



ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

С. Н. Борисов

*Белгородский государственный национальный
исследовательский университет*

А. М. Дмитраков

*Белгородский юридический институт МВД РФ
им. И. Д. Путилина*

К КРИТИКЕ БИОПОЛИТИКИ. НЕБЕЗОПАСНЫЙ ДРУГОЙ И ПРОТИВОРЕЧИЯ БЕЗОПАСНОСТИ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА

В статье ведется поиск альтернатив доминирующему проекту биополитической концепции безопасности. Отмечается, что биополитическое устройство безопасности, чтобы раздвинуть свои границы, вынуждено инверсивным движением не изолировать угрозу, а проецировать её во вне. Структурно «голая жизнь» человека и масс дополняется угрожающим мифологизированным Другим, который может принимать различные причудливые облики. Здесь пассивность потенциальной жертвы, претерпевающей насилие в условиях кризиса власти, политики и государства, дополняется активной пассивностью или интерпассивностью в отношении с мифологизированным Другим.

Ключевые слова: безопасность, насилие, биополитика, Другой.

S. N. Borisov

*Belgorod State National Research University
(Belgorod, Russia)*

A. M. Dmitrakov

*I. D. Putilin Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal
Affairs of the Russian Federation
(Belgorod, Russia)*

TO THE CRITICISM OF BIOPOLITICS. UNSAFE OTHER AND SECURITY CONTRADICTIONS OF THE POSTMODERN EPOCH

The article looks for alternatives to the dominant project of the biopolitical concept of security. It is noted that the biopolitical security device, in order to expand its borders, is forced by an inverted movement not to isolate the threat but to project it outward. Structurally, the "naked life" of an individual and masses is supplemented by a threatening mythological Other, that can take on various bizarre appearances. Here the passivity of a potential victim undergoing violence in a crisis of power, politics and the state is supplemented by active passivity or interpassiveness in relation to the mythologized Other.

Keywords: security, violence, biopolitics, Other.

Для современного человека безопасность является одной из безусловных и необходимых ценностей. Сегодня она достаточно широко трактуется от безопасности жизни как таковой до безопасности физического

тела, общественной, духовной, информационной, экологической безопасности и т.д. Обеспечение комплексной безопасности является одной из главных задач любого государства и выходит на глобальный уровень в деятельности международных структур. Внутри государств множатся структуры, отвечающие за обеспечение безопасности граждан. Развитие технических средств контроля и систем «больших данных» уже сейчас позволяет получать беспрецедентное количество информации, применимой для предотвращения и профилактики противоправных действий. Более того, сами граждане активно включаются в процесс обеспечения безопасности, особенно после того, как террористическая угроза стала печальной реальностью повседневной жизни. Однако от этой угрозы безопасности нашей жизни и безопасности страны вряд ли уменьшаются. Очевидно, что наш повседневный опыт раздваивается между достаточно безопасной реальностью и угрозами, сконструированными уже не столько идеологически, сколько культурно и концептуально.

В этом, на наш взгляд, кроется противоречие, которое раскрывается в критике доминирующей сегодня концепции биополитики как формы власти, своей целью имеющей обеспечение безопасности. В соответствии с фуколдиданским представлением, в цивилизации модерна биополитика сменяет предшествующие формы власти, законность и дисциплинарность, отличаясь от них способом обращения с жизнью. При этом существенно изменяется само функционирование власти и политики, которая подходит к предельным основаниям безопасности в «голой жизни» человека и масс и уже это не скрывает. Биополитическое устройство безопасности, чтобы раздвинуть свои границы, вынуждено инверсивным движением не изолировать угрозу, а проецировать её во вне. Структурно «голая жизнь» биополитического человека дополняется угрожающим мифологизированным Другим, который есть суть проблемы биополитики и ее решение.

Другой достаточно долго сопровождает фундаментальные понятия западной философии, такие как «свое иное» Гегеля или отчуждение К. Маркса, и только в неклассической философии получает развитие в качестве самостоятельного понятия, что связано с базовыми установками современной философии. В большинстве случаев он не только соотнесен с контекстом философии культуры или антропологии, но соотнесен посредством проблематизации бытия человека в мире, столкновением с угрозой и опасностью. Так, у Э. Гуссерля в «Картезианских медитациях» Другой возникает из проблемы преодоления «трансцендентального солипсизма» или существования других Ego, которые хоть и есть представления собственного сознания, но существуют независимо. В признании опыта Другого Гуссерль утверждает существование объективного мира. Другие и чужие для Гуссерля – факт ощущения и объекты мира, которые важны для выстраивания объективной трансцендентности, но не несут негативных смыслов. В противовес такому пониманию Другого, Ж.-П. Сартр вносит негативные смыслы в это понятие. Другой не просто возникает как не-Я, но через исключение, как и я сам. Другой оказывается не только необходимым для утверждения себя как самосознания, но и угрожающим, поскольку исход

борьбы за признание изначально неясен. Добиваться смерти другого, стремиться к его уничтожению есть крайняя форма противостояния и неприятия Другого.

«Опыт другого в мире» для Сартра связан с присутствием (совместным бытием) другого, который вторгается в пространство жизни и организует ее отличным (неподвластным) от моего образом: и такой опыт переконструирования мира, «моего мира» под действием другого, в результате его присутствия, инициируется для Сартра под действием взгляда. Именно он раскрывает Другого как субъекта «передо мной» и «меня» как объект перед Другим. Такая объективация и связана с угрозой, угрозой отчуждения. Взгляд Другого носит отчуждающий характер: взгляд Другого связан со страхом и беспокойством нарушения устройства мира и утраты возможностей, свободы субъекта.

Не только Ж.-П. Сартр отталкивается от Хайдеггера в рассмотрении проблемы Другого. Э. Левинас также в попытке выстроить онтологию человеческого существования начинает с критики хайдеггеровской идеи существования с другим. Некая изначальная общность как совместное бытие если и возможна то только не в онтологическом измерении, поскольку в этом онтологическом измерении человек есть монада, «без окон и дверей», как пишет Левинас. В своем акте существования человек тотально автономен от других, поскольку существование есть только его и больше ничье. Человек сочетается с бытием в акте существования, своего существования, что и определяется Левинасом как гипостазис. Левинас отрицает существование ничто. И такое бытие ставит снова проблему безопасности, меняя ее диспозицию. Такое бытие не укрывает человека, но в своей тотальности создает всепроникающую угрозу его существованию, которому нет альтернативы даже в смерти. Появление сознания, гипостазис прерывает такое чистое и «опасное» в своей абсурдности бытие. Сознание присваивает себе бытие, ограничивая его. Существоющий утверждает свое собственное бытие и одновременно свое одиночество, как следствие установленной власти над бытием.

Одиночество гипостазиса не означает абсолютного монизма субъекта. Он тотально одинок только в бытийственном плане, жизнь сталкивает его и, прежде всего, в его телесности со всем другим: сталкивает через познание и использование, труд. В труде человек также раскрывается для страдания, прежде всего, через свою материальность. Она также отсылает к субъекту-монаде и его автономному существованию в мире, но также страдание и мука являются предвестниками того, что Левинас называет тайной, тайной смерти. Левинас отмечает отличие своего понимания переживания смерти от понимания смерти у Хайдеггера, для которого смерть есть акт свободы, ясности ума и мужественности. Для Левинаса смерть, скорее, замешательство перед тем, чего субъект не знает и потому боится. Смерть – принципиально отличное от всего того, что имеется в опыте. И опыта смерти быть не может по известным причинам. Поэтому знание в этом случае невозможно, как и некоторая другая активность, присущая субъекту. На этом моменте заканчивается властвование субъекта над собой, временем и бытием. В

столкновении человека со смертью у Левинаса появляется понятие Другое или «совершенно другое». Это уже не есть сам субъект, не его опыт или объект, данный в его опыте. Нечто такое, что принципиально внеположно ему и в силу своей непознаваемости и внеопытности таинственно. И также в этой встрече человек находит Другого через страдание и смерть.

В такой трактовке победы Левинас останавливается, как нам кажется, на пороге более серьезного признания, чем факт отцовства, о котором он пишет как о сохранении себя в другом. Отметим сначала, что Другой здесь и источник опасности, страдание и смерть приходят вместе с ним, также как и возможность преодоления смерти, главной опасности для человека [7, с. 207]. Левинас же остановился в шаге от признания того, что Другой это не только другой человек, но и сакральное, как принципиально иное, непознаваемое и то, перед чем власть человека над своим бытием прекращается. Точно также как прекращается автономность его бытия, погруженность в существование. Столкновение с сакральным выдергивает человека из «его» бытия. Возможно, что этот шаг как раз и является недостающим для понимания безопасности сегодня. Из анализа понятия Другого достаточно ясно, что опасность исходит от других людей и от самого человека, но что, если без посредничества безопасность невозможна? Тогда понятие Другого необходимо дополнить, также, как и понятие безопасности, понятием духовности (духа). Необходимо учитывать возможность не просто Другого или других (неожиданных Других), которые угрожают, но и «совершенно Другого» или «дружественного Другого», который, возможно, примиряет с Другими, делает их переносимыми и снимает отчуждающий характер взгляда «другого».

При этом также стоит учитывать, что Левинас пишет о взаимности отношений Я и Другого. Более акцентированно эта идея представлена у М. Бубера, который указывает на то, что уже изначально Я предполагает два образа существования Я-Ты или Я-Оно, но никогда не только Я: «Нет Я самого по себе, есть только Я основного слова Я-Ты и Я основного слова Я-Оно. Когда человек говорит Я, он подразумевает одно из них. Я, которое он подразумевает, присутствует, когда он говорит Я. И когда он говорит Ты или Оно, присутствует Я одного из основных слов» [3, с. 16]. И эти отношения Я-Ты и Я-Оно принципиально различны. Я-Ты предполагает отсутствие отношений обладания и зависимости, власти, но отношения «со-стояния», совместного бытия. Отношения Я-Оно противоположны и сводятся к обладанию и разделению. И только когда эти отношения начинают мыслиться как подлинны, преобладать над отношениями Я-Ты, они или Оно представляет собой угрозу: «Основное слово Я-Оно не причастно злу, как и материя не причастна злу. Основное слово Я-Оно причастно злу, как и материя, когда она претендует на то, что она есть само бытие. И когда человек попустительствует этому, постоянно разрастающийся мир Оно подавляет его, собственное Я теряет для него действительность, пока наконец удушливый кошмар, нависший над ним, и призрак в нем не поведают тайно друг другу о своей неизбежности» [3, с. 41]. За этими отношениями скрываются не только люди как опасные Другие, но и угрожающий Голем общественных институтов.

Многоликость опасного Другого мы находим и в современном психоанализе. Словенский философ Славой Жижек в своих работах дает целый перечень таких манифестаций, пугающих других. Но также высказывает предположение о том, почему (в понятиях М. Бубера) отношения Я-Ты заменяются отношениями Я-Оно, почему Другой все более дистанцируется от Я, от непосредственного переживания. И в этом, возможно, ответ на парадокс безопасности сегодня, который состоит в том, что все более объективно безопасный мир становится субъективно все более опасным. Другой из близкого становится далеким и опасным в том смысле, что возможности для Другого стать близким все более сокращаются. Жижек через понятие «субъекта предположительно верящего» дает ответ и на вопрос о недостающем посреднике между Я и Другим, если несколько расширить вопрос о вере.

Субъект предположительно верящий, по Жижеку, есть тот, можно добавить тот Другой, который верит вместо меня. Он описывает этот феномен отсылкой к примерам «примитивных» народов, которые на вопрос о вере в суеверия отвечают, что сами они не верят, но их предки действительно верили или вере в Санта-Клауса, в которого взрослые верят для того, чтобы не разочаровывать своих детей, действительно верящих в него. Одним словом, такая вера признается структурно необходимой, поскольку сегодня непосредственно соприкоснуться с Событием (реальностью сакрального или подлинного трансцендентного) невозможно: «Странным образом кажется, что некоторые верования всегда действуют «на расстоянии»: для того, чтобы вера могла функционировать, она *должна* иметь некоего окончательного гаранта себя самой, но этот самый гарант всегда является отложенным, смещенным, он никогда не представлен *in persona* Непосредственно верующий субъект сам по себе для веры не нужен: достаточно *предположить*, что он существует, верить в него, представлять его в виде какой-то мифологической фигуры, несуществующей в эмпирической реальности, или кого-то безличного («кто-то верит...»)» [4, с. 9]. В этой невозможности непосредственной веры и раскрывается необходимость Другого, который нужен, чтобы верить на расстоянии, но также он определяется как опасный, именно такой Другой становится религиозным радикалом, фанатиком и фундаменталистом.

Такой другой становится некой реинкарнацией, превращенной формой архаичной жертвы или «козла отпущения» [6], который ограничивает опасность, сосредотачивая его на себе. Только теперь поле «деятельности» такого Другого существенно шире, посредством другого можно не только обезопасить себя, но и наслаждаться, и действовать. Но такое делегирование затрагивает и самого субъекта, который децентрируется «работающим» за него Другим: «Тот, кто изначально «делает что-то вместо меня», есть означающее как таковое во всей своей внешней материальности – от тибетского молитвенного барабана до «закадрового смеха» на нашем телевидении. Основная черта символического порядка как «большого Другого» состоит в том, что он никогда не бывает просто инструментом или средством коммуникации, поскольку он «децентрирует» субъекта изнутри (в том смысле, что действует вместо него)» [4, с. 16]. Как пишет Жижек, такая

интерактивность (действие посредством другого), оборачивается интерпассивностью, марионеточностью самого субъекта. Безопасность оказывается иллюзорной, поскольку ценой за нее является целостность и стабильность самого субъекта.

Это выражается и в том, что субъективность находится под угрозой «большого Другого», его поглощением как следствием интерпассивности. Можно сказать о том, что Другой становится как никогда ближе, но не становится «своим», ближним. Ему доверено наслаждение, интимный процесс для каждого человека. Тем не менее, Жижек вскрывает эту «тайну», которая заключается в том, что процесс наслаждения не является спонтанным, он санкционирован сверх-я, которое отдает приказ – наслаждайся. И другой здесь необходим как тот, кто будет делать это вместо меня – другой как субъект предположительно наслаждающийся. Субъект в этом случае освобождается от диктата сверх-я и другого, сам оставаясь пассивным, не испытывающим наслаждения. Проблема здесь в определении того, является ли субъект активным (свободным), сохраняет ли он это качество, перепоручая действие Другому, или же он остается пассивным, делая то же самое. Перефразируя, это также вопрос о том, делаю ли это я, посредством другого, или это делает Другой за меня.

И в этом вопросе суть интерпассивности, которая необходима для разъяснения перехода от биополитики к постполитическому устройству современности. Вполне возможно, что биополитика так и не была реализована в некотором чистом виде или не могла быть реализована. Биополитика в том смысле, о котором писал М. Фуко, как управление жизнью. Некий паноптикум, если он возможен в сколько-нибудь значительных масштабах, всегда ограничен во времени, которое определяется как чрезвычайное положение. Дж. Агамбен достаточно ясно это показал. Лагерь как пространство исключения ограничен по определению.

Сам Дж. Агамбен свои исследования «голой жизни», очевидно, понимает как продолжение фукианских исследований биополитики, утверждая, что: «Смерть помешала Фуко развить все аспекты понятия «биополитика» и показать, в каком направлении он продолжил бы исследования этой темы, но во всеком случае вход *зоэ* в сферу *polis*, политизация голой жизни как таковой представляет собой решающее событие современности, знаменующее радикальную трансформацию политико-философских категорий античной мысли» [1, с. 11]. И, прежде всего, категории Закона – номоса. Осмысливаемый в античности как рациональное устройство жизни людей, гарантия безопасности их совместного бытия, номос также был тем, что делало человека человеком, сообщало ему этот статус, а значит, вводило его в пространство права, ограничений на применение насилия. Но уже тогда представления о суверенной власти содержали скрытую идею об источнике суверенности. Ссылаясь на В. Беньямина и К. Шмитта и их исследования фигуры суверена, Агамбен указывает на то, что суверен является тем, кто соединяет насилие и право. Само учреждение закона всегда связано с моментом основания, непристойным в своем неразличении насилия и закона как его ограничения.

Суверен тот, кто сам находится вне закона, гарантируя его существование и исполнение. И речь не только в исключениях права, сохранившихся сегодня для представителей законодательной и исполнительной власти как неких отголосках этой идеи. Более значимо то, что сама идея легитимности, идея закона сегодня переживает кризис, который сближает ситуацию с тем, что К. Шмитт определял как чрезвычайное положение. Дж. Агамбен пишет об отверженности людей со стороны закона: «Сегодня повсюду люди живут в состоянии отверженности со стороны закона и традиции, которые являются всего лишь «нулевой точкой» собственного содержания, где формой отношения оказывается отверженность как таковая. Все общества и все культуры (неважно, являются ли они демократическими или тоталитарными, консервативными или прогрессистскими) переживают сегодня кризис легитимности, в котором закон (понимая под этим термином весь текст традиции в ее регулятивном аспекте, неважно, идет ли речь о еврейской Торе или исламском шариате, христианской догме или профанном номосе) имеет силу как чистое «ничто Откровения». Но именно такой является изначальная структура суверенного отношения...» [1, с. 71]. В этом отношении и происходит опрокидывание закона в жизнь, их слияние в неразличимости чрезвычайного положения как ситуации отсутствия не просто гарантий существования, но и безопасности как таковой. И даже более, поскольку безопасность здесь касается только жизни как таковой, физического существования существа, статус которого достаточно специфичен.

Ключевым понятием понимания биополитики и современного кризиса идеи закона для Дж. Агамбена является *homo sacer*. Это еще одно понятие античной философии и права, которое позволяет описать человека за пределами (выведенного людьми или выброшенного туда обстоятельствами) закона (норм и правил человеческого общежития): «... взятая в своем изначальном состоянии, за пределами как уголовного права, так и института жертвоприношения, фигура *homo sacer* предстает как символ самой жизни, захваченной суверенным отвержением и хранящей память о том изначальном исключении, которым конституируется сфера политического. Таким образом, оказывается, что область политического формируется посредством двойного исключения, то есть взаимного проникновения профанного в сферу религиозного и религиозного в сферу профанного, которое образует зону неразличности между жертвоприношением и убийством» [1, с. 107-108]. Таким образом, *homo sacer* есть исток и предел политического как такового. И современность приблизилась к этому пределу в своих практиках биополитического управления.

Безопасность в этих процессах оказывается тем, что находится на поверхности, видимым и переживаемым. Прежде всего, на примере феномена беженцев, столь актуальном сегодня. В работе «Средство без целей» Агамбен обращает внимание, что беженец это тот, кто ставит под вопрос национальное государство. Все нарастающий процесс миграции и мобильности во всех ее проявлениях, также остро ставящий проблему безопасности, свидетельствует о том же, о превращении пространства государств в пространство лагеря: «... мы

можем смотреть на Европу не как на невозможную «Европу наций», катастрофический распад которой в ближайшее время уже угадывается, а как на атерриториальное или экстерриториальное пространство, в котором все резиденты европейских государств (граждане и неграждане) окажутся в положении исхода или убежища, а статус европейца будет означать бытие-в-исходе...» [2, с. 33].

Постполитическое устройство мира дополняет вскрытую Агамбенем схему «захвата» властью «голой жизни», контроля над телом и исключением собственно человеческого, предлагая вместо последнего дрящное чрезвычайное положение – перманентную угрозу физическому существованию в лице Другого. Жижек так определяет этот режим власти: ««постполитической» считается политика, которая утверждает, что она преодолела старую идеологическую борьбу и вместо этого сосредоточилась на экспертном управлении и администрировании, а под «биополитикой» понимается регулирование безопасности и благополучия человеческой жизни в качестве своей главной цели... То есть при деполитизированном, социально объективном, экспертном управлении и координации интересов, выступающем в качестве нулевого уровня политики, единственным средством внесения страсти в эту область, дабы активно мобилизовать людей, служит страх, основной элемент сегодняшней субъективности» [5, с. 36].

То есть лагерь, чтобы раздвинуть свои границы, должен инверсивным движением не изолировать угрозу, а проецировать ее во вне. Структурно «голая жизнь» дополняется угрожающим «неожиданным Другим» [комм. 1], который может принимать различный облик. Здесь пассивность жертвы, *homo sacer*, претерпевающего насилие, дополняется активной пассивностью или интерпассивностью в отношении с Другим. Это проявляется в стремлении к Другому и его необходимости, но также и опасности от его присутствия. Безопасность человека и масс временно может проявляться в стремлении к Другому (Другим) и его необходимости (мирные договоры и вообще «ритуалы договора» в мире модерна), но и подвергаться опасности в горизонте присутствия «неожиданного Другого» и нарушения как повседневных, так и государственных договоров.

Дж. Агамбен достаточно ясно это показал. Лагерь как пространство исключения ограничен по определению. Проблема безопасности укоренена в онтологии, переживании человеком своего существования. Биополитическая трактовка безопасности затемняет этот смысл, сводя проблему безопасности только к физическому существованию. Вместе с тем, угроза Другого не исчерпывается угрозой физического ущерба. Человек в своем существовании больше чем тело. Современная ситуация с интерпассивностью субъекта и близким опасным Другим возникает из-за отречения от чрезмерности или исключения того избыточного, что исключается и изгоняется в *homo sacer*, того, что не признается биополитикой. Продолжая Левинаса можно назвать это духом, отсылающим нас к безопасности духовной.

Комментарии

1. Мы сознательно применяем здесь слово «неожиданный», чтобы усилить и закрепить смысл указанной угрозы в противовес множеству трактовок Другого.

Литература

1. Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. 256 с.
2. Агамбен Д. Средства без цели. М.: Гилея, 2015. 148 с.
3. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.
4. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб.: Алетейя, 2005. 156 с.
5. Жижек С. О насилии. М.: Европа, 2010. 184 с.
6. Жирар Р. Козел отпущения. СПб.: Изд-во Лимбаха, 2010. 336 с.
7. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.

References

1. Agamben D. Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn' [Homo sacer. Sovereign power and bare life]. Moscow: Evropa, 2011. 256 p.
2. Agamben D. Sredstva bez tseli [Means without a purpose]. Moscow: Gileya, 2015. 148 p.
3. Buber M. Dva obraza very [Two images of faith]. Moscow: Respublika. 1995. 464 p.
4. Žižek S. Interpassivnost'. Zhelaniye: vlecheniye. Mul'tikul'turalizm [Interpassivity. Desire: attraction. Multiculturalism]. Saint-Petersburg: Aletheia, 2005. 156 p.
5. Žižek S. O nasilii [On violence]. Moscow: Evropa, 2010. 184 p.
6. Girard R. Kozel otpushcheniya [Scapegoat]. Saint-Petersburg: IZD-vo Limbaha, 2010. 336 p.
7. Levinas E. Izbrannoye. Total'nost' i Beskonechnoye [Selected. Totality and Infinity]. Moscow; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga, 2000. 416 p.

*Статья поступила в редакцию 10.04.2018
Статья допущена к публикации 30.05.2018*

*The article was received by the editorial staff 10.04.2018
The article is approved for publication 30.05.2018*