающим эту теорию в книгах, статьях и главах коллективных монографий.

Будучи учеником постмарксиста Э. Лакло, написавшего предисловие к рассматриваемой работе, Ньюмен отчасти продолжает теоретический проект своего наставника, развивая понятия антагонизма, радикальной демократии, критику классического марксизма и т.д. Тем не менее, Ньюмен, как, впрочем, и его «коллеги» Мэй и Колл, стремится отыскать

45 Термин «dislocation» в контексте книги Ньюмена, на наш взгляд, можно понимать как буквально как дислокацию, т.е. как «распределение» власти во всех аспектах социальных отношений, и как смешение или потрясение власти. Сам Ньюмен, как будет показано ниже, имеет в виду скорее второе.
и описать предельный образ радикального политического мышления, не связанный ни с какими императивами и фиксированными принципами, сколь бы революционными, эманципативными и антиавторитарными они ни казались по своему содержанию. Для Ньютэна свобода — это «прос- зрачная идея, часто включающая в себя свои собственные формы господства. Но она, как и власть, есть также нечто неопределенное: она оста-ётся конститутивно открытой, и её возможности безграничны» [162, с. 4]. Отталкиваясь от постструктуралистской теории, Ньютэн описывае- ет этот образ понятием внешнего, а его поиск осуществляется через по- следовательный анализ различных концепций «от Бакуна до Лакана».

Начинает Ньютэн с того, что даёт представление об используемом им понятийном аппарате. В частности, он особенно подчёркивает раз- границение понятий власти (power), господства (domination) и авторите- та (authority). Власть понимается в уже неоднократно описанном пост- структуралистском контексте как действия или практики, имеющие без- личную дискурсивную природу; отношения власти подвижны, обрати- мы, неизбежны и не предполагают сопротивления. Господство, в свою очередь, есть один из эффектов власти, когда, как пишет Ньютэн в друг- гом месте со ссылкой на Фуко, «эти отношения застают и фиксиру- ются в асимметричных системах и иерархиях» [164, с. 45]. Именно господство становится базисом для такого института, как государство, и других авторитарных структур, посредством которого они и функционируют. Что касается авторитета, то Ньютэн и здесь относит его к названным институтам, но также расширяет это понятие до эффекта авторитарных дискурсивных структур, таких как рациональная истина, природа человека, идентичность, а также производимые этими структурами нормы субъективации индивидов.

128
Однако наиболее часто встречающимся понятием и категорией, на критику и разоблачение которой направлена, в сущности, вся аргументация Ньюмена в этой и последующих его работах, является «ессенциализм» – идея того, что под поверхностными различиями между людьми находится некая единая для всех подлинная сущность или идентичность⁴⁶. «Считается, что эта эссенциальная идентичность скрыта или подавлена внешними силами. Например, анархизм утверждает, что эссенциальная природа личности, определяемая естественной моралью и рациональностью, скрыта и искажена властью государства и религии» [162, с. 13]. Если в работах других постанархистов критика подобных представлений именовалась антигуманизмом, то в случае с Ньюменом появляется возможность избежать двусмысленности такого наименования и обвинений в «античеловечности», используя нейтральный термин «анти-эссенциализм».

Критический анализ Ньюмена исходит из того, что именно эссенциализм формирует нашу политическую и социальную реальность, сокрывая каждого человека рамками идентичности, которая рассматривается как нечто истиное и естественное. «Эссенциалистские идентичности ограничивают личность, конструируя её реальность вокруг определённых норм, пресекая возможность изменений и становления. Кроме того, существует целый ряд институциональных практик, которые управляют личностью множеством способов и которые вводятся в игру эссенциалистской логикой» [там же, с. 3]. Эта логика также порождает оппозиционное мышление, исключающее те идентичности и модели поведения, которые не соответствуют статусу «нормы», а потому характеризуются как «неестественные», «порочные», «преступные». Эссенциа-

⁴⁶ Лат. essentia – сущность.
листское мышление, конечно же, имеет и политические последствия, поскольку влечёт за собой создание тотализирующей, универсалистской политики. Поэтому одной из целей книги Ньюмена является демонстрация того, как эссециалистские идеи даже в таких революционных философиях, как анархизм, часто воспроизводят господство, против которого выступают. Следовательно, постанархистский проект Ньюмена необходимым образом включает в себя артикуляцию теории политического сопротивления, исключающей эссециалистские допущения о человеческой природе.

Традиционная радикальная политика, принимающая такие допущения а priori, создаёт фундаментальную оппозицию между тем, что Ньюмен называет местом или пространством власти (place of power) и пространством сопротивления. Характеристика этих пространств, как изначально кажется, мало чем отличается от характеристики «локусов» у Мэя: пространство власти, например, подразумевает наличие некого источника, из которого эта власть исходит. Так, в отличие от экономического детерминизма, который использует марксистская традиция, связанная власть-господство с экономическими отношениями и игнорируя (или рассматривая как вторичные) другие его источники, классический анархизм, как считает Ньюмен, опирается на манихейскую логику указанный оппозиции пространств, выражаемую более ясно категориями «государство» – «общество». Ньюмен также утверждает, что анархисты впервые поставили вопрос о власти как таковой, высвободив её из тисков марксистского редукционизма, что, как ни парадоксально, делает анархизм философией власти. Но, с другой стороны, классический анар-

---

47 Ньюмен подразумевает, что манихейство (или манихейизм) как религиозное учение рассматривает реальность в качестве противоборства исключительно двух начал: добра и зла, света и тьмы.
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

хизм фокусируется преимущественно лишь на одной из её многочисленных форм, а именно на власти государства, которое и трактуется как пространство власти⁴⁸.

Как в целом считают все постанархисты, теория классического анархизма основана на эссенциальной оптимистической концепции человеческой природы: если люди имеют естественную тенденцию к самоорганизации, то, следовательно, нет никакой необходимости в существовании государства для регулирования отношений между ними. Напротив, государство имеет пагубное воздействие на эти естественные отношения и анархисты, таким образом, скептически относятся к политическим теориям, оперирующим на концепт общественного договора. Так, философия Т. Гоббса, как известно, исходит из негативной картины человеческой сущности, согласно которой люди от природы агрессивно конкурентны и эгоистичны, и что в естественном безгосударственном состоянии их столь же естественный удел – война всех против всех, в которой индивидуальные порывы необходимо приводят людей к конфликту друг с другом.

Ньомен называет такую точку зрения «конфликтной моделью общества», существующей как оппозиция гармонической социальной модели, которую обосновывают анархисты. Эти две модели, казалось бы, должны кардинально противоречить друг другу, ведь в договорной теории Гоббса общество в естественном состоянии характеризуется отсутствием социального порядка, какого-либо вида управления и даже единого фундамента, на котором может быть выстроено хоть какая-то система контроля. Здесь нет пространства для власти, нет той точки, из которой она могла бы исходить. По Гоббсу, чтобы положить конец этому

⁴⁸ Вообще, использование Ньоменом понятия пространства власти, как мы увидим, является довольно проблематичным.
ГЛАВА 4. СОЛ НЬЮМЕН — ЛАКАН И АНТИ-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

состоянию перманентной войны, люди, якобы, объединились с целью сформировать общественный договор, на основе которого могло бы быть установлено управление. Они соглашаются отчуждать часть своей свободы, давая право Левиафану-государству карать виновных в нарушении порядка смертью (т.е. вместе со свободой отчуждая право на самосохранение) в обмен на установление такого порядка, при котором они могли бы преследовать свои индивидуальные цели более мирным путём и с большей выгодой. «Это больше чем согласие или единодушие, – утверждал Гоббс. – Это реальное единство, воплощённое в одном лице посредством соглашения <…> государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путём взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сходит необходимым для их мира и общей защиты» [32, с. 119].

С точки же зрения анархистов, любая форма государственной власти является произвольным навязыванием силы. Бакунин, например, доказывал, что теория общественного договора является пагубной фикцией, которая лишь подтверждает право политического господства и которая «предполагает, что в то время, когда я ещё не был в состоянии ни желать, ни думать, ни говорить, – я только тем, что покорно позволил себя обольщать, мог дать согласие на вечное рабство, как своё, так и всего моего потомства!» [4, с. 205].

Бакунин, по сути, указывает здесь на существенный парадокс в теории общественного договора: если естественное состояние людей – это состояние первобытной дикости, то каким образом они вдруг должны были предусмотрительно собраться вместе и создать общественный договор? Если в обществе нет общей связи между людьми, то на каком ос-
новании возможен общественный договор? Анархисты утверждают, что теория договора и её сторонники пытаются мистифицировать жестокое происхождение государства – военное завоевание и «самопорабощение», а не рациональное соглашение. Мы упоминали в первой главе, что для Кропоткина государство было навязано силой, а не создано обществом на основе свободного консенсуса, и что, таким образом, государство основывается на насилии.

Главный недостаток анархизма XIX и начала XX вв., с точки зрения Ньюэма, заключается в противопоставлении естественного и искусственного авторитетов. Последний олицетворяет собой государство, и Ньюэнь эта разновидность авторитета интересует не так сильно. Естественный же авторитет почти для всех анархистских классиков заключается в законах природы: согласно, в частности, Бакунину, эти законы не просто окружают, но и формируют нас, определяют физический мир, в котором мы живём. Следовательно, каждый человек детерминирован этими законами, поэтому нет никакой возможности избежать этой формы авторитета49. Из этого можно сделать вывод (с традиционной анархистской точки зрения) о том, что человеческой природе изначально присущи эсемсцнальные характеристики, среди которых главную роль играют рациональность и мораль. Государство, соответственно, рассматривается анархистами как нечто иррациональное и аморальное, чему следует сопротивляться. Как раз в этом противопоставлении Ньюэнь и усмотрев существенный недостаток монихейской логики анархизма, поскольку именно в самом государстве заключено эсемсцнальное значение для существования революционного субъекта: «Пространство

49 Как и в постструктурализме, который объявляет практики и отношения власти конструирующими человеком началаами.
сопротивления зависит от пространства власти, и наоборот. Одно определяет себя в оппозиции к другому. Чистота (purity) революционной идентичности определяется лишь отличием от “нечистоты” (impurity) политической власти. Восстание против государства всегда будет побуждать со стороны государства» [162, с. 48].

Анархизм, таким образом, базируется на указанном понятии чистоты революционной идентичности. Эта идентичность с её эксцентрическими характеристиками, представляющая собой естественную человеческую сущность, а также идея естественного гармоничного человеческого общества является, по Ньюмену, «незаражённым властю отправным пунктом» (uncontaminated point of departure) классического анархистского дискурса. С точки зрения классиков анархизма, эта сущность подавлена государственной властью и религией, но, тем не менее, она остаётся, якобы, чистым пространством сопротивления, остаётся по ту сторону власти. Ньюмен показывает несостоятельность этой теории, ссылаясь на самих её апологетов – Бакуна и Кропоткина, которые признавали наличие у человека врождённого инстинкта или, как определял это Бакунин, принцип власти: «Каждый носит в себе его зародыш, а известно, что каждый зародыш, в силу основного закона жизни, должен необходимо развиваться и расти» [7, с. 6]. Кропоткин тоже говорил о «зачарованности» людей силами власти и закона, их требованием ужесточения этих сил, что в конечном итоге и породило рост и могущества государств. Именно поэтому анархисты делали вывод о недопустимости концентрации какой-либо власти в руках человека. Но из этого тезиса исходит противоречие между анархистской идеей разрушения власти и тем фактом, что стремление к власти есть одна из экзистенциальных характеристик (пусть и неприятных) человеческой природы. Понятие субъек-
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

tивности в анархизме, согласно Ньютену, становится при этом не толь-
ко двусмысленным, но и опасным, поскольку нельзя быть уверенным в
том, что революция против государственной власти не превратится в ре-
волюцию, направленную на её захват. Выходит, что «в то время как
анархизм опирается на понятие эссенциальной, незаражённой властью
человеческой субъективности, этой субъективности невозможно до-
стичь» [162, с. 49].

Ньютен предлагает третью модель общественных отношений, аль-
ternативную тем, что выстраивают в своих теориях анархисты и госу-
дарственники вроде Гоббса: гармоническая модель социального взаимо-
действия, с одной стороны, и конфликтная модель «войны всех против
всех», с другой. Эти теории «являются двумя сторонами одной идеали-
стической монеты — в некотором смысле, они являются зеркальным
отображением друг друга», — пишет Ньютен [там же, с. 50]. «Левиа-
фан», безусловно, есть оправдание государства, но это, в то же время, и
его разоблачение. Как ни странно, но гоббсовская теория государства
перекликается с анархистской политической философией. Обе теории —
несмотря на разные предпосылки и разные решения вопроса о социаль-
ном общежитии — сводятся к одному: произволу государства, произволу
политической власти. Обе теории в противоположных направлениях по-
казывают отсутствие какого-либо абсолютного, естественного основа-
ния для власти. Разница лишь в том, что для Гоббса государственный
суверенитет является необходимым злом — позиция, характерная для ря-
da либеральных мыслителей и заключающаяся в отрицательной оценке
gосударства при согласии с его существованием.

В противоположность этим двум социальным моделям Ньютен
вводит понятие «военной модели» (war model). В данном случае война
ГЛАВА 4. СОЛ НЬЮМЕН – ЛАКАН И АНТИ-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

трактуется не в смысле конфликта между людьми, а как характеристика общества в целом, противопоставляемая эссециалистским представлениям об обществе. С позиции военной модели, общество следует рассматривать как неустойчивую идентичность, характеризующуюся не- прерывным антагонизмом и, следовательно, открытую для постоянного переосмыслиния. Здесь Ньомен ссылается на Ницше, интерпретировавшего социальную реальность как борьбу множества сил, ценностей и представлений. Ни одно общество не может быть свободным от антагонизмов и противоречий, поскольку общество в некотором роде само есть антагонизм и противоречие. Закон же (искусственный или естественный) — это не завершение борьбы, как полагал Гоббс, а её продолжение, поскольку, по словам Ницше, «правовой порядок, мыслимый суверенным и всеобщим, не как средство в борьбе комплексов власти, но как средство против всякой борьбы вообще <…> был бы враждебным жизни принципом» [91, с. 84]. Таким образом, военная модель общества ставит под сомнение отправной пункт анархизма, основанный на идее чистой субъективности и морально-рациональной идентичности, которая могла бы заменить государство, заполнив собой «опустевшее» пространство власти. Эта модель утверждает, что сама эта субъективность, эта идентичность, эта эссеция является лишь временным и неустойчивым доминированием определённых сил над другими, и в ней нет ничего трансцендентного или постоянного.

Среди классиков анархизма Ньомен, как и Кох, выделяет фигуру Штирнера, философию которого он считает звеном, связывающим классический анархизм и политику постструктурализма, и которого называет
даже «прото-постструктуралистом»50. Дело в том, что Штирнер рассматривает не только государственную власть в её различных вариациях, но прослеживает логику функционирования власти как таковой, порождающей не только господство конкретных институтов, но и господство представлений. В центре философских размышлений Штирнера находится проблема индивидуального Я и, как утверждает Ньюмен, военная модель применяется здесь уже по отношению к конкретной личности. Идея какой бы то ни было человеческой сущности, согласно Штирнеру, есть деспотический идеологический конструкт, отрицающий самообытность Я. Более того, сближаясь с постструктурализмом и, в частности, с Фуко, Штирнер описывает процесс формирования субъекта именно как проходящий под знаком господства этой самой человеческой сущности. Анализируя взгляды Штирнера, Ньюмен отмечает: «Человеческая сущность не есть созданное законами природы трансцендентальное пространство, которое угнетает власть. Скорее, это фабрикация власти или, по крайней мере, дискурсивная конструкция, которая может быть создана, чтобы служить власти» [162, с. 64]. Поэтому Штирнер выдвигает концепцию «творческого Ничто» – идею самообытности, которая, согласно логике военной модели, есть непрерывная череда самоопределений, возможная лишь при отсутствии какой-либо эссенциальной основы.

Исследуя имплицитную взаимосвязь между идентичностью, моралью, рациональной истиной, политикой и властью, Штирнер вплотную приближается к постструктуралистскому анализу властных отношений, согласно которому уже больше не существует какого-либо пространства вне власти. Схожим образом он описывает и процесс субъективации, в

50 Ньюмен обращается к философии Штирнера чуть ли во всех своих работах, даже в тех, которые не посвящены ни анархизму вообще, ни постанархизму, в частности. В 2011 г. под редакцией Ньюмана вышел сборник статей, посвящённых жизни и творчеству Штирнера [153].
котором власть функционирует не подавлением человека, но конструированием его как политического субъекта и осуществляя управление через него. Штирнер также порывает с рационалистической традицией Просвещения – рациональные истины, по его мнению, всегда превалируют над индивидуальными точками зрения, и Штирнер утверждает, что это ещё один способ господства (точнее будет сказать, авторитета) над индивидуальным Я. Указывает он и на тот факт, что власть действует на уровне субъекта и его идей и что власть, следовательно, зависит от нас постольку, поскольку мы позволяем ей существовать. Штирнер не столько заинтересован в самой власти, сколько в причинах, почему люди позволяют себе быть подчинёнными – проблема в том, что, как неохотно признавали Бакунин и Кропоткин, власть коренится в психологических потребностях, а не только в политэкономической структуре общества. Констатация этого психологического механизма самоподчинения содержится уже в «Рассуждении о добровольном рабстве» Э. де La Бёси, французского мыслителя XVI в., к которому Ньюмен обращается в последующих текстах [166].

Если человек в полной мере развивает свою человечность, как утверждают анархисты, то он, прежде всего, должен быть свободным. Учитывая этот дискурс освобождения, Штирнер задаётся вопросом, что же должно быть освобождено – Человек, человеческая сущность? Но если человеческая сущность является продуктом власти, а также дискурса господства (идей государства, универсальных истиин, рациональности, Бога и т.д.), то не способствует ли стремление к свободе той же самой власти и дальнейшему господству (например, культу Разума, подобному тому, какой существовал во время Великой французской революции, культу личности, партии). Штирнер поэтому говорит о «не-Человеке», о
своевозничии, позитивной свободе изобретать самого себя на основе «творческого Ничто». И это, в сущности, та же воля к самопреодолению и власти над самим собой, о которой несколькими десятилетиями позже заговорит Нише.

В XX в. критическую традицию Штирнера (и Нише) продолжает Фуко, анализ философии которого у Ньюмена созвучен работам Мэя и Колла. Так, микрофизика власти у Фуко подразумевает, что власть не является функцией того или иного института, но, напротив, институт является функцией или эффектом власти. Включена власть и в экономические процессы, здравоохранение, образование, сексуальность и т.д. – все эти сферы относится к пространству дискурсивной власти.

Однако если власть рассеяна, распылена по всему социальному телу, как утверждает Фуко, то общество просто не может противостоять государству. Мешает этому и продуктивность власти: «Как, наверное, легко и просто было бы разломать и уничтожить власть, – отмечал Фуко, – если бы она только надзирала, подглядывала и выслеживала <…>, однако же, она поощряет, возбуждает и производит: она не просто око или ухо – она заставляет действовать и говорить» [112, с. 271-272]. Также философ указывал, что политика сопротивления не может функционировать вне этого всеобъемлющего пространства власти, поскольку сама идея сопротивления есть идея эссенциальная, предполагающая наличие некой имманентной природы человека или общества, а значит, она автоматически включается в дискурс господства. Так, считал Фуко, чтобы быть в состоянии бороться с государством, революционному движению нужно проявить себя равнозначной ему военно-политической силой, «вылепленной» подобно аппарату государства, «с теми же механизмами дисциплины, теми же отношениями иерархии, с такой же орга-
низации властей. И последствия этого были бы плачевными» [там же, с. 166-167].

Фуко, однако, не отказывается от сопротивления государству, понимаемому как иерархическая блокировка властных отношений. Этика Фуко, как её трактует Ньюмен, есть этика перманентного сопротивления и постоянной борьбы с властью. Как только властные отношения становятся заблокированными и монолитными, как только само сопротивление становится совмещённым с властью и создаёт потенциал для дальнейшего государства, тогда-то сопротивление и необходимо, что фактически значит — всегда. Однако Фуко не говорит, каким образом должно осуществляться это сопротивление, предлагая только неясный намёк на некое трансгрессивное «не-пространство». Если для Колла фукольдианская трансгрессия подразумевала окончательное преодоление рационалистического этатистского дискурса (подобно социальной революции для анархистов), то для Ньюмена она имеет свойство непрерывности. Так же, как сопротивление стимулируется властью, так и трансгрессия возможна лишь тогда, когда имеет место некий предел: «Трансгрессия может быть только эфемерной: она выгорает, как только переходит предел и существует лишь постольку, поскольку сам этот предел существует <...> Другими словами, трансгрессия у Фуко является постоянным преодолением, трансгрессией трансгрессии» [162, с. 90].

Такая трактовка оказывается созвучной идее Штирнера о своеобразии личности, подразумевающей возможность избегать однозначных определений и категорий, конструируя свою самость в целях сопротивления власти. «Как и Штирнер, Фуко считал, что поскольку субъективация стала возможной лишь благодаря нашей готовности подчиняться ей, освобождение должно начинаться с нас самих <...> Акцент делается на
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

становлении и постоянном движении, а не на достижении идентичности. Человек может быть вовлечён в анархизм субъективности – а не в анархизм, основанный на субъективности» [там же, с. 91], – заключает Ньютен и делает вывод о том, что мысль Фуко смешает акценты в классической анархистской теории социального освобождения, рассматривая это освобождение как потенциальную реставрацию господства, основанного на представлениях о человеческой природе. И вновь, как и в случае с другими постанархистами, Ньютен усмотривает у Фуко недостаточную обоснованность и конкретизацию практик сопротивления, объясняя это тем, что верный своей неангажированности французский мыслитель, возможно, хотел оставить пространство для дискуссий.

Делёз и Гваттари рассматриваются Ньютеном через их концепты ризомы и машины войны. Ризома, как уже отмечалось, представляет собой специфическую модель мышления, у которой нет ни начала, ни конца, ни центра, которая, следовательно, сторонится единства и бинарной логики, противостоя линейной, «древовидной» структуре мышления. Делёз так характеризовал эту модель: «Речь идёт ни о том или ином месте на земле, ни о том или ином моменте в истории, и менее всего о той или иной категории в разуме. Речь идёт о модели, которая не перестаёт воздвигаться и углубляться и о процессе, который не перестаёт продолжаться, разбиваться и возобновляться» [43, с. 36]. Для Ньютена ризома анархична в том смысле, что делает любой вид политического действия крайне нестабильным, а значит должна исключать всякое понятие эс- сенциальной природы как власти, так и сопротивления, которые находят своё выражение в политическом языке. Это замечание важно постольку, поскольку для Делёза и Гваттари лингвистика как наука, с присущими ей законами и рациональностью, органически включена в авторитарное
мышление, а значит и в практику государства. Таким образом, эти авторы вслед за Фуко подчёркивают, что власть и государство существуют не только в аппарате государства и централизованных политических институтах, но также распространены в мышлении и в языковых структурах: «Язык создан не для того, чтобы верить, а чтобы повиноваться и вну-шать повиновение» [43, с. 125].

Однако если сама ризома – это модель мышления (пусть и специфическая), то и она выстраивает себя в качестве оппозиции к государственно-институциональным формам мышления, которые стимулируют её «оппозиционность». Кроме того, «Машина войны»51, которая сама, в свою очередь, представляет собой абстрактный образ ризоматического мышления и является, по словам Делёза, «внешней» по отношению к аппарату государства не может быть представлена вне категорий государственного мышления. Несмотря на то, что аппарат государства характеризуется своим статичным внутренним миром, а машина войны характеризуется абсолютной открытостью ко всему внешнему, «мало утверждать, что машина является внешней по отношению к аппарату, надо ещё помыслить саму машину войны, как чистую форму внешнего, тогда как аппарат государства конституирует форму внутреннего, обычно принимаемую нами за модель, согласно которой мы привыкаем мыслить» [там же, с. 592].

Как на ещё одну слабость философии Делёза и Гваттари Ньюмен указывает на постулируемое ими метафизическое понятие «желания», которое оказывается родственным эссециалистским понятиям нравственности и рациональности классического анархизма. Подобно по-

51 Своеобразием работ Делёза и Гваттари является замена ими понятий «человек», «индивид», «личность», «общество» термином «машина», которая при этом всегда есть «желающая машина». Это понятие не сводится к буквальному механистическому пониманию, но скорее иллюстрирует схему работы желания, в которой человек или общество предстаёт неким клапаном для потоков энергии, материи, моральных и социальных норм и т.д.
следнему, желание подавлено некими силами, причём не только внешними по отношению к субъекту, но и внутренними (фрейдистское «Сверх-Я», которое у рассматриваемых философов получает собира-тельный образ «Эдипа»): «Протягивая желанию кривое зеркало инцеста, желание унижают, оглупляют, загоняют в безвыходное положение, с лёгкостью убеждают в необходимости отказаться от “самого себя” ради высших интересов цивилизации» [41, с. 191]. Такое положение возрождает оппозицию власти и сопротивления, а значит, в очередной раз становится эссенциалистским и функционирующим в пространстве власти, которое порождает ловушки бинарных оппозиций.

То же касается Деррида и его деконструкции, которая «работает изнутри дискурса самой западной философии, ища скрытые антагонизмы, которые ставят этот дискурс под угрозу» [162, с. 116]. Как и другие постструктуралисты, Деррида утверждал, что власть не может иметь стабильной идентичности, воплощаемой, например, в государстве. Власть всегда неустойчива, условна и имеет диффузный характер. Деконструктивизм, таким образом, делает проблематичной не только идентичность революционного субъекста, но также подрывает идентичность власти.

Так же Деррида вводит понятие «насильственной иерархии», подразумевающее логоцентризм и устанавливающее иерархическую, репресивную дихотомию речь - письмо, в которой второе подчинено первому и которая образует пространство власти в философском дискурсе, уве- ковечивая в нём практику господства. Сопротивление же этому господству у Деррида обнаруживается попытками деконструкции всей дихотомии, иначе говоря — лишения её какого-либо устойчивого смысла. «Можно утверждать, — пишет Ньюмен, — что у Деррида есть свой собственный анархизм, если анархизм означает сомнение во всяком автори-
ГЛАВА 4. СОЛ НЬЮМЕН – ЛАКАН И АНТИ-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

tете, в том числе текстуальным и философском, а также желание избе- 
жать ловушки воспроизводства авторитета и иерархии в самой попытке 
их критиковать» [там же, с. 118].

Если учесть установки Деррида и постмодернизма в целом на вос-
приятие мира как текста, такая экстремальная практика кажется продук-
tивной и в отношении пространства власти, преодоление которого сво-
dилось бы к задаче обессмыслять его. Проблема, однако, в том – и на это 
указывает сам Деррида, – что власть как таковая не имеет никакой фик-
sированной идентичности, которую можно было бы деконструировать. 
Если же говорить о государстве, то в определённом смысле его идею, 
его «текст» анархисты уже подвергли такой деконструкции, но реаль-
nость и господство государства от этого ничуть не пострадали. Таким 
образом, «текстуальный анархизм» Деррида основывается лишь на игре 
со смыслами, которые можно произвольно присваивать власти и господ-
ству и также произвольно их опровергать, а не на противодействии ре-
альным отношениям власти и господства. Но, с другой стороны, в отличие 
от Фуко, Делёза и Гваттари, деконструкция очерчивает возможность 
искомого внешнего. «Движения деконструкции, – писал Деррида, – не 
требуют обращения к внешним структурам. Они оказываются возмож-
ными и действенными, они могут поражать цель лишь изнутри структур, 
в которых они обитают» [46, с. 141]. Для Ньюмана это утверждение 
важно, поскольку указывает на возможность позиции внешнего сопро-
tивления, которая обнаруживается внутри структуры. Можно сказать, 
что именно это положение приводит Ньюмана в его поисках внешнего, 
не-эссенциалистского сопротивления пространству власти к философии 
и психоанализу Лакана, на основе которых он и формулирует проект 
конструктивной политики постанархизма.
Центра́льным пунктом теории Лакана для Ньюмёна является поня́
tие нехватки (the Lack). В отличие от карте́зийского Cogito, значение
субъекту придаёт внешний мир посредством символического порядка
означающих. Субъект при этом рассматривается как образованный и
вторичный по отношению к означающему, будучи представленным дру-
gому означающему. То есть этот лакановский субъект не имеет само-
стоятельной идентичности вне порядка означающих и может быть обо-
значен как $S(s)$, где $(s)$ – это субъект, а $S$ – означающее. Всё это, в прин-
ципе, соответствует постструктуралистскому пониманию сконструи-в
ности субъекта дискурсами и практиками. Однако анализ Лакана по-
казывает, что между субъектом и его означающим существует некий
разрыв, та самая нехватка, при которой означающее никогда не может
полностью выразить того, что оно, якобы, означает. Ньюмен отмечает:
«Существует, следовательно, нехватка между означающим и тем, что
оно означает – избыток смысла, который ускользает от означивания, и
всё же позволяет ему состояться. Субъективность конституируется этим
разрывом, этим неудачным означиванием» [162, с. 139]. Более того,
субъект избегает и всякого пространства синтактики, которое необ-
ходимо является и пространством власти, устанавливающим эссенциа-
листские параметры идентичности.

Этот разрыв, этот излишек смысла, который не может быть обозна-
чен, является пустотой в символической структуре или, по терминоло-
гии Лакана, Реальным. Реальное сопротивляется включению себя в сим-
волический порядок и поэтому блокирует формирование полной иден-

52 «Означающе делает означающим то, что оно представляет субъект для другого озна-
чающего» [73, с. 221].
53 В словаре лакановских терминов Д. Эванс отмечает, что «независимо от того, сколько
означающих добавлено в цепь означающих, она все равно остаётся незавершённой; она все-
гда испытывает нехватку в таком означающем, которое могло бы её завершить» [145, с. 99].
тичности. Во всём этом Ньютен усматривает прорыв за пределы постструктурализма, а также определение внешнего, не-эссенциалистского сопротивления пространству власти. «Это не пространственное внешнее, а радикальное – такое, которое, как это ни парадоксально, находится внутри» [там же, с. 142]. Логика лакановского Реального заключается не в деконструкции субъекта, но скорее в реконструировании идентичности на основе собственной невозможности – невозможности быть определяемой, обозначенной с точки зрения пространства власти. Отсюда же и невозможность какой-либо репрезентации, включая политическую.

Ньютен проводит интересную параллель между философиями Штирнера и Лакана. Критика Штирнером идеи сущности позволила вырваться из просвещенной гуманистической логики классического анархизма и, таким образом, предвосхитить постструктурализм. Лакановские идеи используются Ньютеном тем же образом для того, чтобы преодолеть логику постструктурализма. Штирнерианская идея творческого Ничто (или не-Человека) и лакановская идея нехватки фактически рассматриваются Ньютеном как тождественные. И в том, и в другом случае «Единственный» Штирнера / «Субъект» Лакана не могут быть обозначены и блокируют подчинение символическому порядку означающих, а значит и пространству власти. «О Боге говорят: “Имён для тебя нет”, – писал Штирнер. – Но это справедливо для меня: ни одно понятие не может меня выразить, ничто, что преподносится мне как моя “сущность”, не исчерпывает меня; всё это только слова и названия» [129, с. 450]. Для Ньютена лакановский концепт нехватки позволяет избежать ловушек эссенциализма и логики какого-либо пространства, будь то пространство аморальной власти или пространство благой человеческой
сутиности⁵⁴. Такой подход делает структуру субъективности открытой для изменений и случайности, позволяя изобретать новые, непредсказуемые политические идентичности, противостоящие господству, которое действует через субъективность и через фиксирование идентичности. «Политическая теория, – утверждает Ньюмен, – должна жить в эпоху Смерти Бога и Смерти Человека. Другими словами, она должна продолжаться без эссенциальных оснований, которые до сих пор определяли её направление. Это внушает чувство неуверенности и потрясение, и это именно то фундаментальное потрясение (dislocation), которое пыталось объяснить военная модель отношений» [162, с. 162].

Радикальная политика, по Ньюмену, должна разрешить два спорных момента в отношении пространства власти. Во-первых, создание такого внешнего по отношению к дискурсу пространства власти (а также власти пространственной логики), которое делает возможным сопротивление, его своеобразное не-пространство. Во-вторых, лишить это сопротивление каких-либо привилегированных эссиениалистских характеристик. Проект новой политической теории, синтезирующий наиболее сильные стороны двух антиавторитарных течений мысли, анархизма и постструктурализма, Ньюмен и называет постанархизмом.

4.2. Постанархизм как этика и методология

Постструктурализм рассматривается Ньюменом как широкая критика авторитета и власти, попытка разоблачить авторитарные эффекты в различных дискурсах и дискурсивных структурах, в том числе и тех, ко-
торые рассматривались как нечто, лишенное власти, а потому не подвергавшиеся политическому анализу. Концепции Штюрнера, Фуко, Делёза / Гваттарии и Деррида представляют собой примеры фундаментальной критики власти. Таким образом, анархизм и постструктурализм, хотя они и функционируют по-разному и в разных областях, хотя они даже могут быть обращены друг против друга, разделяют, по крайней мере, ту общую линию, которая ведет к отказу от господства, а также от дискурсов, которые во имя освобождения воспроизводят это господство.

Несмотря на постструктураллистскую критику, анархизм является для Ньюомена (как и для Мэя и Колла) своеобразной точкой отсчета в создании нового подлинно авторитарного проекта. Для этого, в частности, большое значение имеет этика анархизма: «Объединив нравственные принципы анархизма, — отмечает Ньюмен, — с постструктураллистской критикой эссенциализма, вполне возможно прийти к этически существенному, политически допустимому и по-настоящему демократическому понятию сопротивления господству» [162, с. 158]. Аналитская защита автономии личности, её индивидуальности может работать против понятий эссенциальной идентичности, морали и рациональности. В классическом анархистском дискурсе идея автономии основана на эссенциальной идентичности, а также моральных и рациональных императивах, связанных с ней: она является автономной в рамках эссенциального человечества и в пределах универсального морального закона. Тем не менее, автономия может также означать независимость от моральных и рациональных императивов, связанных с самой идееи эссенциальной человеческой идентичности.

Это противоречие Ньюмен прослеживает в посвященных этике сочинениях Кропоткина, утверждавшего, что, с одной стороны, мораль
должна основываться на установленных истинах и твёрдых рациональных основах, что логически делает невозможным сомнение. Однако говорил Кропоткин и о том, что мораль не должна стать предписанием или категорическим императивом. Он желал «новой морали», которая не являлась бы трансцендентной и которая уважала бы права личности. И в то же время он хотел, чтобы этот не-трансцендентный закон основывался на некой органической необходимости, на универсальном законе органической эволюции. Кропоткин, конечно, не усматривал здесь никакого противоречия, поскольку трактовал основу индивидуальности и моральной автономии как этот универсальный органический закон. Но с точки зрения постструктурализма и постанархизма, любой дискурс или идентичность, имеющие универсальные и эссенциальные основания, неизбежно вступают в конфликт с автономией и индивидуальностью.

Это противоречие указывает на ограниченность анархистской идеи автономии, считает Нюомен. Одно из её толкований основано на идее истинной, необходимой самости, которая имеет своей конечной целью моральную аутентичность. Это именно такая эссенциалистская, диалектически (и манихейски) опосредованная идея самости, которую постанархизм отbrasывает. Другое толкование, возможно, в большей степени соответствует постанархистской этике автономии: вместо аутентичности бытия как конечной цели, оно скорее продолжает процесс сомнения и переосмысления и всегда подвергается изменениям. Такое понимание субъективности, отмечает Нюомен, отвергает непререкаемую преданность моральным императивам, которой требовали классические анархисты. Оно стремится узнать, почему мы должны принимать некое нравственное условие лишь потому, что оно основано на естественном праве или рационально обосновано: и это как раз то сомнение и требо-

Такая интерпретация постулирует идентичность, которая структурно открыта, условна и морально автономна, что и представляет собой «анархизм субъективности, а не анархизм, основанный на субъективности» [там же, с. 173], это и есть постанархистское понимание автономии – та идея, которая имеет большую актуальность для современной антиавторитарной мысли. Структурная открытость логики постанархизма, с точки зрения его теоретиков, позволяет подорвать единство политической мысли, освобождая её от эссеициализмского базиса и тем самым открываю её случайности и множественному толкованию. Соответственно, и постанархизм не следует воспринимать как единую политическую идентичность или телеологически обусловленную, унифицированную революционную мысль. Правильнее рассматривать эту теорию как «ряд этических стратегий сопротивления господству». Однако это этическое сопротивление всегда неразрешимо: оно всегда должно ставить под вопрос самое себя. Если сопротивление является всего лишь применением ограничения, считает Ньюмен, то оно становится неэтичным.

Анархизм в качестве теории революции, с точки зрения Ньюмена, не имеет на сегодняшний день особого значения, поскольку вопрос о государственной власти растворился в вопросе о власти как таковой, о власти, пронизывающей всё пространство человеческой жизни. Но как этическая стратегия анархизм всё ещё имеет огромное значение при
условии отказа от контекста XIX в. с его пафосом освобождения тех идентичностей, которые сегодня либо не существуют, либо стали максимально размытыми и не самотождественными — люмпен-пролетариат, крестьянство и т.д. В этом анархизм дополняется постструктурализмом — логикой неопределенности, разнообразия и становления. Этика, таким образом, лишается былых эссициальных оснований и становится открытой для случайных и множественных интерпретаций. Противоречие, неизбежно возникающее при этом, является условием подлинной этики, ставящей себя под сомнение в целях избежать «кристаллизации» и универсализации эссициалистских понятий, поскольку всё абсолютное, с точки зрения ньюменовского постанархизма, есть отрицание этики. Открытость для множества толкований — это и есть то, что должно подразумеваться под современной антиавторитарной и радикальной политикой. «Политика сопротивления господству должна осуществляться в мире без гарантий. Нищете призывает нас: “Стройте свои города у Везувия! Посылайте свои корабли в неизведанные моря!” Освободившись от утечительных гарантий и удушающих пределов эссициалистских дискурсов, антиавторитарная мысль может теперь исследовать эти неизведанные моря», — заключает Ньюмен [там же, с. 174], вероятно понимая, что такие исследования во многом предстоит проводить и ему самому.

Повторимся, что именно Ньюмена принято считать первым, кто стал использовать термин «постанархизм» в значении синтеза анархизма и постструктурализма. Однако чуть ли уже не первые критики из числа анархистских теоретиков расценили приставку «пост-» таким образом, будто бы она подразумевает нечто, что следует «после». Такая трактовка злосчастного префикса сохранялась довольно долго; так, например, в статье 2009 г. уже упомянутый нами Г. Кун, акцентировав на этом вни-

Прежде всего, сам анархизм – «предельный горизонт радикальной политики» – мыслится Ньюменом как специфическая «политика антиполитики» или «анти-политическая политика»55. Такой парадокс он объясняет тем, что с одной стороны, анархизм всегда отрицал и отрицает политику как сферу управления, вовлечённость в структуры власти и средство подавления, а ликвидация института государства, предлагаемая анархистами, рассматривается как отмена самой политики. С другой стороны, призывая к отмене политики, анархисты обсуждали революционную стратегию, организацию масс и их мобилизацию, политические программы, образ послереволюционных обществ и т.п. – иначе говоря,

55 Интересно отметить, что отечественный исследователь анархизма Д. И. Пронякин в своей книге 1990 г. «Анархизм: “исторические” претензии и уроки истории» определял анархизм как «политическое движение, отрицающее, как ни парадоксально, всякую политику» [96, с. 5].
152
Постанархизм. Субъект в пространстве власти

вопросы вполне политического порядка. Постанархизм в данном случае выступает, по словам Ньомена, как «исследование этого апоретического момента в архизме»: «Постанархизм – это не определённая форма политики; он не предлагает никакой конкретной программы или директив <…> Его также нельзя рассматривать как отказ от архизма или движение за его пределами; не означает он и нечто “после архизма”.
Напротив, постанархизм – это проект радикализации и обновления политики архизма, осмысления архизма в качестве политики» [165, с. 4-5]. Ньомен предлагает рассматривать постанархизм как деконструктивистскую методологию, направленную на разоблачение и преодоление бинарных оппозиций, иерархий, эссенциалистских основ и т.д. в дискурсе архизма. Не отказываясь от архистской этики и ценностей, он функционирует внутри него как постоянное взаимодействие с его пределами, обращаюсь к «моменту внешнего», чтобы переосмыслить и трансформировать эти пределы. Эта характеристика согласуется с тем, как Деррида описывает работу деконструкции, которая не подразумевает полного преодоления или окончательной трансгрессии философии:

«Нет никакого нарушения, если понимать под ним просто напросто вселение в какую-то запредельную метафизику сферу в некий пункт, который, не будем забывать, тоже ведь окажется прежде всего пунктом языка или письма. Да, во всех нарушениях и разрушениях мы имеем дело с кодом, к которому, метафизика неотвратимо привязана, так что всякий разрушающий жест замыкает нас, давая нам там опору, внутри закрытия. Но благодаря работе, которая ведется по ту и по другую сторону границы, внутреннее поле модифицируется и происходит определённое еë нарушение, которое, следственно, нигде не присутствует в качестве совершившегося факта» [47, с. 21].

153
Деконструктивистскими инструментами постанархизма, как утверждает Ньютен, является не только постструктурализм, но и элементы психоаналитической теории. Посредством первого осуществляется критика эссенциалистских идентичностей и глубинных онтологических оснований анархизма, с помощью же психоанализа радикальная политика должна бороться с вероятностью психической привязанности субъекта к власти, желанием власти и само-господства. «Поэтому, — уверен Ньютен, — если необходимо противостоять проблеме добровольного рабства, столь часто игнорируемой в радикальной политической теории, то революция против власти и авторитета должна включать в себя микрополитическую революцию, которая имеет место на уровне желания субъекта» [165, с. 6].

Возвращаясь к парадоксу «анти-политической политики», Ньютен акцентирует внимание на неизбежном для всей подлинно радикальной мысли утопическом измерении анархизма (признаваемом или нет самими анархистами), которое и конституирует его анти-политический компонент. Значимость утопизма как воображения альтернатив существующему порядку заключается для Ньютена не в том, чтобы сформулировать отчётливую и тем более универсальную программу на будущее, а в том, чтобы дать образец инаковости или того же внешнего в целях поставить под вопрос пределы этого порядка. «Более того, мы должны думать об утопии с точки зрения действия в прямом смысле этого слова, создания альтернатив в настоящем, в локализованных точках, а не ожидать революции. Утопия — это то, что возникает в политической борьбе как таковой» [там же, с. 7].

Однако в соответствии с деконструктивизмом анти-политика, указывая на преодоление нынешнего порядка, не может быть окончательным выходом из него — она лишь должна предполагать столкновение с
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

его пределами, результате чего и является политика. «Преодоление власти предполагает активное взаимодействие с ней, а не её избегание; реализация свободы требует постоянной разработки новых практик свободы в контексте отношений власти» [там же, с. 8]. Понятие анти-политического относится и к этике, и к утопии, в которых оспариваются границы нашей политической реальности. Полемизируя с концепциями политического III. Муфф и немецкого философа К. Шмитта, Ньюмен, в конце концов, определяет анти-политическому как бессознательное политики, её неотъемлемую часть. Благодаря постанархизму, утверждает Ньюмен, эта парадоксальная, антагонистичная, но продуктивная связь политического и анти-политического в анархистской теории и практике становится очевидной.

Констатация неразрывной связи политического и антиполитического кажется более чем двусмысленной, если учесть что постанархизм — это всё-таки анархизм, т.е. теория, которая во всевозможных своих вариациях отрицает власть государства. Логику же Ньюмена можно трактовать как отступление перед государством, отказ от его ликвидации в пользу возможности лишь «оспаривать» его границы и авторитаризм в «пространстве между обществом и государством», которое Ньюмен и определяет как собственно политическое. Очевидно, такая трактовка лежит в основе статьи Д. Д. Хохловой «Постанархия как альтернативный политический режим», о которой говорилось во введении и в которой утверждается, что сегодня анархия подразумевает максимально открытые и гибкое государство, лишённое традиционных сакральных (можно добавить, эссенциалистских) смыслов. Приводя в качестве одного из примеров опыт города Рейкьявик, мэром которого в 2010-2014 гг. был «анархо-сюрреалист» Й. Гнарр, Хохлова говорит о том, что «марги-
нализация анархии, присущая политической науке и “большой” политике, больше не работает» [126, с. 320].

На наш взгляд, это утверждение излишне однозначно и скорее всего современные анархисты вряд ли бы с ним согласились. Если такой вывод мы делаем из прочтения Ньомена или других мыслителей, даже если приводим отдельные примеры, причём малочисленные, это ведь ещё не означает, что указанная маргинальность преодолена или преодолевается повсеместно. «Вытеснение анархии из политики и политологии, — справедливо указывает Хохлова, — это следствие домирирования побеждившего в политической борьбе дискурса <..> самозащита превалирующего режима, основанного на централизации власти» [там же, с. 313]. В настоящее время, несмотря на локальные прецеденты, всё ещё маловероятно обратное вытеснение. Самозащита господствующего режима предполагает соответствующие меры и контратаки. Как показывали анархисты (а также постанархисты и не только они), логика функционирования всякого государства имеет тенденцию к универсальности и тотальности, а не к открытости и децентрализации. Кроме того, анархия всё-таки подразумевает отсутствие государства, а не его гибкость или открытость. Даже если мы отнесём эти свойства к «режиму постанархии, как к чему-то отличному от анархии, то к анархистской теории это будет иметь, мягко говоря, весьма опосредованное отношение. Понятие открытого и децентрализованного государства скорее соотносимо с либертарианством, нежели с анархизмом. На это, кстати, указывает П. Маршалл, рассматривающий постанархизм в аналогичном ключе: «В своём анализе власти эти “пост-анархисты” остаются либертарианцами, а не анархистами. Вместо признания того, что неприемлемы все отно-
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

шения власти, они различают репрессивные и продуктивные её отноше-
ния» [152, с. 679].

Вернёмся, однако, к Ньюмену. По его же словам, выделенная связь
политики и анти-политики, а также взаимодействие с властью в процес-
се борьбы с ней не означают, что преодоление государственной власти
невозможно в будущем, «что радикальная борьба всегда попадает <…> в
тень государства. На самом деле, я бы сказал, что само существование и
распространение такой борьбы, движений и автономных сообществ уже
предполагает определённый распад или, по крайней мере, ослабление
принципа государственного суверенитета» [165, с. 169]. Здесь обнару-
живается отказ постанархизма от артикуляции универсальной програм-
мы действий, которая описывала бы конкретный путь к освобождению.
Акцент ставится на действиях в настоящем, которые сами по себе долж-
ны быть образчиком тех социальных отношений, к которым стремятся
анархисты. В условиях государства возможность подобных действий,
согласно Ньюмену, сопряжена с идеей автономии политического, кото-
рая «предполагает развитие альтернативных не авторитарных отноше-
ний, политических практик, способов мышления и образа жизни» [там
же, с. 170]. Иными словами, ни Ньюмен, ни другие постанархисты, по
нашему мнению, не отказываются от идеи безгосударственного обще-
ства, но утверждают первичность локального, тактического сопротивле-
ния всевозможным проявлениям господства, которое государством не
ограничивается.

Интересно также сопоставить понятия анти-политической политики
и деконструкции у Ньюмена, в частности, указать на то, что первая фак-
тически дублирует второе, включая в себя одновременно и деструкцию,
и конструирование. Историк философии Д. С. Хаустов описывает работу
деконструкции следующим образом: «Нам нужно представить единый жест, в котором нечто сразу собирается и разбирается, конструируется и разрушается – этакий психотический и параноидальный жест» [122, с. 144]. Если принять предложение Ньюмена рассматривать постанархизм как деконструкцию, то такое описание вполне применимо и к текстам постанархистов вообще, и к ньюменовской анти-политической политике в частности. Последняя, в сущности, есть и подрыв политического порядка, и невозможность существовать вне его пределов; то самое внешнее, которое функционирует изнутри.

Исходя из непрерывности работы деконструкции, можно сделать вывод и о непрерывности постанархистского анализа: «закончить работу деконструкции, – продолжает Хаустов, – означало бы выйти к истоку, добраться до целости» [там же, с. 146]. Поскольку и постструктурализм, и постанархизм избегают и отрицают какие-либо целости, единства и тождества, для постанархистских авторов этот анализ, по сути, бесконечен. Так, Ньюмен из текста в текст обращается к разнообразным мыслителям – помимо уже обозначенных это В. Беньямин, Ж. Рансьер, А. Бадью, С. Жижек, Дж. Агамбен, М. Хардт, А. Негри и др. – в целях актуализации постанархизма путём пере-пересмотра классического и современного анархизма, его разборки и сборки, поиска новых эссенциализмов и их опровержения. Другими словами, интертекстуальное путешествие без явного пункта назначения.

Первая книга Ньюмена, как мы отметили, стимулировала дискуссию среди анархистов, спровоцировав и необходимую критику. Следует отметить, что большая часть критики, направленной на постанархизм как таковой, явно или неявно подразумевает критику работ Ньюмена. Основные аспекты этой критики будут рассмотрены в следующей главе.
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Здесь лишь отметим некоторые замечания, относящиеся непосредственно к тексту «От Бакунина к Лакану».

Прежде всего, определённую путаницу создаёт применение Ньюменом термина «власть», несмотря на пояснения в начале книги и разграничение власти-господства и власти-отношения (которое первоначально делал Фуко). В разных местах у Ньюмена, однако, под властью можно понимать как господство, так и отношение, и эта двусмысленность особенно отчётливо проявляется в концепте места или пространства власти, неоднозначном в разных контекстах. Так, при анализе классического анархизма речь идёт главным образом о господстве государства, которое и трактуется как пространство власти. Но при рассмотрении Штирнера и постструктуралистских авторов понятие пространства власти очевидным образом подразумевает повсеместные и неизбежные отношения власти. Исходя из этого Дж. Кон задаёт справедливый вопрос: «что имеет в виду Ньюмен под “властью”, когда ищет “внешнее”?» [142].

Если отношения власти неизбежны, то и внешнее конституировано отношениями власти. Тогда выходит, что внешнее сопротивляется лишь государству институтов, дискурсивных структур и фиксированных идентичностей, которые те навязывают субъекту. В этом случае, если внешнее исходит изнутри пространства власти, т.е. из государства, Ньюмен лишь переинчавает мысль Бакунина о том, что государство само проявляет бунт против него. Но в случае с Бакунинным это рассматривается как пример манихейской логики и оппозиционного, потенциально авторитарного мышления. Однако, если и не-эссенциальное внешнее, и эссенциалистское государство сконструированы отношениями власти, и если первое есть по-настоящему радикальное сопротивление второму,
нет ли и здесь бинарной оппозиции, предполагающей взаимозависимость? Как можно сформулировать не-эссенциалистское, не-пространственное сопротивление, если нет противоположности, к которой можно приставить отрицательный префикс?

Несмотря на эти и другие противоречия, книга Ньомена безусловно имеет большое значение и наряду с работами Коха, Мэя и Колла может считаться манифестом постанархистской теории, смещающей акценты критического анализа в сторону проблематики человеческой субъективности, её конструирования в пространстве повсеместной, «капиллярной» власти. Кажется вполне естественным, что такое смещение акцентов было воспринято и до сих пор воспринимается неоднозначно с точки зрения приверженцев других анархистских ответвлений. Более того, исходя из пафоса самого постанархизма, эта неоднозначность оценок даже необходима и продуктивна, ведь, как сказал бы Колл, сила современного анархизма исходит именно из его разнообразия.
ГЛАВА 5. ПОСТАНАРХИСТСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

5.1. Анархистская критика постанархизма

То, за что некоторые анархистские авторы второй половины ХХ в. критиковали постструктурализм / постмодернизм, можно отнести отчасти и к постанархизму. Прежде всего, среди таких авторов выделяется Букчин, который для обозначения контр- и субкультурных практик, рас пространявшихся в анархистской среде после 60-х гг. и имеющих отчётливый индивидуалистический характер, использовал наименование «анархизм образа жизни» в противоположность социальному анархизму. Описывая связь подобных практик с постструктуралистской теорией, Букчин писал:

«Осознанно или нет, но многие анархисты образа жизни излагали подход Мишеля Фуко, заключающийся не в социальной революции, а в "личном восстании", основанном больше на неоднозначной и вездесущей критике власти, чем на требованиях институционального расширения прав на народные собрания, советы и конфедерации. В той же мере, в которой эта тенденция отрицает возможность социальной революции, считая её невозможной или мнимой, в той же мере она и извращает фундаментальную суть социалистического и коммунистического анархизма» [25, с. 25-26].

Невозможность локальных, автономных практик стимулировать значимые либертарианские социальные трансформации для Букчина ещё более очевидна, когда он ссылается на слова Фуко о том, что «сопротивление никогда не находится во внешнем положении по отношению к власти <…> Стало быть, по отношению к власти не существует одного
какого-то места великого Отказа — души восстания, очага всех и всяких мятежей, чистого закона революционера» [111, с. 195-196]. В трактовке Букчина сопротивление Фуко имеет «полиморфный» характер, а его «извилистые» идеи подразумевают, что «сопротивление обязательно должно представлять собой партизанскую войну, которая, по его мнению, и без того постоянно ведётся и неизбежно приводит к поражению» [25, с. 26]. Вполне резонно Букchin, а также позднее антрополог Д. Грэбер указывают на несостоятельность фукольдианской идеи о том, что в современном обществе власть действует не посредством насилия, а через те или иные формы рациональности. Так, например, Грэбер иронически замечает:

«Учёные любят аргумент Мишеля Фуко, который отождествляет знание и власть и утверждает, что грубая сила больше не является главным фактором социального контроля. <…> Конечно, если бы любой из этих учёных вошёл в свою университетскую библиотеку, чтобы посмотреть несколько томов Фуко, забыв взять действующее удостоверение личности, и всё равно попробовал бы зайти в книгохранилище, он вскоре бы обнаружил, что грубая сила не так эфемерна, как ему нравится представлять: мужчина с большой дубинкой, хорошо обученный, как жёстко бить ей людей, незамедлительно появится, чтобы выставить его за дверь» [37, с. 61-62].

Нам неизвестно, был ли знаком Букchin с теориями рассмотренных нами постанархистов, но кажется, что эти теории были бы раскритикованы им на тех же основаниях. То, что Мэзем, Коллом и Ньюменом оценивается как позитивные тактические практики свободы, «автономные зоны» (Хаким Бей), лаврующие в пространстве повсеместной власти и подрывающие отношения господства, для Букчина не более чем прими-
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

tивные предубеждения, «которые с трудом поддаются непосредственному анализу по причине наличия в них неопределённости, интуитивности и отсутствия рационального зерна» [24, с. 26]. Схожее, а то и более отрицательное отношение к мыслителям вроде Фуко и Ж. Деррида имел также анархо-примитивист Дж. Зерзан, утверждавший, что в постмодернизме субъект (личность, персоналия) сконструирована технологическим капиталом в собственных целях, а сама постмодернистская философия и культура в целом лишь поддерживает господствующий порядок. На критику Букчина и Зерзана в адрес постструктуралистов пытался ответить Ньюмен. Его аргументация, однако, во многом сводилась лишь к повторению того, что если анархизм хочет оставаться актуальным, то «должен выстраивать новое понимание политики, этики, субъективности и утопии, которые не основаны на эссяциалистических или рационалистических онтологиях и которые избегают гарантий диалектики» [165, с. 163-164].

Что касается критики, непосредственно относящейся к постанархистской теории, то её основные положения суммированы Дж. Коном и Ш. Уилбором в статье с говорящим названием «Что не так с постанархизмом?» («What’s Wrong With Postanarchism?», 2010). Эти авторы, прежде всего, указывают, что, несмотря на пафос недоверия к «великим повествованиям», постанархисты формулируют собственный телеологический нарратив, в котором исчерпывающая себя сила анархизма должна быть спасена от устаревания и бесполезности путём слияния со свежей, продуктивной силой постструктурализма. Но, пожалуй, самой распространённой претензией к постанархизму, которую Кон и Уилбур выносят на первое место, является упрощённое, редукционистское видение классической анархистской теории. Её постанархистское прочтение
ГЛАВА 5. ПОСТАНАРХИСТСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

ограничивается, как правило, именами Годвина, Прудона, Бакунина и Кропоткина и игнорирует концепции многих других теоретиков, сводя тем самым живую традицию к мёртвому историческому феномену под названием «классический анархизм». По словам Кон и Уилбера, постанархисты не обращают внимания на «анархизм второй волны», т.е. на широкий диапазон идей, представленных такими анархистами XX в., как Г. Ландауэр, В. де Клер, Э. Гольдман, П. Гудман Э. Малатеста и другие.\(^{56}\)

Это критическое замечание оказывается важным не только в отношении постанархистов, которые рассматривают лишь некоторых классических анархистских авторов, не объясняя критериев отбора. Оно также подводит к вопросам о том, что следует считать «анархистским каноном», существует ли некое правильное прочтение Бакунина и Кропоткина и, наконец, как происходит производство знаний об анархизме и по каким параметрам те или иные авторы включаются в «список избранных», а другие игнорируются? Эти вопросы в качестве попытки оправдать постанархизм, показывая, что не ему принадлежит роль создания этого «списка избранных», ставятся, в частности, С. Эварен и С. Шмидтом. Последний также утверждает, что критикуя постанархистский редукционизм и его якобы имеющуюся тенденцию выйти за рамки анархизма как такового, Кон и Уилбур сами впадают в упрощённое ви- дение, проистекающее, очевидно, из попытки «спасти» традиционный анархизм любой ценой: «Что Кон и Уилбур так хорошо осветили, так это тупик постанархизма, но сделали они это, как ни парадоксально, путём оправдания тупика традиционного анархизма» [168].

\(^{56}\) Отсылки же постанархистов к Букчину, Варду или Хомскому, очевидно, рассматриваются критиками как второстепенные.
Далее, исходя из первого пункта критики, Кон и Уилбур утверждают, что постанархисты сглаживают разнообразие внутри анархистского дискурса, представляя анархизм почти исключительно как рационалистическую, просвещенную и коллективистскую традицию. История анархизма, отметают критики, — это «территория, равно занимающая материалистами и мистиками, коммунистами и мутюэлистами, нигилистами и учёными, прогрессистами и примитивистами» [143]. Это замечание, на наш взгляд, особенно уместно в отношении Ньюмена, однако не в случае с Коллом, который, как мы видели, предусмотриительно оговаривался, что его постмодернистский анархизм — лишь одно из множества направлений, не претендующее на привилегированное положение по отношению к другим.

В целях подтверждения своей трактовки классиков постанархисты, как доказывают Кон и Уилбур, зачастую приводят вырванные из контекста цитаты, игнорируя многие проясняющие высказывания и аргументы анархистских авторов. Примером здесь служит опять же Ньюмен, который указывает на то, что для Бакунина и Кропоткина человек, с одной стороны, наделён эссенциальными характеристиками рациональности, нравственности, стремлением к равенству и взаимопомощи. Однако, с другой стороны, в человеке есть и «зародыш власти», зачарованность ей и эгоистические устремления, о чём анархисты-классики также писали. Ньюмен же воспринимает это как фундаментальное противоречие, поддерживающее чуть ли не весь анархистский дискурс и его эссенциалистский фундамент. Однако указание на эти противоположные начала в человеке не означает, что они исключают друг друга. В текстах классиков содержится лишь констатация противоречивости самого феномена человека. Как считал Бакунин,
ГЛАВА 5. ПОСТАНАРХИСТСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

«оба противоположных инстинкта, эгоизм и общественность, у человека и гораздо сильнее, как один, так и другой, и менее разделимы, чем у всех нижестоящих видов животных: в своём эгоизме он свирепее самых кровожадных зверей и в то же время – куда больший социалист, чем пчелы и муравьи» [8, с. 84].

Кон и Уилбур обращают внимание и на литературу, к которой апеллируют постанархисты, утверждая, что часть источников – не более чем бессистемные сборники разрозненных цитат. Справедливым кажется и указание критиков на то, что анархизм XIX в. зачастую вписывается постанархистскими теоретиками в неадекватный исторический контекст. Так, «декартовский рационализм, – пишут Кон и Уилбур, – сочетается с движениями, прямо противоположными ему, и применяется к текстам конца XIX в., как если бы после XVII в. не было существенных изменений в представлениях о субъективности, истине или рациональности» [143].

Кроме того, не всегда одинаковыми являются у самих анархистов представления о власти и субъективности, из чего вытекает и критика постанархистского антисенсиализма, направленного против фиксированных и потенциально авторитарных идентичностей, якобы устанавливаемых классической радикальной мыслью. Наконец, нельзя не отметить выдвигаемые против постанархистской теории обвинения в субъективизме и релятивизме, традиционно связываемые с постструктуралистской мыслью вообще и проистекающие из критики консенсуса, единой программы действий, стратегии, моральных императивов и т.д. Это обвинение помимо Кона и Уилбура (сюда можно было бы отнести и Букчина) выдвигает также Б. Фрэнкс, определяющий постанархизм как радикальный субъективизм [147, с. 148].
Как на минус или, скорее, как на неоправданное злорадство, Эврен указывает на отношение постанархистов к марксизму. Мэй, Колл и Ньюмен действительно начинают свои работы с критики марксистского проекта, всегда при этом трактуя распад СССР как чуть ли не окончательный крах марксизма, при том, что история практического воплощения анархизма гораздо более плачевна. «Если эмпирическое поражение доказывает, что идеология была неправильной, то каким образом мы защищаем анархизм? Если анархисты-революционеры до сих пор нигде не победили, то как они победят сегодня? <…> Почему марксизм оценивается в качестве неудачного эксперимента, а анархизм оценивается лишь его потенциалом и теориями?» [146, с. 12]. К этим вопросам, которые вполне резонно формулирует Эврен, можно добавить и ещё один: являлся ли проект СССР точным следованием марксистской теории, т.е. действительно ли марксистская теория настолько гармонично соотносилась с политической практикой советского государства, что с распадом СССР можно утверждать и о смерти марксизма?57

Критика в адрес постанархизма, изложенная в статьях Кона и Уилбора, Фрэнкса, Куна и др., не обязательно негативна. Она сопряжена и с указанием на те продуктивные аспекты постструктуралистской мысли, которые действительно могут обогатить анархизм. В постанархизме они, безусловно, получают развитие, но критиков беспокоит скорее чисто интерпретативная и деконструктивистская работа постанархистских авторов над текстами классиков анархизма. И это несколько парадоксальное беспокойство, учитывая, что, как признают эти же критики, анархизм крайне неоднороден и разнообразен в своих проявлениях, а также нуждается в

57 Нельзя здесь не вспомнить известные слова Н. А. Бердяева о том, что «Ленин совершал революцию во имя Маркса, но не по Марксу [13, с. 88]
ГЛАВА 5. ПОСТАНАРХИСТИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

постоянной самокритике в целях дальнейшего развития. По словам американского анархо-синдикалиста С. Долгоффа: «“Чистого” анархизма нет. Есть только применение анархистских принципов к реальностям общественной жизни. Целью анархизма является стимулирование сил, двигающих общество в либертарианном направлении. Только с этой позиции значимость анархизма для современной жизни может быть оценена должным образом» [50]. Постанархизм может рассматриваться как одна из попыток такого применения анархистских принципов к реалиям (пост-)современности. Конечно же, со своими сильными и слабыми сторонами.

5.2. Постанархизм, политика и субъективность

«Ни нормализации классического анархизма, ни деполитизации постструктурализма!» — таким лозунгом Дж. Адамс характеризует философское кредо постанархизма [2]. «Нормализацию» здесь можно понимать в смысле выше рассмотренной идеологизации анархизма на основе просвещенного мифа о врожденной человеческой рациональности и нравственности. Деполитизация постструктурализма подразумевает игнорирование радикального политического потенциала этой теории. Переписывая Маркса, действительно можно сказать, что постструктуралисты лишь различным образом объясняли власть, но дело заключается в том, чтобы изменить её, коль скоро признано, что наличие власти в обществе неизбежно. Эту задачу поставил перед собой постанархизм, решая её, впрочем, в чисто интеллектуалистском ключе идеями разнообразия и множества интерпретаций, анархией субъекта и анархией становления, а также отказом от прогностических и хилястических «амбиций» революционной идеологии, какими бы антиавторитарными они ни
были. Значение постанархистской этики для современного анархизма заключается, прежде всего, в его самоопределении на данном этапе исторического развития, и такое самоопределение связано с поиском новых, соответствующих этому этапу способов анализа социальной дейст
тивительности. Для этого вполне естественно отказываться или, как ми
нимум, подвергать сомнению те положения, которые были актуальны для анархизма в XIX – начале XX вв., но совершенно не релевантны вы
зовам нового тысячелетия, требующим соответствующих ответов.

Так, помимо вышеизложенного, для постанархизма характерен от-
каз от идеи паuperизации или обнищания. В настоящее время сопротивле
ние не обязательно может основываться на обнищании широких слоёв населения: «Теория обнищания не учитывает процессы интеграции / ре-
интеграции социальных движений в систему власти и соучастия в ней», – пишет автор под псевдонимом N [161, с. 5]. В связи с этим, мож
но сделать и такое наблюдение: многие акции протеста сегодня могут проходить под патронажем правящих элит, например, выступления официальных профобъединений в защиту трудовых прав рабочих, которы
ые, в сущности, ущемляются в результате действий или с ведома этих же самых элит. К тому же факт того, что проведение митинга, акции, шествия и т.п., как правило, заранее согласовывается с местными орга
нами власти, есть демонстрация включённости протестного движения в существующую систему власти и контролируемую ей.

Практика общественных движений, таким образом, выходит за рамки классовой борьбы, в связи с чем отбрасывается и идея авангард
ной роли людей с «революционным сознанием», которые могли бы по-
весть за собой массы\textsuperscript{58}. Тем не менее, этот отказ от классовой повестки может характеризовать и деградацию левого движения (а анархисты за- частую позиционируют себя как левые). Так, например, Б. Ю. Кагарлицкий, упоминая Фуко, Хардта и Негри, показывает как фанатичная при- верженность идеям множественности и разнообразия идентичностей способствует фрагментации как этого движения, так и общества в це- лом, играя тем самым на руку неолиберализму и способствуя росту пра- вового популизма:

«Надо честно и открыто признать: стремление максимально раз- делить общество на специфические группы, соревнующиеся между со- бой меньшинства, раздробить общую стратегию комплексного соци- ального преобразования на множество не связанных между собой задач и "бесчисленное множество альтернатив", означает отказ от prakti- ческой возможности выхода за пределы не только капитализма, но даже и неолиберализма» [58, с. 140].

Постанархисты, вероятно, парировали бы делёзинским «становле- нием-минориатарным», подразумевающим, что ни одна из этих множе- ственных групп не должна стремиться к привилегированному положе- нию над другими, что исключает какое-либо «соревнование» между ни- ми. Кроме того, постанархист Колл тоже указывают на опасность, свя- занную с апологией множественности и различия, а именно на опас- ность чрезмерной фрагментации анархистской среды, ведущей к невоз- возможности не то, чтобы универсального единства, но даже тактического альянса.

\textsuperscript{58} Н: «Не говоря уже о том, что надо быть о себе действительно высокого мнения, чтобы браться утверждать, что у этих, де, сознание революционное, а у тех – нет. Возможны ли превосходные степени революционного сознания – более революционное, наиреволюцион-нейшее?» [161, с. 5].
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Вообще, практическая реализация постанархистских принципов кажется довольно проблематичной. Даже с учётом того, что теоретики приводят в пример те или иные события или явления общественно-политической жизни (Красный май, Сапатистская армия национального освобождения, антиглобалистское движение), эти события маркируются как постанархистские, что называется, post factum. Ни инициаторы, ни участники этих движений не идентифицируют себя с постанархизмом; теоретики, в сущности, подчиняют практику своим философским концепциям. Кроме того, сложно представить, как, например, постулируемая Коллом анархия субъекта или жестовая политика вписывается в рамки какого бы то ни было социально-политического движения. Отказ формулировать какие-то однозначные перспективы, касающиеся общества будущего (полюса должного, говоря словами Мэя) не мешает, однако, говорить отдельным теоретикам (Ю. Мюмкену, в частности) о гипотетическом анархистском обществе, где «должны быть созданы новые формы субъективации и индивидуальности, которые сделают возможной анархистскую, т.е. направленную на свободу, индивидуальность» [85]. При этом, как отмечает Мюмкен, это общество не отмечено отсутствием власти, но его порядок устроен так, что из обратимых властных отношений не возникают застывшие отношения господства. Такая за-мысловатая цель социальных преобразований явно не претендует на от-клик широких слоёв населения.

Постстанархизм, на наш взгляд, является главным образом философской теорией, а не практическим движением. Главный объект критики и анализа в ней – не государство и капитализм, но субъект, социализированный в «государственном обществе», включённый в дискурс «господствующего режима» или в пространство повсеместной власти с самого
Глава 5. Постанархистские перспективы

рождения. Власть при таком подходе не выбирает целью своего воздейст
вия сформированного индивида, он изначально формируется в каче
стве «подвластного», что подразумевается, например, в постструктура
листской теории субъекта Дж. Батлер:

«Обычная модель понимания этого процесса такова: власть внед
ряет себя в нас, и, ослабленные её силой, мы интернализуем или прини
маем её термины. Что не учитывается в таком подходе, однако, — что
сами “мы”, принимающие эти термины, фундаментально зависимы от
них в “нашем” существовании. Не существует дискурсивных терминов
для артикуляции никакого “мы”. Субъект состоит как раз в этой
фундаментальной зависимости от дискурса, который мы никогда не
выбираем, но который парадоксальным образом даёт начало нашей де
ятельности и поддерживает её» [12, с. 16].

Можно даже сказать, что постанархизм — это философия анархист
ского сопротивления субъекта пространству (дискурсу) власти, которым
он конструируется. У постанархистов это сопротивление артикулирует
ся в понятиях анархия субъекта / анархия становления или в механизмах
реконструирования субъектом заведомо неопределенной идентичности.
Интересным, на наш взгляд, является сопоставление постанархистской
теории субъективности и идентичности с работой М. Ю. Мартынова
“Язык русского анархизма”, которая упоминалась во введении. Книга
эта посвящена анализу анархического дискурса, под которым понимает
ся тип высказываний и вообще языковая активность анархистов, обу
словленная их мировоззренческой программой и принципами. Основ
ную задачу своего исследования Мартынов формулирует как описание
механизмов анархистской концептуализации мира, т.е. «когнитивных
способов его языкового освоения (присвоения) анархистами» [82, с. 5].

172
Проблематика идентичности в анархизме и собственно анархистской идентичности также затрагивается автором при анализе текстов, символики, использования имён и других способов языковой репрезентации в среде российского анархизма. Так, исходя из противоречивости анархизма, несистемности, анонимности и избегания каких-либо устоявшихся означающих, Мартынов делает вывод о том, что «собственная анархическая идентичность не является важнейшей ценностью в анархизме. Идентичность в анархизме – это всегда скользящая идентичность» [там же, с. 107]. Последняя («скользящая идентичность» – термин филолога Н. М. Азаровой) связана с отсутствием системы господствующих означающих, задающих параметры идентичности в идеологическом дискурсе. В связи с этим, считает Мартынов, анархизм критичен не только к своей идентичности, но и к любым другим самотождественным структурам, которые навязывают какую-либо картину реальности и претендуют на власть. Думается, созвучие с постанархизмом здесь очевидное.

Далее, Мартынов рассматривает соотношение российского анархического дискурса (и идентичности в том числе) с концепцией ризомы Делёза и Гваттари, полагая, что ризоматическое описание анархизма точнее, чем простая констатация его внутренней противоречивости. Однако это сходство, по его мнению, исчезает при одном только условии, что анархизм не тождествен постмодернизму, а постструктуралистский (постмодернистский) анархизм – лишь один из многочисленных его вариантов. Вообще, не только ризома, но и любое другое понятие будет неточным для определения анархизма, т.к. привязывает означаемое к означающему, наделяет его фиксированной сущностью или природой. Наиболее подходящим принципом для описания анархизма Мартынов считает также разрабатываемый Н. М. Азаровой принцип недоопределен-
ГЛАВА 5. ПОСТАНАРХИСТСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

лённости, которая, однако, «не означает, что сам анархизм недоопределен. Напротив, анархизм может быть тщательно определён поставленными целями и провозглашёнными манифестами, но эта определённость никогда не будет окончательной» [там же, с. 131].

Отметим сходство представляемой Мартыновым позиции в описании анархизма с лаканианской концепцией Ньюмена. В обоих случаях анархизм не представлен наличием единой, телеологически и политически обусловленной идентичности — она никогда не завершена, всегда динамична, её границы и параметры не установлены окончательно. Разница, пожалуй, лишь в том, что Мартынов объективно констатирует факт, в то время как, скажем, Ньюмен предлагает современному анархизму принять такую идентичность для конструирования новой радикальной политики.

Постанархизм, по большому счёту, — концепция философски индивидуалистическая, рассматривающая отдельного индивида как продукта и носителя власти и предлагающая определённые стратегии для сопротивления ей на уровне субъекта и его мышления путём того, что Фуко называл «деиндивидуализацией»59. Социальная же альтернатива государственной модели общества в современных условиях, которая могла бы быть понятой и принятой более-менее большими группами населения, при этом остаётся почти не сформулированной. В этом смысле критики Букчина и других анархистов, усматривающих в постанархизме субъективистскую тенденцию.

Укажем и на следующую, чисто философскую особенность постанархизма. Подчёркивая принципиальную незавершаемость своего проекта и утверждая непрерывное становление, постанархисты абсолюти-

59 «Индивид — это продукт власти. Всё, что нужно, — это “деиндивидуализировать” себя посредством умножения и смещения, различных рекомбинаций» [41, с. 9].
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

…изируют изменчивость в ущерб устойчивости. С одной стороны, это понятно, если учесть постструктуралистское недоверие к диалектике (хотя в самом постанархизме можно установить диалектические противоположности: к примеру, в диалектическую связь вполне можно включить политику и анти-политику у Ньюмена). Однако, что касается практических эффектов такого мышления, то из такой изменчивости вытекает то, что М. Вебер назвал бы «этикой убеждения» в противоположность «этике ответственности» и что характеризует, пожалуй, весь современный анархизм как таковой: «Исповедующий этику убеждения чувствует себя “ответственным” лишь за то, чтобы не гасло пламя чистого убеждения, например, пламя протеста против несправедливости социального порядка. Разжигать его снова и снова – вот цель его совершенно иррациональных с точки зрения возможного успеха поступков, которые могут и должны иметь ценность только как пример» [27, с. 316].

Постараемся, наконец, дать более содержательную дефиницию постанархистской теории, не ограниченную обычной констатацией синтеза анархизма и постструктурализма. Постанархизм – это философское направление постклассического анархизма, основанное на постструктуралистской и постмодернистской критике просвещенческого дискурса о человеческой субъективности и утверждающее её изменчивость, не-фиксированность, антиэссенциалистский и множественный характер в качестве предпосылок для артикуляции радикальной антиавторитарной политики, которая включает в себя анархистскую этику автономии личности, фокусируясь при этом на критике не институционального господства, а легитимирующих это господство языка, мышления, рациональности, культуры и т.п.
ГЛАВА 5. ПОСТАНАРХИСТСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

Отметим также, что такой феномен современной радикальной мысли, как постанархизм, на наш взгляд, заслуживает пристального изучения и осмысления, учитывая тот факт, что в западном академическом и теоретико-политическом пространстве он утвердился и активно развивается уже почти два десятка лет. И это если брать точкой отчёта книгу Ньюмена, а не Мэя. Кроме того, исходя из провозглашаемой им же самим открытости, постанархизм неизбежно соприкасается или даже включает в себя методологические установки, теории и отдельные концепты современных социологических, политических и философских направлений. Так, в нём отчётливо проявляются элементы социального конструктивизма (в частности, социального конструкционизма), транс- и постгуманизма, интерсекционализма и др. В идеях Л. Колла, относящихся к осмыслению виртуального пространства и революционного потенциала симуляции, содержатся философские предпосылки для такой новейшей концепции, как криптоанархизм — теории, отстаивающей свободу слова, тайну личности и частной переписки в интернете с помощью криптографии и шифрования [123, с. 10]. Иными словами, исследования в области постанархизма открывают широкую перспективу для анализа социально-политических реалий эпохи неопределённости, в которой проблемы власти, её потенциала и скрытых механизмов занимают далеко не последнее место.
ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проследивая логику рассуждений Хабермаса о модерне и постмодерне, историк философии Д. С. Хаустов показывает, как постмодернизм в своём отрицании модернистских метанarrативов и его же, модерна, универсалистских притязаний оказывается, в сущности, неизбежным и необходимым дилектическим шагом в функционировании философского проекта как такового. Несмотря на глубокий скепсис в отношении дилектики, сформулированной «модернистом» Гегелем, теоретики постмодерна конструктируют своими работами «субъект, меняющийся в дифференциации, в бесконечном потоке желания, в подвижных дискурсивных практиках», который вместе с тем и «гегелевский субъект, умеющий к каждому тезису подобрать убедительный (и разрушающий) антитезис» [122, с. 243]. Кроме того, дилектическая преемственность подразумевает сохранение в качестве своей органичной части и предыдущий этап развития. «Поэтому, – продолжает Хаустов, – постмодерн и немыслим отдельно от философской классики, которую он всякий раз должен критиковать и деконструировать» [там же, с. 244].

Заменив модерн и постмодерн на анархизм и постанархизм соответственно, мы, кажется, обнаруживаем ту же картину, особенно если принимаем предложение С. Ньюмена рассматривать постанархистское предприятие как деконструкцию. Первой реакцией на постанархизм стало обвинение его теоретиков в том, что они стремятся выйти за пределы анархистской теории, хотя в их текстах (по крайней мере, рассмотренных нами) есть более или менее отчётливо выраженное понимание невозможности такого выхода. Работа постанархистской деконструкции происходит изнутри анархизма как соприкосновение с его пределами и попытки их
ЗАКЛЮЧЕНИЕ

расширить, поэтому теоретики периодически и говорят об «очертаниях» или «образлении» (framework) своего радикального проекта, а не о его окончательной формулировке где-то за пределами анархизма.

Так же, как деконструктивизм Деррида немыслим без текстов классиков философской мысли, так и постанархизм не может существовать без классических текстов анархизма, которые он должен постоянно воспроизводить, чтобы деконструировать, используя при этом другие тексты – тексты постструктураллистов. В этом непрерывающемся гипертекстуальным процессе классическая анархистская философия продолжает функционировать как то, к чему следует обращаться и критиковать, как то, что всё ещё функционирует, а значит – является актуальным. Настоящая монография тоже может быть включена в этот гипертекстуальный процесс как текст, ссылающийся на тексты постанархистов, которые ссылаются на тексты анархистов-классиков и постструктураллистов и т.д.

Конечно, у всего этого есть и другая сторона, выражающаяся в том, что постанархизм в стремлении к максимуму интерпретаций и отказе от чётких программ будущего «теряется на широчайших равнинах произвольности», как метко заметил анархистский автор под псевдонимом Н, [161, с. 7]. Но таково, по-видимому, и сегодняшнее (да и не только сегодняшнее) состояние анархизма вообще, если, конечно, всё-таки попытаться представить его в обобщённом виде: фрагментированность, разнородность и многообразие, а также отсутствие своего политического языка и «нехватка политической понятности» (Мартынов). Можно сказать, что постанархизм своеобразным способом отражает это состояние, принимая его и преобразуя неопределенность в позитивном ключе, а не воспринимая ее как тупиковую и кризисную ситуацию. Ин-
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

тересно и то, как некоторые мысли постанархистов оказываются созвучны идеям таких анархистских теоретиков, которые крайне скептичны ко всевозможным вариантам постмодернизма, касается ли он конкретно философии или современной культуры в целом. Так, например, российский философ-анархист и историк П. В. Рябов пишет:

«Необходим отказ от ориентации на традиции Просвещения и позитивизма, предполагающие объективированность, однолинейность и механицизм в подходе к постижению явлений человеческого мира. Напротив – диалогичность, понимание множественности человеческих смыслов и раскрытие экзистенциального и необъективированного в личности, отказ от абсолютных претензий рационализма, мужественная решимость без страха смотреть в бездну, таящуюся в человеке – только это сегодня может избавить анархизм от хронической слепоты и слабоумного самообольщения» [104, с. 67].

У него же, как и у Колла и Ньюмена, отчётливо выражена идея о необходимости переосмысления утопии, неприятие какой-либо окончательной картины светлого будущего и акцент на подвижности анархизма, на его незавершаемости. Скорее всего, постанархисты согласились бы с выводом Рябова: «АНАРХИЯ НЕВОЗМОЖНА, АНАРХИЗМ ВЕЧЕН!» [там же, с. 83], возможно, добавив при этом, что столь же вечна и власть, ведь в противном случае анархизму нечему было бы противостоять.

Каким ещё трансформациям подвергается анархизм, можно только гадать. Вероятно, на смену постанархизму или из его недр появится нечто вроде мета-анархизма так же, как «модальность постмодерна», если верить британскому художнику Л. Тёрнеру, заменяется сегодня метамодернистским дискурсом, который «занимается возрождением искренно-
ЗАКЛЮЧЕНИЕ

сти, надежды, романтизма, эмоциональности и потенциала к великим
нarrативам и универсальным истинам, не отбрасывая при этом всего,
чему мы научились благодаря постмодернизму» [108]. Если описанная
тенденция возобладает, радикальная философия анархизма с её поэзией
бунта, идеалами свободы и равенства, без сомнения, найдёт в ней благо-
adную почву для новых идей, подходов, проектов. Не отбрасывая, од-
нако, уроков постанархистской теории, которую, надеемся, если и не
удалось охватить полностью, то хотя бы очертить.


17. Бодрийяр, Ж. Забыть Фуко / Ж. Бодрийяр; пер. Д. Калугина. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 96 с.
24. Букchin, M. Реконструкция общества: на пути к зелёному буду-
25. Букchin, M. Социальный анархизм или анархизм образа жизни / 
M. Букчин. – Самоопределение, 2013. – 95 с.
27. Вебер, M. Власть и политика / M. Вебер. – M.: РИПОЛ классик,
2017. – 432 с.
28. Вен, P. Фуко. Его мысль и личность / P. Вен; пер. с фр.
29. Герен, D. Анархизм: от теории к практике / Даниэль Герен. – M.: 
Радикальная теория и практика, 2013. – 224 с.
30. Гибсон, U. Идору / Уильям Гибсон. – M.: АСТ: Астрель: Поли-
31. Гибсон, U. Нейромант / Уильям Гибсон. – M.: Аст; СПб.: Terra 
33. Годвин, B. О собственности / Пер. с англ. С. A. Фейгиной. – M.: 
34. Гольдман, Э. Анархизм: Пер. с англ. / Вступ. ст. В. В. Дамье.
35. Гольдман, Э. Проживая свою жизнь. Том 1. – M.: Радикальная 
теория и практика, 2015. – 384 с.
36. Гречко, P. K. Постмодерный конструкционизм // Вопросы со-
37. Грэбер, D. Фрагменты анархистской антропологии / Дэвид 


59. Кастнер, Й. Об авторитете, отношениях, антипредставительском эффекте и монополии на насилие. Анархистское понимание государства

60. Керимов, А. А. Идеи представительной власти в трудах российских теоретиков анархизма М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки, № 3 (131), 2014. – С. 44-48


82. Мартынов, М. Ю. Язык русского анархизма. – М.: Культурная революция, 2016. – 176 с.


87. Неттлау, М. Очерки по истории анархических идей и статьи по разным социальным вопросам. – Детroit: Изд.-во: Профсоюз, 1951. – 397 с.


90. Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883-1888 годов в
ПОСТАНАРХИЗМ. СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ


**БИБЛИОГРАФИЯ**


Научное издание

Поляков Дмитрий Борисович

ПОСТАНАРХИЗМ.
СУБЪЕКТ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТИ

Редактор Н.С. Муromская

Вёрстка И.А. Нерадовская

Формат 60x84/16. Печ. л. 7,89. Тираж 100.

***
672040, г. Чита, ул. Магистральная, 11, ЗабИЖТ.