

Министерство образования и науки РФ  
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»  
Кафедра социологии коммуникаций

Серия «Proxima»

**И. В. СОЛОВЕЙ**

**ФИЛОСОФСКИЕ СМЫСЛЫ ПОЛЯ ПОЛИТИКИ**

Монография

Ижевск

2012

ББК 87. 600. 3  
УДК [1 : 316] : 167  
С 602

Рекомендовано к изданию Редакционно-издательским советом ФГБОУ ВПО  
«Удмуртский государственный университет»

**Рецензенты:**

доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и социологии культуры  
Удмуртского государственного университета, профессор

*В. Л. Круткин*

доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии культуры  
Удмуртского государственного университета, доцент

*С. В. Кардинская*

доктор социологических наук, профессор кафедры социологии, доцент

*М. Н. Макарова*

**Научный редактор серии «Proxima»**

доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Удмуртского  
государственного университета, профессор

*О. Н. Бушмакина*

**Соловей И. В.**

С 602 Философские смыслы поля политики. Монография. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012. – с.

**ISBN**

В монографии представлены результаты исследовательской работы по проблемам философии политики, которые рассматриваются в русле философско-герменевтического подхода М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера. В настоящее время исчерпанность традиционного понимания политики завершается утверждением пост-политического мира. Анализ политического бытия в пост-политическом мире позволяет обнаружить современные формы предъявления политики, философское осмысление которых осуществляется с «мета-политической» позиции. Монография предназначена для специалистов в области гуманитарных наук, преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем тем, кто интересуется современными проблемами философии политики.

© И. В. Соловей, 2012

© ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет», 2012

*«Отход политического не означает его исчезновения. Он означает, что исчезает философская предпосылка политико-философского целого, всегда являющаяся онтологической предпосылкой»  
(Ж.-Л. Нанси).*

## ВВЕДЕНИЕ

В современной социальной философии утверждение «конца политики» обозначает исчерпанность традиционного понимания политики, в основе которого лежит марксистская философия (Ж. Бодрийяр). В марксовской теории политической экономии объяснительным принципом политической реальности является принцип объективности. Здесь концептуализация политики связана с экономической системой представлений, которая выступает в качестве объективного основания существования социальной реальности. В пределах экономической интерпретации, политика ограничивается сферой практической деятельности, направленной на завоевание, удержание и использование государственной власти. В сфере практической деятельности политика становится тождественна «действию», высшим выражением которого традиционно считалась революция.

В настоящее время социальная реальность «переходит» в новое состояние, где она является реальностью знакового производства. В новом общественном состоянии решающая роль принадлежит масс-медиа. В обществе масс-медиа основные понятия марксовской политической экономии – «труд», «производительные силы», «производственные отношения», «классовая борьба» утраивают отсылку к реальности материального производства. Производство включается в систему знаковых отношений. Если в экономическом подходе политика сводилась к «действию», то в обществе масс-медиа она отождествляется со «словом», которое лишается связи с «действием» как сферой объективной действительности. Отсутствие «действия» подводит к пределу традиционное понимание политики, которая на пределе становится «без-действенной», что обесмысливает ее существование как практической деятельности. В социальной философии исчерпанность объективных оснований концепта «политики» завершается утверждением пост-политического мира, где политика лишается смысла и поглощается средствами массовой информации.

В обществе масс-медиа, как пространстве самовоспроизводящейся знаковости, политика оказывается самореферентной реальностью, которая не отсылает более ни к чему иному, но только к самой себе. Самореферентность проявляется, как полная автономизация поля политики, в пределах которого «политическое» воспроизводится в структурах дискурсивности. Можно говорить о том, что исчерпанность объективного подхода, на пределе открывает возможность субъективной интерпретации политического бытия, где политическая деятельность приобретает значение дискурсивной деятельности.

Исследование поля политической дискурсивности предполагает обращение к социально-философским концепциям, содержащим целостное представление политического бытия. В классической философии целостность политического бытия понимается в аспекте тотальности (Г. В. Ф. Гегель, И. Кант, Г. Фихте и др.). Политическая тотальность обеспечивается присутствием абсолютного субъекта, обладающего абсолютным знанием и наделяющего политическое бытие трансцендентальным смыслом. Реализация трансцендентального смысла в социальной действительности идет по пути достижения идеального социально-политического устройства в форме «всемирно-гражданского состояния» (И. Кант), «разумной формы государственности» (Г. В. Ф. Гегель), «бесклассового общества» (К. Маркс) и т. д. Изменение социального мира на основе абсолютной идеи наиболее полно реализовано в философии К. Маркса, которая представляет собой организованную в теорию революционную практику преобразования социальной действительности. Поскольку в марксистской философии «речь идет не о том, чтобы объяснять мир, но о том, чтобы изменить его», постольку философия марксизма открывает понимание политического бытия как классовой борьбы за власть, которая имеет идеологический смысл. Сведение политической целостности к тотальности завершается установлением в обществе тоталитарных политических практик. Современная социальная философия ставит под сомнение трансцендентальный принцип классической философии, который завершается тоталитарным господством абсолютного

субъекта, оправдывающего террор и насилие во имя «будущего» всего человечества (Т. Адорно, Х. Арентс, А. Турена и др.).

Современный кризис марксизма становится источником структурных изменений всей идеологической системы. В настоящее время либерализм, марксизм, консерватизм, которые являлись взаимозависимыми частями единой идеологической системы, достигли своих пределов и утратили собственную эффективность и значимость в качестве политических стратегий преобразования социального мира (И. Валлерстайн). В современной социальной философии исчезновение идеологической интерпретации политического бытия представляется как «завершение политической эволюции человечества» (Ф. Фукуяма). В современных социально-философских науках исчерпанность идеологических оснований концепта политики завершается утверждением пост-политического мира, в котором политика лишается смысла.

В настоящее время целостное понимание социального мира выражает концепция глобализации, которая определяет такое состояние мира, в котором экономическая глобализация формирует «локальную» политику (З. Бауман, У. Бек, Э. Гидденс, А. Негри, М. Хардт и др.). «Локальная» политика сводится к практике государственного управления обществом, которая выражается концептом «био-политики» (М. Фуко). В глобальном мировом сообществе политические стратегии представляются в качестве коммуникативных стратегий, которые разворачиваются в масс-медийном пространстве информационного общества (Н. Луман, М. Маклюэн, Ю. Хабермас и др.). В современной социальной философии переход социальной реальности в новое состояние приводит к выделению новой формы бытия политики – «трансполитики» (Ж. Бодрийяр). В пределах «трансполитики» стирается различие между действительностью политики и реальностью «политического». Политический дискурс начинает рассматриваться как рассеянное множество высказываний, содержащих в себе связь языка, идеологии и власти (Р. Барт, М. Фуко и др.). В современной социальной философии обращение к языковым

основам политической реальности раскрывает возможности для герменевтического анализа современного поля политики.

Целью исследования является предъявление философских смыслов политики в структурах философской дискурсивности. Выбор цели обусловлен необходимостью определения границ существования политических смыслов философской дискурсивности в пост-политическом пространстве. Решение данной проблемы существенно для исследования возможностей существования политического дискурса в связи с исчерпанностью традиционного понимания политики как сферы социальной практики и дальнейшего обесмысливания политического бытия в пространстве социальной реальности. Общей теоретико-методологической основой исследования является целостное представление политического бытия на основе принципа субъективности, который понимается нами в субъект-объектном тождестве в герменевтическом аспекте, что предполагает самоопределение субъективности в объективированных состояниях, где целостность политического бытия самоопределяется в точках субъект-объектного тождества. В связи с этим наиболее важными для нас являются работы тех исследователей, в которых обосновывается философско-герменевтический подход. Поэтому большую значимость для нас имеют, во-первых, основные работы М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера, Ж.-Л. Нанси, П. Рикёра, которые реализованы в рамках философско-герменевтического подхода, во-вторых, труды Ф. Шеллинга, где обосновывается метод субъект-объектного тождества.

Использование в рамках философско-герменевтического подхода метода субъект-объектного тождества позволяет представить существование целостных состояний политического бытия в субъект-объектных структурах. В данном случае точки самоопределения обнаруживаются как точки границы, где возникает самоопределение целостных состояний политического бытия в структурах языка и мышления. В отечественной философии соединение герменевтического подхода и шеллингианского метода субъект-объектного тождества реализуется в работах по социальной онтологии О. Н. Бушмакиной,

А. А. Шадрина, М. О. Касимова, Д. А. Колбина, В. А. Колчиной, А. В. Мерзлякова, О. В. Соколовой, Н. Б. Поляковой, Э. Р. Рогозиной, Т. И. Сайтаевой, А. В. Яркиева и др.

В настоящее время поле смыслов бытия «политического» открывается в пространстве «между» «био-политикой» как политикой жизни и «транс-политикой», целостное осмысление которого возможно только с «мета-политической» как собственно философской позиции. Основным для данного исследования становится концепт «мета-политики», который разработан в работах А. Бадью. В границах «мета-политики» политическая деятельность понимается предельно широко как политический «праксис» (К. Касториadis). В пределах политического «праксиса» политическая деятельность приобретает значение дискурсивной деятельности, смысл которой самоопределяется в точках со-общаемости «слова» и «действия». В поле политического «праксиса» «действие» возвращает свое первоначальное значение «πραξις», под которым понимается деятельность мышления. Деятельность мышления аналогична потоку самосозерцающей активности, которая, начиная с греческой философии, рассматривается как высшая форма «действия», присущая самой деятельности мышления. В связи с этим актуальными для данного исследования оказываются работы М. Хайдеггера и Х. Арндт, в которых мышление понимается как «действие». Деятельность мышления объективируется в структурах языка, открывающего поле «пойесиса», в котором «слово» утрачивает лингвистическое значение «λογισ», и понимается как «λογος». В пределах поля «пойесиса» автореференциальная автономность языка, его замкнутость на самой себе, открывает ему неограниченные возможности представлять самого себя исходя из «слова» (Ф. Лаку-Лабарт, Ж. Рансьер).

Поле политики, как пространство деятельности политического мышления и языка, открывается на пределе человеческого бытия, где предел рассматривается как точка «поворота», возвращающая политическую субъективность в процесс существования общества. В современной социальной философии понятие «предела» как «границы» социального бытия, имеющей



политический смысл, соотносится с ситуацией «чрезвычайного положения». В целостном подходе правовые аспекты «чрезвычайного положения» рассматриваются в работах К. Шмитта, философское понимание «чрезвычайного положения», как границы социального бытия, представлены в трудах Дж. Агамбена, В. Беньямина и С. Жижека. В настоящее время «чрезвычайное положение» становится доминирующей управленческой парадигмой современной политики. Превращение временной и исключительной меры в управленческую технологию радикально преобразует структуру и смысл политического бытия. «Чрезвычайное положение» понимается как граница исчерпанности правовой компетенции, которая устанавливает состояние правового бесправия или бесправного права, где возникает зона неопределенности между жизнью и правом. В данном случае бытие границы рассматривается как бесправное право, персонифицируемое в точке суверена (К. Шмитт), и правовое бесправие, выраженное фигурой «*homo sacer*» (Дж. Агамбен).

В современных социальных исследованиях политического бытия фигура «*homo sacer*» оказывается основополагающей, поскольку указывает на состояние «исключения», которое становится «местом» самоопределения политического бытия в структурах социальной субъективности. Философско-герменевтический подход открывает возможность выявлять смыслы политического бытия на пределе социальной субъективности, который персонифицируется в точке «*homo sacer*». В состоянии предела социальная субъективность предъясняется в поле политики в форме манифестации, протеста, и социального «без-молвия». Разработка концептуальной схемы исследования была бы невозможна без анализа этих форм политического бытия, которые присутствуют в работах С. Жижека, Н. Лумана и П. Шампаня и др.

В данной работе манифестация рассматривается как форма дискурсивного обращения социальных индивидов, лишенных право «голоса». В манифестации «слово» не отделено от «действия», то есть такое «слово»

полностью себя высказывает «социальным телом». В свою очередь протест оказывается формой дискурсивного «действия», которое предъясняется посредством «слов», то есть осуществляется в пространстве языкового бытия, где социальные индивиды обретают кратковременную возможность «действовать» и «говорить» как социальная целостность. В настоящее время манифестацию и протест можно рассматривать в качестве «нулевого» «политического со-общения», обращающего общество к самому себе с радикальным вопросом о смысле политического бытия. Мы полагаем, что на пределе социальной субъективности манифестация и протест указывают на то, что в непосредственной действительности «имеет-ся» некий «непредставимый» «остаток», где политическое бытие оказывается как бы «уже» предъясненным, но «еще-не» представимым.

В пределах политического «праксиса» смысл политического бытия «исключенных» из поля представительства социальных индивидов определяется «именем», которое открывает реальность концепта «вот-этой-политики». Современная концепция «имен» политики А. Бадью и С. Лазарюса способствует пониманию процесса именованья/называнья как процесса политического мышления, предъясняющего себя в тождестве «слова» и «действия». В поле политики «имя» открывает пространство дискурсивного представления концепта «политики».

Исследование поля политики как пространства публичного дискурса опиралось на современную концепцию «агонизма» Ш. Муффа и теорию «политического не-согласия» Ж. Рансьера, в которых социальное бытие предъясняется на пределе понимания. Позитивность данных концепций заключается в том, что они способствуют обнаружению предела как точки «поворота», возвращающей социальную рефлексию в поле политического дискурса. Философско-герменевтический метод Г.-Г. Гадамера позволяет представить публичный дискурс в структурах диалога. Диалог понимается как вопросно-ответная целостность, которая разворачивается в структурах политического дискурса через точку «Я». Необходимость обращения к

диалогической традиции обусловлена тем, что здесь преодолевается ограниченность и неполнота полемического дискурса политики. Недостаточность полемики, как формы ведения публичного дискурса, заключается в том, что она, с одной стороны, основывается на методе противоположностей Г. В. Ф. Гегеля (тезис-антитезис), с другой стороны, инициирует появление абсолютного «Я» (И. Фихте), что неприемлемо в контексте данного исследования. Poleмика, базирующаяся на логике противоположностей, предъявляет политический дискурс в состоянии разногласия как такого радикального не-согласия, которое предъявляет социальное со-общество на пределе понимания.

В пространстве диалога социальное со-общество предъявляет себя как общество «согласия не-согласных» или «не-согласия со-гласных», которое определяется в акте сопротивления, где социальный индивид отваживается на поступок мышления, тем самым, утверждая себя в качестве гражданина, составляющего основу того, что, начиная с греческой философии, называли «βίος πολιτικός»/«bios politikos». Основанием анализа политической жизни как «βίος πολιτικός» послужили работы современных зарубежных исследователей Дж. Агамбена, Х. Арндт, Ж.-П. Вернана, Б. Кассен, Э. Берти, в которых переосмысливается греческое понимание политической жизни. В пределах философско-герменевтической традиции целостное понимание политического бытия позволяет представить его через точку единства естественной жизни (zoe) социального индивида и политической жизни (bios) гражданина, где реализуется суверенное право на жизнь как осмысленное социальное существование политического субъекта.

Данное исследование выполнено в стиле герменевтической традиции, ориентированной на самоопределение смыслов философских категорий в процессе разворачивания философской дискурсивности. Это значит, что доопределение и переопределение основных понятий необходимо для самопредъявления смыслов центральных категорий в границах данного исследования.

## ГЛАВА I. ОНТОЛОГИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ ПОЛЯ ПОЛИТИКИ

В условиях глобализации формируется пост-политическое пространство мира, в котором политическое бытие оказывается выведенным на предел собственного существования, где происходит радикальный пересмотр оснований политического бытия. Политическое бытие осмысливается либо в форме «био-политики» (М. Фуко), либо «транс-политики» (Ж. Бодрийяр). Сущность существования «био-политики» заключается в дисциплинарных механизмах контроля и управления социальной жизнью, где исчезает какое-либо различие между политической жизнью («βίος πολιτικός») и простой/повседневной жизнью (М. Фуко). Политика жизни или био-политика обесмысливает бытие «политического» в пространстве социальной субъективности. В форме «трансполитики» политическое бытие принадлежит сфере знакового производства, где политика превращается в «симулякр», продуцирующий на пределе гипер-реальность «политического». В симуляционном пространстве гипер-реальности стирается какое-либо различие между объективированной действительностью политики и иллюзорной реальностью, а субъект и объект политики становятся неопределимыми. В состоянии предела, который предъявляется утверждением постмодернистской философии о «конце политики», возникает необходимость обратиться к субъективным основаниям политического бытия.

Возвращение к субъективным основаниям политического бытия реализуется в концепции «мета-политики» (А. Бадью). В структурах «мета-политики» политическое бытие рассматривается как бытие политического дискурса. Политический дискурс понимается как процесс политической деятельности, который всегда рефлексивируется, то есть возвращает себе субъективность как смысл в точке субъект-объектного тождества. Можно говорить о том, что возвращение является рефлексивным актом, который возникает на пределе исчерпанности объективных оснований политического бытия. В состоянии предела утверждение постмодернистской философии о «конце политики», провоцирующее нерелексируемое ощущение финальности

и завершенности политики, оборачивается субъективным «исток», появление которого становится со-бытием политического бытия. В со-бытии предельности, как состоянии философской рефлексии, «политика» оказывается самореферентным понятием, анализируемом в отношении к самой себе как категории политической онтологии. В онтологическом понимании политика существует только как слово/понятие «политика», определяющее область бытия «политического» как осмысленной реальности политического дискурса. Смысл дискурсивной деятельности самоопределяется в точке саморефлексии потока субъективности как точке субъекта. В таком случае дискурсивную деятельность можно рассматривать как процесс объективации субъективности, который всегда саморефлексируется, то есть возвращает себе субъективность в «слове» и «действии» как продуктах осмысленной деятельности.

### **1.1. Определ-и-вание социальной субъективности в пространстве «био-политики»**

Основной характеристикой современного мира является процесс глобализации, который преодолевает пространственные ограничения и утверждает новый социальный порядок. Политические границы замещаются границами правовыми, в которых самоопределение социального целого является вопросом установления политического суверенитета. Политический суверенитет (от фр. *souverain* – верховная власть, верховенство) обеспечивает право на самоопределение социального бытия как автономной, независимой и самостоятельной целостности. В правовых границах политический суверенитет определяется только в случае «случай крайней необходимости» (*extremus necessitatis casus*) как ситуации «чрезвычайного положения». «Чрезвычайное положение» является предельным состоянием правовой системы, выполняющим функцию границы, которая трактуется двояким образом. «Чрезвычайное положение», с одной стороны, понимается как правовая граница определения политического суверенитета. С другой стороны,

«чрезвычайное положение» истолковывается как граница исчерпанности правовой компетенции, которая устанавливает состояние бесправия, где возникает зона неопределенности между жизнью и правом. В правовой системе «чрезвычайное положение» понимается одновременно как правовое, так и бесправное состояние социального бытия, что говорит о парадоксальности бытия правовой границы. В связи с этим бытие границы можно рассматривать как бесправное право, персонифицируемое в точке суверена (К. Шмитт), и правовое бесправие, выраженное фигурой «homo sacer» (Дж. Агамбен). Правовая граница персонифицируется в точках бытия суверена и «homo sacer». Можно говорить о том, что на пределе правовой системы в ситуации «чрезвычайного положения» определяются границы социальной субъективности.

Исследование правовых аспектов «чрезвычайного положения», как состояния бесправного права, представлено К. Шмиттом, который полагал, что в состоянии «чрезвычайного положения» приостанавливается действие закона. Полномочие прекратить действие закона является подлинно отличительным признаком суверенитета как предельного понятия, которое применимо только к опыту существования социального в государственных формах. Суверенитет определяется не в нормальном состоянии, когда установлено «спокойствие, безопасность и порядок», но только в исключительном случае крайней необходимости. «Оно включает принципиально неограниченное полномочие, то есть приостановление действия всего существующего порядка. Если это состояние наступило, – пишет К. Шмитт, – то ясно, что государство продолжает существовать, тогда как право, отходит на задний план» [344; с. 25].

Объявление «чрезвычайного положения» является прерогативой суверена как субъекта суверенитета, который определяется на пределе правовой регламентации, когда правопорядок не дает ответа на вопрос о компетенции. Иными словами, в «чрезвычайном положении» всегда определяется тот, «кто предполагает для себя неограниченную власть» [344; с. 22]. Суверен создает и

гарантирует ситуацию как целое в ее тотальности, то есть наделяет себя высшим, независимым от закона, и не выводимым ни из чего кроме себя самого правом принятия последнего решения (decision), которое обособляется от правовой нормы и доказывает, что суверену для того, чтобы создать право нет необходимости иметь право. «Суверен стоит вне нормально действующего правопорядка, – пишет К. Шмитт, – и все же принадлежит ему, ибо он компетентен решать, может ли быть in toto приостановлено действие конституции» [344; с. 17]. Решение, как специфически правовое действие суверена, оказывается за пределами закона, а потому, является неограниченным в правовом отношении, то есть становится абсолютным. Таким образом, на пределе правовой системы в ситуации «чрезвычайного положения» правовое и вне-правовое отождествляются и перестают различаться в точке суверена как субъекте политического суверенитета. Суверен одновременно находится как за пределами правовой системы, поскольку за ним правовая система признает власть объявлять «чрезвычайное положение» и, таким образом, приостанавливать действие закона, так и внутри правовой системы, поскольку ему принадлежит право принятия последнего решения. Субъект, который одновременно приостанавливает действие закона и имеет право на принятие последнего решения, обладает всей полнотой власти, то есть является абсолютным субъектом. Политический суверенитет самоопределяется в точке суверена как высшая, независимая от закона, и не выводимую ни из чего кроме себя самой, абсолютная власть. Суверен полагает себя в качестве абсолютного субъекта, обладающего неограниченной властью, которая предъясняется в момент объявления «чрезвычайного положения» как суверенное решение.

Суверенное решение устанавливает отношение между правовым (норма) и вне-правовым (исключение) таким образом, что исключение и норма как внешнее и внутреннее меняются местами, «переворачиваются» и перестают различаться в точке суверена. В «чрезвычайном положении» как состоянии предела реализуется исключительное право суверена – право сохранения собственной жизни. Суверен возвращает свое естественное право – «право

против всех» (*ius contra omnes*), которое осуществляется, как законное право суверена распоряжаться жизнью и смертью своих подданных. Здесь насилие превращается в право, а право обращается в насилие. Отсутствие различия между правом и насилием образует особый вид насилия – суверенного.

Право на жизнь и на смерть происходит из римского права, в котором оно выражено в формуле «*vitae necisque potestas*», обозначающей независимую от закона власть отца (*pater*) над сыновьями (М. Фуко). Право на жизнь и на смерть проистекает непосредственно из отношений суверен (отец отечества) – подданные и распространяется на каждого гражданина, чья жизнь (*vitae*) обрекается на смерть в момент возникновения угрозы существованию суверена. Если суверену угрожают внешние враги, которые хотят его свергнуть или оспорить его права, тогда суверен на законном основании требует от своих подданных участвовать в защите. Здесь суверен не предполагает прямо их смерть, но обладает законным правом «подвергнуть опасности их жизнь». В этом смысле суверен осуществляет по отношению к ним «непрямое» право на жизнь и на смерть. В том случае, когда один из них выступит против него и нарушит его законы, тогда он может осуществить над жизнью своего подданного прямое право. Так понимаемое право на жизнь и на смерть обусловлено защитой суверена и его собственным выживанием. Суверен осуществляет свое право на жизнь, лишь приводя в действие, свое право убивать, иными словами, свою власть над жизнью он маркирует смертью, которую он в состоянии потребовать. «Право, которое формулируется как право “на жизнь и на смерть”, – пишет М. Фуко, – в действительности является правом *заставить умереть, или сохранить жизнь*» [297; с. 239].

Суверенная власть является первоначальной структурой, в которой право соотносится с жизнью и включает ее внутрь себя в акте приостановки собственного действия. Это значит, что в ситуации «чрезвычайного положения», где осуществляется естественное право суверена, отношение между естественным состоянием (жизнь) и правовой системой оказывается отношением отвержения и/или исключения. В момент отвержения происходит



возвращение или передача суверенной власти права распоряжаться жизнью и смертью. Жизнь, утрачивает свое естественное право в пределах социального бытия, и предьявляется в состоянии зависимости, несамостоятельности и управляемости. Реализация права суверенной власти узаконивает существование социального бытия в порядке правового бесправия. Жизнь включается в сферу права посредством своего исключения, то есть в форме *exceptio* – «голой жизни» (*vita sacra*). «Это и есть парадоксальная фигура, – пишет Дж. Агамбен, – предел жизни, граница, на которой она является одновременно внутри и вне правового порядка, и этот порог является местом суверенной власти» [3; с. 38].

Индивид, отчуждается от самого себя и утрачивает естественное право распоряжаться жизнью и смертью, то есть становится субъектом суверенной отверженности, который наделяется правами «подданного» и/или «подчиненного». Отвержение права на жизнь и смерть возвращает индивида к самому себе в объективированном состоянии в статусе «*homo sacer*». «*Homo sacer*» существует в состоянии «лишенности» права на самоопределение. «*Sacer* – это тот, кто исключен из мира людей, – пишет Дж. Агамбен, – и, хотя он не может быть принесен в жертву, тем не менее, его может убить всякий вполне законно, и это не будет считаться убийством (*neque fas est eum immdari, sed qui accidit parricido non damnatur*)» [3; с. 78]. Социальное бытие на «нулевом уровне» суверенитета предьявляется в состоянии зависимости, несамостоятельности и управляемости в «голой жизни» «*homo sacer*». «*Homo sacer*» обозначает «нулевого индивида», то есть становится пограничной фигурой, разделяющей человека и животного.

В правовых границах политическое бытие предьявляется на пределе социальной субъективности, и маркируется точками – суверена как абсолютного субъекта и «*homo sacer*» предьявляющего состояние «нулевой» субъективности. «Располагаясь на противоположных полюсах общественной иерархии, суверен и *homo sacer* являют собой симметричные фигуры, – полагает Дж. Агамбен, – обладающие тождественной структурой и

коррелирующие друг с другом: ведь суверен – это человек, по отношению к которому все остальные люди потенциально суть *hominess sacri*, а *homo sacer* – это человек по отношению к которому все остальные люди выступают как суверены» [3; с. 109]. В этом смысле «homo sacer» – это «опрокинутый» в жизнь суверен как полностью объективированная субъективность. В правовых границах политическое бытие в точке суверена как абсолютного субъекта находится в состоянии «лишенности» жизни как «чистое» право, тогда как в точке «homo sacer» оно предъявляется в состоянии «лишенности» прав как «чистая» жизнь. В системе политического бытия право и жизнь оказываются двумя предельными точками, которые разворачиваются от власти суверена к «голой жизни» «homo sacer», которые обозначают пределы правового определения жизни. В «голой жизни» границы политического бытия – «bios» и биологической/природной жизни – «zoe» полностью совпадают и перестают семантически различаться.

В правовых границах «политическое» обнаруживает свое существование в варианте *био-политики* или политики жизни. В современной «био-политике» упраздняется, введенное еще в греческой философии, семантическое различие между жизнью как «zoe», означающей сам факт жизни общий для всех живых существ и «bios»/«βίος», указывающий на политический «образ жизни». В греческой философии «βίος πολιτικός»/«bios politikos» является неотъемлемым атрибутом живого существа, а видовым отличием собственно человеческого бытия. Если следовать греческой традиции, то здесь политическая жизнь «πόλις» отделялась от природно-естественного или биологического существования, сосредоточием которого является домохозяйство как сфера «οἰκία». Современная «био-политика» предъявляет предел греческого понимания политического бытия как «βίος πολιτικός». «Био-политика» начинается тогда, когда политическая жизнь (βίος) трактуется буквально как природная/биологическая жизнь (zoe), которая переходит в поле контроля и надзора суверенной власти. «Био-политика» становится способом «политизации» «голой жизни». Здесь *инди-вид* понимается как один из видов

живых существ, который функционирует, прежде всего, лишь как некое живое/биологическое тело, существующее на предельном уровне социальности. Это значит, что предел социального бытия в структурах «био-политики» представлен «телом» индивида.

Право распоряжаться социальным «телом» индивида передается власти, которая рассеивается в жизни, то есть оказывается имманентным принципом организации общества, существующим на уровне повседневного производства и воспроизводства жизни. В жизни «право власти» оборачивается «властью права» как господством норм, регулирующих существование общества, представленного в состоянии «голой жизни» повседневного существования. Власть больше не является властью суверена, она превращается в инстанцию надзора и контроля над жизнью «социального тела» на уровне его биологического/природного существования. Закон функционирует как норма, которая определяет степень нормативной или не-нормативной жизни через степень реализации дисциплинарного порядка. Дисциплинарная власть нормы осуществляется в социальных пространствах, исключая проявление социальной субъективности – школа, казарма, фабрика. Накладывая запрет на проявление не-нормативной социальной субъективности, дисциплинарная власть формирует исправительные пространства, к которым относятся тюрьма, психиатрическая лечебница, заведения для несовершеннолетних правонарушителей (М. Фуко). В дисциплине власти механизм объективации используется как инструмент подчинения. Индивид, обреченный на подчинение дисциплинарному режиму, становится объектом дисциплинарной власти. Каждый индивид существует лишь в той мере, в какой осуществляет в своем существовании бытие власти. В пространстве «голой жизни» абсолютная субъективность власти предьявляет себя через множество единичных био-политических «тел» индивидов как «мест» объективаций абсолютной субъективности.

Био-политическая практика управления жизнью общества развивается в двух основных направлениях – регулирование жизни населения и дисциплины

тела (М. Фуко). Это значит, что «био-политика» «имеет дело не с субъектами права, – пишет М. Фуко, – крайний способ обращения с которыми – смерть, но с живыми существами, и тот способ обращения, который власть теперь по отношению к ним сможет отправить, должен располагаться отныне на уровне самой же жизни; именно это бремя опеки над жизнью, а не угроза смерти тела позволяет добраться власти до жизни» [297; с. 247]. Организация жизни населения центрировано вокруг природного «тела-рода», которое служит основой контроля над биологическими процессами размножения, рождаемости и смертности, уровня здоровья, продолжительности жизни и долголетия. Вмешательство и регулирующие способы контроля над «телом-рода» реализуются *биополитикой народонаселения*. «Био-политика» народонаселения, обращенная в сторону процессов жизни населения, направлена на установление такого порядка жизни, который способствует сохранению и усилению самой власти. Власть отвечает за выживание и прирост общества как своего рода биомассы. Медицинские и образовательные инвестиции власти в «тело-рода» увеличивают силу власти. В данном случае уменьшение детской смертности и увеличение продолжительности жизни населения становится показателем уровня заботы власти о проживающем населении. Власть объективируется в социальном «теле-рода», и заботится о нем, исключительно, для поддержания самой себя как некой «био-власти», изнутри регулирующей жизнь «социального тела».

Степень проницаемости политической власти в «социальное тело» определяется мерой управляемости «телом-рода» на уровне «тела» индивида. Дисциплинарный контроль над «телом» индивида как политическая технология, составляет суть *анатомо-политики человеческого тела*, включающей «тело» индивида в структуру власти (М. Фуко). Формируется дисциплина «тела» как особая политическая технология, включающая в себя индивида одновременно как «тело производительное» и «тело подчиненное». Дисциплинарная власть осуществляет захват «тела» индивида на уровне детального контроля над жизнью «тела», то есть она проникает в каждую часть

«тела». Техники телесной муштры производят послушное, в своих мельчайших частях, «социальное тело» индивида, существование которого определяется мерой полезности для власти. Дисциплинарный контроль навязывает определенного рода соотношение между жестом и общим положением «тела», которое должно способствовать увеличению экономической эффективности жизни «тела». Чем более послушным становится «тело», тем более эффективной является жизнь «тела», и тем более полезным такое «тело» оказывается для власти. Дисциплинарные техники контроля-принуждения доводят жизнь «тела» индивида до автоматизма привычки. Требование дисциплинарной власти жить определенным образом переходит на бессознательный/неосознаваемый уровень жизни индивида как уровень предельной субъективности. На пределе субъективности послушное «тело» индивида позволяет власти действовать через само себя и в самом себе. Иными словами, индивид как «тело подчиненное» маркируется тем социальным содержанием, которое вкладывает в него власть. Любое притязание индивидов на свое «тело» приводит к изменению стратегий власти.

В структуре власти стратегии контроля-подавления «тел» сменяются стратегиями контроля-стимуляции жизни «тела». Вмешательство в «тело» индивида реализуется на уровне элементарной составляющей жизни – генома человека. Современные био-генетические эксперименты направлены на улучшение физических и психических параметров человека и увеличения возможностей жизни. Био-генетика освобождает жизнь от биологической ограниченности, что приводит к радикальному увеличению продолжительности жизни, которая перестает рассматриваться как результат естественной/природной эволюции. Вмешательство в биогенетические основы жизни практически освобождает человечество от биологических ограничений смерти. Формируется «пост-человеческое» пространство, в котором человечество приближается к «нулевой точке» радикальной трансмутации, где инди-виды свободно могут переделывать себя, освобождаясь от биологических ограничений смертных видов. «Все это посягает на статус индивида в качестве

этически автономного агента, – пишет С. Жижек, – не говоря уже о возможных политических злоупотреблениях» [145; с. 306]. Индивид становится неким биологическим механизмом как видом «антропологической машины», который появляется на пределе «био-политики» или политики жизни.

В «био-политике» происходит сдвиг в понимании «человеческой природы», которое базировалось на понятии «человека» как «animal rationale». Традиционно сущность существования человека как «animal rationale» определялась кругом живых существ – «animal»/«ζῷα». В круге живых существ отличительной чертой животности человека, которая вносит различие между человеком и простым животным, является «ratio» или «λογος». Если животные являются не-разумными живыми существами (ἄ-λογα), то человек оказывается существом, обладающий логосом – «λογος». Сущность человеческого «λογος» понимается исходя из существования мышления и языка, предъявляющих субъективность человеческого бытия. В био-политике дефиниция человека как «разумного существа, обладающего логосом», происходящая из греческого перевода «ζῷον λόγον ἔχον», обнаруживает свой предел.

Индивид оказывается таким живым существом, чья жизнь предъявляется на пределе между человеком и животным. Предельное существование индивида предполагает, что «по эту» сторону предела социальная субъективность «уже-не-существует», а «по ту» сторону предела социальная субъективность, как таковая, «еще-не-существует». «По ту» сторону предела человеческая разумность – «λογος» сводится к состоянию предельной рациональности – «ratio». «Антропологическая машина» существует как рациональный механизм, включающий все живое в технический процесс производства жизни. Процесс производства жизни становится технической процедурой, которая обеспечивается за счет процесса совершенствования технологий жизни. Технология жизни «антропологической машины» является предельно рационализированным процессом, в котором рационально-исчисляющее мышление, «исключает» возможность появления осмысленной мысли. «Антропологическая машина», как «уже-не» животное, «еще-не»

обладает субъективностью мышления. Социальная субъективность «антропологической машины» сводится к рациональной жизни машины, управляющей пост-человеческим бытием «социального тела».

«По эту» сторону предела человек как «рациональное животное» «уже» утратил животные инстинкты борьбы за выживание, то есть бытие «антропологической машины» «уже-не» является бытием животного, но «еще-не» достигло уровня осмысленного существования. Жизнь «антропологической машины» рассеивается в процессе повседневного существования как потоке нерелексирующей субъективности социального бессознательного. В единообразном порядке повседневной жизни «антропологической машины» реализуется социальный инстинкт жизни. Здесь социальная субъективность предьявляется в социальном бессознательном. Данное состояние можно рассматривать как не-дочеловеческое бытие «социального тела». Таким образом, «антропологическая машина» предьявляет предел социальной субъективности, который предьявляется в состоянии предельно рационализированной жизни машины и социальном инстинкте жизни как проявлением социального бессознательного, которые управляют существованием «социального тела».

В бытии «антропологической машины» отношение человеческое/не-человеческое обнаруживается через точку «нулевой» социальной субъективности, которая предьявляется как «социальное тело» индивида. Сущность существования «социального тела» сводится к автоматизму жизни. В автоматизме повседневной жизни «антропологическая машина» живет в силу выработанной привычки жить определенным образом, которая сохраняет порядок существования в его привычности. Поскольку жизнь «антропологической машины» доведена до автоматизма, постольку она является «чисто» техническим процессом, который сводится к простому выбору средств, необходимых для продолжения жизни. В процессе жизни разум является не более чем рациональным поведением, то есть некой привычкой к рациональности. Можно говорить о том, что предельным

воплощением бытия «био-политики» является «антропологическая машина», предъявляющая состояние «нулевой» социальной субъективности. В бытии «антропологической машины» социальная субъективность объективируется в нерелексируемом порядке повседневного существования как предельно рациональном механизме жизни. На пределе субъективности жизнь растворяется в автоматизме рационального поведения, как единообразном порядке существования «социальных тел» индивидов, чье существование доведено до автоматизма привычки жить.

Политика жизни или «био-политика» обесмысливает бытие «политического» в пространстве социальной субъективности. Если у Аристотеля человек определялся как «живое существо» – «ζῷον πολιτικόν», способное к политическому существованию, то современный человек, утративший базисное право распоряжаться собственной жизнью, становится животным, в политике которого его сущность как «живого существа», обладающего логосом, ставится под вопрос. На пределе субъективности жизнь утрачивает смысл «βίος»/«bios» и сводится к понятию «zoe», которым обозначается простой факт существования, общий для всех живых существ (Дж. Агамбен).

Предельным воплощением «zoe»/«zoe» становится «тело» «коматозника-запредельщика». Здесь речь идет не о естественном «теле», а о предельном воплощении «homo sacer», сохраняющем неопределенный статус человека. «Тело» «коматозника-запредельщика» утратило реактивные жизненные функции – сознание, движение, чувствительность и рефлексы. Полному прекращению реактивных жизненных функций здесь соответствует столь же полное прекращение вегетативных жизненных функций – дыхание, кровообращение, терморегуляция. Возникает парадоксальная форма жизни, имеющая место после прекращения всех жизненных функций. Жизнь «тела» сводится к совокупности функций, чьей целью больше не является жизнь организма. Социальные функции жизни предъявляются через «тело», которое не способно выполнить ни одной жизненной функции.



Сущность существования «коматозника-запредельщика» определяется состоянием «мозговой смерти», то есть «коматозник-запредельщик» существует – не приходя в сознание. «Тело» как бы «еще» живет, поддерживаемое аппаратами искусственных функций организма, но мозг его «уже» умер. Жизнь такого «тела» задается через способность организма быть источником донорских органов, то есть становится своего рода резервуаром органов для пересадки, всех, кроме мозга. В промежуточной «сумеречной зоне» между жизнью и смертью предъясняется в чистом виде «голая жизнь» «тела». В пространстве неопределенности «коматозник-запредельщик» существует в состоянии «новомертвого» (У. Гейлин) и «лже-живого» (Ф. Дагонье). «Реанимационный бокс, – пишет Дж. Агамбен, – в котором колеблются между жизнью и смертью “новомертвый”, “запредельная кома” и “псевдоживой”, являет собой пространство исключения, где голая жизнь предстает как таковая, впервые полностью контролируемая человеком и его технологиями» [3; с. 209].

В состоянии неопределенности между жизнью и смертью «тело» «коматозника-запредельщика» представляет собой пространство «исключения», в котором жизнь больше не является политически значимой, а значит, оказывается бессмысленной жизнью или жизнью, «недостойной быть прожитой» (Дж. Агамбен). Здесь «жизнь» и «смерть» становятся био-политическими понятиями, которые приобретают значение лишь в результате специального решения. Упраздняется граница между законом и жизнью и утверждается жизнь без правовых ограничений и право, «лишившееся» жизни. В современной «био-политике» суверенным правителем становится тот, кто принимает решение о поддержании или отрицании жизни «социального тела», утратившего все уровни значимости. Право, претендующее на решение о жизни, воплощается в жизнь, которая совпадает со смертью. Жизнь становится пространством суверенного решения, то есть пространством обращения политики жизни в свою противоположность – *танато-политику* или политику смерти. В зоне правовой неопределенности любое решение в отношении тела

«каматозника-запредельщика», может быть безнаказанным. Это значит, что «коматозник-запредельщик» может быть убит, без совершения убийства.

«Homo sacer» не отсылает больше ни к животному, ни к человеку, но только к самому себе как состоянию «чистого» бытия, которое совпадает с греческим понятием «*haptos*», выражающим изоляцию «голой жизни» в пространстве политики. В состоянии «чистого» бытия «*homo sacer*» манифестирует отсутствие как природного или животного, обусловленного инстинктом жизни, так и человеческого начала, отсылающего к состоянию человеческой рациональности. Здесь «*homo sacer*», как персонифицируемый «нулевой индивид», переживший человека, становится «человеком вообще», который больше никогда не сможет стать животным. Поскольку существование «*homo sacer*» оказывается необъяснимо в пределах права и жизни, постольку фигура «*homo sacer*» объясняет границу права в жизни и жизнь в праве. «Homo sacer» как пограничная фигура представляет собой «чистое» понятие языка, обозначающее зону «чрезвычайного положения», объявляющего, что положения вне языка не существует. В этом смысле говорить – это всегда «*ius decere*» – оглашать право.

В состоянии предельности «*homo sacer*» представляет собой такое состояние языка, которое возникает на предельном уровне символизации социального бытия. Социальное бытие не означает ничего иного кроме себя самого, то есть указывает на факт существования «чистого» бытия, которому ничего не предшествует, и которое ничто не определяет. Социальное бытие находится само с собой в отношении отвержения, и осуществляется как «чистый» акт мышления и языка. Суверенное отвержение означает одновременно «быть в чьей-либо власти», и быть предоставленным самому себе, то есть быть свободным в праве на самоопределение. В состоянии предоставленности самому себе бесправное право суверена и правовое бесправие «*homo sacer*» отождествляются. На пределе различия право и жизнь существуют как не-различенность, как тождество. Когда жизнь = праву, тогда устанавливается состояние само-закония социального бытия, которое

реализуется в праве на самоопределение социального бытия исходя из самого себя как автономной целостности.

Социальное бытие в состоянии автономной целостности обретает политический суверенитет в структурах субъективности. Представление о целостности социального бытия с необходимостью отсылает к понятию «захваченности» как изначально данного факта единства жизни и мышления. «Захватчик тут, однако, не человек, – пишет М. Хайдеггер, – сомнительный субъект повседневного времяпровождения и познавательного блаженства, но *само присутствие, существо человека, ведет в философствовании свой захват человека*. Так, в основе своего существа человек подвержен захвату и захвачен, охвачен желанием “стать тем, кто он есть”, охватываем своим же понимающе-схватывающим вопрошанием. Но эта захваченность – не блаженное благословение, а борьба с непреодолимой двусмысленностью всякого вопрошания и бытия» [317; с. 343]. В состоянии самоопределения социальное бытие «захватывает» себя как целое через точку единства жизни и мышления. В тождестве жизнь = мышление социальное бытие предъясняется самому себе в состоянии со-бытийности. Соответственно, как мы считаем, можно говорить о бытии социального целого как о со-бытии социального бытия, самополагающего свою суверенность в точке реализации права на осмысленное существование.

В структурах субъективности социальное бытие самоопределяется в состоянии суверенного отвержения через точку индивида, который оказывается предоставленным самому себе, то есть становится свободным в своем праве на самоопределение. В состоянии суверенной отверженности «тело», лишенное субъективности, оборачивается субъективностью, лишенной «тела», преодолевающей ограниченность биологического/животного существования «голой жизни». В пределах субъективности индивид становится сувереном для самого себя, утверждающим автономность жизни на символическом уровне существования в структурах мышления и языка. Суверенитет индивида по отношению к самому себе подобно решению верховной власти о

«чрезвычайном положении», которое устанавливается на границе, где право жизни как право на жизнь подвергаются «исключению». В ситуации «чрезвычайного положения» «исключение» тождественно состоянию суверенной отверженности, в пределах которой право на жизнь оказывается суверенным правом жизни. Мы полагаем, что в настоящее время политическое бытие самоопределяется через точку «исключения», где устанавливается состояние само-закона социального бытия, обеспечивающее индивиду суверенное право на осмысленное социальное существование. В структурах субъективности единственным имманентным/внутренним законом – «*nomos*’om», определяющим существование социального бытия в границах «политического», становится закон тождества бытия, мышления и языка (М. Хайдеггер).

Таким образом, глобализация, упраздняя политические границы, замещает их правовыми границами, в которых самоопределение социального бытия происходит на пределе правовой регламентации в ситуации «чрезвычайного положения». В правовых границах политическое бытие предъясняется на пределе социальной субъективности, которая маркируется точками – суверена как абсолютного субъекта и «*homo sacer*» как состояния «нулевой» субъективности. Если в точке суверена как состояния абсолютной субъективности политическое бытие находится в ситуации «лишенности» жизни как «чистое» право, то в точке «*homo sacer*» политическое бытие предъясняется в состоянии «лишенности» прав как «чистая» и/или «голая жизнь», которая включается в пространство суверенной власти абсолютного субъекта.

В правовых границах «политическое» обнаруживает свое существование в варианте *био-политики* или политики жизни, где границы политического бытия – «*βίος πολιτικός*» и биологической/природной жизни – «*zoe*» полностью совпадают и перестают различаться. Пределом «био-политики» становится «антропологическая машина», где отношение между человеческим и не-человеческим предъясняется через точку «нулевой» социальной

субъективности как «социальное тело» индивида. Сущность существования «социального тела» сводится к жизни предельно рационального механизма, действующего в потоке нерелексирующей субъективности социального бессознательного. Жизнь «антропологической машины» предьявляется в автоматизме рационального поведения «социальных тел» индивидов, чье существование доведено до автоматизма привычки жить. «Био-политика» как политика жизни обесмысливает бытие «политического» в пространстве социальной субъективности. В пространстве «голой жизни» современный человек, утративший базисное право распоряжаться собственной жизнью, становится животным, в политике которого его сущность как живого существа, обладающего «λογος», ставится под вопрос.

На пределе субъективности жизнь утрачивает смысл «βίος»/«bios» и сводится к понятию «zoe», предельным воплощением которого становится «тело» «коматозника-запредельщика», сохраняющего неопределенный статус человека. Социальная субъективность предьявляются через «тело», которое не способно выполнить самостоятельно ни одной жизненной функции, то есть существует в состоянии «мозговой смерти». «Тело» «коматозника-запредельщика» становится «телом», лишенным субъективности, или «нулевым» объектом био-политического управления, обозначающем предел «заботы» государства о «социальном теле». «Тело» «коматозника-запредельщика», как предельное воплощение «homo sacer», существует в зоне неопределенности, где он оказывается существом, промежуточным между человеком и животным.

«Homo sacer» не отсылает больше ни к животному, ни к человеку, но только к самому себе как состоянию «чистого» бытия, предьявляющего отсутствие как природного или животного, так и человеческого и/или антропологического начала. «Homo sacer» представляет собой «чистое» понятие языка – «слово», обозначающего зону «чрезвычайного положения». Здесь бытию нечего не предшествует и ничего не определяет, кроме его собственной способности самоопределяться исходя из самого себя как целого.

Социальное бытие предъявляет себя как целое через точку единства жизни и права. В точке единства жизни и права социальное бытие полагает себя как суверенную целостность, составляющую основу существования политического бытия. Политическое бытие самоопределяется через точку «исключения», где преодолевается биологическое/животное существование и утверждается единство жизни и права на символическом уровне социального существования. В символическом пространстве реализуется единственно возможное право – право на осмысленное существование. Отказ от существования в повседневности позволяет социальному индивиду осуществить «переход» к существованию в субъективности, где социальный индивид становится сувереном для самого себя, утверждающим свою автономность в структурах мышления и языка.

Возвращение политического бытия к субъективным началам возникает на пределе исчерпанности объективированной трактовки политического бытия как «био-политики», в пределах которой не только жизнь человека поставлена политикой под вопрос, но и в природном «теле» человека сама политика оказывается под вопросом. Выход за пределы как «чисто» биологического – «βίος», так и животного – «зоо» существования политики, возвращает к символическому уровню бытия «политического», где политическое бытие самоопределяется как целое в структурах социальной субъективности.

В современной социальной философии выход за пределы «био-политики», на символический уровень существования политического бытия, трактуется двояким образом как «транс-политика» и «мета-политика». Сами понятия «транс»-политики и «мета»-политики указывают на выход за пределы биологической трактовки политического бытия, происходящей из буквального перевода греческого понимания политической жизни как «βίος πολιτικός». Возникает необходимость рассмотреть существование политического бытия в структурах «транс-политики» и «мета-политики».

## 1. 2. Трансполитическое бытие социального в медиа-реальности

В современной социальной философии представление политики на символическом уровне существования социального бытия предьявляется в постмодернистской концепции (Ж. Бодрийяр, П. Вирилио, Г. Дебор и др.). Представители постмодернистской философии обнаруживают или выделяют новую форму бытия политики – «транс-политику», которая принципиально отличается от всех предшествующих форм ее существования. Возникновение «транс-политики» обусловлено переходом социальной реальности в новое состояние, где решающая роль принадлежит масс-медиа, развитие которых позволяет говорить о наступлении информационного состояния общества. Появляется семиотическое пространство производства знаков, которые больше не отсылают к некой объективной реальности. Это выражается, прежде всего, в том, что отныне знак не должен быть связан исключительно с репрезентативной функцией отражения объективной реальности. Производство знаков определяется исключительно собственными потребностями, то есть знаковое производство оказывается автономной сферой социального бытия.

Если обратиться к этимологии слова, задающего новое представление политики, то его значение определяется латинской приставкой «trans», которая употребляется в сложных словах и одновременно означает – «пере»/«сквозь»/«через»/«по ту сторону»/«за». Здесь выход за пределы означает, что «по ту сторону» границы действительность политики вытесняется знаковым производством. Действительность политики оказывается «эффектом» знакового производства, где она поглощается тем, что ее производит – средствами массовой информации. В результате стирается какое-либо различие между объективируемой действительностью «политического» и реальностью знакового производства политики. В информационной реальности понятием «транс-политика» обозначается такая знаковая реальность «политического», которая располагается за пределами действительности политики, традиционно связанной с экономической (политика как «концентрированное выражение

экономики») и идеологической (деятельность «государственных идеологических аппаратов») реальностью. В пространстве масс-медиа политика утрачивает принцип реальности, и предстает в качестве понятия, которое не отсылает больше ни к чему иному, но лишь к самому себе как «чистому» понятию.

В сфере знакового производства «политическое» превращается в «иллюзию» или «видимость» объективной действительности. В постмодернистской философии такое понимание «политического» выражается понятием «симулякр» (от фр. *simulacre* – подобие, видимость, иллюзия), которое применяется к анализу современной политики. В данном случае Ж. Бодрийяр выделяет три основных типа симулякров в политике, которые соответствуют эпохе Возрождения, эпохе буржуазных представительских систем и современной эпохе. Для первой из них характерны симулякры игры, для второй симулякры представления, для третьей симулякры кодов.

В эпоху Возрождения политика являлась чистой стратегией власти, играющей на отсутствии какой-либо идеи, придающей смысл политике. В этот период власть служит знаковым эквивалентом политики. В симуляции первого порядка, свойственной статусному обществу, наличие власти определяется правом рождения. Отношение между властью и политикой регулируется естественным законом, защищающим сферу политики от свободного вхождения. Пространство политики ограничивается кругом лиц обладающих властью, а политика становится формой игры, чистой стратегией, в которой выбор средств подчиняется целям власти. Мера власти определяет политический статус человека, его положение в политической структуре общества. «Политическое пространство в начале своего существования, – пишет Ж. Бодрийяр, – явление того же порядка, что и пространство ренессансного механического театра или изобретенной в то же время в живописи перспективы. Форма является формой игры, а не системой представления, семиургией и стратегией, а не идеологией – она предполагает виртуозность, но никак не истину» [69; с. 22].



Появление демократических принципов приводит к расширению пространства символического порядка через систему представительной демократии, освобождающей политику от статусных ограничений. Отношение между политической и социальной сферами выстраиваются на основе механизмов репрезентации, где политика становится зеркалом, отражающим «образ» социальной реальности в системе политического представительства. В симулякрах второго порядка политическое означаемое отсылает к фундаментальному социальному означаемому – «народу», «населению» как общему знаменателю реальности социального мира. «Политическое теперь – это представление, – пишет Ж. Бодрийяр, – над игрой властвуют механизмы репрезентации (аналогичным образом эволюционирует и театр – он оказывается театром представления, и пространство перспективы – из пространства машинерии, каким оно было первоначально, оно превращается в место фиксации истины пространства и истины репрезентации). Политическая сцена отныне отсылает к фундаментальному означаемому: народу, воле населения и т. д. На этот раз на нее выходят уже не чистые знаки, но смыслы: от политического действия требуется, чтобы оно как можно лучше изображало стоящую за ней реальность, чтобы оно было прозрачным» [69; с. 23].

Стремление к максимально полному отражению социальной реальности приводит к утрате оригинальной референции. В политической репрезентации зеркальный «образ» социальной реальности бесконечно умножается. Для симулякров второго порядка основным становится принцип тиражированности, который постепенно заменяет принцип отражения. Расстояние между социальной реальностью и ее политическими репрезентациями увеличивается настолько, что «образ» социальной реальности совершенно утрачивается, принцип отражения как принцип видимости становится «из-быточным». Принцип зеркальности сменяется принципом эквивалентности, неразличимости, который максимально расширяет пространство политического представления социального, делает его «массовым».

Эпоха репрезентации заменяется эпохой массового представительства. В массовом представительстве речь идет не о выражении или представлении, а исключительно о симуляции больше уже не выражаемого, и, в принципе, невыразимого социального. Сфера политического представления становится сферой симуляции пространства социального, где мнимым референтом оказывается «масса», которая не принадлежит порядку представления, а значит, не выражается с помощью таких классических социальных категорий как «население», «народ», «класс», «трудящиеся» и т. д. «Масса не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией. Именно в этом, – по мнению Ж. Бодрийера, – состоит ее определенность, или радикальная неопределенность. Она не имеет социологической реальности. У нее нет ничего общего с каким-либо реальным населением, какой-либо корпорацией, какой-либо социальной совокупностью. Любая попытка ее квалификации является всего лишь условием отдать ее в руки социологии и оторвать от той неразличимости, которая не есть даже неразличимость равнозначности (бесконечная сумма равнозначных индивидов  $1+1+1+1$  – это ее социологическое определение), но выступает неразличимостью нейтрального, то есть ни того, ни другого. Полярности одного и другого в массе больше нет» [69; с.10]. Поскольку «масса» не может войти в сферу артикулированной речи, как сферу представления, а значит, не может проходить «стадию (политического) зеркала», и цикл воображаемых идентификаций, постольку «масса» погружается в «молчание». В этом смысле «масса», как «молчаливое большинство», не является ни субъектом, ни объектом, то есть она не может оказаться отстраненной от самой себя – ни в языке собственном, ни в любом другом языке, который претендовал бы на то, чтобы стать языком «масс».

Осуществляется переход от симулякров второго порядка к симулякрам третьего порядка, или к симулякрам кодов. Эпоха референции заменяется эпохой референдума, в которой зондирование, тестирование, референдум, средства массовой информации выступают в качестве технологических механизмов, действующих уже в плане не репрезентации, а симуляции,

ориентированной не на референт, а на модель. «Но молчаливое большинство (каковым являются массы) – референт мнимый. Это не значит, – пишет Ж. Бодрийяр, – что оно не существует. Это значит, что **оно не может иметь какой-либо репрезентации**. Массы не являются референтом, поскольку уже не принадлежат порядку представления. Они не выражают себя – их зондируют. Они не рефлектируют – их подвергают тестированию. Политический референт уступил место референдуму (организатор постоянного, никогда не прекращающегося референдума – средства массовой информации)» [69; с. 26]. Возникает форма «чистого» представления без всяких представителей и представляемых как форма симуляции симулякров, наступление которой манифестирует «конец системы демократического представительства».

Система демократического представительства стабилизируется в форме двухпартийного чередования власти. Здесь принцип эквивалентности, неразличимости регулируется структурно-статистическим законом чередования, приближающим политическую систему представительства к состоянию полного равновесия посредством бинарных кодов, нейтрализующих любое содержание информации. В сфере политики закон эквивалентности находит свое завершение в замкнутом цикле воспроизводства регулярных оппозиций, где противоположности утрачивают какое-либо содержательное отличие. В замкнутом цикле воспроизводства регулярных политических оппозиций, закон эквивалентности максимально приближает систему демократического представительства к состоянию абсолютного равновесия. Политические выборы сводятся к формально-статистическим показателям, которые стабилизируют систему демократического представительства вокруг примерно равных коэффициентов (50/50). «В этом смысле не имеет большого значения, – пишет Ж. Бодрийяр, – чтобы реально имеющие партии что-то выражали собой историческое или социальное; скорее даже им *не следует* ничего представлять; тем сильнее завораживающая сила игры, ее формально-статистическое навязчивое влечение» [72; с. 144]. Максимально полное приближение системы демократического представительства к состоянию

абсолютного равновесия, манифестирует собой «конец политического процесса».

В условиях отсутствия реального противоборства утрачивает смысл принцип политической власти. В пределах «транс-политики» вопрос о политической власти больше невозможно ставить исключительно по отношению к государству, и к государственному аппарату. Это значит, что власть больше не является властью суверена, она превращается в неопределенную и неопределимую субстанцию, сущность существования которой выражается понятием «медиа-кратия». Возникновение «медиакратии» означает, что власть переходит к средствам массовой информации. Если признаком тоталитарных обществ является принадлежность СМИ власти, то пост-политическое пространство характеризуется неограниченной властью СМИ. Власть средств массовой информации открывает новую форму тоталитаризма, которая характерна для современных обществ, где отсутствуют прямые формы репрессирования, но они являются более жестокими, поскольку имеют вид свободы выбора и автономии. Можно говорить о том, что «медиакратия» доводит до предела представление о власти. Властью становится все то, что говорится, а все, что говорится «так оно и есть на самом деле». В информационном пространстве власть самолегитимируется, то есть сама для себя продуцирует собственный миф о самой себе.

Эпоха симулякров третьего порядка оказывается эпохой, в которой идея представления «оборачивается» представлением «идей», производимых средствами массовой информации. В пространстве информации знаки обмениваются исключительно между собой без всякого взаимодействия с реальностью (точнее, с ее симуляцией, характерной для предшествующей стадии). Возникает имплозия знака, заключающаяся в растворении полюсов значения, где нет ни означающего, ни означаемого, но существует только процесс производства знаков. На этой стадии политика оказывается «эффектом» знакового производства, в котором она представляется в форме модели/копии. Бесконечное воспроизводство моделей расширяет пространство

«политического» за собственные пределы таким образом, что модель поглощает реальность. «Пространство симуляции, – пишет Ж. Бодрийяр, – это смешение реального и модели... Происходит невероятное: реальное оказывается гиперреализованным – не реализованным, не идеализованным, а именно гиперреализованным. Гиперреализация означает его упразднение, но это упразднение не является грубой деструкцией. Оно выступает возведением реального в ранг модели. Модель упреждает, разубеждает, предусмотрительно преобразует – и тем самым всегда поглощает реальность» [69; с. 92-93].

Информационные потоки бесконечно расширяют пространство «политического» в сетях теле-коммуникаций, делают это пространство «избыточным». В состоянии информационной «избыточности» политика не сосредотачивается больше в политике, она распространяется за собственные пределы и смешивается с экономикой, наукой, искусством, спортом, средствами массовой информации, то есть переводится в форму «транс-политики». Неограниченное знаковое распространение за собственные пределы стирает границу между политикой и не-политикой. В симуляционном пространстве «политическое» оказывается неопределенной и неопределимой, а значит, неограниченной в своем существовании, реальностью. Утрата способности различения и определения обозначает предел существования политики, где на пределе происходит ее самоотрицание, поскольку «когда политично все, – полагает Ж. Бодрийяр, – ничто больше не политично, само это слово теряет смысл» [70; с. 17].

В «транс-политике» выход за пределы действительной реальности аналогичен процессу «транс»-ценденции (от лат. *transcendere* – переступить), который в философском понимании трактуется как «переход» в реальность, находящуюся за пределами человеческого сознания и/или понимания, что означает отсутствие возможности появления социальной рефлексии. Отсутствие рефлексии – это утрата способности выделять «политическое» внутри социального бытия. В этом смысле «транс-политика» указывает на себя как на предел бытия «политического», который понимается постмодернистской

философией как «конец политики». В данном случае «транс-политика» предьявляет точку исчезновения «политического» смысла политики. «Мы обитает в трансполитическом, – пишет Ж. Бодрийяр, – иначе говоря, на нулевой отметке политического, характерной также и для его воспроизведения и бесконечной симуляции. Ибо все, что не выходит за свои пределы, имеет право на бесконечное возвращение к жизни. Поэтому политическое никогда не перестанет исчезать, но и не позволит ничему иному занять его место. Мы присутствуем при гистерезисе политического» [70; с. 19].

В «конце политики», как состоянии предела, «политическое» воспроизводится на «нулевой точке» существования политики в масс-медийном пространстве, в котором технический процесс производства моделей/копий становится автономным процессом, вовлекающим общество в процесс «зрелищной политики», как такого «чистого» развлечения, где никакие знаки уже смыслом не обладают. «В действительности политическое уже давно превратилось всего лишь в спектакль, – полагает Ж. Бодрийяр, – который разворачивается перед обывателем. Спектакль, воспринимаемый как полуспортивный – полуигровой дивертисмент (вспомним выдвижение кандидатов в президенты и вице-президенты в Соединенных Штатах или вечерние предвыборные дебаты на радио и телевидении), в духе завораживающей и одновременно насмешливой комедии нравов. Предвыборное действо и телеигра – это в сознании людей уже в течение длительного времени одно и то же. Народ, ссылки на интересы которого были всего лишь оправданием очередного политического спектакля, и которому позволяли участвовать в данном представлении исключительно в качестве статиста, берет реванш – он становится зрителем спектакля театрального, представляющего уже политическую сцену и ее актеров. Народ оказывается публикой. Моделью восприятия политической сферы служит восприятие матча, художественного или мультипликационного фильма» [69; с. 45].

«Зрелищная политика» воспроизводится в пространстве «общества спектакля», которое появляется тогда, когда общество превращается в

автономный мир производства и потребления знаков масс-медийного производства (Г. Дебор). В данном случае *спектакль* оказывается социально-организованным зрелищем, в котором средства массовой информации обладают монопольным правом решения. В эпоху «медиакратии» неограниченная власть масс-медиа контролирует процесс производства моделей/копий. В «обществе спектакля» масс-медийное производство направлено на конструирование «имиджей» (от лат. image – образ), которые не отсылают ни к чему иному, но только к самим себе как знакам технологического производства. «Спектакль, рассматриваемый сообразно его собственной организации, – пишет Г. Дебор – есть *утверждение* видимости и утверждение всякой человеческой, то есть социальной, жизни как простой видимости» [125; с. 25].

В этом смысле «имидж» является «эффектом» знакового производства. Каждый произведенный «имидж», как знак, который больше не отсылает к действительности, оказывается «пустым», то есть является симуляцией реальности, «обманкой». В «обществе спектакля» политическое участие сводится к выбору между «имиджами», выступающими в качестве потребительского товара, произведенного масс-медиа. Смысловая пустота «имиджа» превращает его в идеализированный «образ», отличительной чертой которого становится его визуальная форма, являющаяся всего лишь знаком искусственности, существующим в символическом пространстве знакового производства. «Общество, базирующееся на современной индустрии, – считает Г. Дебор, – не является зрелищным случайно или поверхностно – самой своей основе оно является *зрительским*» [125; с. 26].

*Спектакль* оказывается искусственной формой производства естественного. Здесь оппозиция естественное – искусственное меняется местами и «переворачивается». В «обществе спектакля» возникают варианты производства «искусственной естественности» и «естественной искусственности». Если обратиться к «естественной искусственности», то спектакль «обольщает» зрителей физически привлекательным «обликом»

политика, который становится товаром. Здесь естественное понимается как природная/физическая привлекательность тела, которая становится основой построения «имиджа». В этом смысле «имидж», как знак искусственности, должен открывать естественную и/или физическую привлекательность тела, которое должно вызывать у зрителей удовольствие, функционирующее на уровне бессознательного влечения. В данном случае П. Вирилио отмечает, что в 1960 году Джон Фитцджеральд Кеннеди выиграл президентскую гонку благодаря тому, что в прямом эфире предстал перед пятью миллионами телезрителей обоего пола рядом с физически менее привлекательным Ричардом Никсоном. А. Рейган на склоне лет был очень импозантен и его жена, Нэнси, обладала безукоризненной фигурой. Дж. Картер был похож на Микки Руни, одного из корифеев великого Голливуда. Буш был приятен и очень soap. Напротив, его физически крепкой, как энергичная мать семейства, супруге приходилось извиняться перед целым миром, подсмеиваясь над своей внешностью. Б. Клинтона первый раз избрали потому, что он напоминал Кеннеди и потому, что его жена Хилари перенесла в свое время множество пластических операций. Потом популярные средства массовой информации принялись за их дочь, подростка тринадцати лет, милого, но физически не очень привлекательного. Ей пришлось изменить свой имидж, чтобы отец смог одержать победу на президентских выборах 1996 года» [106; с. 62]. Поскольку существование «имиджа» политика обусловлено физически привлекательным телом, постольку лучшим физическим носителем «имиджа» оказываются топ-модели, чьи тела являются идеальным товаром. «Имидж» «обольщает» зрителей совершенной формой привлекательного тела, но там, где возникает ситуация «обольщения» мышление со-вращается, и вовлекается в бессознательный поток желаний.

В варианте производства «искусственной естественности» «имидж» политика выстраивается на основе «личных» качеств человека. В данном случае «естественным» считается публичная демонстрация эмоций, чувств, которыми руководствуется политик в своей деятельности. Представление как



некий показ или изображение эмоций и чувств является делом актерского мастерства как искусства игры. Искусство игры заключается в способности актера вызывать ответные чувства, как непосредственные аффекты, у зрителей. Игра на зрительских чувствах позволяет выстраивать «имидж» политика по «образу» нормального/простого человека, которому как бы ничто «человеческое» и не чуждо. Обращаясь к известной «Речи о Чеккерсе» Никсона, Р. Сеннет отмечает, что в свое время Никсон отвлек внимание публики от фактической стороны дела, обратив его на свои внутренние мотивы, на характер своих переживаний и на свои хорошие намерения. Перед миллионами телезрителей он плакал, чтобы казаться потерявшим контроль над собой, но не слишком долго – как раз столько, сколько нужно, чтобы показать, что он на самом деле чувствителен и, следовательно, является нормальным человеком, заслуживающим доверие [265; с. 319].

В варианте «искусственной естественности» «частная» жизнь политика становится «информационным поводом», то есть «переводится» в пространство публичного, в котором важными оказываются интимно-личные аспекты жизни политика. В публичном пространстве «частная» жизнь привлекает внимание зрителя только провокационными скандалами, затрагивающими интимную сторону жизни политика (скандалы с любовницами). Интимной стороной жизни политиков масс-медиа привлекает внимание зрителей к политике. Идеал интимности реализуется в рамках рыночного обмена, открывающего сферу политического маркетинга. В пределах «искусственной естественности» публичное и частное перестает различаться в «имидже» политика, демонстрирующего личностную политику. «В современной политике, – пишет Р. Сеннет, – если лидер заявит: не обращайтесь внимание на мою личную жизнь; вам нужно знать только насколько я хорош как законодатель или администратор и что я собираюсь предпринять на рабочем месте – это будет равнозначно политическому самоубийству» [265; с. 34]. «Имидж» политика выстраивается на основе его личности, поддержание скандальности которой, является вопросом актерского мастерства. Политик должен стать актером,

владеющим мастерством игры, воздействующим на эмоции и чувства зрителей. В таком варианте получается, что лучшим политиком оказывается актер, который, в силу своей профессии владеет искусством игры, а значит, более достоверно может сыграть роль, определяемую выстроенным «имиджем».

«Общество спектакля», как пространство всеобщей зримости, построено на формах желания, инициируемых «зрелищной политикой». В потоке желания мышление удаляется от самого себя. В данном случае удаленность мышления – это движение мышления «от» самого себя как разумной (ratio) мысли, обусловленной способностью мышления мыслить. В движении «от» самого себя, как осознанной/рациональной мысли, мышление выходит за пределы самого себя как рациональной мысли «к» иррациональному (irratio) состоянию. Деятельность мышления, направленная от «ratio» к «irratio», становится тождественно бессознательному/неосознаваемому потоку желания. Поток желания совпадает с процессом наслаждения/удовольствия, которое мышление получает от собственной без-мысленной деятельности, лишенной с-мысла. Однако в самом стремлении получать удовольствие мышление постепенно исчерпывает собственное существование по мере удовлетворения желания, то есть достигает предела. На пределе обнаруживается исчерпанность желания мышления мыслить.

В состоянии предела мышление замещает «соблазн», который относится к порядку знаков и видимостей (Ж. Бодрийяр). «Соблазн» порождает неспособность различать естественное и искусственное, в котором невозможно установить границу между реальным и симуляцией реальности, где всякая реальность оказывается всего лишь симуляционной моделью/копией. В симуляционной реальности речь идет не о «соблазне» как страсти, но о запросе на «соблазн», который реализуется «зрелищной политикой». Чем, более зрительским становится «общество спектакля», тем более «зрелищной» оказывается политика, разворачивающаяся по образцу развлекательного ток-шоу. Технологическое усовершенствование «зрелищной политики» на пределе приводит к тому, что «образ» сливается с из-ображ-ением. В режиме из-ображ-

ения реальность приближается настолько, что исчезает пространство симуляции, а значит, утрачивается сама возможность «соблазна». Реальность превращается в гипер-реальность, то есть в такое приближение, которое немислимо в реальности. В условиях отсутствия «со-блазна» желание общества получать удовольствие, наслаждение инвертируется в отрицательное влечение – без-различие к политике.

В эпоху информационных технологий и мгновенной передачи информации, визуальное пространство, связанное со зрительной перспективой глаза, сводится к теле-наблюдению, которое открывает пространство видимости, где теле-присутствие звука и «образа», подменяет реальные события. «Понятие **территориального “соседства”** (contiguïté) наций устаревает и ему на смену приходит **неразделимость** (continuité) видимого и слышимого, – считает П. Вирилио, – а политические границы реального геополитического пространства преобразуются в хроно-политические деления реального времени передачи образа и звука» [106; с. 18]. Утрата линии горизонта пространственной перспективы привела к появлению замещающего горизонта – искусственного горизонта экрана как свидетельства медийной перспективы, где на первом плане находится теле-присутствующее событие. Скорость волн, передающих информацию, делает бесполезным передвижение, активность перемещающегося тела. Происходит отказ от опосредованного «действия» в пользу непосредственного «*взаимодействия*». Информация передается мгновенным «*взаимодействием*» – интеракцией (interaction), более быстрой, чем какое-либо конкретное «действие» (action).

Визуальная дистанция взгляда уступает место мгновенному изображению, существующему в режиме «прямого включения» и/или «прямого эфира», то есть в режиме образной информации. В изображении «образ» замещает «слово» языка, который смешивается в масс-медийном пространстве с другими формами репрезентации. «Образ» оказывается извращенным языком, изменяющим языковую сущность человека. «Слова» языка переозначиваются, утрачивая традиционные значения и смыслы. Вырабатывается новый язык, где

смыслы радикальных понятий, таких как «жизнь» и «смерть», «война» и «мир» замещаются эвфемизмами. Современные войны на поверхности смысла проявляют себя как движение за справедливость и гуманизм, то есть оказываются некой «гуманитарной миссией» или «гуманитарным пацифистским вмешательством», призванным «обеспечить мир». В данном случае «война» представляется как «защита мира», в которой любое нападение означает всего лишь «стратегическую альтернативу обороне». В свою очередь состояние «мира» расценивается, как «чрезвычайное положение», аналогичное состоянию «перманентной войны». «Таким образом, больше нет противоречия между войной и гуманитарной помощью, – пишет С. Жижек, – они настолько взаимосвязаны, что одно и то же вмешательство может действовать одновременно на двух уровнях» [140; с. 106].

Язык утрачивает свою основную функцию – способность выражать мысли. «Образ» всегда предъясняется–представляется единственным способом, то есть является таким, каким он предъясвлен, представлен в пространстве видимости. В этом смысле «образ» не несет в себе ничего воображаемого, он буквально означает «то, что видно». «Образ» (от лат. *image* – образ) не отсылает больше ни к чему иному, но только к самому себе как некой визуальной картинке, смысл которой определяется перформативно, в процессе комментария. Комментарии возникают «на границе сообщения и картинки, – пишет П. Вирилио, – заключены между *soft* (политически корректным) языком и *hard* (визуально некорректными) образами «*see it now*» телевещания [106; с. 58].

Визуальный «образ», содержащий в себе информацию в форме картинки, представляется таким, каким он предъясвлен в пространстве видимости, то есть указывает на себя так, как он есть. Предъясвляя себя так, визуальный «образ» оказывается как бы «пустым» словом, которое говорит все сразу. Поскольку визуальный «образ» отсылает только к самому себе, замкнут на самом себе, постольку эта замкнутость говорит о том, что в нем может быть все, но в равной степени в нем может быть ничего. В этом смысле визуальный «образ»

манифестирует собой предельный уровень языковой символизации, которая на пределе разворачивается в процессе комментария. Комментарий, как объяснительное примечание, придает визуальному «образу» дополнительное значение, которое формирует «вторичную систему значений». «Вторичная система значений» является мифом, в котором первичный знак семиотической систем (визуальный «образ»), объединяющий первичное означающее и означаемое, сам становится означающим. Единство вторичного, мифологического означающего («формы») и соответствующего вторичного означаемого («концепта») производит знак второго порядка («значение») (Р. Барт). Можно говорить о том, что на пределе символизации информация предъясняется в форме мифа, который разворачивается в повествованиях/рассказах о событиях, которые никогда не происходили. Средства массовой информации являются, по своей сути, средством производства политических мифов, которые существуют только в средствах массовой информации и поддерживаются исключительно средствами массовой информации. В то же время политические мифы необходимы для поддержания существования самих средств массовой информации.

Таким образом, в форме «трансполитики» «политическое» принадлежит сфере знакового производства, где оно превращается в «симулякр», бесконечно воспроизводящейся во множестве копий/моделей, продуцирующих на пределе гипер-реальность «политического», существующего в пространстве видимости. Пространство видимости оказывается объективированным пространством, из которого исчезает субъективность. Отсутствие субъективности уничтожает мышление и язык. В объективированном пространстве «слово» языка замещается «образом», а мышление оборачивается «соблазном», который переводит в плоскость «зрелищной политики», не требующей мышления как осмысленной деятельности. В условиях отсутствия действительности, «действие» превращается во «взаимодействие» или интеракцию.

В состоянии «трансполитики», «политическое» предъясняется на пределе мышления, языка и «действия», где оно оказывается неререфлектируемой

реальностью знакового производства. В структурах «транс-политики» отсутствие рефлексии как возможной «остановки» процесса «скольжения» знаков, приводит к тому, действительность полностью замещается иллюзорной реальностью, которая оказывается более реальной, чем сама действительность. Исчезновение границ инициирует появление состояния «транса». В форме «транс-политики» сама приставка «транс» (от франц. transe – оцепенение) приобретает иное значение, указывающее на такое состояние сознания, которое характеризуется сумеречным помрачением, аналогичным безумию или сумасшествию, на которое обрекается «общество спектакля». В симуляционном пространстве гипер-реальности социальная субъективность «растворяется» в потоке сознания, как непосредственного пере-живания, произведенных «обществом спектакля» иллюзорных «образов» социального существования. Субъект становится неразличимым в структурах «трансполитики». «Мы стали трансполитиками, – пишет Ж. Бодрийяр, – т. е. существами, не различающими ничего и не различимыми ни в чем, что касается политики» [70; с. 39].

Решение проблемы, как мы полагаем, заключается в том, чтобы вернуть субъекту статус суверенного бытия. Это возможно при условии, что принцип объективности будет ограничиваться принципом субъективности. Можно говорить о том, что приведение реальности «политического» к пределу, выраженному «концом политики», обусловлено неразличимостью субъективности в структурах объективированного знакового производства, где субъект оказывается «пустым» знаком или «нолем». «Пустой» знак, который не означает ничего кроме себя самого, не только пропускает поток знаковой реальности через самого себя, но и на пределе открывает возможность обращения потока знаков.

В «обществе спектакля» иллюзорная реальность оказывается более реальной, чем сама действительность. Однако полное обращение иллюзорной реальности в действительность приводит к «катастрофе-образов». Если обратиться к этимологии слова «катастрофа»/«katastrophe», которое состоит из «strophe», означающего «поворот», и «kata», имеющего значение «сверху вниз»,

то им обозначается процесс обращения иллюзорного «образа-катастрофы» в действительность, где он утрачивает характер иллюзии. В иллюзорном мире действительная реальность, как сфера непосредственного «действия», оказывается тем, что невозможно непосредственно пере-жить, а значит, невозможно высказать. В этом смысле действительность является невыносимой реальностью, порождающей ощущение ужаса при столкновении с ней. Действительная реальность, разрушает иллюзорную реальность, и вызывает «шок», инициирующий появление мышления. **«Реальное, которое возвращается, – пишет С. Жижек, – обладает статусом (новой) видимости: именно потому, что оно является реальным, то есть из-за его травматического/избыточного характера, мы не можем включить его в (в то, что мы переживаем как) нашу реальность и потому вынуждены переживать его как кошмарное видение. Вот почему образ разрушающегося Всемирного торгового центра был столь пленительным: образ, вид, «эффект», который в то же самое время освободил “саму вещь”»** [140; с. 26].

На пределе существования «транс», как состояние «оцепенения», носит характер «остановки» нерелефлексированного потока сознания и возвращение потока субъективности к самому себе как деятельности мышления. Возвращение как состояние «поворота» является саморефлексивным актом деятельности мышления, который появляется на пределе социального существования. В состоянии предела то, что невозможно пере-жить в опыте непосредственного существования, возможно по-мыслить. Поскольку невозможно непосредственно пере-жить смерть, постольку рефлексия возникает тогда, когда социальное бытие встречается с действительностью, затрагивающей основы как социальной жизни в целом, так и жизни конкретного человека. В точке рефлексии дистанция между действительной реальностью и реальностью иллюзорной устанавливается таким образом, что сама точка различения оказывается имманентной точкой субъективности. В потоке рефлексии субъективности как точке субъекта обнаруживаются

два аспекта существования – иллюзорная реальность, порождаемая «словами», и действительная реальность, отсылающая к сфере «действия».

В состоянии предела реализуется движение «перехода» от «транс-политики» к «мета-политике». Само понятие «мета-политика» образовано греческой приставкой «μετα»/«мета», имеющей значение выхода за пределы, и словом «τα πολιτικά»/«политика» (А. Бадью). Если «транс»-политика обозначает процесс «перехода»/«переступания» за пределы, где «политическое» вытесняется потоком неререфлектируемой реальности знакового производства, то «мета»-политика обозначает движение «перехода» к субъективной реальности. В пределах «мета-политики» «политическое» утрачивает смысл «транс»-цендентной реальности, и возвращается к самому себе как реальности «мета»-физической, сущность существования которой заключается в деятельности мышления как субъективной деятельности, которая самоопределяется в точке саморефлексирующего субъекта.

Таким образом, в постмодернистской философии существование бытия «политического» за пределами биологической – «βίος» трактовки политики, предьявляется в форме «транс-политики», возникновение которой обусловлено наступлением информационного состояния общества. В информационном обществе «трансполитика» существует в семиотическом пространстве знакового производства, которое располагается за пределами действительности политики, традиционно связанной с экономической и идеологической реальностью. Действительная политика представляется «эффектом» знакового производства, где она поглощается тем, что ее производит – средствами массовой информации, где она предьявляется в качестве реальности, произведенной масс-медиа. В пространстве масс-медиа возникает новое понимание власти – «медиакратия». В информационной реальности действительность политики вытесняется знаковым производством, в котором стирается какое-либо различие между объективируемой действительностью «политического» и реальностью знакового производства. Реальность «политического» рассматривается исключительно как информационная



реальность, в которой производство знаков определяется исключительно потребностями масс-медиа. В системе знакового производства «политическое» оказывается означающим, лишенным реального социального означаемого. Отсутствие реального означающего превращает «политическое» в «симулякр», который бесконечно воспроизводится во множестве моделей/копий, продуцирующих на пределе гипер-реальность «политического», открывающее пространство видимости «общества спектакля». «Общество спектакля», как общество всеобщей зримости, исключает мышление и язык. Здесь мышление замещается «соблазном», а слово сводится к визуальному «образу» – изображенной картинке. Бесконечное технологическое расширение пространства «зрелищной политики» на пределе приводит к тому, что «образ» сливается с изображением, которое продуцирует без-образ-ный «образ» политики.

В состоянии «трансполитики» «политическое» объективируется в системе знакового производства. В симуляционном пространстве гипер-реальности «политического» субъект оказывается всего лишь «пустым» знаком, не имеющим никакого значения. Превращаясь в «пустой» знак субъект становится неразличимым в структурах «трансполитики». Элиминация субъективности приводит к тому, что «общество спектакля» существует в состоянии «транса», в котором действительная реальность замещается сознанием реальностью иллюзорной.

Неопределенность «политического», с одной стороны, сохраняет его существования в неограниченности бесконечного знакового производства, с другой стороны, не позволяет рассуждать о политическом бытии, строить дискурс политического бытия. Любая попытка осмысления политического бытия приводит к появлению новых значений понятия «трансполитика». Существование множества значений без единого смысла превращает «трансполитику» в универсальное понятие, посредством которого современная социальная философия определяет изначально неопределенную реальность «политического». В этом смысле понятие «транс-политика» демонстрирует

состояние постоянного ускользания, исчезновения от взгляда исследователя, что делает бессмысленными любые попытки осмысления политики. Мы полагаем, что «транс-политика» указывает на саму себя как на некий предел или «нулевую» точку, где исчезают все смыслы политики, что выражается в тезисе постмодернистской философии о «конце политики».

В данном случае подведение реальности «политического» к пределу, актуализируемому в положении о «конце политики», оборачивается «началом», возвращающим «политическое» к субъективному «истoku». В «трансе», как нерелефлируемый поток сознания, где иллюзорная реальность оказывается более реальной, чем сама действительность, происходит «катастрофа-образ», которая вызывает «шок», инициирующий «поворот» потока сознания к самому себе как субъективной деятельности мышления. Возвращение субъективности в поле символической деятельности является саморефлексивным актом деятельности мышления, который появляется в состоянии предела. В со-бытии предельности обращение потока субъективности к самому себе оказывается движением «перехода», который, начиная с греческой философии, обозначается приставкой «μετα»/«мета». Здесь состояние «транс»-политики «переводится» и приобретает смысл «мета»-политики. В границах «мета-политики» политическая деятельность понимается предельно широко как политический «праксис»/«praxis» (К. Касториadis). В сфере политического «праксиса» «слово» и «действие» оказываются изначальными и равнозначными основаниями политической деятельности.

### **1. 3. Автономизация политической субъективности в структурах дискурсивности**

В пространстве пост-политического мира пределы существования политики представлены концепциями «био-политики» и «транс-политики». В форме «био-политики» политика сводится к практике управления, которая реализуется в форме контроля и надзора власти за жизнью общества (М. Фуко).

Политика жизни или «био-политика» обесмысливает бытие «политического» в пространстве социальной субъективности. В данном случае «био-политика» является, по своей сути, «политикой действия», которая утрачивает связь с языком, то есть предъясняется на пределе субъективности *политического «слова»*.

В свою очередь представление политики за пределами биологической/природной трактовки реализуется в постмодернистской концепции «транс-политики», рассматривающей существование политики на знаково-символическом уровне, появление которого обусловлено информационным состоянием общества. В пределах «транс-политики» политика «переносится» в область знаковой деятельности, где она утрачивает связь с действительностью как сферой объективного политического «действия» и превращается в «симулякр», предъясняющий «конец политики» (Ж. Бодрийяр). Утрата связи с действительностью указывает на то, что «транс-политика» является «политикой без-действия», которая существует в сфере «чистых» знаков языка, возникающей на пределе объективности *политического «действия»*.

Можно говорить о том, что в пост-политическом мире обнаруживаются пределы существования политики, возникновение которых способствует появлению философской рефлексии, обращающей к вопросу о смысле «политического». Поскольку только в пост-политическом мире обнаруживаются пределы существования политики, постольку до современности вопрос о смысле «политического» не являлся актуальной проблемой. В настоящее время появляется необходимость понять, каким образом «политическое» существует на пределе политики в пространстве «между» субъективностью политического «слова» и объективностью политического «действия».

«Био-политика» как политика жизни предъясняет политическое бытие через точку «нулевой» социальной субъективности как «социальное тело», реализующее в процессе существования социальный инстинкт жизни.

«Социальное тело» предъявляет природный уровень социального существования, где социальное бытие лишается субъективности языка. В условиях отсутствия языка, лишенные права «голоса» социальные индивиды, заявляют о собственном существовании в актах непосредственного «действия». Формой такого непосредственного «действия» оказывается *манифестация* (от лат. *manifestation* – обнаружение, проявление), которая непосредственно предъявляет существование лишенных «голоса» социальных индивидов в спонтанной активности движения. В данном случае манифестация оказывается формой обращения социальных индивидов к обществу с требованием признания. Манифестация как форма обращения, возникающая на пределе политического «слова», сама становится предельным «словом» социальных индивидов, которые лишены права «голоса». «Когда мы наблюдаем картину разъяренной толпы, – пишет С. Жижек, – поджигающей здания и автомобили, расправляющейся с людьми и т. д., мы не должны забывать о плакатах, которые они несут, и словах, которыми они обосновывают и оправдывают свои действия» [144; с. 55]. Манифестация, как форма обращения, оказывается таким «словом», которое не отделено от «действия». Такое «слово» полностью себя высказывает «социальным телом», или посредством такого «слова» «социальное тело» полностью себя показывает.

В структурах «био-политики» «социальное тело» возникает на пределе социального бытия, где «тело» предъявляет природный уровень социального существования, который появляется тогда, когда разрушается социальный порядок. Начиная с философии Р. Декарта, «тело человека» соотносится с «телом природы», как некой природной «вещью». В состоянии природности проявляется «инаковость» социального существования, которая предъявляется в бессознательном, иррациональном и инстинктивном существовании «социального тела». На природном уровне снимается граница конкретной определенности индивидуального бытия таким образом, что в «социальном теле» каждый индивид становится «таким же как все». На уровне существования «тел» все индивиды оказываются одинаковыми. Утрата

индивидуальности означает, что каждое «тело» индивида подобно другому «телу», то есть оказывается неразличимой частью «толпы». «Социальная толпа» становится бесструктурным порядком физических «тел» индивидов, сходных в проявлениях социального инстинкта. «Толпа» как «социальное тело» возникает вне пределов социального порядка, где социальная целостность самоорганизуется и предьявляет собственную субъективность в «действиях». Самоорганизующаяся социальная целостность регулируется имманентным «законом духовного единства толпы» (Г. Лебон).

В манифестации «социальное тело» «толпы» «действует» таким образом, что оно предьявляет себя полностью. В представлении самого себя «социальное тело» само себя полностью показывая, высказывает. Предьявляя себя таким образом, «социальное тело» как «природная вещь» оказывается «словом», которое высказывает все сразу. На природном уровне существования появляется высказывание и/или говорение на до-языковом уровне. Однако на до-языковом уровне «слово» тождественно звукам – шум и/или рёв, который никому не понятен. Оно имеет значение только для «социального тела» «толпы», но и для самой «толпы» – это единственные звуки и/или возгласы, на которых она что-то способна говорить. Иными словами, это единственные звуки, которые «социальное тело» «толпы» может издать. Поэтому множество «тел» может быть понято как рев и/или шум, который издается «толпой». Такое до-языковое «слово» является «словом» без речи. Отсутствие связной речи указывает на то, что манифестация является «чистым» бесструктурным потоком бессвязных звуков, который издается «толпой» как «социальным телом». Через «социальное тело» «толпы» говорит «голос» бессознательной и бессмысленной жизни. Таким образом, манифестацию можно рассматривать как предельное «слово», которое полностью высказывается «социальным телом». В манифестации «социального тела» «толпы» открывается неопределенная бесструктурность звуков, как некое до-языковое бытие, предьявляющее социальную субъективность на природном уровне существования. «Социальная толпа» становится «место-положением»

«нулевой» социальной субъективности. На «нулевом» уровне социальной субъективности, как природном состоянии, через «социальное тело» говорит бессознательный инстинкт жизни или социальное бессознательное. Манифестация «социальным телом» «толпы» бесструктурного потока бессвязных звуков и/или возгласов, «уже-не» является актом непосредственного «действия». В манифестации «слово», сопровождающее «действие», открывает до-языковой бытие, смысл которого «еще-не» понятен. Можно говорить о том, манифестацией открывается минимальный символический уровень существования «социального тела», которое «уже-существует» в действительности, и своим существованием создает некую предполитическую ситуацию, требующую осмысления.

В пост-политическом мире «транс-политика» обозначает предел действительности политики как сферы «действия». На пределе действительности политики возникает ситуация возвращения к сфере поэтики и/или «пойесиса» (ποίησις/poiesis). Сфера «пойесиса» открывается на пределе объективности *политического «действия»*. В данном случае отход или отстранение от действительности политики означает возвращение к «политическому» «истоку», который, начиная с греческой философии, обнаруживался в поэтическом языке как словесном искусстве (Ф. Лаку-Лабарт). «Этот вопрос формулируется так, – пишет Ф. Лаку-Лабарт, – что в политике затронуто искусством? Что общего имеет политика с искусством? И почему?» [177; с. 8]. Можно говорить о том, что на пределе политического «действия» возникает вариант существования *политики как искусства*.

Сфера поэтики подчиняется своему собственному закону производства. Сущность поэтического языка заключается в том, что он лишен референциальной функции, то есть не имеет референции ни к чему иному, кроме себя самого как «слова». Автореференциальная автономность поэтического языка, его замкнутость на самой себе, открывает ему неограниченные возможности представлять самого себя исходя из «слова», демонстрирующего возможности языка. «Что есть на самом деле поэзия, –

пишет Дж. Агамбен, – если не такая лингвистическая деятельность, которая состоит в том, чтобы сделать язык не-деятельным, приостановить его коммуникативные и информативные функции для того, чтобы открыть его для нового возможного использования? Поэзия, говоря языком Спинозы, это созерцание языка, которое возвращает его к самой возможности говорить» [2].

Обращаясь к самому себе как «слову» поэтический язык (ποίησις/poësis) существует в состоянии самообращения или «поворота» от «прямого» и/или «буквального» значения языка к «переносному», где само «место» «поворота» обозначается греческим словом «троп» (от греч. τροπος – поворот, оборот). В состоянии «поворота» язык обнаруживает «буквальное»/«прямое» значение того или иного «слова», которое означает состояние реальности «вещи». Иными словами, «буквальное» и/или «прямое» значение, отсылающее к реальности «вещей», существует в состоянии предельной определенности и однозначности «слов». «Тропологический «поворот» инициирует появление семантического «с-двига», где язык интуитивно «схватывает» собственные имманентные способности творить исходя из самого себя, то есть производить «обороты языка» или «словесные фигуры» (*figurae verborum*), которые являются продуктом «действия» языка. Производство «словесных фигур» обусловлено либо исчерпанностью «буквального» значения «слов», либо ограниченностью «слова» только одним значением. Здесь «прямое» употребление «слова» существует в исчерпанной полноте своих «буквальных» значений, которые являются «пустыми» и «уже-не» способными выражать мысль, а «переносное» предъявляется в предельной полноте «еще-не» сбывшихся значений. Вновь появившееся «третье» состояние языка оказывается состоянием «между», или состоянием «перехода» и/или «перенесения» от «буквального» к «переносному». Как состояние «между» оно появляется на границе между двумя состояниями.

«Словесные фигуры» (*figurae verborum*) приобретают самостоятельное существование в поле поэтического языка, где «слово» отсылает к «слову». Это значит, что в тропологических «оборотах» языка «слово» каждый раз как бы

«раздваивается», предъявляя свое существование разными способами – «слово-за-слово» (метафора), «слово-в-слово» (метонимия), «слово-против-слова» (оксюморон) и т. д. В поле поэтического языка, как пространстве словесного искусства, «слово» содержит в себе весь язык, который разворачивается через отношение «слово» – «слово» или «слово о слове». В этом смысле поэтический язык открывает пространство мифа-пойесиса (mutho-poïesis) (Ф. Лаку-Лабарт). Мифо-пойесис является «чистым» вы-мыслом, выстраивающим воображаемую/художественную реальность, которая является результатом «действия» поэтического языка. Таким образом, поле поэтики как пространство словесного искусства базируется на «действии», но таким «действием» оказывается сама ситуация лингвистического «поворота» и/или «оборота», инициируемого языком. Здесь «действие» является лингвистическим «действием» языка, отсылающим самого себя к самому себе как такому «слову», которое «уже-не» относится к действительности.

Воображаемая реальность является результатом вы-мысла, происходящим из бытия мышления как потока субъективности. Поэтический вы-мысел бесконечно вариативен. В пределах бытия мышления воображаемая реальность выстраивается на основе сюжета, который организует поэтический вы-мысел по форме драмы, трагедии, комедии, романа как жанров литературного произведения. Если обратиться к французскому понятию «сюжет»/«sujet», то оно одновременно означает как вымышленный персонаж, так и предмет дискурса. Язык предлагает множество путей конструирования вы-мысленных сюжетов. В пределах литературного сюжета персонаж, как вымышленный герой, является результатом лингвистического «действия» языка – лексических, синтаксических конструкций, «словесных фигур». Субъективная деятельность мышления объективируется в сюжете и становится для самой себя предметом и/или объектом эстетической мысли. Иными словами, в пределах эстетики мышление предъявляет себя как целое в точке субъект-объектного тождества как точке сюжета. «Эстетика, – пишет Ж. Рансьер, – это способ мыслить» [245; с. 12].



В поле эстетического мышления воображаемая реальность как проявление *логоса* (слово, речь, разум) рассматривается через отношение к неосознанному и/или бессознательному *пафосу* (испытываемое воздействие, страдание или страсть) жизни. В пределах эстетики данное отношение мыслится двумя противоположными способами либо как имманентность логоса пафосу, мысли – не-мыслию, либо, наоборот, как имманентность пафоса логосу, не-мыслия – мысли. «Искусству свойственно быть тождественностью сознательного начинания и бессознательного производства, – пишет Ж. Рансьер, – волимого действия и невольного процесса, короче, тождественностью некоего *логоса* и некоего *пафоса*» [245; с. 30].

В варианте имманентности логоса пафосу поэтическое мышление представляет собой неограниченный, неопределенный и бесконечный поток, аналогичный потоку самосозерцания как «чистой» субъективности. В потоке самосозерцающей активности мышление созерцает жизнь в поэтических «образах» языка, которые являются объективациями потока субъективности. Повседневная проза жизни выражается в языке поэтики, который имеет собственный изобразительный режим, определяющий способы структурирования бесструктурного потока монотонной жизни. Каждый вариант вы-мысла субъективен, но эта субъективность имеет характер конфигурации, которая реализуется в пределах какого-либо способа изображения. К эстетическим способам изображения относят режим действенной речи, эстетический режим театральной постановки, эстетический режим письма (Ж. Рансьер). Эстетический режим изображения определяет границы поэтического языка, в пределах которых язык говорит «не обо всем» и «ни что угодно», то есть выражает действительность жизни определенным образом.

В варианте имманентности пафоса логосу проявляет себя обратная мысль, возвращающая к произведениям искусства, которые содержат в себе бессознательный модус бессмысленной жизни. Бессознательное прорывается на поверхность поэтического языка в местах «разрывов» или «лакун», которые возникают тогда, когда возникает «разрыв» между тем, что «говорится» и тем,

что «видится». В «лакунах» предьявляется «разрыв» между жизнью и воображаемой реальностью, который нарушает символический режим изображения. В местах «разрывов» символического строя поэтического языка на поверхность прорывается бессознательный поток бессмысленной жизни. Пафос жизни проговаривается о собственном существовании в поэтической речи, которая восполняет «разрывы» и производит бессознательные «образы». Поскольку в потоке «говорения» поэтической речи эти «лакуны» не слышатся, постольку они обнаруживаются эстетическим мышлением, которое открывает места «переходов» из одного режима изображения в другой. Таким образом, эстетическое мышление осмысливает поэтический язык через отношение пафоса жизни, который «проговаривается» в бессознательных «образах» поэтической речи, и осмысленного логоса самосозерцающего себя в поэтических «образах» языка.

В связи с тем, что эстетическое мышление осуществляет «обратный поворот» от поэтического языка к неререфлексируемой повседневности жизни, постольку такой «поворот», инициирующий появление рефлексии, позволяет осознать места «разрывов» в символическом строе языка, в которых язык «действует» неосознанно и/или бессознательно. Это значит, что эстетическое мышление осмысливает «действие» поэтического языка через содержащиеся в нем бессознательные «образы» жизни, структурирующие поэтическую речь. Политика «касается того, что видимо, – пишет Ж. Рансьер, – и что можно об этом сказать, того, кто компетентен, чтобы видеть, и иметь право сказать», а эстетика определяется как «способ сочленения способов действия, форм зримости этих способов действия и способов осмысления их отношений, включая и некоторые представления о действительности мысли» [245; с. 113].

Поэтический язык бессознательно проговаривает-ся о действительности жизни, которая предьявляется в языке. Такое бессознательное «действие» языка «уже-не» относится к сфере «чисто» поэтической, но «еще-не» является собственно политическим «действием». В данном случае *искусство как политика* заключается в способности политического мышления ре-

презентировать то, что «уже» непосредственно предъявлено (*presente*) в действительности, но «еще-не» представлено (*re-presentable*), то есть не имеет реальности «политического». Ре-презентация (*re-praesentation*) является точкой «поворота», возвращающей политическое мышление в структуры социального бытия. «В самой своей основе, конститутивно, искусство есть политика, – пишет Дж. Агамбен, – поскольку оно есть деятельность, приостанавливающая деятельность и переводящая в созерцание наши привычные смыслы и жесты и, таким образом, открывающая их для нового использования» [2]. Мы полагаем, что «политическое» открывается «между» манифестацией «слов», существующих как бесструктурный поток бессвязных звуков и/или возгласов и «действия» языка обнаруживающего пафос жизни. В «разрыве» «между» «еще-не-существующим» в политической действительности «словом» и «уже-не-существующим» в реальности «действием» открывается поле политического мышления.

Деятельность политического мышления оказывается «действием», осуществляющим «повторное/обратное» движение, которое совпадает с актом рефлексии (от лат. *reflexio* – обращение назад). В акте рефлексии мышление предъявляет само себя в тождестве бессознательной деятельности и деятельности сознательной. «Идеальный мир искусства, – пишет Ф. Шеллинг, – и реальный мир объектов суть продукты одной и той же деятельности; сочетание двух деятельностей (сознательной и бессознательной), будучи *бессознательным*, создает действительный мир, *сознательное* – оно создает мир эстетический» [340; с. 241]. В данном случае бессознательная деятельность мышления аналогична потоку самосозерцающей активности, которая, начиная с греческой философии, понимается как высшая форма «действия», присущая самой деятельности мышления. В потоке созерцательной активности мышление «действует» самой своей без-деятельностью. Иными словами, мышление оказывается без-деятельной активностью, возвращающей «действию» его первоначальное значение «*πραξις*». В системе тождества, мышление как «*πραξις*», представляет собой бездейственную деятельность или бездейтельное

«действие». В данном случае «действие» как «πραξις» становится таким само-основным «действием» или «само-действием», которое происходит из самого себя как целого, существующего в тождестве продуктивной деятельности и продукта.

Продуктивная деятельность мышления является «действием» постольку, поскольку «мысль мыслит». «Мысль есть действие. Но действие, – пишет М. Хайдеггер, – которое одновременно переходит за всякую практику. Мысль прорывается сквозь действие и производство не благодаря величию каких-то своих результатов и не благодаря последствиям какого-то своего влияния, а малости своего без-результативного осуществления» [312; с. 219]. Поскольку мышление мыслит, постольку деятельность мышления направлена на про-изведение (producere) мысли, то есть является производящим «действием», в пределах которого мысль мыслит-ся мышлением. «Слово «действовать», понятое в этом значении про- и из-ведения, – полагает М. Хайдеггер, – именуется тем самым определенным способом выхода существующего на уровень своего пребывания. Действие есть про и из-ведение независимо от того, выводит ли вещь к присутствию сама себя или же про-изведение совершает человек» [313; с. 241].

В данном случае мы можем рассматривать политическую деятельность как «чистую» актуальность, не имеющую конечной цели (ἀ-τελής), и не оставляющей никакого конечного результата кроме себя самой, то есть исчерпывающая все свое значение в собственном исполнении. Поскольку цель (τέλος) политической деятельности заключается в ней самой, постольку направленная на себя деятельность определяется своей способностью к самореализации. Самореализацией политической деятельности оказываются «действие» (πραξις) и «слово», которое утрачивает лингвистическое значение «λογος», и понимается как «λογος», то есть представляет собой осознанную языковую деятельность, существующую в тождестве с мышлением. Развертываемая активность «слова» и «действия» не является ни следствием, ни результатом, в котором исчерпывается процесс, но оказывается

деятельностью в ее актуализации. Здесь «слово» (λογος) и «действие» (πρῶξις) являются изначальными и равнозначными основаниями политической деятельности. Этим и объясняется тот факт, что политическое «действие» (πρῶξις), начиная с греческой философии, отделяется от «действия» как создания/изготовления (ποίησις), так и от труда/работы (πνεύειν). Здесь ни труд, ни создание/изготовление не могут сформировать «βίος πολιτικός», то есть собственно политический «образ жизни». Собственно политическое «действие» как «πρῶξις» реализуется посредством «слова», тогда «слово» как «λογος» в политической деятельности оказывается «действием».

В политической деятельности смысл манифестируемого «слова» определяется «именем», не отсылающим ни к чему внешнему, но только к самому себе как самореферентному понятию, существующему в тождестве означающего и означаемого. В поле мышления понимание того, что говорит манифестируемое «слово», определяется «именем», которое тождественно тому, что «имеет-ся» в действительности. Здесь точкой тождества в равенстве «имя» = «имеет-ся» оказывается мышление, устанавливающее рефлексивную со-общаемость «слова» и «действия». «Имя» задает целостное представление, где целое всегда едино или единственно как понятие «вот-этой-политики» (politique-la). «Современная политика, – пишет А. Бадью, – есть всегда вот эта политика. Ее “делание”, которое является и ее мыслью, предписывает определенное место» [27; с. 136].

Это значит, что политическое бытие самоопределяется в «имени» как категории политической онтологии. Само слово «категория» происходит из греческого языка, где оно оказывается производным от такого философского понятия как «κατηγορία», «κατηγορεῖν», которое сложено из «κατά» и «ῶρεῖν» (М. Хайдеггер). В греческом языке «κατα» имеет значение «брошенного на что-то взгляда», но взгляда, который бросается «сверху на что-то вниз». В свою очередь слово «ῶρα» означает открытое выступление, извещающее, или открыто объявляющее о чем-либо. Соответственно в греческой традиции слово «κατηγορεῖν» означает сделать нечто

общедоступным, открыто объявив о его существовании в реальности. В качестве основного значения слова «κατηγορεῖν» здесь слышится открывающее, обнаруживающее название/именование реальности. Именно поэтому в философском понимании «κατηγορία» – это публичное обнаружение или открывание реальности, которое совершается через язык, называющий/именующий реальность того, что открывается этим «словом». «κατηγορία соответственно, – пишет М. Хайдеггер, – называющее выявление вещи в том, что она есть, причем так, что через это название как бы само сущее получает слово в том, что оно само есть, то есть выходит на свет и в открытость публичности» [311; с. 83]. Можно говорить о том, что обнаружение бытия «политического» совершается через «имя», которое открывает реальность того, что называется или именуется этим «именем». «Имя» открывает перспективу существования реальности «вот-этой-политики».

В этом смысле мысль К. Маркса, полагает А. Бадью, можно рассматривать как собственно философскую мысль, указывающую на то, что политика происходит из того, что «уже-существует» в действительности в форме манифестации, но «еще-не» имеет реальности языка, именующего/называющего того, что «имеет-ся». «Маркс опирается не на норму, – пишет А. Бадью, – но на некое “имеется” события, где оно пересекает реальное, в тупике всякого постижимого и представимого порядка. Истина политики располагается в точке этого “имеется”, а не в этой связи» [27; с. 19]. «Манифест коммунистической партии» является собственно философским текстом, в котором К. Маркс обосновывает свою политическую мысль предположением о совершенно независимом существовании рабочего движения. Исходная точка манифеста – «имеется революционное рабочее движение» манифестирует точку «имени», посредством которого К. Маркс задает рабочее движение как реальность «политическую».

В пространстве «политического» существование «вот-этой-политики», представляемой «именем», происходит из «места» представления. Сущность «вот-этой-политики» или ее смысл обнаруживает себя в том «месте», где

реализуется тождество «представляющего» и «представляемого» в акте мыслительного конструирования. «Представляющее» и «представляемое» отождествляются в «место-имении» как точке тождества «места» и «имени». Процесс понятийного определения концепта «вот-этой-политики» оказывается процессом представления «имени». В системе тождества представляемое «имя» указывает на само себя из «места» представления, которым открывается перспектива «видения» «вот-этой-политики». «Представляющее» и «представленное» как «место» и «имя» сходятся в единой точке самопредставляющейся субъективности, которая в поле политики представляется «именем-собственным». Это говорит о том, что политика называется, или именуется собственным «именем», указывающим на «Я». Процесс понятийного определения концепта «вот-этой-политики» оказывается процессом самопредставления и само-определения «Я» в поле политики. В этом смысле политический дискурс представления концепта «вот-этой-политики» является автореферентным дискурсом, обращающим к «месту» существования «имени» «Я».

Поле бытия политики оказывается по-имено-ванным пространством категоризированной субъективности, в котором предельно развернутое в понятиях «имя» представляется концептом (от лат. *concept* – понятие, идея, общее представление). В концепте, как предельно общем представлении, «имя» отчуждается от самого себя и на пределе объективируется в «имени-нарицательном»: макиавеллизм, марксизм, голлизм и т. д. «Имя-нарицательное» становится предельно общим – концептуальным «именем» «вот-этой-политики». В дискурсивном пространстве возникновение «имени-нарицательного» указывает на предел или границу дискурсивного представления «вот-этой-политики», которая вызвана конкретным «именем». Поскольку «имя-нарицательное» указывает на предел представлений, постольку на пределе оно демонстрирует существование «имени» в исчерпанной полноте определений.

В поле бытия политики множество «имен» образуют единое концептуальное поле, в котором политика представляется под разными «именами», но в каждом из «имен» она оказывается самотождественным понятием «вот-этой-политики», отсылающим к «месту» и времени ее произведения. Здесь каждое «имя» существует отдельно, то есть то, что называется, именуется одним «именем» не может быть разделено с тем, что называет другое «имя». «Политика существует только во множественном числе – как политики, – пишет А. Бадью, – причем не сводимые друг к другу и не образующие однородной истории» [27; с. 115]. В концептуальном поле все множество понятийного определения «вот-этой-политики» (*politique-la*) выстраивается только тогда, когда есть предположение, о том, что «политика вообще» (*la politique*) существует. В концептуальном поле политики вопрос – «политика есть?» и/или «политика существует?», базируется на изначальном предположении о существовании политики как таковой или «политики вообще» (*la politique*), которое содержит в себе первичную утвержденность, как некое интуитивное знание о том, что «политика есть» и/или «политика существует». Это значит, что «политика вообще» (*la politique*) как предельно универсальное/родовое понятие, существует в пределах некоего множества определений, где оно оказывается «пустым» местом, структурирующим концептуальное поле политического дискурса.

Таким образом, в пост-современном пространстве поле политики определяется на пределе субъективности политического «слова» и объективности политического «действия». Формой политического «действия», лишенного субъективности «слова», оказывается *манифестация*. В данном случае манифестация, как способ обращения, оказывается предельным политическим «словом» социальных индивидов, утративших в пределах «био-политики» право «голоса». Поскольку манифестация является формой обращения, постольку в манифестации «слово» не отделено от «действия», то есть оно высказывает себя полностью «социальным телом» «толпы». «Социальное тело» «толпы», возникающее вне пределов социального порядка,



оказывается такой социальной целостностью, которая предъявляет собственную субъективность в «слове», которое, показывая, высказывает себя полностью. На пределе социального существования появляется высказывание и/или говорение, которое существует на до-языковом уровне, где «слово» тождественно издаваемым звукам. Таким «словом» является «слово» без речи, которое предъявляет себя в бесструктурном потоке бессвязных звуков и/или возгласов «толпы». «Социальное тело» «толпы» в «слове» без речи как бы непосредственно предъявляет то, что «уже-существует» в реальности. На «нулевом» уровне социальной субъективности, как природном состоянии, через «социальное тело» высказывается действительность жизни, существующая на до-рефлексивном и до-субъективном состоянии, как бессознательный инстинкт жизни, или социальное бессознательное.

Если обратиться к политическому «слову», то можно говорить о том, что в пост-политическом пространстве, «слово» обращено к сфере «чистой» субъективности словесного искусства. В сфере поэтики «слово» лишается референциальной функции, то есть оказывается замкнутым на самом себе, производящим исходя из самого себя «словесные фигуры» – тропологические «обороты языка», которые выражают внутреннее состояние, то есть являются продуктом «чисто» субъективной деятельности. В сфере поэтики «действием» оказывается лингвистическое «действие» языка, существующего в состоянии «поворота» и/или «оборота». Такое лингвистическое «действие», совершаемое языком в сфере поэтики, «уже-не» относится к действительности жизни.

Можно говорить о том, что в пост-политическом пространстве «политическое» открывается «между» объективированным в форме манифестации «словом», существующим как бесструктурный поток бессвязных звуков и/или возгласов, и субъективного «действия» поэтического языка. В «разрыве» «между» «еще-не-существующим» в политической действительности «словом» и «уже-не-существующим» в политической реальности «действием» открывается поле деятельности политического мышления, которое совершает как бы «повторное/обратное» движение,

устанавливающего рефлексивную со-общаемость между «словом» и «действием». В пространстве политического мышления со-общаемость «слова» и «действия» осуществляется в точке «имени», которое задает целостное представление, где целое всегда едино или единственно как понятие «вот-этой-политики». Сущность «вот-этой-политики» или ее смысл обнаруживает себя в том «месте», где существует «имя» представляющего, которое является «место-имением», указывающим на «Я». В «место-имении» «Я» реализуется тождество «места» и «имени», которое становится со-бытием политического бытия.

Подводя итоги необходимо отметить, что глобализация, открывающая пространство пост-политического мира, обозначает пределы существования политики. Глобализация ставит под вопрос существование политики, где вопрос «что есть политика?», обращен к сущности политического бытия, то есть оказывается вопросом существования политики – «политика есть?)/«политика существует?». Вопрос существования политики открывает вариативность ответов как поле смыслов политического бытия. В пост-политическом мире обнаружение пределов существования политики, на пределе открывает бытие «политического» через актуализацию проблемы политического «действия» и политического «слова». Можно говорить о том, что вопрос о смысле «политического» возникает в состоянии предела, способствующего возникновению философской рефлексии. В со-бытии предельности поле смыслов бытия «политического» обнаруживается в пространстве «между» «био-политикой» как политикой жизни и «транс-политикой», целостное осмысление которого возможно только с «мета-политической» как собственно философской позиции. В границах «мета-политики» политическая деятельность понимается предельно широко как политический «праксис». В пределах политического «праксиса» политическая деятельность приобретает смысл дискурсивной деятельности, смысл которой самоопределяется в точке со-общаемости «слова» и «действия».

## ГЛАВА II. ОРГАНИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ В КОНСТРУКТАХ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Основной характеристикой пост-политического мира является то, что общество утрачивает уровень политической репрезентации. Это приводит к кризису «Политики» с большой буквы, который выражается, с одной стороны, в том, что стремительно падает интерес к политическим движениям, политическим партиям, к составу и программам правительства, с другой стороны, снижается уровень повседневного участия граждан в мероприятиях, традиционно считающихся политическими (З. Бауман). Де-политизированное общество представляется самому себе в объективированной форме как «общество индивидов» (Н. Элиас). Общество попадает в зависимость от государства, которое предъявляет себя как «чистая» власть без политики. Идея власти без политики реализуется в пределах «управленческого государства», сущность существования которого сводится к административной деятельности – контролю над территорией и населением.

В пределах «управленческого государства» политика (*police*) замещается полицией (*polizei*). Полицейский режим репрезентации разделяет общество на полно-правных граждан (*homo sacer*) и не-полно-правных граждан (*homo sacer*), которые «*de jure*» «включены» в общество, но «*de facto*» «исключены» из него. В пост-политическом мире «истоком» представления политического бытия становятся «исключенные», которые предъявляют собственное существование на пределе социальной субъективности. Возникает необходимость рассмотреть способы предъявления политического бытия в пределах де-политизированного общества.

## 2. 1. Политическая субъективность в структурах государственного управления

В пост-политическом мире «био-политика» реализуется в пространстве «управленческого государства». Государственное управление осуществляется в форме контроля и надзора государственной власти за жизнью общества и сводится к технологиям управления (М. Фуко). «Био-политика» формирует представление о «чисто» «управленческом государстве» как государстве мероприятий – «*qui administre et ne gouverneras*», которое администрирует, но не правит. «Преобладающей формой политики, – пишет С. Жижек, – является *постполитическая биополитика*... “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» [144; с. 36]. Поскольку в «управленческом государстве» функции власти ограничиваются контролем и надзором за жизнью общества, постольку в пределах «управленческого государства» реализуется идея власти без политики, составляющая сущность пост-политического устройства мира.

«Управленческое государство» существует в правовых границах, в которых, неограниченная власть государства устанавливать такой порядок, который необходим для обеспечения жизнедеятельности общества, ограничивается законом. Это ограничение, которое государство само на себя налагает, является внутренним самоограничением, представляющим «управленческое государство» структурами социального правопорядка. В «управленческом государстве» суверенное право государства на легитимное насилие оборачивается властью права как господством норм, регламентирующих социальный порядок. «В действительности возникает треугольник, – пишет М. Фуко, – “суверенитет – дисциплинарные практики –

правительственное управление”, главная цель которого – население, а основные механизмы – аппараты безопасности» [300; с. 205].

В границах правового регулирования жизнедеятельности социальной системы власть права распространяется на социальный порядок в целом. Социальный порядок устанавливается властью права, ограничивающей жизнедеятельность социальной системы инстанцией закона. Закон предстает в полной определенности как нечто объективированное, представленное нормативно-правовой системой. Закон оказывается внешним, то есть трансцендентным принципом организации социального правопорядка. Трансцендентный принцип происходит из точки трансцендентального субъекта. Функцию трансцендентального субъекта выполняет само государство, которое тождественно своей конституции как единой основной норме. «Управленческое государство» оказывается системой с трансцендентальным субъектом, то есть является институтом, представленным исходной управляющей структурой – административным аппаратом как носителем нормативно-правовой системы. В нормативных границах социальная система функционирует нормально в той мере, в какой она в процессе жизнедеятельности реализует трансцендентный принцип. Социальный порядок становится пространством объективации трансцендентальной субъективности нормативно-правовой системы.

Государство как управляющая система представляется нормативно-правовыми документами – системой инструкций, регламентирующих порядок управленческой деятельности посредством детального перечисления полномочий, для каждого уровня деятельности системы управления. В иерархической структуре государственного управления каждый верхний уровень осуществляет функцию управления для последующего – нижнего. Высшая компетенция принадлежит самой нормативно-правовой системе, которая осуществляет взаимосвязь иерархических элементов управленческой системы таким образом, что на каждом уровне системы управления, норма оказывается внешним, то есть трансцендентным принципом организации

системы управления. Управленческая система представляется иерархическим порядком вменения трансцендентных норм.

Нормативно-правовые документы устанавливают порядок принятия конкретных *управленческих решений* в соответствии с данным уровнем полномочий системы. Решение является таким специфически управленческим «действием», которое регулируется нормативно-правовым порядком. Нормативно-правовая система проговаривает порядок принятия управленческих решений, то есть открывает возможность совершить акт непосредственного «действия». В системе государственного управления акт непосредственного «действия» возможен только тогда, когда есть соответствующая инструкция. На уровне принятия решения управленческая деятельность разворачивается в порядок «действий», который является объективированным порядком реализации трансцендентной нормативной системы. В этом смысле порядок управления является процедурным порядком инструкций, требующим от управляющей структуры – административного аппарата, особого рода компетенций, как знания правил применения инструкций. Таким образом, деятельность системы управления разворачивается через точки ее актуализации – нормативную систему и систему управленческих решений. Следовательно, управленческую деятельность мы можем рассматривать через отношение языка нормы дискурса инструкции и нормативного «действия».

Нормативно-правовая система включает «действие» в дискурсивный порядок языка инструкции. Дискурс инструкции разворачивается в порядке «действия» языка, который сводится к точным формулировкам. Нормативным является такое «действие», которое следует точно сформулированной системе нормативно-правовых документов и/или инструкций. В связи с этим качество управления непосредственно зависит от точности языка нормы, актуализируемой в дискурсе инструкции. При движении «сверху» норма, как исходная структура, должна конкретизироваться на каждом уровне системы. Однако это приводит к уменьшению полномочий деятельности управленческой

системы «внизу». Нижний уровень иерархической системы управления предъявляет предел полномочий управленческой деятельности. На пределе полномочий нормативная система обнаруживает собственную абстрактность и/или всеобщность. Нормативная регламентация порядка принятия решения в языке нормы действует за исключением конкретного случая, который дискурс инструкции не в состоянии в полной мере точно описать по его фактическому составу. В дискурсе инструкции стремление к конкретизации приводит к увеличению количества нормативно-правовых документов – появлению уточняющего свода инструкций, а значит, разрастанию структуры управления. Увеличение свода инструкций сопровождается сокращения полномочий на каждом уровне управленческой системы. Возникает парадоксальная ситуация, чем, более нормативной становится система управления, тем более абстрактными и/или всеобщими оказываются инструкции, и тем большее количество иерархических уровней появляется внутри управляющего аппарата. Это значит, что достижение определенной координации языка норм и нормативных «действий», на пределе оборачивается состоянием предельной абстрактности нормативно-правовой системы.

Предельное увеличение исходной управляющей структуры, административного аппарата, как носителя нормативно-правового свода инструкций, на пределе оборачивается, появлением автономизированного в пределах государства, *бюрократического* аппарата – корпуса профессиональных чиновников-функционеров. В точке чиновника-функционера порядок языка дискурса инструкции полностью заменяет собой порядок «действия», то есть здесь «слово» не переходит в «действие». Это значит, что дискурс инструкции «замыкается» на самом себе и начинает функционировать сам по себе как некий порядок «слов». Этимологически *бюрократия* происходит от французского слова «bureaucratie», которое отсылает к понятию «bureau» – бюро, и «kratos» – власть, и дословно переводится как «власть чиновничьей администрации». Можно говорить о том, что *бюрократия* представляет собой особую форму власти, сущностью

существования которой становится власть языка инструкций. В состоянии предела возникает в управленческой системе «разрыв» между функционированием управленческого аппарата и его функцией – обеспечение жизнедеятельности социальной системы. Это значит, что бюрократическая управленческая система продолжает функционировать, но при этом перестает выполнять свои функции.

Аппарат управления, как автономизированный профессиональный корпус чиновников, начинает функционировать на основе собственных, не-писанных законов и/или правил. Деятельность «профессионального корпуса чиновников» сводится к борьбе за власть над аппаратом государственного управления. Достижение власти внутри аппарата открывает возможность получения как материальной, так и символической прибыли из управленческой деятельности. В этом смысле борьба за власть над аппаратом становится неотделима от борьбы за присвоение общественных ресурсов, доступ к которым определяется должностной позицией в иерархической системе аппарата управления (П. Бурдые).

Автономизированный в пределах государства «профессиональный корпус чиновников» начинает функционировать, руководствуясь собственными целями. Основной целью аппарата государственного управления становится перераспределение и присвоение общественных ресурсов, составляющих суть *структурной коррупции*. Управление государством оказывается «прибыльным предприятием». «Кроме “упорядоченных непорядков”, то есть вымогательств, для оплаты личных и профессиональных расходов, – пишет П. Бурдые, – где сложно определить идет ли речь о “институализированной коррупции” или о “неофициальном финансировании” расходов, существует масса привилегий, которые подчиненные должностные лица могут извлечь из своего стратегического положения в системе циркуляции сверху вниз и снизу вверх. Так, они могут продать имеющуюся в их распоряжении жизненно важную информацию высшим чиновникам или не захотеть ее сообщить; передать ее исключительно против удовлетворения своего ходатайства, а могут отказаться



передать приказ... В соответствии с логикой права и привилегий, происхождение любого акта или административного дела может быть заблокировано, затянато во времени или, напротив, облегчено и ускорено (против определенной денежной суммы)» [86]. Когда функционирование бюрократического аппарата «закрывается» на борьбе за власть, тогда деятельность чиновника-функционера как предельного элемента управленческой системы, сводится к «0» как точке «пустой» управленческой деятельности, которая лишается субъективных оснований. Система государственного управления представляет собой систему с «пустой» субъективностью или бессубъектную систему. Таким образом, в системе государственного управления трансцендентальная субъективность объективируется в дискурсе инструкции, где порядок «слов» полностью заменяет порядок «действия». Управленческая система начинает функционировать не выполняя своей основной функции. Предельно нефункциональным элементом управленческой системы становится чиновник-функционер, чье существование в системе управления представляется «0» как точкой «пустой» субъективности.

Бессубъектная как предельно объективированная система управления перестает функционировать, а значит, существует в состоянии «без-действия». Состояние «без-действия» указывает на исчерпанность властного потенциала управленческой системы как силы и/или мощи, что является показателем наступления состояния бес-силія государственной бюрократической власти. В пределах «управленческого государства» бюрократическая власть предъясвляет себя через «пустую» речь, в которой чиновники-функционеры используют «слова» в целях сокрытия намерений власти. Это позволяет власти говорить одно, а делать совершенно другое, и наоборот, говорить, но не делать, а делать то, о чем не говорится. «Пустая» речь является «чисто» риторической конструкцией. В риторическом дискурсе бюрократической власти речевые стратегии исчерпывают свой внутренний ресурс в качестве политических стратегий власти. Риторический дискурс власти обесмысливает акт речи, то

есть демонстрирует «нулевой уровень» власти бюрократии, которая предъявляет себя в «слове», лишенном потенциала «действия».

В условиях отсутствия потенциала власти, «без-действие» управленческой системы выражается в отказе принимать решения. Отказ от принятия управленческого решения становится таким предельным управленческим «действием» системы, которое возникает в состоянии бессилия бюрократической власти. Социальная система утрачивает трансцендентальные основания жизнедеятельности – социальные гарантии государства и попадает в зависимость от «без-действующей» бюрократической власти. Отсутствие норм защищенности и социальных гарантий становится причиной появления социальной неуверенности (Unsicherheit), которая выражается в чувстве ненадежности и ощущении стихийности всего происходящего. «Правительственные чиновники, которые, упрочивая состояние дерегулированности, – пишет З. Бауман, – ратуют за “институализацию неуверенности”, возводя “социальную неуверенность в позитивный принцип коллективной организации”» [46; с. LI]. В данном случае «без-действие» управляющей системы становится причиной возникновения неуправляемых и неконтролируемых властью ситуаций. В ситуации «без-действия» управляющей системы, которая предъявляется в риторической «пустой» речи и отказе принимать решения, нормальным становится «исключительный случай», который аналогичен состоянию «чрезвычайного положения».

Управляющая система своим «без-действием» обесмысливает правовые пределы жизнедеятельности социальной системы, и на пределе правового бессмыслия возвращается к самой себе в форме *антикризисного управления*. Ситуация «чрезвычайного положения» как «случай крайней необходимости» выполняет функцию границы, где ситуация «поворота» является не осознанием изменений в системе управления, а оказывается простой фиксацией изменений направления управленческой деятельности. Антикризисное управление становится деятельностью, которая направлена на обеспечение безопасности

жизнедеятельности общества. Поскольку источником кризисных ситуаций и различного рода «чрезвычайных положений» является сама управляющая система, постольку антикризисный менеджмент можно рассматривать как некую реакцию управляющей системы на собственное «без-действие». В пределах антикризисного управления, изменяющего направление деятельности системы, решение, как специфически управленческое «действие», больше не регулируется нормативно-правовым сводом инструкций. В условиях отсутствия нормативной системы инструкций решение утрачивает взаимосвязь с «действием». Деятельность системы антикризисного управления разворачивается через точки ее актуализации – решение и «действие», которые оказываются взаимоотношенными сферами управленческой деятельности.

В системе «управленческого государства» право принятия решения в ситуации «чрезвычайного положения», которое традиционно принадлежало суверену, передается *эксперту-специалисту* (от лат. *expertus* – опытный). Эксперт-специалист, как «*субъект решения*», определяется на пределе правовой регламентации, то есть предьявляет предел управленческой деятельности. На пределе управленческой деятельности эксперты-специалисты принимают решения, но «не-действуют», а значит, не несут ответственность за исполнение решений. В свою очередь власть, которая «действует», ничего в данной ситуации не решает. Поскольку власть не принимает участие в принятии решений, постольку она не обязана нести ответственность за последствия чьих-то решений.

Уровень компетенции эксперта-специалиста подтверждается научным знанием, которое определяет меру его полномочий. Эксперт-специалист принадлежит символическому пространству мыслительного конструирования поля науки, где мышление обнаруживает вариативность «действия». Порядок «действия» представляется экспертами-специалистами различными способами, каждый из которых имеет равные возможности осуществиться. В этих условиях конкретный акт «действия» вообще не может произойти в силу равно-

возможности выбора. «Действие возможно только как не-возможное, – пишет О. Н. Бушмакина, – то есть из множества предлагаемых возможностей, поскольку всякая возможность равна любой другой возможности, постольку ни одна возможность не-возможна для актуализации. Ввиду того, что ни одна возможность невозможна, возможна любая возможность, и какая-то из них осуществляется случайным образом» [95; с. 108]. В дискурсе эксперта-специалиста решение оказывается перформативным «действием», существующим в структурах «отсроченного времени», открываемого мышлением, представляющего «действие» в перспективе некой возможности (то, что может быть). В таком случае непосредственный акт «действия» может реализоваться только на пределе возможности, где он оказывается невозможным «действием», возникающим на пределе мышления. Невозможность как «то, чего не может быть» реализуется на пределе мышления, где открывается сфера «действия».

В ситуации «чрезвычайного положения», когда отсутствует возможность осмыслить предложенные варианты «действий», выбор решения властью осуществляется спонтанно и необдуманно. В пределах антикризисного управления единственным критерием эффективности управленческой деятельности становится быстрота реагирования власти. Деятельность власти оказывается «чисто» технической деятельностью, требующей не знания, а практических навыков «действия» в экстремальных ситуациях. Антикризисное управление разворачивается в систему «безотлагательных действий», направленных на сокращение/уменьшение числа жертв экономических кризисов, локальных войн, природных катастроф и т. д. «Во всех этих призывах к безотлагательному действию, – пишет С. Жижек, – сквозит глубоко антитеоретический смысл. Нет времени думать, мы должны *действовать прямо сейчас*» [144; с. 9]. Обоснованность выбора утверждается властью ретроспективно, где «действие» представляется в структурах «обращенного времени» как осуществившееся или совершившееся «действие». Власть обосновывает произвольность и случайность «действия» как необходимость,

или необходимую возможность, ссылаясь на решения экспертов-специалистов. Это значит, что власть создает «иллюзию» законности, не-правовому и/или незаконному во всех отношениях, управленческому решению. Здесь приоритет одной возможности «действия» перед другой утверждается путем «исключения» всех других вариантов решений, которые оказываются за пределами сферы «действия» управленческой системы. Операция «исключения» не рефлексится властью, которая ссылается на решение эксперта-специалиста, который не несет ответственность за последствия собственного вмешательства. Возникает парадоксальная ситуация, чем, более безотлагательным становится «действие» управленческой системы, тем менее обоснованными и обдуманно оказываются управленческие решения, и тем больше последствий такие «действия» производят.

Система государственного управления, доведенная до предела, на пределе оборачивается насилием системы – случайными, непродуманными решениями, которые имеют не-законную или противозаконную силу. Нормативность системы управления устанавливается через «исключение» как эксклюзивный элемент. Эксклюзивный элемент является одновременно тем, который исключается, то есть выбрасывается из системы, и существует в нем как принцип организации системы. Это значит, что для того чтобы система была управляема, и существовала как нормативно-правовая система, необходим эксклюзивный элемент. Принцип не-законности таким образом оказывается организующим принципом нормативно-правовой системы «управленческого государства». Этот принцип становится тем, что не провозглашается, так как прокламируется принцип законности, но то, что не провозглашается, выступает основанием. Провозглашение принципа законности всегда «удваивает», или утверждает не-законность в форме системного насилия государственной власти в отношении общества. Не-законность оказывается основой нормативно-правовой системы управления – ее эксклюзивным элементом, который в системе становится «из-быточным», то есть проявляет себя как «эффект» предельной структурированности системы управления. Структурируя систему,

«из-быточный» элемент делает ее завершенной, а значит, излишней для самой себя. Чем больше в пределах «управленческого государства» утверждается нормативно-правовая система, тем больше не-законных решений внутри системы управления обнаруживается.

«Эффект» не признается как естественный продукт системы государственного управления, то есть происходит отказ от того, что сама система является источником и причиной порождения «эффекта» – кризисных ситуаций. Возникает ситуация отказа, или ситуация десубъективации. Система как бы исключает «эффект» из самой себя. Возникает отношение между «эффектом» и самой системой, в которых «эффект» становится способом объяснения трансформации системы. Система внутри самой себя производит собственное разрушение, необходимое для усовершенствования системы управления. «Эффект» системы функционирует одновременно в режиме «не-хватки» законности или «из-бытка» не-законности.

Вариант «не-хватки» законности приводит к усовершенствованию нормативно-правовой системы государства, которая выражается в борьбе с коррупцией государственных чиновников, «взяточничеством», «клиентизмом» и т. д. В варианте «из-бытка» не-законности система управления разворачивается в мероприятиях по усилению общественного правопорядка. Система тем самым как бы предполагает, существование «субъектов, которым полагается грабить и насиловать», которые становятся источником постоянной социальной опасности как угрозы безопасной жизни общества (С. Жижек). Внутри общества появляются индивиды, которых система персонифицирует в качестве «субъектов, которым полагается грабить и насиловать» – безработные, «незарегистрированные», лишенные «социальных пособий» индивиды и т. д. Общество начинает функционировать исходя из предположения о существовании «субъектов, которым полагается грабить и насиловать». Сущностью существования общества становится страх – страх перед эмигрантами, перед преступлениями, перед сексуальной распущенностью, перед произволом государства с его бременем высоких налогов, перед

экологической катастрофой, страх перед домогательством и т. д. «Поэтому биополитика – это, в конечном счете, политика страха, – пишет С. Жижек, – она сосредоточена на защите от потенциального превращения в жертву» [144; с. 36]. В этом смысле решение государства усилить правопорядок реализуется властью под лозунгом – «сами основы нашего образа жизни под угрозой!», и тем самым предоставляет такое решение обществу как нечто неизбежное.

Существование социальной системы начинает полностью регулироваться государственными решениями, которые утрачивают ограничительную силу закона. В условиях отсутствия ограничительной силы закона, система управления, представленная экспертным администрированием, функционирует в режиме системного насилия, которое проявляется в случайных, непродуманных решениях, имеющих либо не-законную, либо противозаконную силу.

В пределах «управленческого государства» общество находится за пределами управленческой системы, а значит, лишается возможности принимать участие или повлиять каким-то образом на принятие управленческих решений. Лишенное возможности участвовать в решениях общество существует в ситуации «выбора без выбора», где общество выполняет требования государства – «Не думай, повинуйся!». «Правительства заняты внушением народу того, – полагает З. Бауман, – что “альтернативы не существует”, что “безопасность предполагает зависимость”, а “защита со стороны государства лишает самостоятельности”, и побуждает граждан к большей гибкости и получению удовольствия от риска, неизбежного в условиях этого гибкого (читай: хаотичного и непредсказуемого) образа жизни» [46; с. LI].

Государство начинает функционировать как большой «Субъект, предположительно знающий», который является обладателем некоего скрытого знания, «из-бытка» знания, которое у каждого проживающего внутри общества индивида, предьявляется в виде «не-хватки» или не-достатка знания. Предполагается, что такой субъект знает об обществе нечто большее, чем само

общество знает о самом себе. В пределах «управленческого государства» существование индивидов структурируется верой в государство, которая выражает иллюзорные предположения о наличии «Субъекта, предположительно знающего».

В пределах «управленческого государства», где общество существует в ситуации «выбора без выбора», то есть лишается права выбора, реализуется единственно возможное право – «право не выбирать», которое становится радикальным решением. Поскольку право выбора по закону принадлежит социальному индивиду, постольку в точке социального индивида возникает вариант «бартлбианской политики» или политики не-насильственного сопротивления общества противозаконным и не-законным «действиям» государства. Понятие «бартлбианской политики» произведено от фамилии Бартлби, главного героя повести Германа Мелвилла «Писец Бартлби» – невероятно пассивного нью-йоркского клерка, который на каждое требование хозяина сделать то-то или то-то отвечает: «I would prefer not to» («Я предпочел бы этого не делать») (С. Жижек). «Воздержание граждан от голосования, – пишет С. Жижек, – есть подлинно политическое действие: оно властно ставит нас лицом к лицу с бессодержательностью современной демократии» [144; с. 166].

Это значит, что в пределах «управленческого государства», которое «исключает» социальных индивидов из сферы принятия решений, затрагивающих основы социальной безопасности, социальные индивиды заявляют о своем суверенном праве в отказе от выборов на законных основаниях. Отказ от выборов означает, что индивиды лишают власть права на собственный «голос», в связи с чем, сама власть как бы лишается «голоса». В этом смысле отказ социальных индивидов от выборов можно рассматривать в качестве языкового акта, посредством которого язык устанавливает зоны социального «без-молвия». Социальным «бе-молвием» открывается нулевой уровень политического дискурса, где «молчание» обозначает состояние существования самого языка. Состояние социального «без-молвия» содержит в



себе как бы все «слова» языка, следовательно, в «без-молвии» язык говорит/высказывает все сразу, не рассыпаясь на отдельные «слова» языка. В языке «молчание» становится «точкой отсчета», открывающей предельный уровень языка, на котором социальное бытие предъясняется на пределе говорения и/или высказывания языка. Это значит, что «без-молвие» социальных индивидов оказывается предельной формой высказывания и/или говорения, которая формируется в дискурсивном порядке языка. В связи с тем, что социальное «без-молвие» является, по своей сути, высказыванием-результатом как неким ответом общества на без-ответственность власти, то мы полагаем, что «без-молвием» открывается пост-языковой уровень политического бытия социальных индивидов, на котором «молчание» социальных индивидов «говорит» само по себе. Сущность пост-языкового уровня политического бытия заключается в том, что язык политики, который высказал/проговорил себя полностью, посредством «молчания» берет «паузу» в речи. В данном случае «бардлбианская политика» оказывается «политикой молчания» социальных индивидов, которая становится формой социальной активности, позволяющей социальным индивидам оказывать со-противление власти в условиях, когда гражданские права даются социальным индивидам «вторичным жестом» в зависимости от био-политических стратегий государства. В ситуации отказа от права выбора, когда социальные индивиды предпочитают хранить «молчание», правительство «уже не может не замечать, – пишет С. Жижек, – что само оно существует и отправляет свои полномочия лишь постольку, поскольку граждане приемлют его в таком качестве – приемлют даже путем отрицания. Воздержание избирателей заходит дальше, чем внутривполитическое отрицание, чем вотум недоверия – оно отрицает сам принятый уклад» [144; с. 165].

В состоянии «без-молвия» социальных индивидов власть лишается «голоса», а значит, существует на пределе легитимности. Социальное «без-молвие» как «молчание» социальных индивидов накладывает как бы запрет на то, чтобы власть говорила от «имени» общества, которое социальные индивиды

отказываются признавать как свое собственное, а значит, узнавать самих себя в нем. Иными словами, социальные индивиды не принимают «голос» власти как обращенный именно к ним, не принимают субординацию и нормализацию этим «голосом» высказанную. «Лучше не делать ничего, чем участвовать в конкретных действиях, основная функция которых – помочь системе действовать мягче (скажем, расчищать пространство для множества новых субъективностей). Угроза наших дней, – полагает С. Жижек, – не пассивность, но псевдоактивность, требование “быть активным”, “участвовать”, прикрывать Ничтожество происходящего. Люди постоянно во что-то вмешиваются, “что-то делают”, ученые принимают участие в бессмысленных дебатах и т. д. По настоящему сложно отступить назад, отстраниться. Власть часто предпочитает диалог, участие, даже “критическое”, молчанию – ей бы только вовлечь нас в “диалог”, удостовериться, что наше зловещее молчание нарушено» [144; с. 165-166].

Социальное «без-молвие» власть не может перевести в «слова», а значит, «присвоить» «голос» социальных индивидов. Власть лишается возможности включить «молчание» социальных индивидов в свой риторический дискурс. Это значит, что «молчание» как некая «пауза» языка нарушает непрерывный процесс риторической речи власти. Когда власть утрачивает «голос» социальных индивидов, тогда она может говорить/высказываться только на своем собственном языке, обращая власть к самой себе. Власть оказывается дискурсивно «замкнутой» на самой себе, следовательно, власть может высказываться только о самой себе на языке власти. В состоянии обращенности власти на саму себя, власть утрачивает функцию контроля и надзора над жизнедеятельностью общества, и начинает функционировать в пространстве дискурса. В дискурсивном пространстве власть может предъявлять собственные политические стратегии только посредством языковых стратегий, представляющих власть всего лишь как некую политическую теорию и/или идею, лежащую в основе власти, и являющуюся ее идеологией. Обращенность власти к самой себе оказывается вынужденным

актом, принуждающим власть проговорить-ся, то есть проговорить/высказать собственные идеологические основания. В дискурсивном пространстве власть вынуждена выстраивать свои политические стратегии, то есть высказываться о самой себе в пределах идеологической формации.

Идеологическая формация контролирует себя через производство границ или правил, пред-писывающих порядок высказывания власти. Граница идеологической формации, как пространства высказывания власти, совпадает с появлением такого языкового конструкта и/или понятия, который внутри данной идеологии оказывается невозможным высказыванием или «нулевым конструктом». «Нулевой конструкт», с одной стороны, закрывает систему идеологии, с другой стороны, указывает на то, что основанием теории и/или идеи является язык, который невозможно соотнести с какой-то конкретной действительностью, кроме действительности языковых конструктов или дискурсов (О. Н. Бушмакина).

В пост-политическом мире дискурс власти разворачивается в пределах либерально-демократической идеологии, в которой представление об «управленческом государстве» совпадает с идеей «правового государства». В идее «правового государства» «правовое без-законие» бюрократической власти, оборачивающееся «узаконенным бес-правием» социальных индивидов, является «нулевым конструктом». В дискурсе власти «нулевые конструкты» указывают на исчерпанность политических стратегий власти, здесь власть утрачивает риторическую связность высказывания. Отсутствие связной речи означает, что власть начинает производить пара-доксальные языковые конструкции, обесмысливающие дискурс власти. На пределе дискурса власти возникает социальная рефлексия – осознание обществом того, что «управленческое государство», которое администрирует, но не правит, является всего лишь объективацией либерально-демократической идеологии, лежащей в основе конкретной политики, разворачивающейся в механизмах государственного управления обществом. Если государство – это всего лишь объективированная идея, предъявляющаяся в понятии «государства», то

государство утрачивает статус абсолютного субъекта, и перестает рассматриваться как некая трансцендентная реальность, существующая только для самой себя и по отношению к самой себе. Когда возникает понимание того, что возможны другие политические идеи и/или теории, тогда открывается пространство публичного обсуждения обществом иных вариантов государственного регулирования жизнедеятельности общества, как пространство публичного дискурса. В данном случае публичный дискурс открывает возможность «перехода» общества от одной политической идеи к другой.

Ситуация «перехода» обесмысливает любые обращения социальных индивидов к власти без политики, которая своими противозаконными и незаконными «действиями» ставит под вопрос фундаментальные основы жизнедеятельности социальных индивидов. Власть без политики, обесмысливающая саму себя, обозначает предел, который открывает возможность появления *политики без власти*. В современной социальной философии политика без власти понимается как «политика негосподствования» (А. Бадью). Это значит, что на пределе исчерпанности потенциала власти без политики, появляется политика без власти, которая разворачивается в субъективном пространстве социального бытия. В субъективном пространстве социальный индивид может апеллировать только к самому себе как «действующему субъекту».

Обращение социального индивида к самому себе как «действующему субъекту» оказывается рефлексивным актом, устанавливающим тождество социальный индивид = «действующий субъект». В акте рефлексии «безмолвие» социального индивида, как состояние бездеятельной активности, оказывается тождественно деятельной активности мышления, которая лишает возможности осуществить непосредственный акт «действия». В этом случае бездеятельная активность оказывается радикальным «действием» мышления, которое обнаруживает себя в качестве деятельности и бездеятельности в точке тождества, где «действие» = «бездействию». Мышление, совпадающее с самим

собой в точке рефлексии, застаёт себя в целостном состоянии, где «без-действенная» деятельность или бездейтельное «действие» отождествляются между собой в точке «действующего субъекта», который начинает «действовать» мышлением в пространстве политики без власти.

Итак, на основе изложенных представлений, можно говорить о том, что идея правового государства объективируется в пределах «управленческого государства», где реализуется идея власти без-политики. Отсутствие политики становится сущностью существования пост-политического устройства мира. В структуре управления государство выполняет функцию трансцендентального субъекта. Деятельность «управленческого государства», как системы с трансцендентальным субъектом, разворачивается через точки ее актуализации – нормативную систему и систему управленческих решений. Нормативно-правовая система включает «действие» в дискурсивный порядок языка, который актуализируется в дискурсе инструкции. Трансцендентальная субъективность объективируется в дискурсе инструкции, которая ограничивается сферой «слов» не переходящих в «действие». Дискурс инструкции полностью заменяет собой порядок «действия», то есть «замыкается» на самом себе и начинает функционировать сам по себе как некий порядок «слов» в точке чиновника-функционера, манифестирующего собой особую форму власти – *бюрократию*, подчиняющуюся власти языка инструкций. Здесь управленческая система продолжает функционировать, не выполняя свои функции. В состоянии функциональной исчерпанности функций управленческая система представляет собой структуру с «пустой» субъективностью как бессубъектную систему. В данном случае предельно нефункциональным элементом управленческой системы оказывается чиновник-функционер, чье существование в системе управления представляется «0» как точкой «пустой» субъективности.

Бессубъектная как предельно объективированная система управления, которая перестает функционировать, продолжает существовать в состоянии «без-действия», указывающего на исчерпанность властного потенциала

управленческой системы. «Без-действие» управленческой системы выражается в отказе принимать решения, которое оказывается предельным управленческим «действием» системы, возникающем в состоянии правового бес-силia государственной власти. Однако своим «без-действием» управляющая система обесмысливает правовые пределы жизнедеятельности социальной системы, и на пределе возвращается к самой себе в форме антикризисного управления, появляющегося на пределе деятельности управленческой системы в ситуации «чрезвычайного положения», которая выполняет функцию границы, изменяющего направление деятельности управленческой системы.

В пределах антикризисного менеджмента управленческая система утрачивает нормативно-правовые границы. На пределе нормативно-правовой системы антикризисное управление разворачивается через точки ее актуализации – решение и «действие», которые оказываются взаимотрансцендентальными сферами управленческой деятельности. Если в дискурсе эксперта-специалиста как «субъекта решения» «действие» существует перформативно, в структурах «отсроченного времени», где непосредственный акт «действия» может реализоваться только на пределе возможности как некое не-возможное «действие», то власть, спонтанно и необдуманно осуществляющая выбор решения, предъявляет «действие» ретроспективно в структурах «обращенного времени» как осуществившееся «действие». В структурах «обращенного времени» произвольное и случайное «действие» представляется властью как единственно возможное. Здесь приоритет одной возможности «действия» перед другой утверждается путем «исключения» всех других вариантов решений, которые оказываются за пределами сферы «действия» управленческой системы.

Система государственного управления, доведенная до предела, на пределе оборачивается насилием системы – случайными, непродуманными решениями, которые имеют не-законную или противозаконную силу. Незаконность оказывается основой нормативно-правовой системы управления – ее эксклюзивным элементом, который в системе становится «из-быточным», то

есть проявляет себя как «эффект» предельной структурированности системы управления. «Эффект» не признается как естественный продукт системы. Система как бы исключает «эффект» из самой себя. «Эффект» системы функционирует одновременно в режиме «не-хватки» законности или «избытка» не-законности. В условиях отсутствия ограничительной силы закона, система управления, представленная экспертным администрированием, функционирует в режиме системного насилия. В пределах «управленческого государства», когда общество лишается возможности принимать участие, или повлиять каким-то образом на принятие управленческих решений, само государство начинает функционировать как большой «Субъект, предположительно знающий».

В пределах «управленческого государства» одним из возможных вариантов сопротивления общества не-законным, либо противозаконным «действиям» властей оказывается «бардлбианская политика». В пределах «управленческого государства», которое «исключает» социальных индивидов из сферы принятия решений, затрагивающих основы социальной безопасности, социальные индивиды заявляют о своем суверенном праве принимать решения путем отказа от выборов. Отказ от выборов означает, что индивиды лишают власть права на собственный «голос», в связи с чем, сама власть как бы лишается «голоса». В этом смысле отказ от выборов оказывается непосредственно актом языкового высказывания/говорения социальных индивидов, которые своим «молчанием» образуют зоны социального «безмолвия». В этом смысле социальное «безмолвие» становится дискурсивным способом высказывания/говорения социальных индивидов. В связи с тем, что социальное «безмолвие» является неким ответом общества на безответственность власти, то «безмолвием» открывается пост-языковой уровень политического бытия социальных индивидов.

Социальное «безмолвие» накладывает запрет на то, чтобы власть говорила от «имени» общества. Поскольку в «безмолвии» язык говорит/высказывает все сразу, постольку социальное «безмолвие»

невозможно перевести в «слова» власти, то есть позволить власти «говорить» от «имени» социальных индивидов. В этом смысле «без-молвие» оказывается таким предельным состоянием социального бытия, которое на пределе обращает власть к самой себе, то есть вынуждает власть высказываться о самой себе. Вынужденная обращенность власти к самой себе открывает идеологические основания, то есть политическую идею и/или теорию, лежащую в основании существующей власти. Дискурс власти разворачивается в пределах идеологической формации, которая на пределе производит «нулевые конструкторы», обесмысливающие любые высказывания власти.

Исчерпанность дискурса власти инициирует появление социальной рефлексии – осознание социальным индивидом бессмысленности существования власти без политики, которая противозаконными и незаконными «действиями» ставит под вопрос фундаментальные основы жизнедеятельности социальных индивидов. На пределе исчерпанности потенциала власти без политики, появляется политика без власти, в пределах которой социальный индивид может обращаться только к самому как «действующему субъекту», который начинает «действовать» мышлением в пространстве бытия политики без власти.

## **2. 2. Пределы социального бытия в структурах властного дискурса**

Основной характеристикой пост-политического периода является исчезновение представлений общества как «политического со-общества». Отсутствие политических представлений означает, что общество утрачивает символический уровень, и представляется самому себя на пределе социальной субъективности в объективированной форме – таким, «какое оно есть на самом деле». В состоянии предельной объективации социальное бытие лишается целостности и распадается, «рассыпается» на множество отдельно существующих «атомизированных» индивидов, каждый из которых утрачивает политический смысл, в пределах общества. Социальный индивид, как



предельный элемент разложимого социального целого, лишается перспективы политического «видения» самого себя в «атомизированном» обществе. Общество «атомизированных» индивидов оказывается де-политизированным социальным со-обществом, предъявляющим собой «конец социального» (Ж. Бодрийяр).

Предельным способом символической организации де-политизированного социального со-общества «атомизированных» индивидов оказывается *полиция*. В традиционной интерпретации «полиция» (*polizei*) понимается как особого рода технология, которая позволяет государству управлять обществом, то есть осуществлять контроль и надзор за населением. «Общество и люди в качестве общественных существ, индивиды, сильные всеми их общественными отношениями, – пишет М. Фуко, – таков отныне истинный предмет полиции» [300; с. 374]. Рассматривая общество в качестве объекта контроля и надзора, полиция формирует собственный режим представления общества, который противостоит политике. В настоящее время такое понимание полиции выводится из греческого слова «*πολις*», которое становится основанием интерпретации полиции и/или «полисии» (*la police*) как режима представления, представляющего общество как сумму частей (Ж. Рансьер). Полиция как особый режим представления общества актуализируется тогда, когда общество утрачивает политический способ символического представления самого себя. «Есть два основных способа символизировать сообщество, – пишет Ж. Рансьер, – один из них представляет его как сумму частей, другой определяет как деление целого. Один мыслит его как осуществление какого-то способа быть вместе, другой – как полемику по поводу общего. Я называю первый полицией, а второй – политикой» [246; с. 52]. В полицейском режиме символизации общества социальная жизнь сводится к правовым нормам, которые распространяются на социальный порядок в целом. Объективные правовые нормы становятся определяющими для обнаружения сущности социального порядка полицией. Социальное бытие утрачивает целостность и распадается на множество локальных порядков,

которые различаются по степени реализации правовых норм в порядке социального существования.

Общество разделяется на тех, кто «включается» в качестве полноправных граждан, и тех, кто из него «исключается», а значит, не обладает теми же правами. «Исключенные» в пределах общества индивиды «*de jure*» «включены» в общество, но «*de facto*» «исключены» из него. Полицейская символизация общества, возникающая на пределе социальной субъективности в условиях отсутствия «политического», представляет общество двумя предельными фигурами, с одной стороны, полноправного гражданина – «*homo sacer*», с другой стороны, не-полноправного гражданина – «*homo sacer*», к которому относятся безработные, «незарегистрированные», эмигранты и т. д. Утверждая существование правовых норм, «*de jure*» уравнивающих социальных индивидов в своих правах, полиция одновременно «*de facto*» отрицает права «исключенных» в пределах общества социальных индивидов. «Различие между теми, кто включен в законный порядок, – пишет С. Жижек, – и теми, кто относится к классу *homo sacer*, – не просто горизонтальное различие между двумя группами людей, но гораздо в большей степени “вертикальное” различие между двумя (пересекающимися) типами отношений к одним и тем же людям. Короче говоря, на уровне Закона с нами обращаются как с людьми, субъектами права, в то время как на уровне непристойного дополнения суперэго, пустого необусловленного закона, к нам относятся как к *homo sacer*... Настоящая проблема... в том, что на самом элементарном уровне мы все “исключены”, в том смысле, что наша элементарная, “нулевая” позиция – это позиция субъектов биополитики» [145; с. 448]. В данном случае «исключенные» не учитываются, то есть не имеют своей доли или (у)части в полицейской системе представлений. Полицейский режим представления как «учет частей общества» характеризует «отсутствие пустоты и дополнения».

«Исключенные» социальные индивиды оказываются «остатком» полицейской системы репрезентации, который не имеет символического уровня представления. Поскольку «исключенные» социальные индивиды являются «*de*

facto» не-полно-правными гражданами, постольку они лишены право «голоса», то есть существуют на пределе языкового выражения и/или высказывания в пределах полицейского режима представления. В пределах полицейского режима представления общества, «исключенные» социальные индивиды представляют себя непосредственно, то есть утверждают свое существование в актах непосредственного «действия». Возникновение акта непосредственного «действия» указывает на то, что в действительности «имеет-ся» «остаток» социальных индивидов, лишенных права «голоса».

Отсутствие право «голоса» – это лишение языка, удаление от речи, не позволяющее превратить полицейское разделение и «исключение» в предмет политического дискурса как осмысленного высказывания. Это значит, что «исключенные» индивиды не имеют своего места в социальном пространстве взаимной легитимации позиций. Лишенные право «голоса» «исключенные» социальные индивиды существуют в состоянии «невыговариваемого». «Если этот плебс, – пишет А. Бросса, – чьим свойством будет либо неумение “членораздельно изложить”, либо неумение заставить себя услышать, либо упорство в том, чтобы скорее кричать, вопить, осыпать проклятиями, чем связно рассуждать и разглагольствовать, либо, наконец, вынужденность говорить заимствованными словами – всегда испытывая затруднения с языком» [75; с. 64]. В результате «лишения» языка происходит «переход» к акту непосредственного «действия». Посредством импульсивного перехода к «действию» «исключенные» социальные индивиды обретают *зримость*.

Если в пределах индустриального общества, спонтанная активность движение неправящего класса отождествлялась с «действием», стремящимся к политическому «перевороту» – революции, смысл которой заключался в захвате государственной власти, то в современном обществе «атомизированных» индивидов социальное «действие» утрачивает политический смысл борьбы за власть. Когда социальное «действие» утрачивает политический смысл, тогда такое «действие» совершается непосредственно ради самого «действия». Здесь социальное «действие»

сводится к «чистому» акту *насилия*, который лишен связи с языком, открывающим перспективу для совершения осмысленного «действия». «Кто, лишившись языка, обречен скатиться в животное состояние, – полагает А. Бросса, – и, оказавшись в положении загнанного зверя, вынужден пойти на убийство» [75; с. 77]. Можно говорить о том, что насилие как «чистый» акт «действия», утративший связь с языком, является бессмысленным социальным «действием», возникающим на пределе социального.

В современном обществе таким насильственным «действием ради действия» оказывается *терроризм*. Поскольку терроризм возникает на пределе социального, постольку социальное «действие» направляется на само общество. В этом смысле терроризм имеет анти-общественный смысл, который появляется на пределе исчерпанности политического смысла социального общества. Терроризм актуализируется в «атомизированном» обществе, где каждый индивид, замыкаясь на самом себе, де-социализируется и де-политизируется, и сам по себе составляет неразличимую и неразличающуюся «массу» (Ж. Бодрийяр). Сведенное к «массе» общество лишается социальных различий, то есть утрачивает все уровни социальной дифференциации, и представляет собой «соединенные пустотой индивидуальные частицы» [69; с. 8]. В недифференцируемом социальном отсутствует символический уровень политической репрезентации. На пределе символического, нерепрезентируемая социальность представляется «молчаливым большинством», в котором все положительные влечения общества, в том числе и влечение к социальности, поглощаются и инвертируются в отрицательные влечения, которые становятся источником пассивности и индифферентности, характерных для гиперреального конформизма «масс». Специфическая сила инертного, свойственная «массе», поглощает и нейтрализует любые революционные устремления общества.

В состоянии предела социальная *революция* (от позднелат. *revolution* – переворот, поворот), имеющая значение политического «действия», направленного на насильственное ниспровержение власти, на пределе

оборачиваются *инволюцией* (от лат. *involution* – свертывание) социального. «Имплозивная масса по определению никогда не взорвется, – пишет Ж. Бодрийяр, – и, следовательно, неизбежно нейтрализует любой обращенный к ней революционный призыв» [69; с. 57]. Инволюция оказывается взрывом наоборот, свойственным инертности социального, который достигает своей критической точки в терроризме. «Масса» и терроризм оказываются двумя предельными точками отрицания смысла социального, которые возникают на пределе символической репрезентации как ее отсутствие. «Современный терроризм, – полагает Ж. Бодрийяр, – держит под прицелом социальное в ответ на **терроризм социального**» [69; с. 59].

Терроризм оказывается «действием» социального, которое не имеет никакой конкретной цели, то есть является нецеленаправленным движением, не оставляющим никакого конечного результата кроме себя самого как такого «действия», которое исчерпывает все свое значение в исполнении – террористическом акте. Поскольку терроризм является «чистой» актуальностью неопределенного «действия», постольку в пределах общества террористическое движение возникает как бы «ниоткуда» и направлено в «никуда», то есть оказывается предельно бесцельным, а значит, бессмысленным движением социального, которое утратило возможность и способность к осознанному общественному движению и/или социальному «действию». Если все же допустить, что терроризм ориентирован какими-то целями, то они либо совсем незначительны, либо недостижимы – во всяком случае, для их достижения терроризм является самым неэффективным средством (Ж. Бодрийяр).

Терроризм демонстрирует предел систем социальной репрезентации. Репрезентируемые системы, представляющие социальное между полюсами таких значений как народ – национальное собрание, пролетариат – партия, меньшинства маргиналов – представляющие их группы, исчерпывают свое существование в состоянии «массы» как «молчаливого большинства». На пределе социальной репрезентации между терроризмом и поведением «масс»

существует отношение не представляющего и представляемого, а устанавливается отношение эквивалентности. «Оба не направляются никакой идеей, оба не принадлежат никакой репрезентации, оба не имеют никакого смысла. Их объединяет самое радикальное, самое решительное отрицание любой репрезентативной системы» [69; с. 61]. Это значит, что терроризм не представляет невысказанное/невыговариваемое «массами», то есть не служит активным выражением пассивного сопротивления «масс». Если целенаправленное движение является позитивным политическим «действием», направленным на революционную трансформацию социального, то нерепрезентативное «действие», не имеющее цели, оказывается негативным «действием» рассеивания социального. Задача терроризма заключается вовсе не в том, чтобы продемонстрировать репрессивный характер государства, а в том, чтобы указать на нерепрезентативность любой власти.

Террористическое движение является анонимным «действием», где «действующее лицо» предельно обезличивается. Безличная анонимность «действующего лица» демонстрирует безличное лицо «атомизированного» общества, утратившего политическую репрезентацию. Анонимность снимает с кого-либо ответственность за совершенное «действие», то есть ответ может быть любым, а значит, необязательным. Отсутствие ответственности означает, что в террористическом акте социальное оставляет себя без без-ответа, то есть лишается возможности быть выраженным и/или представленным в «слове» языка. «Для того чтобы преодолеть какие бы то ни было смыслы, – пишет Ж. Бодрийяр, – для того чтобы создать ситуацию, когда невозможно осознать, насколько он социально нелегитимен, в какой мере он не ведет ни к каким политическим результатам и не вписан ни в какую историю, терроризм использует любые средства. Его единственное “отражение” – вовсе не цепь вызванных им исторических следствий, а рассказ [recit], шокирующее сообщение о нем в средствах массовой информации. Однако этот рассказ принадлежит порядку объективности и информативности не больше, чем терроризм – порядку политического» [69; с. 63].

Терроризм заявляет о самом себе в акте непосредственного «действия», не направленном ни на кого конкретно, а значит, направленном против общества как целого. Своими «действиями», выражающими убийственное безразличие к тому, *кто* окажется жертвами террора, терроризм направлен против основного продукта социальной системы – анонимного и совершенно безликого индивида, индивида, лишённого своего «имени» системой, которая сама анонимна и не дифференцирована, и которую символизируют, то есть являются ее символами безликие индивиды. «Они являются конечным продуктом социального, абстрактной и ставшей сегодня всемирной социальности. И именно потому, что они теперь – это “кто угодно”, им и суждено быть жертвами терроризма» [69; с. 65].

Террористический акт непосредственно предъявляет себя в «телах» жертв, чья смерть лишена смысла. «Тела» жертв, как результат акта «действия», оказываются «немыми свидетелями» социального безразличия как состояния полной неразличимости, где происходит само-отрицание социального бытия. В «телах» жертв социальное бытие отрицает само себя как собственно человеческого бытия. Это значит, что на пределе субъективности социальное бытие само-отрицается в «телах» жертв террористических актов, которые символизируют пространство пассивной «голой жизни».

В «телах» жертв, символизирующих бессмысленную смерть, упраздняется какое-либо различие между «естественным» «действием» природы и «человеческим» «действием» терроризма. На пределе смысла социального «действия», предъявляющего социальное в состоянии бессмыслицы, существующая традиционная оппозиция общество – природа, отсылающая к базовой оппозиции субъективное – объективное, меняется местами и «переворачивается». Природная катастрофа способствует такому «повороту», и именно поэтому становится «симптомом» как своего рода выражением особого состояния социального, а именно катастрофы социального – исчезновением, крахом всех систем репрезентаций, на которые социальное традиционно опиралось. Террористический акт, как предельно бес-смысленное

социальное «действие», уравнивается по своему значению с катаклизмами природного характера, и авариям любой технологической системы. «Отсюда следует, что терроризм порожден не стремлением к насилию, а характерен для нормального состояния социального, – полагает Ж. Бодрийяр, – в той мере, в какой это нормальное состояние в любой момент может превратиться в нечто прямо противоположное, абсурдное, неконтролируемое» [69; с. 66-67].

В момент совершения террористического акта инволюция социального достигает своей предельной точки «свертывания», и на пределе предъявляет социальное в состоянии «транса» как «шокового эффекта», который вызван «переходом» социального бытия в действительную реальность как сферу «чистого» «действия», находящуюся за пределами человеческого сознания и/или понимания. Социальное бытие впадает в «транс» от встречи с «чистым» актом «действия», который вызывает оцепенение и ошеломляет бессмысленной сверх-жестокостью. В данном случае состояние «транса» оказывается источником «ступора» мышления, лишаящего общество способности и возможности к осмысленной социальной и/или общественной деятельности сообщества. В момент террористического акта власть «переводит» социальное бытие в сферу политической репрезентации. Социальное бытие возвращается к самому себе на символический уровень политической репрезентации в языке власти. Таким образом, исчезновение политики приводит к де-политизации социального бытия, которое распадается на множество «атомизированных» социальных индивидов, существующих на уровне полицейской системы представления, не учитывающей «исключенных» в пределах общества социальных индивидов. «Исключенные» в пределах общества социальные индивиды лишаются право «голоса», отсутствие которого означает переход к «чистому» «действию» как акту насилия, радикальным проявлением которого оказывается терроризм. Насилие как «чистый» акт «действия» является бессмысленным социальным «действием», возникающим на пределе социальной субъективности. В момент совершения террористического акта инволюция социального бытия достигает своего предела, и на пределе



«свертывания» «переходит»/«выходит» в сферу действительной реальности, инициирующей появление состояния «транса» как абсолютного рассеивания социального, которое выражается в невозможности говорить/высказываться и «действовать». В состоянии «транса» социальное бытие возвращается к символическому уровню политического существования в дискурсе власти.

В обществе «атомизированных» индивидов власть обнаруживает себя как политическая сила, которая реализуется в праве власти на символическую репрезентацию социального «действия». Поскольку акт террористический уже совершен, предъявлен в своей фактичности без всякой отсылки к чему бы то ни было, постольку такое социальное «действие» власть может только дополнить «словом». Это значит, что бессмысленное социальное «действие» дополняется «словом», которое связывает такое социальное «действие» с самой властью. Социальное «действие» «переводится» в «слова» в дискурсе власти, которая наделяет «действие» дополнительным значением, отсутствующим в самом «действии». В силу того, что террористический акт является анонимным «действием», то здесь значением, отсутствующим в «действии» является «имя» «действующего лица». Дискурс власти монополизирует право на именование и/или номинацию «действующего лица» и дальнейшую интерпретацию присвоенного «имени». Террористический акт в дискурсе власти предъявляется в акте официальной номинации и/или именовании, который снимает анонимность и обозначает ответственного за совершенное «действие». В акте официальной номинации власти социальное «действие» приобретает собственно политическое значение.

Номинация/именование является официальным актом власти, объявляющей о существовании того, что называется/именуется этим «именем». В данном случае процесс официальной номинации аналогичен законодательной деятельности, в пределах которой язык становится средством классификации социального мира, а «всякая классификация, – по мнению Р. Барта, – есть способ подавления, поскольку латинское слово *ordo* имеет два значения: “порядок” и “угроза”» [44; с. 548]. В акте официальной номинации власти

«имя» объективируется, и в объективированной форме представляется категорией, которая утрачивает греческое значение «κατηγορία», и отсылает к латинскому слову «kategores ai |», означающему «обвинить публично» (П. Бурдьё). Когда власть монополизирует право на осуществление официальной номинации/именования, тогда язык оказывается абсолютной инстанцией власти, которой для своего существования не требуется ничего, кроме себя самой. «Объектом, в котором от начало времен гнездится власть, – пишет Р. Барт, – является сама языковая деятельность, или, точнее, ее обязательное выражение – язык» [44; с. 548].

Власть языка заключается в способности языка производить лингвистический «поворот», инициирующий появление семантического сдвига. Лингвистическое «действие» языка открывает реальность «слов», которые утратили свое «буквальное» и/или «прямое» значение. В дискурсе власти «буквальное» значение того или иного *высказывания* непосредственно зависит от господствующего означающего как некоего метафорического «прибавочного значения» (surplus-signification), которое останавливает «скольжение» означающих, фиксирует их значение. Множество «плавающих означающих» (floating signifiers), как неких прото-идеологических элементов, структурируется в единое дискурсивное поле, внедрением определенных «узловых точек»/«точек пристежки» (point de capiton), которые «пристегивают» все поле в целом и выступают его воплощением, задают его идентичность (Ж. Лакан). В данном случае «point de capiton» является своего рода «узлом» значений, которые на уровне означающего унифицируют дискурсивное поле производства высказываний. Язык вовлекается в сферу легитимного символического насилия, где власть языка оборачивается языком власти, использующей в собственных целях способность языка называть, а значить, вызывать к существованию при помощи официальной номинации. В структурах дискурса власти язык утрачивает свободу «действия», характерную для понятийного мышления, и становится политическим ресурсом власти.

В настоящее время власть «переводит» социальное бытие в сферу политической репрезентации путем «перехода» от прилагательного «террористический» к существительному «терроризм», что способствует появлению семантического «с-двиг» в языке, открывающего цепь именовании и/или номинаций. В традиционном понимании прилагательным «террористический» обозначается исключительно форма «действия». Во-первых, «террористическим» обозначается негосударственное «действие», во-вторых, насильственное «действие», имеющее своей целью убить или разрушить, в-третьих, «действие», не делающее различия между гражданским населением и войсками. В результате семантического «с-двиг», произведенного «переходом» от формально характеризующегося «действия» к существительному «терроризм», форма становится сущностью. В дискурсе власти слово «терроризм» оказывается понятием с формальным содержанием, то есть является несуществующей субстанцией или «пустым словом», которое можно наделять любым содержанием.

Дискурсивный «переход» от прилагательного «террористический», характеризующее «действие» согласно его форме, к «терроризму» как «пустому» существительному, осуществляет посредством предикативной структуры. «Сегодня предполагаемый субстанциальный носитель того, что называется “терроризмом”, не может не получить предиката “исламский”» [28; с. 31]. Предикат прилагается к формальной субстанции, то есть придает кажущееся содержание слову «терроризм», лишенному самому по себе всякого содержания. Предикативная структура придает «слову» определенное значение, а значит, утверждает его существование. Возникает господствующее наименование, находящееся под контролем власти. В этом смысле слово «терроризм» означает нормативную дисквалификацию, исключаящую «задним числом» из пространства закона социальных индивидов, которых власть именует «террористами».

Дискурс власти «переводит» терроризм из полицейского режима представления, где террористический акт «действия» квалифицируется как

вопрос социального право-порядка, что позволяет государству применять легитимное право на монополию узаконенного государственного принуждения, в сферу «политического», где террорист оказывается политическим «врагом». «В действительности словом “террорист” государство уже давно обозначает любого необузданного и/или вооруженного противника, – полагает А. Бадью, – как раз по причине его негосударственного характера» [28; с. 26]. В силу того, что «террорист» является словом с неопределенным значением, то здесь «враг» утрачивает территориальные ограничения и оказывается экстерриториальным. Такой «враг» определяется властью в каждом конкретном случае, исходя из собственных стратегических соображений.

Отношения с политическими «врагами» не регламентируются правовыми нормами, то есть здесь власть утрачивает ограничительную силу закона и становится тотальной властью. Неограниченная правом власть отождествляется с военной силой, в отношении которой основополагающая оппозиция жертва – виновные утрачивает смысл. Когда власть отождествляет саму себя с военной силой, тогда сущность существования власти сводится к наглядной демонстрации мощи. В связи с тем, что террорист является предельно неопределенным «врагом», то, объявляя войну против терроризма, власть утрачивает определенную направленность, а значит, сила власти может разворачиваться в любом направлении, которое определяется самой властью.

Объявляя войну с террористами, власть предъявляет саму себя, то есть утверждает факт своего существования как собственно политической силы. «Власть в том формальном представлении, которое сложилось у нее о самой себе, – пишет А. Бадью, – видит в войне привилегированную, а то и единственную форму подтверждения своего существования» [28; с. 37]. Поскольку основной потребностью власти является утверждение самой себя как силы, постольку власть утверждает на символическом уровне парадоксальную форму социального существования, согласно которой «мир – это война». В данном случае акт персонификации «врага» необходим власти для обоснования самой себя как политической власти.

Политическая власть имеет возможность «действовать» и «говорить» от «имени» всего социального со-общества. Власть осуществляет подмену несуществующего социального единства «атомизированных» индивидов единством формальным. Индентифицирующим власть «именем» становится местоимение «мы», которым власть прекращает существование социальных индивидов в отдельности от власти – «кто не с нами, тот против нас». «Мы» в дискурсе власти существует за «исключением» социального индивида, который никогда не учитывается властью, то есть оказывается «нолем» или пределом. Дискурс власти предъявляет эксклюзивное социальное единство, которое существует за «вычетом» отдельного социального индивида. Социальный индивид как эксклюзивный элемент является тем, который исключается и одновременно существует как принцип легитимации власти, которая начинает «говорить» от «имени» «всех нас» – «мы». «Я хочу подчеркнуть преувеличение, – пишет Пьер Дамиан Юг, – которым обременено это “мы”, обременен дискурс “всех нас”. Как будто бы “мы” не хватает, чтобы сказать “все”, а “все” как раз и не слышится в “мы”» [356; с. 107]. Существование добавочного элемента – «всех нас», позволяет осуществлять последовательность смещений, логическим завершением которых оказывается высказывание – «мы, наделенные властью» и/или «мы, принимающие решения». Местоимение «мы» используется властью «в-место-имени» «всех нас», которым власть предъявляет «пустое» единство «атомизированного» общества. «Все» – это множество социальных индивидов, каждый из которых не имеет значения для власти, то есть утрачивает свою социальную значимость. «Все, что мы имеем, – пишет А. Бадью, – это анонимные исключения. “Исключенный” – вот имя того, кто не имеет имени» [28; с. 45]. Каждый социальный индивид в дискурсе власти существует как некая непоименованная, анонимная инстанция. Это значит, что каждому индивиду власть может присвоить любое наименование, в том числе, и формальное наименование «террорист».

В дискурсе власти социальный индивид, как предельный элемент разложимого целого, именуется и/или называется «псевдо-нимом» как «пустым именем». Смысл «псевдо-нима» определяется в соответствии с идеологией власти, имеющей для социального индивида трансцендентальный смысл. Поименованное пространство общества оказывается «пустым», не принадлежащим «я». Не владея собственным «именем», «я» способно говорить только на языке власти и само сводится к языку власти. Язык власти распространяется на сферу речевых практик социальных индивидов. Когда язык переходит в акт говорения/высказывания, тогда он оказывается на службе власти. «Язык, как перформация всякой языковой деятельности, – пишет Р. Барт, – не реакционен и не прогрессивен; это обыкновенный фашист, ибо сущность фашизма не в том, чтобы запрещать, а в том, чтобы понуждать говорить» [44; с. 549]. Язык власти насильственно устанавливает направление речевых актов, которые определяются в границах «утверждения» и «повторения».

Утверждение, как завершенная грамматическая структура, сообщает дискурсу власти тавтологическую «замкнутость», «закольцовывающую» поле высказывания в пределах идеологической формации. В пределах идеологической формации утверждения власти принимают форму аксиоматических положений, исключая какую-либо произвольную интерпретацию утверждений власти. «Во всякой законченной фразе, в ее утвердительной структуре, – полагает Р. Барт, – есть нечто угрожающе-императивное» [42; с. 538]. Идеологическая формация определяет поле высказывания через производство границ или правил, позволяющих различать законное/не-законное, разрешенное/запрещенное высказывание. Организованное по правилам поле высказывание подчиняет каждого индивида высказывающегося в этом дискурсивном поле. «Речь идет о прореживании говорящих субъектов, – пишет М. Фуко, – в порядок дискурса никогда не вступит тот, кто не удовлетворяет определенным требованиям или же с самого начала не имеет на это права» [298; с. 69]. Правила формируются в порядке

языка, и определяют не только «что можно и что должно быть сказано с определенной позиции в данных обстоятельствах», но и регламентирует то, о чем следует «молчать». В пределах идеологической формации конституирующим элементом становится то, в отношении чего власть проводит политику «у-молчания».

В дискурсе власти «у-молчание» возникает на уровне основополагающего, конститутивного и локального высказываний (Э. Пульчинелли Орланди). В дискурсивном поле основополагающее «у-молчание» имеет значение само по себе, поскольку определяет политику высказывания в целом. Конститутивное «у-молчание» ограничивает высказывание принятыми и используемыми категориями языка. Категориально закрепленные в языке «слова», приобретают однозначно ограниченное значение. Терминологически «свернутый» язык конституирует систему всех возможных значений, тем самым, накладывая запрет на способность языка иметь множество смыслов. «Всякое наименование, – пишет Э. Пульчинелли Орланди, – очерчивает смысл названного, относя к не-смыслу все, что в нем не сказано» [243; с. 220]. Локальное «у-молчание» имеет место тогда, когда запрещается хождение некоторых смыслов.

Запрет власти осуществляется в трех формах: в форме утверждения, утверждающего о том, что нечто не разрешено, в форме противодействия тому, чтобы об этом говорилось, и в форме отрицания того, что это существует. Логика запрета связывает несуществующее, недозволенное и невыразимое так, чтобы каждое из них было одновременно и причиной и следствием другого: о том, что запрещено, не следует говорить – вплоть до его упразднения в реальности; то, что не существует, не имеет права на манифестацию, даже в речи, сообщающей о его не существовании; то же, о чем следует молчать, оказывается изгнанным из реальности, как и то, что собственно запрещено (М. Фуко). Язык власти совершает двойное подчинение: говорящих индивидов определенным дискурсам и дискурсов определенной группе говорящих индивидов. В этом смысле язык связывает индивидов с определенными типами

высказываний, и тем самым накладывает запрет на все остальные. В границах дискурса власти индивиды связываются между собой системой запретов, легитимирующей дискурсивную практику индивидов или режим высказывания. Запрет распространяется на каждого индивида, находящегося в поле высказывания. В поле высказывания существуют только предписанные властью объективные позиции. «Не важно, *кто* говорит, – пишет М. Фуко, – но важно, *что* он говорит, – ведь он не говорит этого в любом месте» [298; с. 123].

Каждое высказывание является своего рода «повторением» «уже-сказанного». В данном случае «повторение» придает высказываниям власти «эффект» очевидности: «совершенно очевидно, что ...», «вы все прекрасно знаете, что ...», «никто не сомневается, что ...». В «повторении» высказывание предъявляется в форме либо перефразирования, либо цитации, которые позволяют «говорящему» субъекту «набрасывать несубъективный эффект смысла» (М. Пешё). «Парафрастическое отношение – пишет П. Анри – может функционировать вне сознания говорящего» [13; с. 179]. В дискурсе власти «место» субъекта остается «пустым», то есть он существует как «ноль», «пропускающий» сквозь себя, транслирующий в акте высказывания нечто «уже-сказанное». Отсутствие субъективности предъявляется «зонами забвений», создающих иллюзию того, что субъект является источником смысла высказывания (М. Пешё). В «забвении № 1» – субъект «забывает» или как бы отторгает тот факт, что смысл высказывания формируется в процессе, который является внешним, обусловленным «преконструкциями». Зона «забвения № 1», по определению, оказывается недоступной для субъекта. «Забвение № 2» обозначает зону, в которой субъект акта высказывания формирует свое высказывание, устанавливая границы между высказанным и отброшенным – «невысказанным». Любая попытка представить «субъекта дискурса в качестве источника субъекта дискурса» создает «эффект Мюнхаузена». «Кажется очевидным, – пишет М. Пешё, – что слова имеют смысл, потому что у них есть смысл, субъекты являются субъектами, потому что они – субъекты. Но за этой очевидностью скрывается абсурдность круга, благодаря которому кажется, что



ты поднимаешься в воздух, таща самого себя за волосы наподобие барона Мюнхгаузена» [229; с. 234]. Дискурс не принадлежит субъекту и не может быть его репрезентантом. Это значит, что в структурах дискурса власти индивид никогда не говорит «от своего имени», здесь раздается только «голос, не имеющий имени».

Существуя в дискурсе власти, «я» не может самоидентифицироваться, но всегда именуется/называется властью посредством «пустого имени». Анонимность существования «я» избавляет его от социальной ответственности за смыслы своего проживания. Ответственность и свобода выбора делегируются социальному индивиду властью. Отказ от собственного «имени», как осмысленного социального существования, превращает «я» в спонтанную жертву неизвестно чьей безответственности, символизирующую бессмысленность социальной жизни.

Бессмысленность социальной жизни становится источником возникновения «чрезвычайных ситуаций», обращающих социального индивида к самому себе с радикальным вопросом – «Мы существуем?» и/или «Мы есть?», который оказывается вопросом существования «всех нас» как социальной целостности, имеющей политический смысл. Обращение как рефлексивный акт устанавливает дистанцию между государством, навязывающим господствующие/официальные формы номинации и обществом. «Место-имение» «Мы» становится предельным «именем» «всех нас», «исключенных» из поля представления власти социальных индивидов. Возвращение к «место-имению» «Мы» реализуется в точке «Я», где возникает понимание того, что предельным «именем» «я», гарантирующим сохранение существования «всех нас», является местоимение «Мы». «Место-имением» «Мы» общество представляется самому себе «политическим со-обществом». Поскольку «Мы» как некоего объективированного социального со-общества не существует, постольку оно представляется только на символическом уровне существования в политическом «имени» общества. В этом смысле «место-имение» «Мы» становится «местом» «имени» «исключенных» властью

социальных индивидов. «Имя», именуемое и/или называемое «исключенных» социальных индивидов, реализуется в языке, определяющем смыслы политического существования социального бытия.

«Имя» открывается мышлением, которое не имеет никакого внешнего референта, кроме себя самого, репрезентирующее «Я» как «действующего» в поле политики субъекта. В точке «Я» «политическое со-общество» представляется «именем» «исключенных», то есть тем, что не имеет официальной номинации и/или именованности. В «имени» «исключенные» социальные индивиды, как «не-учтенная» часть общества, не имеющая (у)части в пределах общества или отказывающаяся признать свое не-полно-правное положение, представляет себя за непосредственное воплощение общества как целого. В этом смысле «имя», предписанное «местом» «исключения», становится предельным «именем». В «имени», задающем общую конфигурацию, то есть выделяющим «политическое» из социальной тотальности, реализуется тождество «Я» = «Мы». Тождество является, по своей сути, формой равенства, которое устанавливается в языке как «месте» «имени».

Язык «переводит» общество в «политическое со-общество» равных, то есть демонстрирует равенство. Можно говорить о том, что равенство устанавливается в языке и посредством языка, открывающим общественное пространство дискурса. «Политическое со-общество» основывается на общности языка как универсальном основании равенства, который устанавливает право на взаимопонимание. Демонстрация равенства привязывает силлогистическую логику *или/или* (граждане или человеческие существа) к логике паратаксиса: «мы таковы и мы не таковы» (Ж. Рансьер). Язык верифицирует равенство в процессе аргументации как дискурсивном акте, образующем систему доводов и доказательств. Особенностью силлогизма равенства является то, что оно создает общее пространство разделения, где разногласия выражаются в языке, открывающем возможность выбора. Языковое выражение конфликта «исключенных» социальных индивидов с

существующей социальной системой, и образование общественного пространства дискурса составляет сущность политики равенства.

Таким образом, на пределе символического уровня репрезентации общество распадается на отдельно существующих социальных индивидов, каждый из которых утрачивает политический смысл существования, в пределах общества. Общество «атомизированных» индивидов предьявляет себя в объективированном виде как де-политизированное социальное со-общество. Предельным способом символической организации такого общества оказывается *полиция* (*polizei*), которая разделяет общество на полно-правных граждан (*homo sucer*), и не-полно-правных граждан (*homo sacer*), которые «*de jure*» «включены» в общество, но «*de facto*» «лишены» права «голоса».

«Исключенные» социальные индивиды существуют в состоянии «невыговариваемого», где возникает переход к акту непосредственного «действия». Социальное «действие», утратившее политический смысл, совершается непосредственно ради самого «действия», то есть предьявляется в актах «чистого» *насилия*. Предельно насильственным «действием», лишенным связи с языком является *терроризм*, который возникает на пределе исчерпанности политического смысла социального со-общества. В терроризме *инволюция* социального достигает своей критической точки, обращающей социальное против себя. В момент совершения террористического акта инволюция социального достигает своей предельной точки «свертывания», и на пределе предьявляет социальное бытие в состоянии «транса» как «ступора» мышления. В состоянии «транса» социальное бытие возвращается к символическому уровню политического существования в дискурсе власти.

В состоянии социального «транса» власть монополизирует право на именование и/или номинацию анонимного «действия», которому приписывается политический смысл. Дискурс власти открывает цепь официальных именовании и/или номинаций. Здесь «террорист» оказывается понятием с формальным содержанием, то есть «пустым словом», которое власть наделяет содержанием – предикативной структурой. В результате

появляется господствующее наименование, находящееся под контролем власти. Дискурс власти «переводит» терроризм из полицейского режима представления, где террористический акт квалифицируется как вопрос правопорядка, в сферу «политического», где террорист оказывается политическим «врагом». Акт персонификации «врага» необходим власти для утверждения самой себя как политической силы, позволяющей власти «действовать» и «говорить» от «имени» всего социального сообщества.

Дискурс власти предъявляет «пустое» единство «атомизированного» общества, в котором каждый социальный индивид именуется и/или называется «псевдо-нимом» как «пустым именем». Здесь «я» способно говорить только на языке власти, который структурируется двумя предельными состояниями языка – «утверждением» и «повторением». Если утвердительная структура сообщает дискурсу власти тавтологическую «замкнутость», позволяющую контролировать производство высказываний, то повторение производит «эффект» очевидности. В дискурсе власти «место» субъекта остается «пустым», то есть субъект существует как «ноль», «пропускающий» сквозь себя, транслирующий в акте высказывания нечто утвержденное.

Социальное бытие обесмысливается в дискурсе власти и выводится на пределе существования, где возникает радикальный вопрос – «Мы существуем?» и/или «Кто мы?», обращающий социальное бытие к самому себе. Возвращение социального бытия к самому себе в акте рефлексии реализуется в точке «Я», где возникает понимание того, что предельным «именем» «я», гарантирующим сохранение существования «всех нас», «исключенных» властью, является «место-имение» «Мы», которое позволяет представить общество «атомизированных» социальных индивидов в качестве «политического сообщества». «Политическое сообщество» представляется «именем», которое открывается мышлением и существует в публичном пространстве политического дискурса. В пространстве публичного дискурса «политическое сообщество» представляется «именем» «исключенных» социальных индивидов, которые представляют себя за непосредственное

воплощение общества как целого. Общность языка становится универсальным основанием появления политики «исключенных» и/или «отверженных» социальных индивидов, которые обретают способность утверждать собственное существование в «Мы».

### 2. 3. Риторика политического «действия»

В пределах политического «праксиса» «действие» совершается посредством «слов», которые открывают перспективу видения политической деятельности. Представление политического «действия» в языковых структурах реализуется в пределах *дискурса обещания*, где само выражение – «я обещаю, что...» является *перформативным высказыванием* (Дж. Остин, Дж. Р. Серль и др.). К сущности перформативного высказывания, происходящего от обычного глагола «perform» в значении «исполнять, выполнять, делать, осуществлять», и существительного «action» – «действие», относится то, что здесь «действие» производится самим процессом высказывания/говорения.

Дискурс обещания устанавливает со-общаемость «слова» и «действия» на уровне речевого акта, производящего «говорящего субъекта», принимающего на себя обязательства совершить определенный акт «действия». Обязательство связывает «слово» и «действие», а значит, в условиях перформативности, превращает обещание в осознанное намерение. Речевое произнесение акта обещания подразумевает под собой, что «S намерен с помощью высказывания T связать себя обязательством совершить A» (Дж. Р. Серль). Обязательство накладывает «ответ-ственность» на «говорящего», который «отвечает» не только за собственные «слова», но и за «действия», которые «еще-не» совершены, но о которых «уже» объявлено актом высказывания. «Будучи *перформативным* высказыванием, – пишет П. Бурдьё, – политическое предвидение есть само по себе действие, направленное на осуществление того, о чем оно сообщает. Оно практически вовлечено в [создание] реальности того, о чем оно возвещает, тем, что сообщает о нем, предвидит его и позволяет пред-

видеть, делать его приемлемым, а главное, вероятным, тем самым, создавая коллективные представления и волю, способные его произвести» [83; с. 34].

В этом смысле дискурс обещания является «чисто» декларативным актом, базирующимся на силе убеждения, способности «говорящего субъекта» получить общественное доверие. Общественное доверие является кредитной операцией, в основе которой находится вера социальных индивидов, ожидающих исполнения обещанного. Установление доверительных отношений возможно только тогда, когда обещание оказывается предложением, которое соответствует определенным желаниям/потребностям общества. Дискурс обещания как бы возвращает желание обществу в форме перформативного предложения как «отсроченного» «действия». «Для обеспечения корректности обещания обещающее должно быть чем-то, чего слушающий хочет, – пишет Дж. Р. Серль, – в чем он заинтересован или что считает предпочтительным и т.п.; а говорящий должен сознавать, полагать или знать и т.п., что это так» [267; с. 164].

В первую очередь, политическое обещание тогда является оправданным, когда оно оказывается актом предсказания «будущего», то есть оказывается неким проектом, открывающим перспективное направление политической деятельности. В силу своей изначальной неопределенности «будущее» открывает неограниченные возможности (то, что может быть) для дискурса обещания. В акте предсказания «будущего» обещание переносит «избыточную» полноту намерения «действовать» из «настоящего» в «будущее». «При обещании должен предсказываться некоторый акт говорящему, – пишет Дж. Р. Серль, – и этот акт не может относиться к прошлому. Я не могу обещать, что уже нечто сделал, равно, как и не могу обещать, что кто-то другой нечто сделает» [267; с. 162].

Обращенный к «будущему» дискурс обещания задает траекторию движения, то есть очерчивает пространство политического «действия» в перспективе «настоящее-будущее». Предлагая обществу «то, что может быть», дискурс обещания становится политическим «словом» открывающим

прогрессивное (от лат. *progressus* – движение вперед) движению общества. Неопределенный характер «будущего» позволяет дискурсу обещания выстраивать в первую очередь «долгосрочные» перспективы общественного развития. Возникает своеобразная закономерность, согласно которой, чем более значительные высказываются обещания, тем более желательным и необходимым обещанное представляется обществу, и тем большее пространство для альтернативных возможностей «действия» дискурс обещания раскрывает. В этом случае обещание как бы отвечает естественному желанию общества двигаться в направлении к более совершенному состоянию, означающему улучшение условий социальной жизни.

Открывая прогрессивное движение, дискурс обещания представляет время в пространственной перспективе «прошлое – настоящее – будущее», где «прошлое» «уже-не-существует», а «будущее» «еще-не-существует». Здесь актуальностью обладает только «настоящее», существующее «здесь-и-теперь». Поскольку «будущее» «еще-не-существует», постольку оно представимо только в пространстве «настоящего». «Здесь-и-сейчас» актуальным оказывается политическое предложение, соответствующее желаниям/потребностям общества в «настоящем», которые проецируются на «будущее». В перспективе «будущего» дискурс обещания задает «действие» в режиме «отсроченного времени», то есть устанавливает временную дистанцию между «настоящим» и «будущим». Существование временной дистанции открывает риторическое пространство, где «действие», представленное «словом» начинает дискурсивовать во временной перспективе от «настоящего» к «будущему».

Обращаясь к этимологии слова «действие», Х. Арндт отмечает что, в отличие от современных языков уже греческий и латинский языки имели два совершенно разных слова, служащих для обозначения того, что называется «действовать». В греческом языке «действие» обозначается, с одной стороны, глаголом «*αρχειν*», который употребляется в значении начинание, инициирование и в дальнейшем повеления и господства, с другой стороны, глаголом «*πραττειν*», который употребляется в значении «действия» как

доведения до конца и исполнение. В латинском языке двум греческим глаголам «*αρχεῖν*» и «*πραττεῖν*» соответствуют два глагола – «*agere*», означающий привести в движение, повести и ввести и «*gerere*», употребляющийся в значении исполнять, заниматься осуществлением. «В обоих языках таким образом действие подразделяется на две отчетливо различающиеся части или стадии, – пишет Х. Арндт, – что-то зачинается или приводится в движение отдельным индивидом, который предводительствует, вслед за чем многие как бы спешат ему на помощь, чтобы продвинуть дальне и завершить начатое» [19; с. 249].

В более поздние времена глагол «*πραττεῖν*»/«*gerere*», отведенный второй стадии «действия», стал применяться для обозначения «действия» вообще, тогда как слова со значением «начинания» обозначают либо господство (*αρχεῖν*), либо применяются в значении «водительства» (*agere*). Своеобразная двусторонность осуществления «действия», требующая зачина и конца расщепляется, разделяется на два совершенно разных вида деятельности, с одной стороны, появляется «действие» как повеление, которое является привилегией господина, выступающего инициатором начала «действия», с другой стороны, возникает «действие» как исполнение, которое вменяется в обязанность подчиненным. «Таким образом, *начинание* (*αρχεῖν*) и *действие* (*πραττεῖν*) становятся двумя друг от друга совершенно отдельными занятиями, – пишет Х. Арндт, – начавший стал *властителем* – *αρχεῖν* в двойном смысле слова, – который “не сам что-то исполняет (*πραττεῖν*), но лишь властвует (*αρχεῖν*) над теми, кому исполнение вменено в обязанность”» [19; с. 295].

Дискурсивное представление «действия» иницируется «словом», как такого рода «действием» (*αρχεῖν/agere*), которое открывает движение. Поскольку «слово» языка выступает инициатором начала «действия», постольку в структурах дискурса язык отождествляется с силой. Сила языка заключается в его способности «действовать» исходя из самого себя как «слова», то есть упраздняя требование значения, приковывающее означающее



к означаемому (аристотелевское «решение о значении»). Здесь «означать нечто» не тождественно выражению «означать сущность того, что называет слово». Освобождаясь от какого-либо конкретного значения, язык практикует «слово ради слова» – «legein logou kharin» (Б. Кассен). Язык начинает двигаться не только от означаемого к означающему, но и в обратном направлении от означающего к означаемому. Нарушая равновесие между серией означающих и означаемых, язык дис-курсирует, создает языковые конструкции, содержащие в себе означающее без значения (омонимия) и значение без денотата (вымысел), что позволяет говорить/высказывать о том, что «еще-не-существует» в действительности. Здесь «слово» является не состоянием действительности, а состоянием существования самого языка. Высказывание, упраздняющее действительность, является «чисто» *риторической конструкцией*, произведенной «словами» языка. В риторическом пространстве сущность политической деятельности заключается в искусстве красноречия как собственно политическом искусстве, демонстрирующем искусство политической речи. В риторике политическая действительность оказывается «эффектом языка», произведенным актом высказывания.

Политическая речь, начиная с греческой философии, относится к *эпидейктическому* (epideixis) стилю дискурса, который противопоставляется как диалогической традиции, характерной для сократической диалектики, так и аподиктическому (apodeixis) или аналитическому стилю дискурса, базирующемуся на системе доказательств. Эпидейктическим (epideixis) стилем, со времен Аристотеля, обозначается один из родов красноречия, который существует наряду с совещательным и судебным. Если совещательная (sumbouleutikon) речь обращается к собранию с тем, чтобы порекомендовать или отсоветовать нечто, а судебная (dikanikon) речь адресована членам суда ради защиты или обвинения, то эпидейктическая (epideixis) речь обращена исключительно к публике (theoros), следовательно, результатом такой речи будет не решение члена собрания или приговор судьи, но просто суждение зрителя о *dunamis* – силе и возможностях «говорящего». В эпидейктическом

стиле красноречия «*deixis*» означает искусство показывать без «слов», а слово «*epideixis*» означает искусство «показывать» (*deiknumi*) «перед» (*epi*) публикой как искусство выставления напоказ «еще» чего-либо (Б. Кассен). Это говорит о том, что «*epideixis*» раскрывает возможность «еще», «сверх» (таково одно из значений *epi*) показать/продемонстрировать мастерство или искусство «говорящего» обращаться со «словами» языка. «Дело здесь, прежде всего, в том, что выступающий с показательной речью использует предмет своего показа, как пример или парадигму, – пишет Б. Кассен, – с помощью самого предмета *он* показывает “еще” (*epi*) нечто о предмете; важнее, однако, то обстоятельство, что эпидейктический оратор, помимо прочего, должен показать, как именно он умеет обращаться с избранным предметом, показать “сверх того”, “вдобавок” себя самого и свой талант» [155; с. 80].

Политический дискурс включает в себя риторику как особого рода технику построения политической речи, которая придает выразительность языку политики. Чем, более политическая речь подчиняется правилам риторики, тем более выразительной она становится, и тем быстрее такая речь способна убедить общество. Риторика подчиняет «говорящего субъекта» правилам, которые являются над-языковыми правилами, ограничивающими свободу высказывания/говорения пределами техники (*tekhne*) построения политической речи. Отдавая предпочтение технической стороне организации языка политики, каждая из пяти частей классической риторики (инвенция, диспозиция, элокуция, мемория, акция) представляет собой технику правильного построения политической речи. В пределах риторического пространства выразительность политической речи определяется не смыслом того, что говорится/высказывается, а особого рода риторическими приемами.

Риторические приемы, связанные с усилением изобразительности или наглядности политической речи, основываются на фигурах речи – фигурах прибавления, базирующихся на речевых повторах, фигурах убавления, и фигурах размещения. Общее структурное свойство фигур прибавления состоит в повторении в речевой деятельности языковых единиц. Это значит, что

повторяться в политической речи могут отдельные части «слова» – приставка, корень, суффикс, окончание (*гомеология*). В данном случае приставки и суффиксы выражают определенное грамматическое значение, и их повтор актуализирует это значение. При построении фигур прибавления используется упорядоченный повтор «слов» в начале смежных отрезков речи (*анафора*), в конце смежных отрезков (*эпифора*), на границе смежных отрезков (*анадиплозис*). Когда повторяются два элемента, которые при повторе располагаются в обратном порядке, то образуется такая фигура речи как *хиазм*. Самой распространенной фигурой прибавления становится лексический повтор – повтор полнозначных «слов» и двукратный повтор того или иного «слова» (*геминация*). «Фигуры упорядоченного повтора... способны не только передавать ритм чувств говорящего, – полагает Г. Хазагеров, – но и своим синтаксическим расположением описывать траекторию какого-либо действия» [324; с. 97].

В риторике повтор не добавляет к сказанному ничего нового, но лишь «удваивает» высказывание. Повторяющиеся лексические элементы расширяют пространство высказывания таким образом, что порядок выражения и порядок смысла начинают различаться между собой. Присутствие в политической речи двух порядков приводит к исчезновению семантической функции языка – выражение смысла. В результате те «слова», которые прежде употреблялись в дескриптивном, логическом и семантическом плане, теперь должны демонстрировать чувства и эмоции «говорящего», который стремится вызвать непосредственный эффект у «слушателей» как бы минуя их сознания, то есть на уровне бессознательного.

Фигуры убавления противоположны фигурам прибавления. Общее структурное свойство фигур убавления состоит в том, что в них какие-то единицы плана содержания остаются без соответствующего плана выражения. Политическая речь должна обращать на себя внимание пропуском каких-либо языковых элементов. Здесь практикуется пропуск членов предложения – чаще всего сказуемого (*эллипсис*), внезапный обрыв высказывания (*апосиопезис*),

пропуск первой половины высказывания (*просиопезис*). «Эти фигуры, – пишет Г. Хазагеров, – предназначенные для демонстрации решительных действий, они создают ощущение, что говорящий вот-вот перейдет от слов к делу» [324; с. 108]. В пространстве риторики фигуры убавления оставляют за пределами высказывания нечто не-высказанное. Смысл политической речи располагается между сказанным и не-высказанным, то есть начинает «разбегаться» в двух противоположных направлениях, тем самым превращает политическую речь в двусмысленное высказывание.

Структурной особенностью фигур размещения является то, что элементы плана выражения размещаются в них с нарушением порядка следования – перестановка «слов» (*инверсия*), нарушение обычного порядка высказывания (*гипербатон*), употребление вставок, разрывающих высказывание (*парентеза*), пропуск членов предложения (*эллипсис*), повтор (*полисиндетон*), пропуск союзов (*асидентон*). Риторика практикует различного рода вариации с языком на уровне «букв», как предельной единицей «слова», в виде повторов как согласных (*аллитерация*), так и гласных (*ассонанс*) «букв» внутри высказывания, произведении звукоподражательных «слов» (*ономатопея*), создание *каламбуров*, сочетающих «слова» на основании общности звучания, использование «слова» в несвойственной ему грамматической форме (*аллеотета*). Обращение с языком на уровне предельных элементов – «букв», «слов», «фраз», на пределе приводит к исчезновению смысла политической речи. Исчезновение смысла речи древние греки рассматривали как предел политической риторики, который они называли *асхематоном*, что означает «бесфигурье».

Стремление построить технически правильную речь на пределе оборачивается появлением «пустой речи», которая утрачивает смысл. Чем более перспективное движение, ориентированное на «будущее», задает дискурс обещания, тем менее согласованными между собой становятся «слова» в речи, и тем меньше остается возможностей понять смысл обещания. В «пустой речи» «слова» языка ничего не объясняют, что противоречит смыслу «говорения» как

субъективной деятельности. Исчезновение субъективности приводит к предельному увеличению дистанции между «настоящим» и «будущим», которая приводит к «разрыву» со-общаемости «слова» и «действия».

Политический дискурс производит «из-быток» «слов», которые лишаются потенциала «действия». В состоянии «бездейственного слова» дискурс обещания превращается в *демагогию* (от греч. *demagogia*, от *demos* – народ, *ago* – веду). Если обратиться к этимологии слова «демагог», то буквально в переводе с греческого языка – «δημαγωγός» означает «предводитель народа». Современная трактовка происходит из греческого понимания, здесь «демагогом» называют «политикана», старающегося создать себе популярность среди народа недостойными средствами – «пустыми» обещаниями и высокопарными рассуждениями, прикрывающими политические цели. В данном случае демагогия возникает тогда, когда исчезает намерение «говорящего субъекта» совершать «действие». Демагог «говорит» так, чтобы «ничего не сказать». Отсутствие намерения совершить то или иное «действие», вносит противоречие в дискурс обещания, поскольку в высказывании – «я обещаю сделать X, но не намерен этого сделать» обещание утрачивает перформативную силу «действия», что лишает акт речи вообще какого-либо смысла (Дж. Р. Серль).

На пределе смысла политической речи формируется предельная форма политического обещания, а именно, обещание «худшего», которое не предполагает вообще совершение какого-либо «действия». Обещание «худшего» представляет собой предсказание, которое становится неким «самоосуществляющимся пророчеством» (*self-fulfilling*). Предсказание национальных распрей, гражданских войн, терроризма, которые ожидают общество в «будущем», составляет смысл обещания «худшего». Обещание «худшего» представляет дальнейшую невозможность (то, чего не может быть) прогрессивного движения. Здесь любой непосредственный акт «действия», направленный на предотвращение пророчества, приведет к осуществлению предсказанного, что и составляет суть «эдипова эффекта».

В то же время сам факт обещания «худшего» не оправдывает естественного стремления общества к благополучию, социальной стабильности и безопасности, а значит, не отвечает потребностям общества. «Обещание некорректно (defective), – пишет Дж. Серль, – если обещают сделать то, чего не хочет адресат обещания; оно тем более некорректно, если обещающий не убежден, что адресат обещания хочет того, чтобы это было сделано, поскольку корректное обещание должно быть задумано как обещание, а не угроза или предупреждение» [267; с. 163]. Обещание «худшего» становится формальным поводом для появления общественного не-доверия, которое лишает политическую деятельность силы общественного признания, что обесмысливает акт политического «действия».

Исчезновение «действия» означает отсутствие представлений о направлении движения общества. В условиях исчерпанности движения политическое «действие» возвращается к самому себе состоянием без-деятельности, которое возникает на пределе прогрессивного движения общества. В данном случае без-деятельность оказывается деятельностью мышления. Мышление как политическая деятельность осуществляет «возвратное» движение, которое совпадает с актом рефлексии. Акт рефлексии оказывается точкой «поворота», открывающей «обратную перспективу» из «будущего-в-настоящее». Возвращение к реальности «настоящего» становится осознанным решением «действующего субъекта». В точке «действующего субъекта» осуществляется ретроспективное осмысление «настоящего» с позиции «будущего», что приводит к пониманию ограниченных возможностей «будущего». Рефлексирующая деятельность мышления способствует сокращению временной дистанции между «настоящим» и «будущим». Возвращение из «будущего-в-настоящее» становится регрессивным (от лат. *regressus* – движение назад) движением, ограничивающим дискурс обещания пределами «настоящего».

Сокращение временного интервала между «настоящим» и «будущим» позволяет выстраивать «краткосрочные» перспективы общественного развития,

которые увеличивают со-общаемость между «словом» и «действием». Чем сильнее сокращается временная дистанция между «настоящим» и «будущим», тем менее значительными становятся политические обещания, и тем меньшее пространство для политического «действия» раскрывается. Незначительность обещаний уменьшает меру ответственности «действующего субъекта». В результате обещание оказывается предложением, ориентированным на удовлетворение непосредственных потребностей/желаний общества, которые существуют «здесь-и-теперь». В связи с тем, что такие потребности являются одномоментными, то и политические обещания представляются совершенно незначительными и касаются исключительно социальных проблем – ближайшего снижения налогов или увеличения размера заработной платы и пенсий. В данном случае «действие», направленное на удовлетворение непосредственных потребностей общества, упраздняет необходимость в произнесении акта речи.

Исчезает возможность представить «действие» в структурах политического дискурса. Когда «действие» не представлено «словом», тогда такое «действие» утрачивает свое изначальное значение «πραξις», которое происходит из греческой философии, понимающей под «действием» деятельность мышления. На пределе субъективности сфера политического «праксиса» объективируется и представляется в объективированной форме политической практикой, ограниченной действительностью, которая рассматривается в буквальном этимологическом смысле этого слова как сфера «действия». Политическое «действие» приобретает смысл технической деятельности, которая определяется целями и причинами деятельности. Техническое «действие» непосредственно предъявляет себя в форме непредусмотренных и непреднамеренных последствий, за которые никто формально не обязан нести ответственность. Без-ответственные политические «действия» становятся источником нарушения социальной стабильности и безопасности, что приводит к появлению непредсказуемых ситуаций. Утрата социальной стабильности обозначает предел регрессивного движения.

В состоянии предела «чисто» техническая деятельность возвращается к самой себе как «τέχνη», открывающей пространство субъективной деятельности мыслительного конструирования. Обращаясь к слову «τέχνη», которое имеет греческое происхождение, М. Хайдеггер, выделяет два его значения, с одной стороны, слово «τέχνη» понимается как искусственность, мастерство и может относиться не только к ремеслу, но и к художественным искусствам, высшим проявлением которых является словесное искусство как искусство «слова». «Такая τέχνη, – полагает М. Хайдеггер, – относится к про-из-ведению, к ποιήσις; она есть нечто “поэтическое”» [316; с. 225]. С другой стороны, слово «τέχνη» в греческом языке находится в близком отношении к слову «ἐπιστήμη», которое понимается как знание. В этом случае техника как про-из-ведение может представляться в качестве произведенного знания, открывающего поле бытия «идей» как пространство мыслительного конструирования.

Сущность мышления заключается в том, что в концептуальном пространстве оно представляет само себя через «идею», лежащую в «источке» концептуального произведения политического бытия. К онтологической сущности «идеи» (ἰδέα/idea) относится то, что она всегда существует в тождестве продуктивной способности мышления и продукта творчества. Если рассматривать «идею» как продуктивную способность мышления, то, как процесс творения, она оказывается некой производящей деятельностью, направленной на произведение или выделение «образов» мысли или объектов, которые являются продуктами деятельности мышления, то есть некими мыслительными конструкциями. Деятельность мышления само-представляется, то есть схватывает/воспринимает себя в качестве деятельности в «образе» (εἶδος/eidos) мысли, где деятельность мышления непосредственно предъявляет (presente) саму себя как целое в определенном «виде»/«облике», который придает ему язык, выражающий сущность мышления или его смысл. В то же время «идея» (ἰδέα/idea) как результат продуктивной способности мышления или продукт представляет собой всего лишь некое состояние мышления, которое содержит в себе потенцию к постоянному преобразованию и



изменению собственного «вида»/«облика», а значит, «идея» существует в качестве бесконечного продукта.

В концептуальном пространстве бытия «идей» общество представляется как совершенное бытие или совершенное полное, завершённое, в смысле совершенства. Поле бытия «идей» содержит в себе множество различных представлений о «благой жизни», «справедливом обществе», каждое из которых является, по своей сути, *политической у-топией* (от греч. *у* – не, нет; *topos* – место). В этом смысле политические у-топии являются мыслительными конструкциями, происходящими из деятельности мышления как «чистого» вымысла. Каждое общество формирует собственные социальные идеалы – политические у-топии, которые являются продуктом деятельности мышления. Лишенные связи с практикой политические у-топии позволяют осознать несовершенство социальной действительности, то есть представить то, чего не «не-хватает» социальному бытию конкретного общества. Осознание как рефлексивный акт ре-презентирует (*re-praesentatio*) деятельность мышления, осуществляющего «поворот» от вымысла к реальности «политического», где у-топия открывает перспективное представление из «настоящего-в-будущее». Выбор перспективы «политического» становится осознанным решением, которое возникает на пределе «из-быточной» полноты социальных идеалов как теоретических конструкций.

Дискурс обещания, очерчивающий пространство политического «действия», оказывается представлением, базирующимся на осмысленном выборе «будущего». Мышление, лежащее в основе осмысленной политической деятельности, выступает гарантом исполнения политического обещания. Дискурс обещания становится автореферентным высказыванием, обращаемым к «говорящему» и «действующему» субъекту. Обращение к самому себе является актом саморефлексии, которым возвращается в дискурс обещание персональная ответственность. В структуре ответственности субъект обязывает себя отвечать за собственные «слова» и «действия». Персональная ответственность увеличивает степень общественного доверия к политическим

обещаниям. Общественное доверие становится условием накопления личного капитала, лежащего в основе «имени собственного».

Таким образом, в сфере политического «праксиса» дискурсивной формой «действия» является обещание, которое представляет «действие» на уровне речевого акта как перформативного высказывания. Изначально дискурс обещания задает «действие» в режиме «отсроченного времени», открывающего пространство политического «действия» в перспективе «настоящее-в-будущем», что соответствует прогрессивному движению общества. Дискурсивное представление «действия» реализуется в риторическом пространстве. Политический дискурс включает в себя риторику как технику построения политической речи, которая придает выразительность языку политики.

В риторическом пространстве выразительность политической речи достигается речевыми приемами – фигурами речи, которые на пределе приводят к исчезновению смысла политической речи. «Пустая речь» демонстрирует предел искусства риторики, где язык утрачивает связь с действительностью как сферой «действия» и ограничивается сферой «слов», которые утратили смысл. Политический дискурс сводится к демагогии, сущность которой заключается в преднамеренно «пустых» обещаниях, которые не предполагают никакого «действия». Формой такого «пустого» обещания оказывается обещание «худшего», которое представляет дальнейшую невозможность прогрессивного движения, что обесмысливает сам акт политической речи.

В условиях исчезновения представлений о прогрессивном движении общества «действие» утрачивает перформативный характер, и на пределе возвращается к самому себе деятельностью мышления, которое осуществляет «возвратное» движение, совпадающее с актом рефлексии как точкой «поворота», открывающей обратную перспективу из «будущего-в-настоящее». Возвращение к реальности «настоящего» становится осознанным решением «действующего субъекта», инициирующим регрессивное движение общества.

Здесь политическое обещание оказывается предложением, ориентированным на удовлетворение потребностей общества, которые существуют в «настоящем», что упраздняет необходимость в произнесении акта речи. Политическое «действие» приобретает смысл технической деятельности, которая непосредственно предъявляет себя в форме непреднамеренных последствий, нарушающих социальную стабильность и безопасность, а значит, устанавливающих предел регрессивного движения.

На пределе регрессивного движения общества открывается пространство мыслительного конструирования как поле бытия «идей», каждая из которых является, по своей сути, политической у-топией. Выбор «идеи» становится осознанным решением «говорящего субъекта», открывающего перспективу политической деятельности из «настоящего-в-будущее». Можно говорить о том, что основой дискурса обещания является мышление, выступающее гарантом осмысленной политической деятельности. В дискурсе обещания политическая деятельность рефлексивируется в момент принятия решения, превращающего дискурс обещания в автореферентное высказывание субъекта, который отвечает за собственные «слова» и «действия», то есть несет всю полноту ответственности.

Подводя итоги необходимо отметить, что основной характеристикой пост-политического мира является то, что общество утрачивает уровень политической репрезентации, и в объективированной форме представляется обществом «атомизированных» индивидов. Общество попадает в зависимость от государства, которое предъявляет себя как «чистая» власть без политики. Идея власти без политики реализуется в пределах «управленческого государства», сущность существования которого сводится к административной деятельности – контролю над территорией и населением. В структуре управления государство выполняет функцию трансцендентального субъекта.

В пределах «управленческого государства», которое «исключает» социальных индивидов из сферы принятия решений, социальные индивиды заявляют о своем суверенном праве принимать решения путем отказа от

выборов. Отказ от выборов означает, что индивиды лишают власть права на собственный «голос». Отказ от выборов оказывается непосредственно актом языкового высказывания/говорения социальных индивидов, которые своим «молчанием» образуют зоны социального «без-молвия». В этом смысле социальное «без-молвие» становится дискурсивным способом высказывания/говорения социальных индивидов. В связи с тем, что социальное «без-молвие» является неким ответом общества на без-ответственность власти, то «без-молвием» открывается пост-языковой уровень политического бытия социальных индивидов. Социальное «без-молвие» накладывает запрет на то, чтобы власть говорила от «имени» общества. Это значит, что в современном обществе «без-молвие» социальных индивидов лишает власть права «присвоить» «голос».

На пределе исчерпанности потенциала власти без политики, появляется политика без власти, которая разворачивается в субъективном пространстве социального бытия. В субъективном пространстве социальный индивид может апеллировать только к самому себе как «действующему субъекту». Обращение социального индивида к самому себе как «действующему субъекту» оказывается рефлексивным актом, устанавливающим тождество социальный индивид = «действующий субъект». В акте рефлексии «без-молвие» социального индивида, как состояние без-деятельной активности, оказывается тождественно деятельной активности мышления. В этом случае без-деятельная активность становится таким радикальным «действием» мышления, которое обнаруживает себя в качестве деятельности и без-деятельности в точке тождества, где «действие» = «без-действию». Мышление, совпадающее с самим собой в точке рефлексии, застаёт себя в целостном состоянии, где «без-действенная» деятельность или бездеятельное «действие» отождествляются между собой в точке «действующего субъекта», который начинает «действовать» мышлением в пространстве политики без власти.

В пределах политики без власти радикальным вопросом, имеющим собственно политический смысл, становится вопрос политического

существования «всех нас», «исключенных» властью из поля политики. На пределе социального существования, в состоянии «исключения», обращение социального индивида к самому себе с радикальным вопросом – «Мы существуем?» возвращает политическое бытие в структуры социального существования в «место-имении» «Мы». Возвращение «место-имения» «Мы» реализуется в точке «действующего субъекта» как точке «Я», где возникает понимание того, что предельным «именем», гарантирующим сохранение политического существования «исключенных» социальных индивидов, является «место-имение» «Мы». В точке «Я» «политическое со-общество» представляется «именем» «исключенных», то есть тех, кто не имеет официальной номинации и/или именованья. «Имя» предписывается «местом» «исключения», задающего общую конфигурацию политического бытия. В пределах политического бытия в «месте» «исключения» реализуется тождество «Я» = «Мы», где точкой равенства в данном тождестве оказывается язык.

Общность языка становится универсальным основанием появления политики «исключенных» социальных индивидов, которые утверждают собственное существование в общественном пространстве политического дискурса. Языковое выражение конфликта «исключенных» социальных индивидов с существующей социальной системой, и образование общественного пространства политического дискурса составляет сущность политики без власти как политики равенства. В общественном пространстве политического дискурса выбор «будущего» оказывается осознанным решением «действующего субъекта», принимающего на себя ответственность за сделанный выбор.

### ГЛАВА III. САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ НА ПРЕДЕЛЕ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

В настоящее время кризис представительского концепта «политики» актуализировал проблему политического представления общества. Система представительства базируется на логике дифференциации, различающей индивидов, одни из которых оказываются «представленными», а другие «лишены» представительства. Это значит, что система представительства возможна только при условии существования эксклюзивного элемента – не-представленных социальных групп, которые «исключаются» из поля представительства, и одновременно существуют в нем как принцип организации системы социального представления. «Исключение» не обладает дифференциальным качеством, определяющим его «место» в социальной структуре, то есть оказывается «неделимым остатком» или целым, который возникает на пределе поля представительства. Можно говорить о том, что «не-представленные» социальные индивиды, как внешняя сторона поля представительства, представляют собой недифференцированный «остаток», который в настоящее время становится основанием политической репрезентации общества.

Отождествление не-части общества с целым становится жестом политизации де-политизированного общества. «Исключенные» из социального со-общества социальные индивиды приобретают статус «*homo sacer*». В пределах общества «*homo sacer*» «включает» в себя не-полно-правных граждан, которые в пределах общества, находится в состоянии человеческого бес-правия. Традиционно «исключенных» социальных индивидов называют общим именем «пролетарий». В латинском языке «*proletarius*» означает тех, кто просто живет и воспроизводит себя в пространстве «голой жизни». В этом смысле «пролетарий» является «именем», обозначающим «отверженных» (*outcasts*) или «не-учтенных» индивидов.

В настоящее время «исключенные» социальные индивиды, лишённые представительства, начинают представлять себя непосредственно через демонстрацию как акцию протеста. Демонстрация «исключения» осуществляется в пространстве языкового бытия, в котором социальные индивиды начинают «говорить» и «действовать» тогда, когда не имеют права «говорить» и «действовать». Демонстрация протеста конституирует некое общее пространство, в котором часть общества, не занимающая «места» в социальной структуре или отказывающаяся признать свое подчиненное/зависимое положение, выдает себя за непосредственное воплощение общества как целого. Это позволяет рассматривать демонстрацию в качестве акции «чистого» самопредъявления альтернативной структуры общества, в которой «какие угодно группы» находятся в состоянии борьбы с другими, равными им «какими угодно группами» (Ж. Рансьер).

### **3. 1. Политическое «представительство» на пределе социального представления**

В поле политики общество может представляться двумя способами либо состоящим из частей, либо как целое. Представление социального целого как суммы частей приводит к объективации общества, что характерно для представительского концепта политики. В современном обществе наблюдается кризис представительской политики. В ситуации кризиса общество предъявляет себя на пределе политического представления, где оно больше не узнает само себя в системе представительства. «Меня представляет мой депутат, – пишет П. Рикёр, – мой представитель – это часть меня самого, наделенная властью. Однако исторический опыт свидетельствует о том, что избранники народа стремятся создать некую закрытую среду, становятся политическим классом, в котором народ больше не узнает самого себя... Граждане больше не ощущают того, что их представители, считаются с ними, выражают их волю» [251; с. 111]. Современный кризис представительства свидетельствует о

необходимости перехода к новой системе «политического» представления. Однако переход к новой системе представления возможен только тогда, когда будут прояснены и выявлены пределы «представительства».

В представительском концепте политики общество представляется опосредованно через систему репрезентаций. «Политическая репрезентация существует не просто для компенсации того обстоятельства, – пишет Ф. Анкерсмит, – что практически невозможно собрать весь народ на одной огромной площади-агоре для участия в принятии политического решения. Суть дела в том, что без репрезентации нет репрезентируемого; соответственно, без политической репрезентации нет и народа как реального политического единства... даже если было бы возможно собрать на одной площади весь народ или достичь той же цели, периодически проводя всеобщие электронные голосования, все равно следовало бы предпочесть репрезентацию. Ибо политическая реальность возникает только тогда, когда народ осознает себя как репрезентированный (представленный)» [12; с. 28]. Представительский концепт политики базируется на логике *репрезентации*, лежащей в основе политического представления общества как суммы частей. В данном случае сущность представления можно понять путем истолкования понятия «репрезентация»/«representation», которое интерпретируется как *представление*, так и *представительство*. Этимологически английское слово «representation» образовано от «praesentatio», которое имеет значение представления, предъявления, и приставкой «re», указывающей на «повторное», возобновляемое действие. Если обратиться к понятию «praesentatio», то оно буквально переводится как «презентация», под которым понимается процесс непосредственного представления. В таком случае «ре»-презентация является таким «повторным» представлением, в процессе которого осуществляется переход от непосредственного восприятия к символической системе представления. «Произвести ре-презентацию – это значит сделать (повторно) присутствующим то, что (сейчас) отсутствует. Говоря более формальным языком, – пишет Ф. Анкерсмит, – А есть репрезентация В, если А



может занять место В – или, иначе, если А может функционировать как «заместитель» В или как «представитель» В в его отсутствие» [12; с. 24]. Можно говорить о том, что ре-презентация частей общества осуществляется путем представительства как символической системы представления.

Политическая репрезентация разделяет общество на репрезентирующих/представляющих – «тех, кто представляет» и репрезентируемых/представляемых – «тех, кого представляют». Общество отделяется от самого себя как целого и представляется по частям. В данном случае одна часть общества репрезентирует другую, следовательно, общество всегда оказывается представленным частично. Политическая репрезентация нарушает принцип целостного представления общества, здесь основополагающим становится принцип частичности или элементаризма. Выделение репрезентируемых частей общества приводит к появлению предельного элемента системы представления – социального индивида, который в своей единичной данности сущностно не-представим.

В политическом представлении общества связь между представляющими и представляемыми, полагает П. Бурдье, необходимо рассматривать как отношение делегирования. Социальные индивиды находятся перед выбором либо отказаться от своих прав представлять, а значит, существовать в состоянии а-политичности, либо лишиться прав представлять посредством их делегирования. «На практике индивиды, находящиеся в изолированном и безгласном состоянии, – пишет П. Бурдье, – не имеющие ни способности, ни власти, чтобы заставить слушать себя и быть услышанными, оказываются перед выбором либо безмолвствовать, либо доверить другим право говорить от своего имени» [77; с. 239]. Процесс делегирования полномочий представлять оказывается первопричиной политического отчуждения общества, которое возникает между «представляющими» и «представляемыми». Индивид отчуждается от самого себя и представляется как часть символически организованной социальной группы. Социальная группа как часть общества существует в качестве представленной только через «представителя»,

располагающего полномочиями представлять, то есть «говорить» и «действовать» от «имени» группы. «Группа, инвестирующая его полномочия, – пишет П. Бурдьё, – не существовала бы или, во всяком случае, существовала бы не в полной мере в качестве представляемой группы, не будь он ее воплощением» [77; с. 234].

Официальный «представитель», представляя представляемую социальную группу, одновременно представляет самого себя как «представляющего». «Представитель существует и представляет (акт символический), – пишет П. Бурдьё, – представляемая и символизируемая им группа существует и в свою очередь обеспечивает своему представителю существование в качестве представителя группы» [77; с. 234]. Однако, существуя в качестве официального «представителя», «представляющий» оказывается трансцендентной по отношению к множеству представляемых социальных индивидов инстанцией представления. В данном случае «представляющая» часть общества ограничивается кругом «представителей». Поле представительства оказывается объективированным пространством репрезентации частей общества.

В поле представительства отношение между «представляющими» и «представляемыми», выстраивается на основе либо принципа сходства, либо принципа замещения (Ф. Анкерсмит). Исследователи, придерживающиеся *теории сходства*, применительно к политической репрезентации, исходят из того, что репрезентация должна быть похожа на то, что она репрезентирует. В данном случае считается, что любое различие между «представляющими» и «представляемыми» служит признаком нарушения «правильной» политической репрезентации (Б. Манин). В поле представительства отсутствие «зазора», как своего рода дистанции между «представляющими» и «представляемыми», способствует появлению единого «взгляда», который на пределе предъясняется как единственный «взгляд». Политическая ре-презентация превращается в презентацию единого «взгляда». Политическое «представительство», базирующееся на принципе сходства, завершается возникновением

единственно существующей системы представления, где целостность представления сводится к тотальности «взгляда». Здесь представление совпадает с субстанцией тотального «взгляда», характерной для трансцендентального субъекта, находящегося за пределами системы политического представления. В этом случае «представляющие» и «представляемые» существуют как объект представлений для трансцендентального субъекта. Функцию трансцендентального субъекта выполняет государство, которое существует в режиме тотального «взгляда». Тотальный режим представления характерен для *полиции* (Ж. Рансьер). Полицейский режим представления как «учет частей общества» характеризует «отсутствие пустоты и дополнения». Полиция «исключает» существование «того, чего нет». Поскольку «того, чего нет» невозможно представить, постольку «полиция» отрицает существование не-представимого. В данном случае не-представимое не учитывается, то есть не имеет своей доли или (у)части в полицейской системе представлений.

В полицейском режиме представления общество воспринимается тотально, то есть не имеет «исключений». Устанавливается тотальная система представления, которая равнозначна утрате способности представлять. Тотальность «взгляда» характеризуется исчезновением «видения», как полного отсутствия системы политического представления, свойственное де-политизированному обществу. В данном случае де-политизированное общество рассыпается, распадается на множество отдельно существующих «атомизированных» индивидов, каждый из которых лишен политического представительства.

Лишенный политического представительства социальный индивид превращается в «*homo sacer*» (С. Жижек), который по своей сути является а-политичным «остатком» поля представительства (С. Жижек). На пределе «представительства» индивид (от лат. *individuum* – неделимый) как предельный, а значит, неделимый и далее неразложимый элемент социального бытия, превращается во фрагментированного социального «дивидуума». В

качестве предельного элемента разложимого социального целого задается уже не индивид, но его «дивидуальный» цифровой код (Ж. Делез). В поле представительства существование «дивидуальных» кодовых элементов выражает режим «счета-за-единицу». Здесь индивид, как не-представимый и не имеющий представлений предельный элемент представительства, становится «чистой» единицей счета, обозначающей «нулевой» уровень «представительства». «Государство имеет дело только с частями или группами. Даже когда, кажется, что речь идет об индивиде, – пишет А. Бадью, – его интересует не конкретная бесконечность рассматриваемого им индивида, но эта бесконечность, низведенная до *Единицы счета*, то есть группы, единственным элементом которой он является, тем, что математики называют *singleton*» [25; с. 291].

Выраженное языком цифр политическое участие социальных индивидов сводится к массовому представительству, где «представляемым» становится «масса», которая не принадлежит к порядку представления. Сущность «массы» как «молчаливого большинства», полагает Ж. Бодрийяр, заключается в том, что «это не молчание, которое не говорит, это молчание, которое накладывает запрет на то, чтобы о нем говорили от его имени» [69; с. 27]. Массовое представительство существует не на уровне ре-презентации как представления, а пребывает в режиме симуляции, создающей «видимость» или «иллюзию» представления. В плане симуляции возникает форма «чистого» представления без всяких «представителей» и «представляемых». «Массы не являются референтом, поскольку уже не принадлежат порядку представления. Они не выражают себя, – пишет Ж. Бодрийяр, – их зондируют. Они не рефлектируют – их подвергают тестированию. Политический референт уступил место референдуму (организатор постоянного, никогда не прекращающегося референдума – средства массовой информации). Однако зондирование, тесты, референдум, средства массовой информации выступают в качестве механизмов, которые действуют уже в плане симуляции, а не репрезентации. И ориентированы они уже на модель, а не на референт» [69; с. 26]. Таким

образом, принцип сходства «взглядов» предполагает существование единой системы представления. Здесь целостность представления сводится к тотальности «взгляда», что равнозначно утрате способности «видения» как полного отсутствия системы представления, характерного для де-политизированного общества. В де-политизированном обществе социальный индивид, как предельный элемент системы представления, лишенный представительства, существует в режиме «счета-за-единицу» и манифестирует собой состояние массового представительства. В массовом представительстве речь идет не о представлении, а исключительно о симуляции больше уже не представляемого и не представимого общества.

Если обратиться к *теории замещения*, применительно к политической репрезентации, то она базируется на различии, которое должно существовать между «представляющими» и «представляемыми» (Э. Берк). Различие способствует появлению «зазора» как своего рода несовпадения между «представителем» и «представляемой» социальной группой. Поле представительства оказывается объективированным пространством репрезентации представлений «представителя», который представляет самого себя в качестве «*causa sui*», то есть становится причиной политического представления. Поле представительства автономизируется в институт представителей.

В институте представителей, полагает П. Бурдьё, единственным законом, регулирующим правила вхождения и нахождения в поле, становится закон институции. Закон дифференцирует и разделяет «профессионалов» и «не-профессионалов». В свою очередь «не-профессионалов» институция лишает права представлять, и сводит их до положения «потребителей» представлений «представителей». Институция производит одновременно «эффект» подтверждения законности и в то же время – ограничения и лишения права представлять. Институционализация представительства означает, что политика «профессионализируется». Вхождение в поле аналогично самоосвящению круга «представителей» через инициацию с ее испытаниями и обрядами

посвящения, объединяющими «посвященных» в закрытую общность «профессиональных политиков», к которым относятся политические деятели, политические журналисты, высокопоставленные чиновники и т. д.

«Профессиональные политики» монополизуют право на производство представлений, то есть присваивают себе право определять видение и предвидение социального мира. Продуктами, предлагаемыми полем профессионалов, являются инструменты восприятия и выражения социального мира. «Монополия производства, предоставленная корпусу профессионалов, т. е. малому числу производственных объединений, – пишет П. Бурдьё, – в свою очередь контролируемых профессионалами, принуждение, довлеющее над выбором потребителей, которые тем полнее подвержены безусловной преданности известным ярлыкам и безоговорочному делегированию прав своим представителям, чем более они лишены социальной компетенции в политике и инструментов, необходимых для производства политических выступлений и акций, – все это делает рынок политики несомненно одним из наименее свободных рынков» [77; с. 185]. Производство представлений реализуется в процессе конкурентной борьбы, разделяющей поле профессионалов на доминирующих и доминируемых. Определение противоборствующих сторон задается как иерархическое пространство объективных позиций, обеспеченных политическим капиталом. Политический капитал, полагает П. Бурдьё, является формой символического капитала, накопленного в ходе предшествующей борьбы. Объем символического капитала определяет степень доступа к средствам политического производства объективированных представлений.

Борьба, которая противопоставляет профессионалов, является формой символической борьбы за власть, которая в отношении не-профессионалов/не-посвященных выражается в борьбе за право навязывать представления о социальном мире, а в отношении профессионалов/посвященных она принимает форму конкурентной борьбы за власть над аппаратом. «Она принимает форму борьбы за чисто символическую власть направлять взгляды и веру, – пишет П.

Бурдые, – предсказывать и предписывать, внушать знание и признание, что неотделимо от борьбы за власть над “органами государственной власти” (государственной администрацией)» [77; с. 193]. Очевидным следствием символической борьбы является «эффект закрытости» поля профессионалов.

Поле профессионалов производит недоступную для большинства общества политическую продукцию, лишенную жизненного смысла для тех, кто, не будучи включен в поле профессионалов, не видит в ней никакого смысла. Чем более политика «профессионализируется», тем более, политическая борьба в поле профессионалов, превращается в конкурентную борьбу за власть над аппаратом, не имеющую никакого отношения к проблемам социальных индивидов. «Наиболее очевидным следствием этой особенности поля, – пишет П. Бурдые, – является своего рода эзотерическая культура, состоящая из проблем, совершенно чуждых или недоступных для большинства, из концепций и выступлений, не имеющих никакого отношения к опыту обычного гражданина и, в особенности, из различий, нюансов, тонкостей, ухищрений, которые проходят незамеченными для взгляда непосвященных, и сам смысл существования которых как раз и заключен в отношениях, носящих конфликтный или конкурентный характер между различными организациями, между “тенденциями” или “течениями” внутри одной организации» [77; с. 198]. Поле профессионалов превращается в пространство борьбы за власть, смысл которой недоступен большинству общества. «Представители» утрачивают какую-либо связь с «представляемыми» и продолжают существовать как некая закрытая общность, борющаяся сама с собой за признание собственных представлений внутри поля политики.

Внутри поля политики представления доминирующих, которые утвердили свое собственное видение и предвидение реальности «политического», становятся доминирующими представлениями. Доминирующие, занимающие господствующее положение в системе производства, заинтересованы в сохранении собственных представлений внутри

поля профессионалов. Сохранение своего видения политической действительности реализуется доминирующими в пределах дискурсивной стратегии *орто-доксии*. Этимологически «ортодоксия» (от греч. ὀρθόδοξια – прямое мнение) означает неуклонное следование определенному «мнению», которое воспринимается как единственно верное и не допускает со-мнения. Орто-доксия, как дискурсивная стратегия, направлена на сохранение господствующих представлений доминирующих в границах доксической самоочевидности. «Общий интерес господствующих, – пишет П. Бурдьё, – консенсус, основополагающее согласие о смысле социального мира (тем самым преобразуемого в естественный, доксический мир), фундаментом которого является согласие о принципах деления [di'vision]» [83; с. 37]. В дискурсе доминирующих «из-быточность» доксических представлений является показателем «не-хватки» субъективности.

В свою очередь доминируемые стремятся ниспровергнуть установленный господствующий порядок представлений, а значит, совершить символический переворот в схемах представления и описания политического мира. В конкурирующей борьбе за власть доминируемые представляют собой множество различных, потенциально несвязанных, противоположных друг другу позиций, каждая из которых борется за признание внутри поля, путем подрыва господствующего порядка представления. Критика господствующих внутри поля политики представлений, реализуется доминируемыми в пределах дискурсивной стратегии *гетеро-доксии* (от греч. ἕτερος – другой; δοξια – мнение), осуществляющей как бы «обратное направление». Дискурс доминируемых представляет собой когнитивный бунт, направленный на подрыв символического порядка поля, с целью установления новых доксических представлений. Поскольку доминируемым «не-хватает» объективной силы общественного признания, постольку доминируемые менее способны к осуществлению символической революции. В связи с этим критика господствующих внутри поля политики представлений никогда не принимает радикальной формы окончательного «разрыва» с институцией. Когда критика



не затрагивает основания, тогда позиция критики используется для достижения господства.

Внутри поля политики дискурсивные стратегии орто-доксии и гетеро-доксии реализуются в пределах поля доксических представлений. В этом смысле «докса»/«δοξα» устанавливает основополагающее согласие между ментальными структурами, то есть категориями восприятия политической реальности и структурами самой реальности. «Докса, в логике... это отношение основополагающего согласия с социальным миром, – пишет П. Бурдьё, – выражающееся через нететические тезисы, которые даже не мыслятся как собственные концептуальные тезисы» [80; с. 10]. Реальность «политического» на уровне «доксы» представляется в универсальных словах/категориях, которые, с одной стороны, накладывают запрет на непосредственное восприятие реальности «политического» как объективной данности или действительности, с другой стороны, навязывают систему представления или видения этой реальности.

«Докса» представляет собой предельный или «нулевой уровень» символизации реальности «политического», на котором система видения и/или представления задается некой первичной классификационной схемой, системой категорий одновременно упорядочивающей и разделяющей реальность «политического». Разделение реальности «политического», представление ее в противоположных категориях (господствующие/подчиненные, народный/буржуазный, правый/левый), позволяет по разному воспринимать реальность «политического», а значит, иметь о ней различные представления. Однако различие представлений устанавливается в пределах «доксы», задающей границу всех политических представлений. Символический порядок доксических представлений внутри поля политики принимает форму закона – «*nomos*'а», как исходной установки поля, которая воспринимается как такая само-очевидная данность, которая не подвергается рефлексии.

В поле политики противоположение доминирующие – доминируемые происходит относительно нерелефлексивной само-очевидности доксических

представлений. «Дискуссионное пространство, – пишет П. Бурдьё, – которое очерчивает своей борьбой ортодоксия и гетеродоксия, вычленяется на фоне пространства “доксы”, т. е. совокупности допущений, которые обе стороны воспринимают как само собой разумеющиеся, не зависящие от какой-либо дискуссии, поскольку они составляют скрытое условие дискуссии» [84; с. 39]. В символической борьбе за производство политических представлений ортодоксальная направленность доминирующих, стремящихся сохранить символический порядок представлений, инициирует появление несвязанных между собой представлений доминируемых, а стратегия критики господствующих представлений завершается возникновением новой доксической само-очевидности. Логика внутренней оппозиции доминирующие – доминируемые обуславливает тенденцию к бесконечному делению поля профессионалов на мельчайшие антагонистические позиции, одновременно воспроизводящие оппозицию. Поле профессионалов оказывается пространством ограниченного, пределами доксических представлений, «видения». Таким образом, согласно принципу замещения поле представительства существует как объективированное пространство репрезентации представлений «представителей». Поле представительства автономизируется в институт «представителей», то есть представляет собой закрытую общность «профессиональных политиков», которые монополизируют право на производство объективированных представлений. Производство представлений осуществляется в процессе конкурентной борьбы, где определение противоборствующих сторон задается как иерархическое пространство объективных позиций, каждая из которых борется за признание собственного видения и предвидения социального мира. В политике поле профессионалов, организованное по принципу оппозиций, оказывается пространством «видения», которое ограничивается нерелефлексивными доксическими представлениями.

Можно говорить о том, что представительство как символический способ представления общества основывается на принципе частичности или

элементаризма, свойственный объективному подходу. Здесь отрицание принципа целостности приводит к тому, что общество рассматривается как отчужденное от самого себя как целого и разделенное в представлении на части. Поле представительства оказывается объективированным пространством символической репрезентации частей общества. В поле представительства, ограниченном кругом «представителей», представление сводится либо к тотальности «взгляда», манифестирующего исчезновение «видения» как полное отсутствие системы политических представлений, свойственное деполитизированному обществу, либо ограниченному видению.

Ориентированное на внешнего референта, представительство исчерпывает себя в цепи репрезентаций, каждая из которых объективно репрезентирует только часть общества. Радикальная «не-полнота» представительства предъясняется в неспособности представлять «не-представимое» – индивидов, «исключенных» из поля представительства и/или не имеющих представителей. «Каноническое высказывание Ленина, – пишет А. Бадью, – согласно которому общество разделено на классы, а классы представлены через политические партии, устарело. По своей сути это высказывание сродни парламентской политике. Ведь ключевым вопросом и в ленинском высказывании, и в парламентской политике является представительство социального в политике» [27; с. 68].

Представительская система предполагает наличие основополагающего «исключения» – элемента, который не имеет внутри системы представительства своего «места». В этом смысле «не-представимое» предъясняется на пределе поля представительства как его «из-быток», указывающий на «не-полноту» представительства. Таким предельным элементом, «исключенным» из поля представительства, является социальный индивид, который становится «остатком» системы представления. Существование «не-представимого» «остатка» оказывается *возможной невозможностью* появления «политического» как субъективной представленности. Современная политика начинается с этого «из-быточного»

и/или «сверхчисленного» элемента, который и является частью ситуации, но не может быть объяснен в терминах этой ситуации. «Это невозможное в данных обстоятельствах, – пишет А. Бадью, – есть как раз реальное, а, следовательно, возможность. Возможность невозможного и есть основа политики» [27; с. 62]. Поскольку «не-представимое» не имеет внешнего референта, постольку оно может быть представлено только из самого себя как целое. Это значит, что «исключенная» часть общества, не имеющая представительства и составляющая «не-представимый» «остаток», становится не-частью, а целым. Политическое бытие общества на пределе поля представительства самопредставляется через «исключение» как целое.

В данном случае представление «не-представимого» должно быть непосредственным представлением. Предельной формой такого непосредственного предъявления «исключенных» социальных индивидов становятся манифестация, которая указывает на то, что в непосредственной действительности «имеет-ся» некий «не-представимый» «остаток». В поле представительства «не-представимое», как «остаток» представления, «исключается» из системы представления путем «у-молчания» о его существовании. Чем больше поле представительства «у-малчивает» о «не-представимом», тем шире зоны «у-молчания», и тем больше «не-представимое» утверждается в активности движения. На пределе социального существования манифестация «исключенных» социальных индивидов создает пред-политическую ситуацию. Поскольку манифестация оказывается «словом» не отделенным от «действия», постольку здесь социальная субъективность представляется на «нулевом уровне» политического существования. В состоянии предела политическое бытие оказывается предъявленным (*presente*) в манифестации, но не-представимым (*re-presentable*).

Существование пред-политической ситуации становится условием возникновения поля политической субъективности. В пределах политической субъективности возможность представлять «не-представимое» радикально изменяет смысл представления, как простой репрезентации, обращенной к

внешнему референту. В данном случае представление «не-представимого» становится представлением, происходящим только из самого как такого целостного представления, которое не имеет возможности представлять ничего кроме себя самого. Целостным представлением, происходящим только из самого себя, является мышление, которое осуществляет «поворот» от непосредственного представления к субъективной системе ре-презентации (re-praesentation). Обращенная к самой себе деятельность мышления ре-презентирует (re-praesentatio), то есть представляет политическое бытие самому себе как целое. В данном случае ре-презентация как «поворот» совпадает с точкой саморефлексии деятельности мышления, где мышление представляется самому себе, «схватывает» себя как целое в тождестве мышления и мысли, где точкой тождества становится представление.

В декартовском тезисе – «ego cogito, ergo sum» – «cogito»/«cogitare» переводится как мышление, так и представление – «perceptio»/«percipere» (М. Хайдеггер). «Мышление есть пред-ставление, – пишет М. Хайдеггер, – устанавливающее отношение к представляемому (idea как perceptio)» [310; с. 59]. Тождество представление = мышление равно утверждению «представление есть мышление», где мышление понимается как само-основное представление, которое для своего представления не нуждается ни в чем, кроме самого себя. В представлении, как субъективной деятельности мышления, представляющее – «тот, кто представляет» и представляемое – «то, что представляется» принадлежат процессу представления как целому, где акт представления предшествует поляризации представляющего и представляемого. «Мысль находится в разрыве с порядком представлений, – пишет А. Бадью, – то у нее никогда не будет иной гарантии *реальности*, кроме ее *собственного опыта*. Опора, которая способствует прорыву в нем и есть сингулярное событие» [27; с. 72].

В представлении представляющее пре-до-ставляется самому себе как представляемое, следовательно, представляющий субъект – «тот, кто представляет» и представляемый объект – «то, что представляется»

существуют в состоянии субъект-объектного тождества как исходного принципа и начала представления. Здесь представляющее тождественно представляемому, что равнозначно утверждению о том, что «представляющее есть представляемое», или представляющее = представляемому. Мышление представляет себя как целое посредством понятийного определения, то есть понимается только исходя из самого себя, представляющим в реальности языка до этого не-представимую реальность того, что непосредственно «имеет-ся». «Событийное “имеется”... служит местом, – пишет А. Бадью, – куда вписывается сущность политики» [27; с. 53]. Поскольку «имеет-ся» мысль, постольку мышление становится тождественно «действию». В данном случае мышление начинает «действовать» посредством радикального вопроса – «вот-это-политика?», который оказывается вопросом политического бытия «исключенных» социальных индивидов. Вопрос, обращенный к сущности политического бытия, оказывается вопросом политического существования спрашивающего, которое подвергается сомнению и вопрошанию. «Всякий вопрос может быть задан только так, что спрашивающий в качестве спрашивающего, – пишет М. Хайдеггер, – тоже вовлечен в него, т. е. тоже подпадает под вопрос» [309; с. 16]. Заданный вопрос позволяет спрашивающему утвердить себя или утвердить-ся в потоке политического бытия как потоке субъективности.

«Действие» мышления как реализуемая в «действии» мысль производит «разрыв» между тем, что представлено полем представительства и тем, что «умалчивается». Вопрос открывает пространство дискурсивного представления «вот-этой-политики». Политический дискурс принимает форму перформенса (англ. *performens* – представление, действие) как понятийного определения концепта «вот-этой-политики». В дискурсивном пространстве мышление является высказывающей себя мыслью или *высказыванием*, открывающим перспективное представление «вот-этой-политики», обращенное к «будущему». В свою очередь политическая способность «вот-этой-политики» осмысливается ретроспективно, то есть возвращает к «прошлому» в *суждении*,

утверждающему или отрицающему высказанную мысль. Можно говорить о том, что перспективное представление «вот-этой-политики» осмысливается рефлексивно, в «обратном направлении» в отношении «прошлого», в то время как ретроспективное представление открывает перспективу в «будущее». Сущность политического мышления, по мнению А. Бадью, заключается в том, что оно «высказывается не о том, что необходимо делать, но о том, о чем следовало бы подумать. Это будущее в прошедшем и образует политику, так как эта мысль, подтверждается или не подтверждается в обратной связи – как в том, что касается гипотезы вмешательства, так и в том, что относится к непосредственным участникам ситуации» [27; с. 85-86]. Утверждающее и отрицающее суждение образуют поле дискурсивного представления концепта «вот-этой-политики», которое задает «контур» интерпретаций как пространство политического дискурса. Пространство политического дискурса оказывается полем понятийного определения концепта «вот-этой-политики», в котором язык производит различные интерпретации, каждая из которых оказывается языковой конструкцией, предьявляющей смысл политического мышления.

Таким образом, мы полагаем, что, основанная на принципе частичности или элементаризма, система представительства реализуется в рамках объективного подхода, который отрицает принцип целостности. Отрицание принципа целостности приводит к тому, что общество отделяется от самого себя как целого и представляется по частям. Поскольку одна часть общества репрезентирует другую, постольку общество всегда оказывается представленным как бы частично или по частям. Поле представительства можно рассматривать только как объективированное пространство символической репрезентации частей общества, ограниченное кругом «представителей». В поле представительства социальное представление базируется либо на принципе сходства, либо принципе различия «взглядов» «представителей» и «представляемых». Если обратиться к принципу сходства, то здесь целостность представления достигается путем установления тотальности «взгляда», возникновение которого равнозначно утрате

способности «видения», что указывает на полное отсутствие системы представления, характерное для де-политизированного общества. В де-политизированном обществе социальный индивид как предельный элемент системы представления, лишенный представительства, существует в режиме «счета-за-единицу» и манифестирует массовое представительство.

В теории замещения политическое представительство сводится к презентации представлений «представителя». Поле представительства институализируется и предьявляется как поле профессиональных политиков, монополизирующих право на производство системы представлений, то есть определяющих видение и предвидение социального мира. Поскольку производство представлений реализуется в процессе конкурентной борьбы, постольку поле профессионалов представляет собой множество различных, и потенциально антагонистических систем представлений, то есть оказывается пространством фрагментарного «видения». Радикальная неполнота представительского концепта «политики» выражается в отсутствии возможности представлять «не-представимое».

Современный кризис представительской политики можно интерпретировать как исчерпанность объективного принципа представления общества. Утрата актуальности принципа объективности открывает возможности «политического» представления общества на основе принципа субъективности. Возможность субъективного представления политического бытия общества возникает на пределе поля социального представительства. Можно говорить о том, что представительская политика предьявляет общество на пределе представления, где политическое бытие общества самопредставляется и самоопределяется через свою «исключенную» часть как целое. Здесь «не-представимое» оказывается «остатком» представления, который обнаруживается на пределе поля представительства как объективного представления. В этом смысле «не-представимое» можно рассматривать в качестве *возможной невозможности* существования политики как субъективной представленности.



В поле субъективности представление «не-представимого» является непосредственным представлением, то есть представлением, происходящим только из самого как такого целостного представления, которое не имеет возможности представлять ничего кроме себя самого. В этом смысле принцип целостности является более продуктивным, чем принцип элементаризма или частичности. Осуществляется переход от метода противоположностей к методу субъект-объектного тождества. Целостным представлением, происходящим только из самого себя, является процесс мышления, где представляющее (тот, кто представляет) и представляемое (то, что представляется) принадлежат процессу представления как целому, существующему в состоянии самопредставленности.

### **3. 2. Социальное единство в стратегиях «политического сообщества»**

Пост-современная политика либерализации «различий» (difference) отрицая целостность, утверждает многообразие «образов жизни» социальных индивидов. Возвращение к политической целостности современные философы расценивают исключительно как возврат к тоталитаризму, то есть к любым национальным и/или классовым идеологиям, притязающим на общезначимость (Ж.-Ф. Лиотар). Существующее многообразие без какого-либо единства способствует появлению социальной разобщенности, бессвязности и внутриобщественной несогласованности, которая характерна для современного «общества индивидов» (Н. Элиас). В этом смысле «общество индивидов» предъясвляет молекулярный уровень социальности, где общество распадается, рассыпается на множество отдельно существующих «атомизированных» индивидов (Ж. Бодрийяр), каждый из которых оказывается предельным элементом, лишенным политического представительства. «Во всяком настоящем, во всяком нынешнем мгновении, – пишет Н. Элиас, – люди находятся в более или менее ошутимом движении... Между ними нет

практически ничего общего. Они торопятся, суетятся, каждый в соответствии со своими целями и планами, двигаясь так, как им нравится» [354; с. 27]. Исчезновение «политического» из сферы социального бытия лишает индивида полноты существования. «Образ жизни» индивида ограничивается сферой частных интересов, и превращается в «бестолковый процесс воспроизводства и получения удовольствия» (С. Жижек). Внутри общества исчезает политическая активность и нарастает социальная апатия и без-различие, которая выражается в нежелании общества строить какие-либо долгосрочные перспективы, затрагивающие проблемы «общего блага» или «справедливого общества».

Утрата политической целостности и процесс усиления социальной дифференциации означает исчезновение смысла «связности» и со-в-местности, который традиционно вкладывался в понятие «политического сообщества» как некой общности, имеющей единство целей, создающих не только ощущение исторической преемственности традиции, но и чувство стабильности и порядка. В то же время на границе исчерпанности социального единства общество пребывает со-в-местно. «Остаток со-общности (если даже допустить, что раньше дело обстояло по другому) пребывает в том, что мы со-вместно существуем перед лицом исчерпанности общего смысла, – пишет Ж.-Л. Нанси, – и в этом исчерпании. Мы как минимум есть вместе с другими, есть со-вместно» [212; с. 96].

В состоянии предела, когда социальная целостность «уже-не» существует, а принципы единства «еще-не» определены, формой представления социального единства в обществе становится протест. Возникновение современных движений *протеста* обусловлено, с одной стороны, исчерпанностью *веры* социальных индивидов в какую-либо политическую активность, которая некогда создавала чувство социального единства, с другой стороны, отсутствие *уверенности* общества в деятельности социально-политических институтов, которые возводят социальную неуверенность в позитивный принцип коллективной организации. В этом смысле современные формы протеста нельзя сравнивать ни с религиозными движениями

обновления, ни с экономически обусловленными мятежами и бунтами старого мира (Н. Луман). Современные социальные движения формируются совершенно новым «действующим лицом», которым оказывается предельно индивидуализированный индивид, для которого протест является способом определения смысла социального единства в пределах «атомизированного» общества. Иными словами, разобщенные социальные индивиды, которые не в состоянии со-гласовать между собой принципы со-вместности социального бытия, обретают желаемое единство в форме протеста. «Единство системы протестного движения, – пишет Н. Луман, – происходит из его формы, а именно из протеста» [194; С. 290].

В современном обществе протест становится формой выражения социального не-согласия, объединяющего «исключенных» из политического представительства социальных индивидов. Форма протеста демонстрирует «исключенное» положение социальных индивидов. В «обществе индивидов» социальный протест оказывается предельной позицией, которую способен занимать социальный индивид. Протест становится внутренней потребностью социального индивида, стремящегося достичь полноты социального существования. В настоящее время протест как проявление социального «исключения» объединяет множество различных, и потенциально не-связанных между собой позиций социальных индивидов, для которых возможность единства заключается в способности выражать социальное не-согласие. Если социалистические движения XIX века, делая акцент на положении классов, предполагали единую мотивацию, допускающую единообразие подходов, то современные протестные движения, объединяющие индивидуализированных индивидов, изначально являются гетерономными, состоящими из индивидуальных проблем. «Смысл совместного бытия, – полагает Н. Луман, – (как и в организациях, только иным образом) располагается за пределами совместного бытия. Для участников движения он складывается из в высшей степени индивидуальных проблем “поисков смысла” и “самореализации”, а эти

проблемы могут объединяться посредством социальной фокусировки и быть используемыми лишь по случаю и негарантированно» [194; с. 289].

В протесте социальная субъективность предъясняется состоянием несогласия с существующим социальным порядком. Социальная субъективность проходит через противоположение, которое всегда условно отрицательно. Внутри общества *отрицание* оказывается всего лишь состоянием социальной субъективности, которое открывается через множество позиций единичных индивидов. Поскольку позиция отрицания противостоит утверждению, постольку отрицание обращает существующие внутри общества утверждения в свою противоположность. В данном случае выступления сторонников «*против гонки вооружений*» утрачивают позитивный смысл движения «*борьбы за мир*». Утверждение становится границей определения социального бытия в позиции протеста как состоянии отрицания. Самоопределение социальной субъективности происходит через отрицание утверждений, которое выражается частицей «не». Если в буквальном или грамматическом отношении частица «не» имеет значение отрицания, то в смысловом отношении «не» обозначает также способ различения, возникающий «в-месте» различающей границы. Само понятие «протест», происходящее от латинского слова «*protestor*»/«*protestari*», с одной стороны, имеет значение возражения как выступления «против», с другой стороны, под ним понимается публичное со-общение. Это значит, что протест, как форма публичного со-общения, непосредственно со-общает обществу «против» чего и/или кого общество объединяется. «Сама форма протеста, – считает Н. Луман, – дает понять, что хотя его участники ищут политического влияния, делают они это *не нормальными путями*. Это не использование нормальных каналов влияния должно в то же время показать, что речь идет о неотложном и затрагивающим самые основы, важном для всех деле, осуществлять которое невозможно обычным способом» [194; с. 290].

Позиция протеста определяется актом исходного разделения общества на протестующих и не-протестующих, то есть тех «против» чего и/или кого направлен протест. Различие протестующие – не-протестующие является

способом дифференциации общества, который зависит от различия инклюзия/экслюзия. Здесь внешняя сторона представляет собой недифференцированный «остаток», который служит обоснованием формы протеста. Протест оказывается разделяющей границей, существование которой совпадает с состоянием против-положением, возникающим внутри социального бытия в «местах» появления протеста. Поскольку против-положение протестующие – не-протестующие обнаруживает себя в протесте, постольку протест оказывается собственно дискурсивным «действием» разделения общества. Протест как дискурсивное «действие» оказывается формой публичного выступления индивидов «против» общества. Это позволяет нам рассматривать протест как пространство актуализации или манифестации «действия» дискурса.

В дискурсе протеста внутреннее единство протестующих устанавливается через границу с внешней стороной, где не-протестующие, не будучи представленными, способны лишь ограничивать, то есть придавать определенность протесту. «Форма “протест”... имеет две стороны, – пишет Н. Луман, – протестующих, с одной стороны, и то, против чего направлен протест, с другой (включая тех, против кого протестуют). И здесь уже кроется проблема, которую невозможно преодолеть данной формой: протестное движение – только одна ее половина, а по другую сторону располагаются те, кто вроде бы безразлично с легкой ирритацией делают то, чего они и так хотят» [194; с. 292]. Протестующие, как одна из сторон социального целого, представляют собой парадоксальное единство, то есть протест существует как парадокс, осуществляющий прочерчивание границы *в* обществе *против* этого общества.

Мобилизация общества *против* общества реализуется путем установления границ, где движение границ происходит от внешнего к внутреннему. Внутренний мотив протеста располагается на внешней стороне, где не-протестующие, то есть те, кто «против»–протеста становятся внешним источником продуцирования движения протеста. Движение границы демонстрирует активность движения, которое является целью протеста.

Пространство демонстрации движения реализуется «здесь-и-теперь», следовательно, протест является кратковременной демонстрацией социального единства. В данном случае *демонстрация* оказывается способом непосредственного предъявления и/или представления социального протеста, который «здесь-и-теперь» демонстрирует единство протестующих. Если обратиться к этимологии слова «demonstration»/«демонстрация», то оно буквально переводится как показывание. С одной стороны, демонстрация может пониматься как форма публичного выражения требований, которое реализуется путем организации митингов, манифестаций, шествий, указывающих на акт непосредственного «действия», с другой стороны, демонстрация имеет смысл публичного доказательства, отсылающего к сфере «слова». Можно говорить о том, что понятие «демонстрация» включает в себя одновременно «слово» и «действие». Демонстрация как «действие», реализуется посредством «слов», то есть осуществляется в пространстве языкового бытия, где социальные индивиды обретают кратковременную возможность «действовать» и «говорить» как социальная целостность. Демонстрация как публичное выражение требований является вы-зывающим «действием», то есть «действием», предполагающим ответ.

Дискурс протеста обязывает отвечать не-протестующих, то есть тех, кто не «включен» в протест, но которые должны нести всю полноту ответственности, выполняя требования протестующих. В этом смысле протест изначально отрицает общую ответственность общества, которое утратило единство. Однако ответ, существующий в своей определенности, становится тактическим моментом для появления новых поводов или тем для дискурса протеста. В данном случае протест оказывается движением продуцирования тем, то есть становится формой само-репродуцирования внутри общества состояния отрицания. Поскольку дискурс протеста производит каждый раз новую ответную реакцию общества, постольку он переформулирует перспективы сторонников или участников, с одной стороны, и их противников, с другой.

В дискурсе протеста общество становится фоновой темой тем, то есть порождающей средой для появления новых тем как мотивов протеста. Чем большую часть общества охватывает протест, тем более разнообразными, гетерономными становятся темы протеста. «Темы, дающие повод для возникновения протестных движений, – пишет Н. Луман, – являются гетерономными и остаются гетерономными даже тогда, когда их объединяют в такие крупные группы, как «окружающий мир», «война», «положение женщин», «региональные особенности», «Третий мир», «засилье иностранцев». Темы соответствуют форме протеста... они проясняют, почему протестующие оказываются по одну сторону формы. Темы способствуют самопозиционированию сообразно форме» [194; с. 294]. Сами темы протеста изначально не предполагают единства, то есть являются источником, инициирующим протест внутри общества. Поскольку любой ответ становится темой продуцирования протеста, постольку протестом общество демонстрирует «движение ради движения».

Демонстрируя «движение ради движения», протест содержит в себе неопределенность в отношении собственных конечных целей. Отсутствие конечных целей придает акциям протеста фрагментарный и прерывистый характер. В протесте социальное единство демонстрируется исключительно через расширение и смещение границ, «вовлекающих» общество в протестные движения. Такая бесконечная мобилизация общества *против* общества приводит к тому, что протест как движение общества не способен контролировать процесс собственного изменения.

Основным следствием бесконечного смещения или тиражирования границ оказывается появление множества отдельных частей социального целого, каждая из которых становится дискурсивным основанием для выражения протеста в форме сексизма, расизма, национализма, религиозного конфессионализма, классовости и т.д. Поляризация общества, представление его в частях – мужчины/женщины (дискурс феминизма), национальное большинство/этническое меньшинство (дискурс этнической идентичности)

производит внутри общества состояние социального диссенсуса, которое становится основой возникновения радикального разно-гласия. Дискурсивное взаимодействие между различными частями общества неизбежно принимает форму полемической борьбы. В полемической борьбе каждая часть общества выступает с требованием предоставления особых политических прав членом той или иной социальной группы, тем самым, отрицая право на существование своей «другой» стороны.

Протест, как способ мобилизации общества *против* общества, создает непредсказуемые результаты и неуправляемые ситуации, поскольку, чем большую часть общества охватывает желание протестовать, тем более увеличивается социальная напряженность и конфликтность внутри общества. Возрастание социального напряжения порождает крайние формы протеста, которые в свою очередь усиливают ответную реакцию общества, тем самым, производят новые радикальные формы протеста в виде спонтанных актов насилия и повседневного экстремизма. В этом смысле «общество становится фоновой темой тем – полагает Н. Луман – порождающей средой для все новых поводов к протесту» [194; с. 296].

В данном случае смещение и расширение границ, вовлекающих общество в протестное движение, уменьшает возможность отличить внутри общества одно протестное движение от другого. Возникает парадоксальная ситуация – чем сильнее внутри общества стремление к единству, тем более разнообразными становятся темы протеста, вовлекающие все большее количество сторонников протеста, и тем меньше остается возможности для реализации протеста внутри общества. В конечном счете, пределом гетерогенности оказывается состояние гомогенности, когда общество «выворачивается наизнанку», и превращается в неразличимое и неразличающее себя «общество протеста», которое наполняется предельно негативным смыслом. Сущностью существования «общества протеста» становится *насилие*, направляющее агрессивность общества на само себя.



В «обществе протеста» происходит само-референтное «замыкание», в соответствии с которым протестующие начинают выступать против самих себя. Здесь мы имеем дело с насильственным актом, предъявляющим «нулевую» степень протеста, когда протестующие не выдвигают никаких требований, демонстрируют «чистый» акт «действия». Отсутствие требований, как языкового выражения протеста, означает, что движение протеста не поддается истолкованию, то есть оказывается социальным дискурсом с «нулевой» степенью субъективности. На пределе социальной субъективности возникают радикальная форма протеста – «протест ради протеста». В «протесте ради протеста» насилие протестующих направлено против самих себя, то есть здесь протест оказывается формой само-разрушительного «действия». «Их действия, – пишет С. Жижек, – говорили за них: “Нравится вам это или нет, вот мы здесь, как бы вы ни делали вид, что не видите нас”... Они не предлагали решения и не создавали движения для того, чтобы предложить такое решение. Их цель была в том, чтобы создать проблему, сигнализировать, что они были проблемой, которой нельзя больше пренебрегать. Именно поэтому было необходимо насилие» [144; с. 64]. В данном случае «протест ради протеста» демонстрирует отрицание самой структуры, посредством которой общество удовлетворяет собственные требования.

В «протест ради протеста» со-общением оказывается само средство передачи со-общения – форма протеста. Протест становится «нулевым» «политическим со-общением», выполняющим «фатическую» функцию (Р. Якобсон). Такое «фатическое со-общение» демонстрирует «пустой» контакт, необходимый для проверки каналов связи внутри общества, способности общества понимать собственные со-общения. В состоянии предела на «нулевом» уровне «политического со-общения» протест принимает форму обращения, то есть оказывается формой обращения общества к самому себе. Здесь предъявляется актуальность самого обращения как такового вне его направленности и содержательности. Протест как «нулевое» «политическое со-общение» со-общает общество с самим собой в состоянии обращения. В

демонстративно обращенном к самому себе обществе радикальным становится вопрос способности общества понимать смысл собственных со-общений. На «нулевом» уровне «политического со-общения», в обществе либо открывается возможность для появления саморефлексии, когда общество встречается с собственной субъективностью – способностью «действовать» и «говорить» осмысленно, либо общество продолжает существовать в объективированном состоянии как безрефлексивное социальное со-общество «атомизированных» индивидов.

В случае объективации сущностью существования «общества протеста» становится *ненависть*, которая означает не столько субъективную эмоцию или субъективное состояние, сколько объективную и беспричинную ярость и агрессию общества на собственное без-различие (Ж. Бодрийяр). Современная ненависть происходит из само-агрессии общества, то есть оказывается ответной реакцией социальных индивидов *против* безразличия общества. В атмосфере всеобщего безразличия каждый индивид «закрывается» на самом себе. Возникает одностороннее существование, которое предьявляет отказ от любых социальных связей. «Ненависть, – пишет Ж. Бодрийяр, – представляя собой чрезмерную форму выражения безразличия и неприятия этого недифференцированного мира, есть крайнее проявление жизненной реакции организма» [68; с. 110]. Лишенная какой-либо политической мотивации, ненависть выражается в безличном насилии. Появление внутри общества *ненависти* означает полную инверсию всех устремлений общества, когда все положительные влечения инвертируются и превращаются в отрицательные влечения – безразличие и отвращение. Если политическое «слово» и «действие» являются формами предьявления социальной субъективности в политике, то отвращение к политике порождает социальное безразличие, предьявляющееся в объективированном виде в форме ненависти.

В данном случае ненависть становится своеобразной фатальной стратегией социальных индивидов, направленной против социального существования. Представляя собой, радикальный *протест против* безразличия

мира, ненависть в этом статусе оказывается гораздо более прочным видом социальной связи. Ненависть наполняет частные, автономно развивающиеся сферы социальных отношений и связей – отношений с партнёрами, членами семьи, соседями или коллегами по работе. В настоящее время каждая из этих сфер может стать ареной насилия, часто кажущегося беспричинным, поскольку не имеет каких-либо видимых оснований, ни тем более какого-либо разумного объяснения (З. Бауман). Предельным проявлением социальной ненависти становится терроризм как бес-смысленное само-отрицание обществом самого себя.

Это значит, что представление социального единства не может и не должно основываться исключительно на логике не-согласия, которое обесмысливает социальное единство и отрицает политический смысл социального со-общества в протесте. Достижение предела открывается возможность для появления социальной саморефлексии, обращающей общество к самому себе с радикальным вопросом о политическом бытии как *возможной невозможности*, которая появляется на пределе со-в-местности социального существования. На пределе существования общество предоставляется самому себе как целое в точке со-бытия бытия «политического со-общения», обращающего общество к самому себе. В со-бытии предельности открывается возможность предъявить общество как «политического со-общества».

Общество как «политическое со-общество» манифестирует себя через точку единства в дискурсе со-гласия, в котором социальный индивид предъявляет себя в качестве социального субъекта, выражающего собственно гражданскую позицию. Необходимо заметить, что в современном «обществе индивидов» гражданская позиция не соотносится ни с традицией гражданских норм, где гражданское самосознание общества непосредственно зависит от степени восприятия или усвоения социальными индивидами гражданской традиции (Ж.-Ж. Руссо), ни с позиций гражданина государства как избирателя, наделенного мерой субъективных прав, ограниченных законом, где формально

правовые отношения между социальными индивидами, уменьшают необходимость в установлении социального единства (Ю. Хабермас).

В современном обществе стремление к социальному единству означает отказ от повседневного де-политизированного существования, которым социальный индивид как бы выражает со-гласие с необходимостью со-вместного существования. Выход социального индивида за пределы сферы частных интересов, возвращает ему политическую позицию гражданского сопротивления, посредством которой он предъявляет самого себя в качестве «действующего» и «говорящего» социального субъекта, который существует в пределах социального бытия как осмысленного социального существования. Это значит, что единство социального существования и политического мышления реализуется в точке социального субъекта как точке тождества социального индивида и гражданина. Таким образом, современная политическая позиция формируется через преодоление единичности социального существования в точке социального субъекта, «действующего» и «говорящего» осмысленно в пределах социального бытия.

В поле политики «действующее лицо» каждый раз выступает под разными «именами», что указывает на сингулярность политического бытия. Во-первых, когда-то «действующим лицом» поля политики называли гражданина, чья «вовлеченность» в различного рода общественные организации являлась показателем его политического участия. Во-вторых, «действующим лицом» называли профессионального революционера, для которого реальность «революционного рабочего движения» открывала возможность участвовать в пролетарской политике. В-третьих, «действующее лицо» носило «имя» активиста массовых движений, представляющего гомогенную множественность «масс» в качестве политической силы (А. Бадью).

В настоящее время возвращение к «идее» социального единства объясняется поиском основ социальной целостности, способной восполнить «зазоры» появившиеся в результате все усиливающейся социальной дифференциации, характерной для «общества индивидов». Дискурс со-гласия

становится формой проявления социального не-согласия с политикой «исключения», объективирующей и «овеществляющей» социального индивида в управленческих практиках «био-политики». Социальное единство, являясь продуктом политической целостности, в силу своей «из-быточной» полноты продуцирует внутри общества некий «остаток», включающий в себя не-согласных социальных индивидов. Это объясняется тем, что внутри общества призыв к единству и со-гласию никогда не встречает безоговорочной поддержки всего общества, поскольку в обществе всегда присутствуют социальные индивиды, у которых отсутствуют внутренние мотивы и/или поводы для объединения. В данном случае наличие «остатка» становится *возможной невозможностью* для дальнейшего установления единства социальных индивидов, а значит, появления новых форм социального согласия. Можно говорить о том, что чем сильнее внутри общества стремление к единству, тем больше появляется оснований для возникновения социального со-гласия, и тем разнообразнее становятся дискурсивные «источки» социального единства.

Дискурс со-гласия отрицает социальную раз-общенность через утверждение единства, где утвердительная позиция открывает определенную неопределенность «истоков» социального со-гласия, которые возникают «вместе» утверждения социального субъекта. Социальное со-гласие появляется на пересечении субъективных позиций, где множество позиций образуют «исток» «политического со-общества» со-гласия. Представляя собой местоположение социальной субъективности «политическое со-общество» со-гласия формируется без установления социально-территориальных границ, то есть оказывается детерриториализованным со-обществом социальных субъектов, актуализирующих внутри общества проблему политического единства. Сущность дискурса со-гласия заключается в самой возможности мобилизации «политического со-общества» в обществе, которое становится *со-обществом со-гласия*.

Таким образом, в «обществе индивидов» протест оказывается предельной позицией единства, которую занимают раз-общенные социальные индивиды, утратившие смысл политического существования. В данном случае протест можно рассматривать как собственно дискурсивное «действие», разделяющее общество, прочерчивающее границу *в* обществе *против* общества. Движение границы демонстрирует активность движения, «вовлекающее» общество в протестное движение, которое на пределе предьявляет единство «общества протеста». «Общество протеста» обозначает предел смещения границ, где на пределе происходит самореферентное замыкание, в котором «действие» протестующих оказываются направленными против них самих. В этом смысле «общество протеста» предьявляет «нулевую» степень социальной дискурсивности, когда протест не поддается истолкованию, то есть является дискурсом с «нулевой» степенью субъективности. На пределе социальной субъективности со-общением становится само средство передачи со-общения. Иными словами, сама форма протеста становится «нулевым» «политическим со-общением», посредством которого общество обращается к самому себе.

Отсутствие в обществе понимания смысла обращения превращает такое общество в безрефлексиное социальное со-общество индивидов, сущностью существования которого становится ненависть. Ненависть оказывается формой агрессии общества на без-различие самого общества. Однако достижение предела открывает возможность для появления саморефлексии общества, которое становится со-бытием бытия «политического со-общества». Смысл единства «политического со-общества» реализуется в дискурсе со-гласия, где социальный индивид предьявляет себя в качестве социального субъекта. Если дискурс протеста формирует социальное единство на основе социального несогласия как субъективного состояния, объединяющего «исключенных» социальных индивидов, то в дискурсе со-гласия социальный индивид предьявляет себя в качестве социального субъекта, манифестирующего собственно гражданскую позицию, которая формируется через преодоление единичности социального существования.

В «политическом со-обществе» социальных субъектов единство оказывается возможной невозможностью со-в-местного бытия. «Политическое со-общество» со-гласия становится единством социальных субъектов, осознающих свое «исключенное» положение. В данном случае социальное единство появляется на пересечении множества субъективных позиций, образующих единый «исток» «политического со-общества» со-гласия, реализация и актуализация которого, в свою очередь, раскрывает множество перспектив для осуществления социального единства. Можно говорить о том, что дискурс со-гласия представляет собой место-положение социальной субъективности, которое формируется без установленных границ, то есть является со-обществом социальных субъектов, актуализирующих проблему социального единства.

### **3. 3. Бытие «политического со-общества» в структурах публичного дискурса**

Современное «общество индивидов» (Н. Элиас) радикально отличается от всех предшествующих форм социального существования тем, что оно является предельно индивидуализированным обществом, которое сформировалось не в силу осознанных стремлений индивидов, а в результате объективного процесса развития общества по пути индивидуализации (З. Бауман). Индивидуализация на пределе оборачивается появлением индивидуализма, который выражается в ограниченности существования индивида сферой частной жизни. Индивидуализированные индивиды являются скорее «политиками от жизни», определяющими свой «образ жизни», чем гражданами политического целого. В «житейской политике» индивид является таким рефлексивным существом, то есть неким «я», которое способно определять цели и перспективы только собственной частной жизни (З. Бауман). Однако очевидность частной жизни индивида, заданная актом рефлексии, не учитывает существование множества других индивидов. В «обществе индивидов» каждый индивид воспринимается

другим в качестве «другого». Здесь «другой» определяется на уровне другого «образа жизни». Множество «других» индивидов предъявляют «политическое со-общество» на пределе с-вязности, где исчезает публичная сфера и замирает деятельность «общественности». На пределе социальной с-вязности возникают предельные публичные формы социального со-общества, в которых общество представляется либо как «со-общество консенсуса» (Ю. Хабермас), либо «со-общество диссенсуса» (Ш. Муфф).

В настоящее время установление «со-общества консенсуса» обусловлено кризисом «общественности». Современный кризис «общественности», считает Ю. Хабермас, вызван, во-первых, распадом социальных связей, способствующих проникновению в общественное пространство эгоистических, деструктивных индивидуальных интересов, во-вторых, стремлением бюрократического государства использовать в интересах власти деятельность «общественности». Преодоление кризиса «общественности» (Offentlichkeit) зависит от степени сознательной вовлеченности индивидов в со-в-местное обсуждение проблем. В современном понимании общественное пространство публичного дискурса, считает Ю. Хабермас, формируется в новоевропейскую эпоху, когда в поле напряженных отношений между государством и отдельными индивидами начинает складываться «общественность». Становление «общественности» (Offentlichkeit) определяется способностью общества как целого сопротивляться власти государства, то есть задается через ограничение внешних притязаний государства на сферу частной жизни. «Общественное» (Offentlichkeit) располагается «между» сферой государственной власти и частной жизни, где само «между» создает некое общее ли общественное (Offentlichkeiten) пространство. «Общественное», то есть все то, что связано с бытием со-общества, является открытым пространством, что происходит из самого слова «общественное», которое по-немецки обозначается прилагательным «offen», означающим «открытый», а по-английски словом «проницаемый» (transparent).



«Общественное» открывается как пространство публичного дискурса, то есть оказывается пространством общения автономных образований граждан, составляющих в собственном смысле «общественность». Иными словами, сущность общественного пространства заключается в способности устанавливать социальные связи между различными группами «общественности», представляющими общество как единое «политическое сообщество» граждан. «В данной связи понятие “общественность” (Offentlichkeit), – пишет Ю. Хабермас, – воспринимается и действует как нормативное... Ассоциации специализируются на производстве и распространении практических убеждений, то есть они должны служить тому, чтобы открывать значимые для всего общества темы, способствовать выработке предложений для возможного решения тех или иных проблем, интерпретировать ценности, производить на свет хорошие, полезные для общества доводы и разоблачать, обесценивать плохие» [306; с. 73].

С момента своего возникновения «общественность» (Offentlichkeit) воспроизводит саму себя в публичных дискурсах, инициируемых автономными объединениями «общественности» (Offentlichkeiten), которые не приемлют организации сверху и могут развертываться только спонтанно. «Общественные дискурсы, – пишет Ю. Хабермас, – приобретают резонанс исключительно в той степени, в какой они обладают диффузностью, а значит, при условии широкого, активного и в то же время *не централизованного* участия» [306; с. 53]. Публичный дискурс возникает на пересечении частных проблем, которые в точке пересечения приобретают общественный смысл. Возможность пересечения определяется наличием общего «жизненного мира» (Libenswelt) повседневной коммуникации, существование которого открывает для каждого индивида возможность стать участником публичного дискурса.

Смысл социального со-общества определяется в процессе общественной *дискуссии* (от лат. discussion – обсуждение), направленной на достижение *согласия*. Согласие невозможно навязать и к нему нельзя обязать, поскольку все, «что *явным образом* производится путем внешнего воздействия, нельзя

считать согласием» [307; с. 200]. Согласие основывается на общих убеждениях, существование которых определяется по реакции на приглашение к речевому акту как коммуникативному «действию». В общественной дискуссии речевой акт удается только тогда, когда существует общее понимание ситуации, задающее тематический горизонт речевого общения как коммуникативного «действия».

Участники дискуссии своими речевыми действиями выдвигают притязание на значимость, которая становится темой дискуссии. Общественная дискуссия включает мнение «другого» как «другое» мнение, которое ставится под сомнение и подвергается критической проверке на аргументированность. «Дискуссии предназначены, прежде всего, для того, – полагает Ю. Хабермас, – чтобы *производить* верные, убедительные за счет своих внутренних свойств аргументы, с помощью которых могут быть подкреплены или отвергнуты притязания на значимость» [307; с. 137]. Смысл общественной дискуссии сводится к поиску аргументов «против» или контраргументов. Каждый участник дискуссии занимает позицию либо пропонента, либо оппонента, стремящимся опровергнуть притязание на значимость «другого» мнения как мнения «другого». Здесь «другой» выступает в качестве реально противостоящего оппонента, взаимоотношение с которым выстраивается на основе аргументов и контраргументов.

Способность оппонентов достигать согласия, то есть соглашаться с «мнением» «другого», базируется на принципе рациональной аргументации, который становится одновременно связующим принципом, обеспечивающим единство дискуссии, и правилом проведения, нормирующим мотивы речевых действий участников дискуссии. Степень рациональности общественного дискурса определяется степенью разумности участников дискуссии, отношение между которыми основывается на признании друг друга в качестве рационально действующих субъектов, способных к аргументированному речевому акту. Операции разума (*Vernunftoperationen*), полагает Ю. Хабермас, которые осуществлялись *in mente* (мысленно) и развертывались на уровне

мыслительных предпосылок, реализуются в полной мере в плоскости реально протекающих общественных дискурсов. «Аргументирование проводится с целью взаимно убедить друг друга в правомерности притязаний на значимость, – пишет Ю. Хабермас, – выдвигаемых проponentами в отношении своих высказываний, которые они готовы защищать перед оппонентами. В ходе аргументативной практики организуется *основанное на сотрудничестве* состязание в поиске лучших аргументов, причем участников а *limine* (изначально) связывает их ориентация на достижение взаимопонимания. Ожидание того, что состязание сможет привести к «рационально приемлемым», по-настоящему “убедительным” результатам, основывается на убеждающей силе аргументов» [308; с. 115].

Порядок обмена аргументами, определяющий позицию принятия/непринятия мнения «другого», предполагает наличие общезначимой нормы. Обоснование нормы осуществляется в процессе дискуссии, в ходе которой участники должны придти к *консенсусу* относительно порядка обмена аргументами. Здесь каждый участник дискуссии обязан принимать «точку зрения» каждого «другого», чтобы проверить, может ли та или иная норма быть желательной для всех с «точки зрения» каждого. Общезначимыми становятся лишь те нормы, которые получили intersubъективное признание со стороны всех участников дискуссии. Основанный на intersubъективном признании консенсус, оказывается рациональной разновидностью согласия, где строгое следование intersubъективным нормам гарантирует объективную беспристрастность в оценке аргументации речевого акта. Полнота реализации принципа рациональности в общественной дискуссии определяет меру разумности социального со-общества, его способность достигать рационального согласия. Общественная дискуссия должна воплощать собой состояние предельной рациональности, достижение которой становится процедурным вопросом.

Состояние предельной рациональности отсылает к Разуму как инстанции абсолютной субъективности. Абсолютный разум выступает гарантом

разумности общественной дискуссии. Абсолютная субъективность как принцип предельной разумности реализуется в каждом речевом акте. В связи с этим каждый речевой акт рассматривается по степени приближения к состоянию абсолютной разумности как некой идеальной норме, определяющей общественное приятие или неприятие притязаний на значимость. Сама общественная дискуссия должна стать максимально рационализированным процессом, требующим предельно рациональных норм, управляющих процессом обсуждения. Абсолютная субъективность проговаривает нормативный порядок общественной дискуссии, то есть координирует процедуру речевого общения оппонентов. Дискурсивный порядок становится процедурным порядком инструкции, где каждый участник дискуссии становится объектом языкового управления, то есть объективированным индивидом, действующим согласно инструкции.

*«Со-общество консенсуса»* устанавливает интересубъективное согласие социальных индивидов, сообщающихся друг с другом согласно инструкции, исполнение которой требует от индивидов не мышления, а особого рода компетенции как знания правил применения инструкции. В данном случае уровень компетенции социального индивида определяет меру его участия в общественной дискуссии. Таким образом, *«со-общество консенсуса»* формируется в процессе общественной дискуссии, которая должна воплощать собой состояние предельной рациональности. Полнота реализации принципа рациональности общественной дискуссии определяет меру разумности социального со-общества, его способность достигать рационального согласия. Достижение рационального со-гласия становится показателем разумности участников публичных дискуссий. Разумность участников публичных дискуссий проявляется не столько в аргументированной речи, сколько в способности следовать установленным нормам и/или правилам, регламентирующим процесс публичной дискуссии. *«Со-общество консенсуса»* базируется на интересубъективных нормах и/или правилах, регламентирующих процесс обмена мнениями.

Обмен «мнениями» разворачивается в пространстве, в котором множество «других» мнений на пределе предъявляют себя как мнение «Другого». Каждое мнение становится «местом» воспроизводства мнения «Другого», которое является общим мнением, разделяемым всем «социальным со-обществом». Общность мнений, опосредуемая присутствием «Другого», формирует «общественное мнение». «Общественное мнение» устанавливает границу расхождения мнений участников дискуссии. В структуре «общественного мнения» понятие «мнение» утрачивает свое субъективное значение, происходящее из греческой философии, где «δοξα» понималась как форма субъективного высказывания и выступает в значении «докса»/«доха». Начиная с греческой философии, представленное в форме мнения знание рассматривалось как некая субъективная «кажимость», «видимость» или «мнимость», что указывало на «не-полноту» и принципиальную незавершенность такого знания. В свою очередь «докса», как предельно объективное основание политического дискурса, имеет значение очевидного представления, которое существует на уровне «здорового смысла».

Публичный дискурс становится «местом» выражения «общественного мнения», которое разворачивается в пределах доксических представлений, существующих на уровне «здорового смысла» (*sens commun*). В публичном дискурсе «здравый смысл» является предельно рациональной нормой, обеспечивающей со-гласие социального со-общества с самим собой. В силу своей очевидности «здравый смысл» представляет собой общую для всего социального со-общества норму, диктующую, с чем соглашаться или не-соглашаться. В соответствии с требованием «здорового смысла», установленное со-гласие реализуется в форме *конформизма* (от лат. *conformis* – подобный, сообразный) как безразличного со-гласия общества с самим собой. Возникая на пределе исчерпанности социальной связности, конформизм демонстрирует «нулевой» уровень социального со-гласия (*homologia*). «Со-общество консенсуса» не подвергает со-мнению принятые внутри общества правила и/или нормы, которые приобретают абсолютный характер. Любое

высказанное со-мнение, относительно основополагающих установок, становится показателем отсутствия компетентности у социального индивида. Таким образом, можно говорить о том, что абсолютная субъективность, как принцип предельной разумности, на пределе объективируется и предъявляется в «здоровом смысле» как предельно объективной норме.

В «обществе индивидов» со-гласие устанавливается на уровне «образа жизни» как речевых практик социальных индивидов. Социальное со-гласие возникает из общего для данного социального со-общества понимания «жизненного мира» как сформированного языком единой системы значений. Существование единой системы значений языка, делает возможным взаимосвязь между отдельными социальными индивидами. Однако социальное со-гласие устанавливается путем «исключения» «других», альтернативных способов артикуляции «жизненного мира». Это значит, что социальное со-гласие, основанное на «исключении», конструируется через противопоставление с некоторым другим «жизненным миром», где живут «другие» социальные индивиды. Отчуждение от «другого» «жизненного мира» означает, что «исключение» включается в саму структуру повседневной жизни. Существование «исключенного» «другого» составляет сущность социального антагонизма, который определяется существованием различных и противостоящих друг другу форм понимания «жизненного мира» (Ш. Муфф).

В условиях социального антагонизма публичный дискурс становится своеобразным призывом к со-существованию с «другим», который из социального врага, с которым отсутствует взаимопонимание, должен превратиться в соперника. Публичное признание права на законное существование «другого» означает, что конфликтующие стороны признают оправданность и легитимность существования другого понимания «жизненного мира», противоположного своему собственному. «Политика, – полагает Ш. Муфф, – нацелена на создание единства в контексте конфликта и несходства» [208; с. 194]. Призыв к со-существованию реализуется через процедуру признания, манифестирующую переход от антагонистического противостояния

врагов к агонистической борьбе соперников. В данном случае агонизм понимается как борьба между законными соперниками, чье право отстаивать свою позицию не подвергается сомнениям. «Соперник – это враг, – полагает Ш. Муфф, – но враг легитимный, враг, с которым у нас есть определенные точки соприкосновения» [208; с. 194].

Это значит, что реализовать призыв возможно только тогда, когда существуют определенные точки соприкосновения, которые соотносятся с этико-политическими принципами либеральной демократии: свободой и равенством. Публичное противоборство между соперниками ведется вокруг различных концепций гражданства, которые соответствуют различным интерпретациям этико-политических принципов: либерально-консервативной, социал-демократической, неолиберальной, радикально-демократической и т. д. Здесь каждая из противоборствующих сторон предлагает свое собственное понимание «общего блага», «справедливого общества», и пытается установить собственную форму гегемонии. «С точки зрения “агонистического плюрализма”, – пишет Ш. Муфф, – цель демократической политики состоит в преобразовании *антагонизма* в *агонизм*. Для этого необходимо создание каналов, посредством которых коллективные страсти получили бы возможность выражения по проблемам, которые, предоставляя достаточно возможностей для идентификации, конструировали бы противника не в качестве врага, а в качестве соперника» [208; с. 195]. В агонистической борьбе соперников признание легитимности противоположной позиции не обязывает соперников достигать со-гласия. Между соперниками существуют такие принципиальные разно-гласия, обусловленные разным пониманием «жизненного мира», которые невозможно разрешить путем рационального обсуждения. Публичное пространство представляется узаконенным полем борьбы мнений между равноправными противниками.

Дискурсивной формой выражения агонистической борьбы противников может быть только *полемика* (от греч. *polemicos* – враждебный, воинственный). Различение противоположных сторон в полемическом дискурсе отсылает к

противоположению «я» – «не-я», где «не-я» является против-положной стороной, представляющей «другое» мнение. Публичная полемика основывается на логике противоположностей, в соответствии с которой тезису как некому утверждению противостоит антитезис. Антитезис, отрицающий тезис, становится противоположным тезисом. Вступление в полемику начинается тогда, когда оппоненты выдвигают противоположные друг другу тезисы, в которых разно-гласия предъявляются в форме несовместимых одна с другой мыслей. В пределах полемики эти две несовместимые, и борющиеся одна с другой мысли, являются тезисом и антитезисом. В полемической борьбе утверждение своего тезиса реализуется путем опровержения доводов против-положной стороны. Цель полемической борьбы заключается в том, чтобы вынудить противника согласиться с утверждением, противоречащим тезису, который тот взялся защищать, то есть привести его к противоречию с самим собой.

Поскольку принципом полемического дискурса является «*tertium non datur*» – «либо одно, либо другое и третьего не дано», постольку сущность полемической борьбы заключается в том, что полемист пытается одновременно быть полемистом-борцом (*Polemicus*) и арбитром (*Arbiter*), выносящим приговор относительно «другого» мнения как тезиса противника. Полемист стремится перейти с позиции равноправного участника на превосходящую позицию «Третьего». Выступая в двойной роли «Первого-и-Третьего», он объявляет проигравшей позицию «Второго». Функционируя в роли «Третьего», победитель в известной степени поглощает аргументы и права «Второго». В этом смысле полемика завершается диктатом победителя (П. Слотердаjk). В полемической борьбе одна из сторон возвышает себя до абсолютного «Я» как некой абсолютной инстанции. Абсолютная инстанция соотносится с позицией власти устанавливающей форму гегемонии (термин А. Грамши), связанную с определенной формой социального «исключения».

Установленный гегемонистический порядок порождает новую оппозицию, в которой то, что возвысилось до абсолютного «Я» превращается в



один из полюсов противоречия. В этом смысле полемический дискурс продуцирует возникновение новых конфликтующих сторон, находящихся в между собой в отношениях *разно-согласия*. Публичное пространство понимается как пространство открытого выражения разно-согласий между противоположными сторонами, которые полемическая борьба «удваивает». «Создание пространства для разногласий, – пишет Ш. Муфф, – и поддержка институтов, в которых эти разногласия могут проявляться, жизненно важно для плюралистической демократии» [208; с. 197]. В данном случае «политическое со-общество» представляется «со-обществом диссенсуса», сущностью существования, которого является разно-согласие. В состоянии разно-согласия общество распадается на соперничающих между собой социальных индивидов, находящихся в состоянии – «войны всех против всех» (Т. Гоббс). В конечном счете, пределом разно-согласия оказывается состояние радикального *не-согласия* как отсутствие возможности достичь какого-либо понимания между противоборствующими сторонами. Таким образом, в концепции Ш. Муфф публичное пространство формируется в результате признания врага в качестве соперника. Здесь признание как политический призыв к со-существованию становится сущностью социального со-общества, в котором существование разно-согласий открывает публичное пространство полемики. Поскольку признание оказывается формой со-глашения между противоборствующими сторонами, постольку можно говорить о том, что здесь реализуется «пустое» со-гласие, которое только по форме является со-гласием. В структуре формального со-гласия, признание не обязывает соперников достигать со-глашения, то есть приходиться к со-гласию, способствующем установлению понимания друг с другом. В агонистическом пространстве полемического дискурса «политическое со-общество» представляется «со-обществом диссенсуса», существующим в состоянии радикального не-согласия.

В состоянии не-согласия «политическое со-общество» предьявляет себя как целое. Выражение не-согласия можно рассматривать как проявление сопротивления, которое требует у-силлий. Это значит, что социальное не-

согласие является такой активной силой, которая определяется только в отношении противо-силы, как некоего пассивного состояния общества. Пассивное состояние общества предъясняется социальным консенсусом, который демонстрирует инертность социального существования. Если согласие как состояние консенсуса соотносится с без-мысленным социальным существованием, то не-согласие отождествляется с деятельностью мышления, как такой активной силой, которая проявляет себя на пределе понимания. В этом смысле социальное не-согласие является актом *сопротивления* общества, преодолевающего не-мыслящее состояние и возвращающее социальное бытие самому себе как осмысленному существованию, сущность которого определяется мышлением со-обща. Это значит, что на пределе понимания в состоянии радикального не-согласия возникает мышление.

Обращенное к самому себе социальное бытие призывает к со-гласию, где понятие «призыва» не имеет отношение к конкретному человеческому существованию, в его антропологичности, но необходимо отсылает к представлению о целостности бытия в единстве (М. Хайдеггер). Призыв или «зов» бытия предъясняет бытие самому себе в его со-бытийности. Соответственно, можно говорить о социальном бытии как целом. Стремясь к со-гласию и не-согласяясь социальное бытие пребывает на границе мышления как состояния субъективности. В структурах субъективности социальное общество предъясняет себя как «политическое со-общество» «*согласия не-согласных*» или «*не-согласия со-гласных*», которое открывает пространство мышления со-обща как пространство публичного дискурса. Потребность в публичном дискурсе возрастает по мере увеличения внутри общества разногласия, осмысление которого становится проблемой общества как целого.

«Политическое со-общество» самоопределяется в акте гражданского сопротивления, где социальный индивид отваживается на поступок мышления, тем самым, утверждая себя в позиции социального субъекта. «"Не сопротивляться", – пишет А. Бадью, – означает "не мыслить". "Не мыслить" означает "не рисковать идти на риск"» [27; с. 102]. Общественное оказывается

осознанным выбором социального субъекта, отвечающего на призыв социального бытия со-гласием, а значит, фактически принимающего на себя обязательство нести ответственность за бытие «политического со-общества». Социальный субъект обнаруживает собственную позицию как социальную проблему в публичном пространстве. Принятие на себя *ответственности* соответствует осознанию необходимости отвечать по существу поставленной проблемы. Степень ответственности определяется способностью социального субъекта держать ответ перед самими собой как «Я».

В публичном дискурсе «Я» обращается к самому себе, где обращение является точкой «поворота» от самого себя к самому себе как «Другому». В обращении «Я» завязывается диалог, в котором понимание между «Я» и «Другим» является процессом само-понимания «Я» как «Другого». Стремясь к со-гласию и не-соглашаясь с самим собой как «Другим», «Я» находится в границах мышления как осмысленного диалога. «Этот вид понимания, – пишет Х. Арндт, – видеть мир с точки зрения другого – есть восприятие политическое по преимуществу» (Цит. по Б. Кассен [155; с. 128]). Если полемика основывается на опровержении аргументов противника, то сущность диалога заключается в искусстве мышления, направленного на понимание смысла сказанного «Другим». В процессе мышления «Я» как бы отдаляется от самого себя, смотрит на себя со стороны, представляясь себе «Другим», однако, понимает, что это только он сам и в этом смотреии узнает себя, рефлектирует тождество «Я» = «Другой». Если этого не происходит «Я» объективируется в образе «Другого» или не-«я», приходит к состоянию радикального раз-ногласия с самим собой, которое завершается полемикой, где отрицание «Другого», оборачивается отрицанием любого «другого» «я», которое может завершиться физическим уничтожением.

Достижение со-гласия предполагает постоянную саморефлексию, которая позволяет «Я» удерживать самого себя в фокусе собственного взгляда как «точку видения». Из «точки видения» прочерчиваются возможные линии взгляда, задающие направления, определяющие и охватывающие

представления о проблеме в целом. Перспектива видения – это всегда представление проблемы с определенной «точки зрения», которая открывается из точки «Я». «Горизонт – поле зрения, – пишет Г.-Г. Гадамер, – охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта... Лишенный горизонта видит недостаточно далеко и потому переоценивает близлежащее. Наоборот, обладать широтой горизонта означает: не ограничиваться близлежащим, но выходить за его пределы. Обладающий широтой горизонта способен правильно оценить значение всех вещей, лежащих внутри этого горизонта, с точки зрения удаленности и близости, большого и малого» [111; с. 358]. Приходить к со-гласию означает не столько со-глашаться в том или ином вопросе, сколько уметь достигать со-гласия с самим собой как «Другим», то есть нести ответственность не только перед самим собой, но и перед «Другим» «Я». Диалог как искусство мышления открывает возможность видеть вместе с «Другим» единство «точки зрения». В диалоге с самим собой как «Другим» «Я» при-ближается к самому себе, то есть начинает смотреть на себя по «Другому» и этот «Другой» расширяет символический горизонт видения проблемы, который раскрывается из «точки зрения».

Публичное пространство открывается как поле диалога «точек зрения», который имеет смысл только тогда, когда создается возможность представить проблему по «другому». В общем пространстве «точек зрения» «Я» начинает выделять со-ответствующие «точки зрения», со-гласные с его «точкой зрения». «Я» возвращает себе «Другого» как возможные «другие» «точки зрения», которые расширяют символический горизонт видения проблемы. Выполнить обязательство ответственности перед «Другим» возможно только тогда, когда «Я» начинает смотреть на себя по «Другому» и этот «Другой» приближает его к пониманию самого себя, а значит, способствует установлению со-гласия с самим собой.

Публичное пространство как пространство диалога оказывается местом пересечения позиций социальных субъектов как «точек зрения», со-в-местно отвечающих, а значит, фактически принимающих на себя обязательство нести

ответственность за бытие «политического со-общества». Здесь множество субъективных позиций предъявляют единство «точек зрения», определяющих смысловую направленность проблемы. Таким образом, «со-общество консенсуса» устанавливается в процессе общественной дискуссии, в которой мнение «другого», притязаящее на общезначимость, подвергается критической проверке на аргументированность. Общезначимыми становятся только те мнения, которые получили intersubъективное признание со стороны всех участников дискуссии. Основанный на intersubъективном признании консенсус, оказывается рациональной разновидностью со-гласия. Полнота реализации принципа рациональности общественной дискуссии, определяет меру разумности социального со-общества, его способность достигать состояния консенсуса. В условиях рационального со-гласия отношения между участниками коммуникации основываются на признании друг друга в качестве рационально действующих субъектов, способных к аргументированному речевому акту. Принцип рациональности, как универсальная норма общественной дискуссии, отсылает Разуму как инстанции абсолютной субъективности. В связи с этим каждый речевой акт рассматривается по степени приближения к состоянию абсолютной разумности как некой идеальной норме. Абсолютная субъективность, как принцип предельной разумности, на пределе объективируется и предъявляется в «здравом смысле» как предельно объективной норме, определяющей меру разумности социального со-общества.

В свою очередь «со-общество диссенсуса» устанавливается в пределах агонистического пространства полемического дискурса, где публичное признание законности существования «другого», не обязывает достигать с ним со-гласия. Публичное пространство представляется узаконенным полем борьбы мнений между равноправными противниками и/или соперниками. В полемической борьбе каждая из противоборствующих сторон стремится привести соперника к состоянию противоречия с самим собой. В этом смысле полемическая борьба завершается возвышением одной из противоборствующих

сторон до абсолютного «Я» как некой абсолютной инстанции, устанавливающей форму гегемонии, связанную с определенной формой «исключения». Основываясь на логике противоположностей полемический дискурс продуцирует возникновение новых конфликтующих сторон, существующих между собой в состоянии радикального не-согласия.

На пределе социальной с-вязности социальное бытие предъясвляет само себя как «политическое со-общество» *«согласия не-согласных»* или *«не-согласия со-гласных»*, которое самоопределяется в акте *гражданского сопротивления* социального субъекта. В поле политики социальный субъект обнаруживает самого себя как социальную проблему в публичном пространстве дискурса как поле диалога «точек зрения». В общем пространстве «точек зрения» «Я» возвращает себе «Другого» как возможные «другие» «точки зрения», которые расширяют символический горизонт видения проблемы. Выполнить обязательство ответственности перед «Другим» возможно только тогда, когда «Я» начинает смотреть на себя по «другому» и этот «Другой» приближает его к пониманию самого себя. Понимание между «Я» и «Другим» можно рассматривать как процесс само-понимания «Я» как «Другого». Стремясь к со-гласию и не-соглашаясь, «Я» существует в границах мышления как осмысленного диалога с самим собой как «Другим».

Подводя итоги главы необходимо отметить, что радикальная неполнота представительского концепта «политики» выражается в отсутствии возможности представлять «не-представимое». Здесь «не-представимое» оказывается «остатком» представления, который обнаруживается на пределе «представительства» как объективированного представления частей общества. Представительство разделяет общество на тех, кто «включается», и тех, кто из него «исключается», а значит, не может быть представленным. «Исключение» не обладает дифференциальным качеством, определяющим его «место» в социальной структуре, то есть является «неделимым остатком» или целым. В объективированном пространстве социального порядка «исключенные» социальные индивиды предъясвляют себя через манифестацию как «нулевой»

уровень «политического со-общения», которое со-общает о существовании «исключения». В этом смысле «не-представимое» можно рассматривать в качестве *возможной невозможности* возникновения политического бытия в пределах де-политизированного общества.

В поле политики представление «не-представимого» является непосредственным представлением, то есть представлением, происходящим только из самого как такого целостного представления, которое не имеет возможности представлять ничего кроме себя самого. Целостным представлением, происходящим только из самого себя, является процесс мышления, где «представляющее» (тот, кто представляет) и «представляемое» (то, что представляется) принадлежат процессу представления как целому. Мышление представляет себя как целое посредством понятийного определения, представляющего в реальности языка до этого не-представимую реальность. В структурах субъективности «действие» мышления открывает дискурсивное пространство представления «вот-этой-политики», в пределах которого высказывающая себя мысль осмысливается ретроспективно в *суждении*, утверждающем или отрицающем *высказывание*.

Суждение, утверждающее существование «вот-этой-политики», позволяет социальному субъекту утвердиться в потоке политического бытия как потоке субъективности. В структурах субъективности социальный индивид предъявляет себя в качестве социального субъекта, выражающего собственно гражданскую позицию как основу появления «политического со-общества», которое возникает «в-месте» утверждения социального субъекта, актуализирующего проблему социального со-гласия. «Политическое со-общество» предъявляет себя как со-общество «*согласия не-согласных*», в котором социальный субъект находится в пределах мышления как осмысленного существования.

## ГЛАВА IV. СМЫСЛ ПОЛИТИЧЕСКОГО БЫТИЯ НА ПРЕДЕЛЕ САМООПРЕДЕЛЯЮЩЕЙСЯ СОЦИАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Актуализация смысла политического бытия позволяет исследовать отношение политики и жизни на пределе социальной субъективности. В «обществе индивидов», где исчезает разрыв между простой и политической жизнью, утрачивается последняя возможность человеческой автономии. Субъект становится элиминированным, не существующим в общественном пространстве социального бытия, которое предъясняется безлично анонимной инстанцией «Das Man». В современном «обществе индивидов» социальная субъективность персонифицируется фигурами «homo sacer» и «homo sacer», которые являются не индивидуализированными персонами, а определенными социальными группами, демонстрирующими зависимость жизни от политики. Понятие «политика жизни» актуализируется на пределе социального бытия, существующего в ситуации «чрезвычайного положения», которое из временной меры в настоящее время становится постоянным условием жизни. На пределе социального бытия возникают варианты политики жизни, демонстрирующие осмысленное отношение жизни и политики, составляющее сущность того, что, начиная с греческой философии, и называлось собственно «βίος πολιτικός».

### **4. 1. Самоопределение политической субъективности в порядках индивидуальности**

Основной проблемой существования в современном «обществе индивидов» является задача различения прав человека и прав гражданина. В настоящее время понятия «человек» и «гражданин» утрачивают различия, отождествляются и перестают различаться в точке социального индивида, где права гражданина заменяются правами человека. Отсутствие различий между человеком и гражданином является симптомом кризиса идеи гражданства как основы политического бытия общества. Современный кризис гражданства



выражается, с одной стороны, в предельной индивидуализации частной жизни, с другой стороны, в исчезновении собственно политического пространства как «места» преобразования частных проблем в заботы общества, и превращение идеи «общего блага» или «справедливого общества» в проект, затрагивающий жизнь конкретных людей.

Права человека формально гарантируют право человека определять свой «образ жизни». Состояние правовой определенности утверждает индивида в статусе «личности de jure». Существование индивида ограничивается удовлетворением индивидуальных потребностей в пределах «частной» жизни. Формальная реализация права на определение собственного «образа жизни», на пределе оборачивается появлением индивидуализма. «Подданные современных государств являются *индивидами по воле судьбы*, – пишет З. Бауман, – то, что определяет их индивидуальность, – их ограниченность в собственных ресурсах и личная ответственность за результаты принимаемых решений, – это не предмет их собственного выбора. Все мы сегодня индивидуалисты de jure. Однако это вовсе не означает, что мы являемся индивидуалистами de facto» [46; с. LII]. Однако, начиная с греческой философии, сфера «частной» жизни (οἰκία/oikos) определялась природными человеческими потребностями, которые диктовались жизненной необходимостью. Если следовать греческой традиции, то здесь «частное» понималось как до-политическое состояние социального бытия граждан, которое противопоставлялось «общественному» (ecclesia). В античности «каждый гражданин... принадлежал двум порядкам существования – пишет Х. Арндт – его жизнь характерным образом строго делилась на то, что он называл своим собственным (ἰδίον) и то, что оставалось общим (κοινόν)» [19; с. 34].

В современном обществе ограниченность жизни индивида «частной» сферой приводит к обособленности индивидуального бытия от сферы «общественного». В сфере «общественного» собственное бытие индивидуализированных индивидов, как бытие Dasein, сущность существования которого определяется мышлением и языком, переводится в не-

собственное «Das Man» (М. Хайдеггер). Если обратиться к сущности понятия «Das Man», то им выражается неопределенно без-личная социальная инстанция. Неопределенно без-личным «Man» обозначаются «все», «люди» и т. д. «Замкнутый» на сфере «частной» жизни социальный индивид входит в сферу «общественного» как «Man». В своем формальном праве определять собственный «образ жизни» все индивиды оказываются одинаковыми, то есть лишенными индивидуальности и личной уникальности. Здесь снимается граница конкретной определенности индивидуального бытия так, что социальный индивид становится «таким же, как все». В состоянии правовой определенности индивидуальные особенности сводятся к «нулю». В данном случае «Man» предьявляет без-личную анонимность и неопределенность социального присутствия каждого индивида, составляющее без-личное лицо деиндивидуализированного общества. «Люди всегда на подхвате, – пишет М. Хайдеггер, – но так, что они же всегда ускользнули там, где присутствие пробивается к решению. Поскольку, однако, люди преподносят всякое суждение и решение, они снимают с всегдашнего присутствия ответственность. Люди могут, как бы себя обеспечить, что “человек” к ним постоянно апеллирует. Они с крайней легкостью могут за все отвечать, потому что никто не тот, кто должен за что-то постоять... Люди *облегчают* так всякое присутствие в его повседневности. И не только это; с таким облегчением бытия люди идут присутствию навстречу, поскольку в нем заложена тенденция к упрощению и послаблению. И пока люди облегчением бытия постоянно делают шаг навстречу всегдашнему присутствию, они удерживают и упрочивают свое жестоковыйное господство... Каждый оказывается другой и никто не он сам. Человек, отвечающий на вопрос о *кто* обыденного присутствия, есть тот *никто*, кому всякое присутствие в его бытии-друг-среди-друга себя уже выдало» [322; с. 127-128].

В «Man» «Я» утрачивает самого себя как «Я», и «растворяется» во «всех» «других» «я». Вследствие «растворения» «я» исчезает необходимость саморефлексии. «Место-имение» «Я» как место-положение субъективности

становится «пустым». Отход от собственного бытия сохраняет жизнь в ее привычности и повседневности. В повседневности интерес к жизни сохраняется в форме любопытства. Повседневное любопытство позволяет социальному индивиду, с одной стороны, участвовать в процессе общественного «повторения» толков/слухов, с другой стороны, уклоняться от понимания сущности проблемы. В процессе общего «говорения» социальный индивид участвует в «том-что-говорят-все» на уровне «повторения» господствующих внутри общества само-очевидных представлений, которые воспроизводятся без всякого осмысления. В данном случае без-мысленное воспроизведение само-очевидных представлений, существующих на уровне «здорового смысла», превращает процесс говорения/высказывания в общественную «болтовню». К сущности «болтовни» относится то, что, она является «вторящей речью», то есть речью, которая позволяет социальному индивиду, не высказывая ничего своего собственного, участвовать в «том-что-говорят-все». В этом смысле «беспочвенность болтовни, – полагает М. Хайдеггер, – не закрывает ей доступа к всеоткрытости, но благоприятствует ей... Болтовня, которую всякий может подхватить, не только освобождает от обязанности подлинным образом понимать, но и образует некоторую безличную понятность, от которой ничто не закрыто» [319; с. 32]. Участвуя в общем «говорении» «Man» отдаляет «я» от самого себя, тем самым, «закрывает» возможность действительного понимания собственного существования.

В данном случае бытие «Man» предъявляет отчужденное от самого себя «общественное» бытие индивидов, существование которых ограничено сферой «частных» интересов. Социальное бытие индивидуализированных индивидов утрачивает целостность и разделяется на тех, кто имеет возможности и способности к подлинной самореализации в пределах «частной» жизни, и тех, кто лишен такой возможности, и «de facto» оказывается «исключенным» в пределах общества социальным элементом. В «обществе индивидов» возникают фигуры «homo sacer» и «homo sacer», которые являются «личностями de jure», но различаются между собой по степени реализации

права на самоопределение собственного «образа жизни» в пределах «частной» жизни. Иными словами, права человека «de jure» уравнивающие социальных индивидов, «de facto» не гарантируют индивидам право на подлинную самореализацию собственного бытия. «"Личность de jure", – пишет З. Бауман, – не может стать "личностью de facto" не превратившись сначала в гражданина» [46; с. 137]. Таким образом, предельная индивидуализация социального бытия индивидов, стремление индивидов выделиться на уровне «образа жизни», на пределе приводит к появлению крайнего индивидуализма, ограничивающего бытие индивидов сферой «частной» жизни. В пределах «частной» сферы каждый индивид формально реализует свое право на жизнь. Стремление к индивидуальности оборачивается своей противоположностью – без-личной анонимностью «общественного» «Das Man», в пределах которого индивид утрачивает самого себя и «растворяется» во множестве «других» «я». Фигура «Das Man» предьявляет объективированное общественное бытие предельно индивидуализированных социальных индивидов, которые на уровне «частной» жизни разделяются на «homo sucer» и «homo sacer».

В современном обществе фигура «homo sacer» соотносится с «андерклассом», чье «несовершенство» состоит в их очевидной неспособности реализовать свое право на самоопределение «образа жизни» и вести дело своей жизни (life-business) как «частное» дело между собой и рынком. В современном обществе персонификацией «homo sacer» оказывается «бедный человек», а «бедность» становится социальным состоянием повседневной жизни, указывающим на экономическую неэффективность таких людей для общества. В современном обществе «бедность» связана с доходом (слишком маленьким по принятым стандартам), и с объемом имущества (слишком маленьким, чтобы удовлетворить потребности, считающиеся базовыми или жизненно необходимыми). «Бедный человек» – это тот человек, чей стандарт жизни оказывается настолько низким, что он «исключает» человека из того общества, в котором он живет.

Отсутствие экономической и социальной эффективности приводит к тому, что решения правительства об ассигнованиях на поддержание достойного уровня жизни «бедняков» оказываются крайне непопулярными у того большинства, которые расценивают их как бремя, которое ложится на них как налогоплательщиков. В вопросах предоставления экономической помощи «беднякам» правительства все больше ориентируются на «медианного избирателя». В соответствии с теоремой «медианного избирателя» одобряются лишь те программы, которые могут завоевать «голоса» большинства общества. Если нужды «бедняков» становятся совсем невыносимыми и уже не могут игнорироваться, то ассигнования делаются, но лишь в такой форме, которая предотвратила бы не-согласие со стороны тех, кто в них не нуждается. «Например, вместо того чтобы выделить достаточное финансирование на образование действительно бедных детей и подростков, меньшее пособие (очевидно, недостаточное для одних, но избыточное для других) предлагается всем сразу, – пишет З. Бауман, – или по крайней мере настолько большому числу людей, чтобы достичь уровня “медианного избирателя”. Это очень дорого, и правительства предпочли бы вообще не делать таких ассигнований и вместо того задобрить “медианного избирателя” снижением налогов» [47; с. 108]. В состоянии отчуждения общества от сферы «общественного», «уход» «homo sacer», как большинства общества, из политики, «голос» неблагополучных оказывается неслышным. В пределах общества протест «homo sacer» классифицируется как вопрос правопорядка и затем подавляется.

Любые инвестиции на поддержание жизнедеятельности «андеркласса» оказывается неэквивалентным обменом без возмещения или «даром» (Ж. Бодрийяр), превращающем «андеркласс» в «клиентов социальных служб» (З. Бауман). Если на ранней стадии капиталистического общества «безработные» представляли собой «резервную армию труда», то есть являлись потенциальной «рабочей силой», поддержание которой оказывалось не только экономически выгодным предприятием, но и представляло собой «благое дело», которое возлагалось на общество в целом, то на потребительской стадии, традиционно

именуемые «безработные», более не составляют «резервной армии труда», они превращаются в «андеркласс», чье существование внутри общества лишается как экономических, так и социальных оснований. «Этих людей переклассифицировали в “андеркласс”, – пишет З. Бауман, – они теперь уже не временная аномалия, ожидающая исправления, а класс вне классов, группа, находящаяся за пределами “социальной системы”, сословие, без которого все остальные чувствовали бы себя лучше и удобнее» [46; с. 94]. Внутри общества «жизнь на пособие» осуждается, а «клиенты социальных служб» превращаются из предмета жалости и сочувствия в объект презрения и гнева. В современных условиях единственной задачей, направленной на «благо общества», становится «избавление от безработных, лиц с физическими недостатками, инвалидов и другой ленивой публики, которая по той или иной причине не может зарабатывать себе на хлеб и поэтому зависима в своем выживании от социальной помощи и забыты» [46; с. 89].

Социальная жизнь «*homo sacer*», как не-полно-правного гражданина, переходит в поле контроля и надзора государственной власти. «Клиенты социальных служб» «овеществляются» и превращаются в объект «молчаливого надзора» власти, чья деятельность сводится к процедурным правилам *бюрократического контроля* «бедности». В бюрократическом надзоре над несостоявшимися гражданами, которые утратили право на самоопределение собственной жизни, бытие «*homo sacer*» предьявляется в состоянии «голой жизни». «*Homo sacer* – это привилегированный объект гуманитарной био-политики, – пишет С. Жижек, – это тот, кто лишен всей своей человечности посредством покровительственной заботы о нем» [144; с. 103].

Практика направленного и сосредоточенного «взгляда»/«наблюдения» власти за гражданами, которые «исключаются» в пределах общества, является системой *паноптикона* (И. Бентамо, М. Фуко). Паноптикон можно понимать как обобщаемую модель функционирования дисциплинарных механизмов власти, контролирующей повседневную жизнь общества. В системе паноптикона контроль над индивидами осуществляется в режиме

принудительного разделения, превращающего «исключенных» индивидов в исчисляемое и контролируемое множество поднадзорных социальных «тел» (М. Фуко).

В бюрократической системе власти функцию непосредственного контроля выполняет *инспектор*, который, будучи невидимой, анонимной инстанцией, обладает исчерпывающим знанием о «частной» жизни собственных «клиентов», которые находятся под постоянным «наблюдением». Сущность паноптикона в центральном положении инспектора, которое позволяет ему «видеть», оставаясь невидимым. Такое положение обеспечивает асимметрию знания – инспектор знает все о своих «клиентах», а «клиенты» не знают ничего об инспекторе. Принцип «видеть, не будучи видимым» делает инспекторов свободным по отношению к «клиентам социальных служб», за которыми они надзирают. Знание потребностей «клиентов», способность разграничить подлинные потребности и прихоти, бережливость и расточительство, разумность и неразумие, «нормальное» и «безумное», придает бюрократическому надзору характер абсолютной власти. Бюрократическое определение потребностей означает постоянное отсутствие личной автономии и индивидуальной свободы.

В этом смысле система паноптикона исключает существование непроницаемого частного пространства, не находящегося или не поддающегося абсолютному наблюдению. Это значит, что бюрократическое регулирование проникает в самые частные области существования социальных индивидов, которые постоянно должны «воображать себя под наблюдением». «Их расходы, меблировка, одежда, пища, стиль жизни тщательно контролируются, – пишет З. Бауман, – их приватность произвольно нарушается внезапными визитами специалистов по здравоохранению, гигиене, образованию; выплата пособий предоставляется только в обмен на полную исповедь и предъявление самых интимных аспектов жизни назойливым чиновникам; и в итоге выплаты устанавливаются на таком уровне, который не оставляет места усмотрению и выбору получателей, допуская только предметы самой первой необходимости.

В основе правил, регулирующих процесс соцобеспечения, лежит та предпосылка, что его клиент – это несостоявшийся гражданин, человек, который очевидным образом неспособен пользоваться своей свободой, который неразумен и непредусмотрителен и которому нельзя доверить контроль за собственными действиями» [47; с. 91].

Основная цель паноптика привести «клиентов социальных служб» в состояние постоянно сознаваемой «видимости», которая обеспечивает автоматическое функционирование власти. Система паноптика устроена таким образом, чтобы надзор был постоянным в своих результатах, даже если он осуществляется с перерывами. Аппарат паноптика является совершенной машиной власти, создающей и поддерживающей отношение власти независимо от инспектора, который ее отправляет. Общество постоянно вовлечено в ситуацию власти, носителем которой оно само и оказывается. Власть должна быть недоступной для проверки, то есть «клиент социальной службы» никогда не должен знать, наблюдают ли за ним в конкретный момент времени, но должен быть уверен, что такое наблюдение возможно. В этом смысле механизм паноптика автоматизирует власть и лишает ее индивидуальности. «Эффект» власти заключается не столько в конкретном человеке, сколько в определенном распределении социальных «тел» и «взглядов». Тот, кто помещен в поле «видимости» власти, включается в отношения власти, то есть становится источником собственного подчинения. В системе паноптика сила власти заключается в том, что она образует механизм, чьи «действия» вытекают одно из другого. Надзор власти становится как бы без-ликим «взглядом», преобразующим все «социальное тело» в поле восприятия и «видения». Жизнь общества как «социального тела», существующего под постоянным «взглядом» власти, является идеалом бюрократического государства. Бюрократическое государство превращает общество в дисциплинарное общество надзора. «Если какие-то люди продемонстрировали неспособность во благо использовать свою свободу, – пишет З. Бауман – то их право самостоятельно принимать решения следует либо отнять, либо приостановить,



и принимать решения за них будут другие. “Другие” – это государственная бюрократия и разнообразные эксперты, которые она для этих целей использует» [47; с. 109-110].

Система паноптикона производит непрерывную последовательность «взглядов», аналогичную процессу бюрократизации власти. В отношении персонала паноптикона правомерный вопрос: «кто будет сторожить самих сторожей?», порождает бесконечный ряд «наблюдателей», когда «младшие надзиратели или инспектора, служители и подчиненные любого ранга, будут находиться под тем же неотразимым контролем со стороны главного надзирателя» (З. Бауман). Паноптическая модель устроена таким образом, что позволяет «наблюдателю» наблюдать сразу за множеством различных индивидов, при этом каждый «наблюдатель» имеет возможность наблюдать за любым другим «наблюдателем». Поскольку инспекторы не знают, когда их надзиратель решит понаблюдать за их работой, постольку инспекторам он «кажется вездесущим». В результате нарастает иерархия наблюдателей, олицетворяющая тотальность «взгляда», которая приводит общество к состоянию предельной «прозрачности», адекватной утрате способности «видения» и различения. «В паноптикуме же каждый в соответствии с его местом наблюдается всеми остальными, – пишет М. Фуко, – или же только некоторыми, и потому мы имеем дело с аппаратом полного и кругового недоверия, поскольку здесь отсутствует какая-либо безусловная точка зрения. Совершенство наблюдения – это итог недоброжелательности» [299; с. 236].

Жизнь обездоленных подлежит бюрократической регламентации, которая изолирует и ослабляет своих жертв, не позволяет им сопротивляться посредством не-сотрудничества (non-cooperation). Бюрократическое регулирование и «контроль» лишает «клиентов социальных служб» инициативы, способности выбирать и направлять собственные «действия», структурировать и управлять собственной жизнью. Внешний поведенческий контроль вынуждает «клиентов социальных служб» оставаться пассивными и социально бесполезными, бесконечно нуждающимися в инспекторе, который

организует их повседневную жизнь. Вся полнота ответственности за собственное социальное существование «клиенты социальных служб» передают государственной власти, как «Субъекту, предположительно знающему», организующему их повседневную жизнь на уровне элементарных потребностей. Власть избавляет их от социальной ответственности, и гарантирует определенного рода социальную стабильность и определенность.

В современном обществе альтернативой «образу жизни» «*homo sacer*», существующему под надзором и контролем бюрократической власти, обеспечивающей стабильность повседневного существования, является «образ жизни» «*homo suscer*». Автономия «*homo suscer*» реализуется в пределах свободы потребителя. Потребительская ориентация, управляющая жизнью социальных индивидов, «озабоченных» личным благополучием, отчуждает их от сферы «общественного». Политическое бытие отчужденных, удерживающих дистанцию от всего «общественного» социальных индивидов, предъясняется в форме *цинизма*. Если обратиться к современному социальному цинизму, то его появление обусловлено абсолютным господством «частной» сферы, где «озабоченность» социального индивида исключительно собственным благополучием, превращает его в отношении всего «общественного» в *циника*. Отдавая приоритет сфере «частных» интересов циник сознательно отказывается от активного участия в политической жизни общества, но при этом соглашается на анонимное присутствие в политике в качестве «счета-за-единицу». Существования анонимности избавляет индивида от политической ответственности за смысл своего проживания. Здесь снятие политической ответственности означает принятие установленных норм и/или правил. В этом смысле циник является человеком правил, который осознает, что он живет по правилам, и соглашается с ними только потому, что ему выгодно так жить. Цинизм социальных индивидов предъясняется в предельно скептическом отношении к любым проектам «общего дела», обесмысливающим политическую активность. Активное участие в политической жизни общества расценивается циником как проявление человеческой «глупости».

В форме цинизма социальная субъективность индивидов выражается в ироничном отношении к политической власти. Однако в настоящее время власть сама позволяет индивидам не только относиться к самой себе с определенной долей иронии, но и провоцирует их на такое отношение к себе. Вырабатываются новые технологии власти, которые позволяют вести наблюдение большинству за меньшинством. Практика направленного «взгляда»/«наблюдения» большинства общества за меньшинством является системой *синоптика* (Т. Матисен). В «обществе спектакля» возникает механизм власти, в котором «наблюдаемые» превращаются в «наблюдателей». Меньшинство, за которым наблюдает большинство общества, принадлежит к институциональным элитам, занимающим руководящие позиции в политической жизни, частном предпринимательстве и государственной бюрократии. «Те немногие, что становятся объектом наблюдения, – пишет З. Бауман, – относятся к категории знаменитостей. Они могут принадлежать к миру политики, спорта, науки или шоу-бизнеса, или просто быть знаменитыми специалистами – “информационниками”. Однако все знаменитости, попадающие на экран, кто бы они ни были, занимаются демонстрацией мира знаменитостей – мира, чьей главной отличительной чертой является как раз то, что за ними наблюдает – множество людей во всех уголках света... О чем бы они ни говорили с экрана, они выражают идею тотального образа жизни. *Их жизни, их образа жизни*» [45; с. 78-79].

В системе синоптика наблюдение ведется опосредовано – посредством технологий СМИ, которые превращают «частную» жизнь представителей власти в объект наблюдения. Чем более интимная сторона личной жизни освещается средствами массовой информации, тем больший интерес для большинства общества она представляет. В пространстве масс-медиа политика предстает как драма и/или комедия личностей, которая разворачивается в пределах инсценировки личной жизни. Личные успехи или неудачи отдельных политиков, приятные или отталкивающие черты характера, смелые или трусливые реакции на вызовы оппонентов, видимая искренность или

уклончивость самого политика начинают значить больше, чем достоинства или слабости его политики.

Фиксируя внимание на личной стороне жизни политика, масс-медиа оставляет вне поля зрения общественные проблемы, касающиеся принципов совместной жизни. Система синоптика позволяет удерживать большинство общества на расстоянии, чтобы они могли видеть только то, что им показывают. Отчуждение общества от сферы «общественного» предоставляет власти свободу и позволяет ей «действовать» в собственных интересах, которые власть начинает представлять как «государственные интересы». Ирония социальных индивидов в отношении политической власти не затрагивает основы ее существования, но приводит к увеличению влияния власти на жизнь социальных индивидов. «Правительства, которые не нуждаются в мобилизации и регламентации своих граждан, – пишет З. Бауман, – не будут особенно встревожены массовым уходом из политики; напротив, они стали заинтересованы в политической индифферентности и пассивности своих подданных. Сегодняшние правительства больше заинтересованы в отсутствии недовольства, нежели в наличии поддержки. Пассивный гражданин идеально соответствует этим критериям, так как он воздерживается от причинения вреда; а помощи от него все равно не требуется, по крайней мере, в нормальных, мирных условиях. Уход от политики означает косвенное одобрение того типа правительства, которое может очень мало выиграть и очень много проиграть от активной вовлеченности своих подданных в процесс принятия политических решений» [47; с. 107]. Возникает своеобразная закономерность, согласно которой, чем больше отчуждаются социальные индивиды от сферы «общественного», тем более увеличивается зависимость повседневной жизни от решений политической власти.

Социальные индивиды реализуют свое формальное право определять собственный «образ жизни» в условиях, которые не зависят от их выбора. Зависимость повседневной жизни от политической власти, лишает социального индивида чувства уверенности, безопасности и стабильности. Чувство

социальной незащищенности становится источником появления «житейского страха» (Furcht) как страха потерять жизнь и определенные материальные блага (М. Хайдеггер). В связи с тем, что источник «житейского страха» не осмысливается, а пере-живается, то отсутствие рефлексии позволяет повседневному «страху» бесконечно длиться в чувстве социальной неуверенности. «Страхи, повседневно преследующие большинство из нас, – пишет З. Бауман, – возникают из недостаточной защищенности нашего благосостояния» [46; с. 97]. Чем сильнее оказывается чувство социальной неуверенности и повседневной незащищенности, тем более радикальными оказываются повседневные «страхи», и тем более ненадежным и страшным представляется социальное существование. «Единственное преимущество, которое может дать пребывание в сообществе других страдальцев, – пишет З. Бауман, – состоит в убеждении каждого в том, что преодоление неприятностей *в одиночку* есть то, чем все остальные занимаются повседневно, поэтому для оживления слабеющей решимости следует продолжать делать то же самое: сражаться в одиночку» [46; с. 61]. «Житейский страх», как состояние нерелексируемой повседневности, становится «источником» появления социальной неуверенности. Социальная неуверенность аналогична «умственной депрессии», которая выражается в ощущении бессилия как неспособности рационально «действовать», адекватно отвечать на жизненные вызовы. Таким образом, жизнь «homo sacer» и «homo sacer» уравнивается в своей зависимости от политической власти, которая в современном обществе функционирует либо как механизм паноптикона, либо синоптикона. Это говорит о том, что оборотной стороной «общества контроля» является «общество спектакля».

В современном обществе возникает форма жизни, которая существует на пределе правовой определенности социального индивида. Предельно неопределенной в правовом отношении является жизнь «беженцев» (Дж. Агамбен) или «перемещенных лиц» (З. Бауман). В данном случае «перемещенные лица» или «беженец» является пограничным понятием жизни.

Поскольку «беженец» не имеет прав гражданина, постольку его существование сводится к «голой жизни» – «*vita sacra*», которую можно убить, но которую нельзя принести в жертву (Дж. Агамбен). В данном случае «голая жизнь» «беженца» оказывается жизнью, которая находится в состоянии «исключения» из социального бытия. В этом смысле «беженец» «поистине есть “человек определенных прав”, – пишет Дж. Агамбен, – здесь он впервые предстает таким, каким он есть, без постоянно прикрывающей его маски гражданина. Однако именно поэтому его фигуру столь сложно определить в политических терминах» [3; с. 167]. Такая жизнь открывает пространство социального бытия, существующего в ситуации «чрезвычайного положения», где право на жизнь предоставляется в результате специального решения. Это значит, что в состоянии «исключения» естественная жизнь индивида – «*zoe*» и политическая жизнь гражданина – «*bios*» отождествляются и перестают различаться.

В точке единства естественной жизни (*zoe*) и политической жизни (*bios*) реализуется суверенное право на жизнь как осмысленное социальное существование, которое в ситуации «чрезвычайного положения» имеет политический смысл. Жизнь «беженца» существует в состоянии «исключения», которое аналогично состоянию «изгнания». В данном случае «изгнание» оказывается таким предельным состоянием социального бытия, которое на пределе может также интерпретироваться и как выход «за»-пределы имманентности повседневной жизни. Процесс трансценденции в пределах имманентности, открывает мышление, которое возвращает жизни символический уровень существования. На символическом уровне существования социальное бытие предъясняется в структурах субъективности мышления и языка.

Возвращение является актом рефлексивного самоопределения индивида, который возвращает себя самому себе, через преодоление не-мыслящего, не-собственного бытия «частной» жизни. В опыте преодоления границ «частной» жизни социальный индивид способен утверждать себя не только как существующего, но и как мыслящего субъекта. Самоутверждение социального

индивида как мыслящего социального субъекта осуществляется в процессе осмысленного существования. В точке социального субъекта возникает осознание зависимости жизни от политики. В процессе рефлексии как осмысленного существования субъект обнаруживает оба основания социального бытия – политику и жизнь. «Чрезвычайное положение», подвергаящее «исключению» суверенное право на жизнь, открывает возможность представить политическое бытие в жизни, которая утрачивает характер нерелексируемой повседневности. Итак, современное общество устанавливает приоритет прав человека над правами гражданина, которые ограничивают существование социального индивида естественным правом на жизнь (zoe), реализуемым в пределах сферы «частных» интересов и потребностей. В состоянии предельной индивидуализации «частной» жизни социальный индивид оказывается предоставленным самому себе в праве определения и удовлетворения собственных индивидуальных потребностей.

Стремление к индивидуальности в пределах «частной» жизни, приводит к отчуждению социальных индивидов от сферы «общественного», которая предьявляется без-лично анонимным «Das Man», демонстрирующим «нулевой уровень» социальной субъективности. Отчужденные от сферы «общественного» социальные индивиды на уровне «частной» жизни разделяются на «homo sacer» и «homo sacer», которые различаются между собой степенью реализации права человека на самоопределение собственного «образа жизни». Если жизнь «homo sacer» как не-полно-правного гражданина, переходит в поле контроля бюрократической власти, функционирующей на основе модели паноптикона, в пределах которой социальные индивиды становятся объектом надзора инспектора, организующего их повседневную жизнь на уровне элементарных потребностей, то «homo sacer», «озабоченный» личным благополучием, занимает позицию циника.

Современный цинизм утверждается в пост-идеологическую эпоху, в которой политика сводится к управленческим практикам государственной власти. Поскольку идея «управленческого государства» реализуется в пределах

либерально-демократической идеологии, постольку объявление о наступлении пост-идеологического мира само оказывается идеологическим «фантазмом», структурирующим действительное, фактическое отношение к социальной реальности (С. Жижек). Либерально-демократическая идеология возвращается в иллюзии существования пост-идеологического мира, в котором власть утрачивает форму открытого подавления. В современном обществе индивиды, лишенные веры в социальные «идеалы», воспринимают обещания власти иронически.

Власть функционирует на основе масс-медийной модели синоптика, где она становится объектом наблюдения большинства общества. Циническая дистанция, отчужденных от сферы «общественного» социальных индивидов, на пределе оборачивается тем, что социальные индивиды «de facto» утрачивают автономию. Зависимость повседневной жизни от решений политической власти, лишает социального индивида чувства уверенности и безопасности. Объективация социального бытия в структурах повседневной жизни оборачивается для социального индивида появлением «умственной депрессии» как нерелексируемого ощущения бессилия, зависимости повседневной жизни индивидов от власти.

Стремление социальных индивидов к независимости и автономии способствует возникновению жизни, которая существует на пределе правовой определенности социального индивида. Такая форма жизни персонифицируется фигурой «беженца», «исключение» которого аналогично «изгнанию». Мы полагаем, что «изгнание» можно рассматривать как процесс выхода «за»-пределы имманентности «частной» жизни в область трансценденции. Процесс трансценденции в пределах имманентности, открывает сферу мышления, которое возвращает жизни символический уровень политического существования.



## **§ 2 Бытие субъекта политического дискурса в структурах политики жизни**

Современная «био-политика» как политика жизни предъявляет социальное бытие на пределе субъективности. Социальное существование, лишенное субъективности как собственной сущности, оказывается «пустым» или бес-смысленным существованием, существующим в собственной непрерывной однородности, и безразличии. В таком «существовании ради существования» предъявляет себя социальное не-разумие, которое возникает тогда, когда общество утрачивает собственные субъективные основания. В процессе «существования ради существования» социальное бытие «замыкается» в автоматизме повседневной жизни. На пределе социальной субъективности исчезает граница между жизнью и политикой. Жизнь и политика совпадают и перестают различаться в ситуации «чрезвычайного положения», которая из временной и исключительной меры превращается в управленческую технологию, радикально изменяющую смысл социального бытия (Дж. Агамбен).

В ситуации «чрезвычайного положения», как границы исчерпанности правовой компетенции жизни, жизнь существует в состоянии суверенного отвержения, где право и жизнь отождествляются. В тождестве жизни и права устанавливается состояние само-закония социального бытия, где реализуется единственное суверенное право жизни на осмысленное социальное существование. Жизнь само-полагает свое суверенное право на самоопределение, исходя из самой себя. В данном случае «чрезвычайное положение» можно рассматривать в качестве границы, на которой формируется политика жизни, предъявляющая социальное бытие на символическом уровне существования.

Само-полагание жизни раскрывается в процессе непосредственного «существования ради существования», «замыкающего» социальное бытие в неререфлексируемой тавтологии как интуиции жизни, которая на пределе может разворачиваться в систему тождества, где существование = существованию. В

системе тождества конституируется социальное бытие как авто-номное существование. В условиях автоно-мизации существование содержит в себе собственную сущность, которая становится основой существования, определяющая способность существования к самовыражению и самоопределению в «образе жизни». Когда существование выступает в качестве собственной причины, тогда оно становится тождественно сущности. Сущность оказывается точкой самоопределения существования. Существование в его способности к самоопределению или самовыражению оказывается равнозначно потоку мышления (О. Н. Бушмакина). Существование, проходящее в каждый момент через точку сущности, является мыслящим существованием. Таким образом, в состоянии авто-номизации социального существования точкой равенства в тождестве существование = существованию становится мышление. Мыслящее существование выражено положением Р. Декарта – «*ego cogito, ergo sum*» – «Я мыслю, следовательно, существую». Здесь два исходных принципа – мышление и существование оказываются взаимозаменяемыми внутри тезиса. Это значит, что декартовский тезис – «я мыслю, следовательно, существую» можно представить как два равнозначных утверждения – «я мысля существую», так и «я существую мысля».

В положении «я мысля существую» утверждается существование мышлением. Здесь самоосновный принцип существования – «я есть»/«я существую» тождественен положению «я мыслю». Существование «я», следовательно, тождественно существованию мышления взятого в самоосновности или самотождественности. Это принцип тождества мышления и существования возможен только в системах мышления как системах знания, где мышление выступает как самоосновное существование. Существование в его способности к самовыражению равнозначно потоку мышления. Мышление представляет собой неограниченный, неопределенный и бесконечный поток, аналогичный потоку созерцания как субъективной деятельности. Поскольку мышлению созерцать нечего кроме себя самого, постольку в потоке созерцания мышление самосозерцается. В акте созерцания созерцающее (тот, кто

созерцает) и созерцаемое (то, что созерцается) отождествляются между собой в точке «я» как точке «видения». Поскольку «я» может созерцать только само себя, постольку «я» является точкой самосозерцающей активности. В акте самосозерцания «я» как бы оборачивается к самому себе и «смотрит» на себя со стороны. Открывается перспектива «видения», которая позволяет «я» осознать «не-полноту» собственного существования в процессе повседневной жизни. Автоматизм повседневной жизни, сохраняющий порядок социального существования в его привычности, обнаруживает собственную бессмысленность как без-мысленность. В момент само-сознания, как акте рефлексии, «я» существующее отождествляется с самим собой как «Я» мыслящим, что можно представить положением «я» = «Я». Существование «Я» становится тождественно процессу мышления, в котором тождество «я» = «Я» рефлексивируется в утверждении «Я мысля существую». Деятельность мышления самопредставляется самой себе в качестве созерцающей и созерцаемой одновременно в «идее» (ιδέα).

Созерцательная деятельность «Я» определяется в особом «образе жизни», который греки называли «βίος θεωρητικός» – образом жизни созерцателя. «Образ жизни» созерцателя определяется и посвящен теории. Существительное «теория» происходит от греческого глагола «θεωρεῖν», который возник из сращения двух корневых слов – «θέα» и «ᾤραω» (М. Хайдеггер). Здесь «θέα» переводится как зрелище, облик, лик, в котором вещь является или вид, под которым она выступает. Этот вид, под которым присутствующее показывается, является «эйдосом» (ιδέα). Второе корневое слово, глагол «ᾤραω», означает глядеть на что-либо, охватывать взором или разглядывать. Как полагает М. Хайдеггер, «θεωρεῖν – это θέαν и ᾤρω: видеть явленный лик присутствующего и зряче пребывать при нем благодаря такому видению» [313; с. 243].

В греческой философии глагол «θεωρεῖν» непосредственно связан с взором (θέα) и зрением (ᾤραω), то есть подразумевает созерцание/видение или зрение/смотрение. Деятельность мышления как поток созерцательной активности объективируется в «идее», как продукте мыслительного

конструирования, где мышление всегда предъявляет себя в определенном «образе мысли». Смысл существования мышлением – «я мысля существую» заключается в процессе конструирования «идей», где «Я» обнаруживает собственное существование в качестве теоретика. «Идея» становится способом самопредъявления жизни теоретика в пространстве бытия «идей» как поля науки.

В поле бытия «идей» ни одна из «идей» не имеет какого-либо обоснованного приоритета, то есть все «идеи» имеют одинаковую социальную значимость в качестве мыслительных конструкций. Поскольку «идея», как мыслительный конструкт, утверждает существование «я», постольку процесс продуцирования «идей» является способом предъявления существования «Я». В данном случае «Я» может утверждать себя только, утверждая собственную «идею», которая начинает претендовать на статус единственной перспективы «видения» социальной реальности. В претензии на доминирование проявляет себя «воля к власти», в которой научное признание обеспечивает теоретику право объективировать свое субъективное «видение» социальной реальности, то есть использовать свои «идеи» в политической практике. Политическую практику теоретик использует как поле реализации собственных властных амбиций. Выход за пределы «чистой» созерцательности теоретического мышления и открытость политической практике, обнаруживается в процессах «вовлеченности» теоретика в политическую жизнь. Теоретическая конструкция должна стать политической деятельностью, в пределах которой «идея» предъявляется теоретиком в качестве социального «идеала», то есть некоего идеализированного «образа» социальной реальности. Жизнь, как непосредственное существование, подчиняется бытию «идеи», а «идея» приобретает власть над жизнью теоретика. Стремление к доминированию и/или господству в поле бытия «идей», желание утвердить «идею» в статусе единственной перспективы «видения» социальной реальности, превращает пространство бытия «идей» в поле символической борьбы за реализацию в политической практике социальных «идеалов». Когда жизнь сводится к борьбе

за социальные «идеалы», тогда такая жизнь предельно «политизируется», то есть начинает подчиняться высшим, непонятным самой жизни «идеям».

Борьба разделяет поле бытия «идей» на противоборствующие стороны, где отношение между носителями «идей» превращаются в конфронтацию противников и/или врагов. Определение противоборствующих сторон задается как иерархическое пространство объективных позиций, обеспеченных научным капиталом, накопленным в ходе предшествующей борьбы за признание научного авторитета («репутация», «престиж», «компетентность» и т. д.) (П. Бурдьё). Каждая из противоположных сторон, в отношении противника занимает позицию критики, которая становится позицией самооправдания и/или самообоснования существования «Я» в жизни «идеи». Поскольку в пределах критического дискурса собственная позиция не вызывает сомнения и рассматривается как абсолютная, постольку все противоположные «идеи» начинают анализироваться на предмет заблуждений их носителей. Дискурс критики разворачивается в процесс разоблачения заблуждений противников. «Критика... желает не просто «наносить удары», – пишет П. Слотердаjk, – но производить точные операции, как в хирургическом, так и в военном смысле этого слова: заходить противнику во фланг, раскрывать его, обнаруживать его намерения. Разоблачать – означает выставить на свет механизм ложного и несвободного сознания» [271; с. 37].

Целью разоблачающей критики является не столько стремление опровергнуть значимость «теоретического аргумента» противника, сколько желание подорвать основы его социального существования. Критика «идей», как форма борьбы за доминирующее и/или господствующее положение, направляется против социального положения противника как основы его мышления. Дискурс разоблачающей критики предъявляет социальную предопределенность мышления, его ограниченность, что лишает мышление статуса самоосновной деятельности. Содержание «идеи» противника постигается посредством понимания социальных оснований субъекта, высказывающего эти «идеи». «Понимание... идей... основано не на их имманентной сущности, –

считает К. Манхейм, – а на социальном положении субъекта, что мы интерпретируем их как функции его социального бытия» [203; с. 57].

Социально пред-определенным мышлением оказывается у-топическое сознание, выражающее жизненные «идеалы» определенной социальной группы, которые не могут быть реализованы в пределах данного социального порядка. Критика устанавливает зависимость мышления от действительности жизни, то есть вынуждает теоретика признать себя в качестве «идеально-типичного» представителя социальной группы, имеющего «частичное» представление, которое не может претендовать на полноту «видения» социальной действительности. В положении «я мысля существую», декартовское «*ego cogito, ergo sum*», на пределе преобразуется и предъявляется в утверждении «я разоблачаю обманы, я обманываюсь сам, следовательно, сохраняю свое существование» (П. Слотердаик).

В качестве «идеально-типического» представителя социальной группы теоретик включается в политическую практику, которая ограничивает свободу мышления как созерцающую активность. «В области политики теоретик связан с определенным политическим течением, – пишет К. Манхейм, – с одной из борющихся сил не только в оценках и волевых импульсов; весь тип его мышления вплоть до используемого им понятийного аппарата – все это с такой очевидностью свидетельствует о влиянии определенной политической и социальной основы» [203; с. 101]. Когда мышление утрачивает свободу мысли, тогда существование «Я» лишается смысла в поле бытия «идей». В состоянии предела борьба за господство и/или доминирование завершается появлением теории борьбы, легитимирующей существование теоретика в качестве «идеально-типического» представителя социальной группы. В теории борьбы «оружие критики» превращается в «критику оружием», прерывающей процесс взаимодействия между противоборствующими сторонами. Борьба «идей» на пределе может обернуться физическим уничтожением любых других носителей «идей». В поле борьбы за власть «Я» начинает утверждать свое существование посредством отрицание любого другого «я». Это значит, что стремление «Я» к

власти ставит под вопрос существование «я». В поле борьбы за власть «Я» отдаляется от самого себя как «я», вступает в разно-гласие с самим собой, подвергает себя возможности не-существования как физического уничтожения. Политическая «идея», отрицающая жизнь «я», оказывается предельной «идеей», которая на пределе возвращает жизнь к самой себе в состоянии безидейности. «Есть некая точка, – полагает К. Манхейм, – где движение самой жизни, особенно в период ее величайшего кризиса, поднимается над самим собой и осознает свои границы» [203; с. 46]. Поскольку в поле бытия «идей» смысл существования сводится к борьбе за «идею», постольку отказ от борьбы, возвращает «я» к практике жизни, лишенной «идеалов». Возвращение к существованию, «лишенному» «идеалов», предьявляет жизнь в состоянии самождественности, которое раскрывается в положении жизнь = жизнь. Сущность существования такой жизни разворачивается в процессе самовоспроизводства жизни.

«Образ жизни», как определенная жизненная практика, начиная с греческой философии, называется «βίος πρακτικός». Возвращение к практике жизни является осознанным выбором «я», для которого «я есть»/«я существую» указывает на неоспоримость самой жизни, утверждающей себя в процессе непосредственного существования. Отказ от «идеалов» означает, что жизнь начинает пониматься буквально как процесс биологического/естественного существования, в пределах которого «я» утверждает себя как живое (βίος) существо, ведущее природное существование. Поскольку возвращение к естественности, реализуется в условиях, когда человеческая жизнь утратила свои природные основания, постольку «поворот» к биологическому (βίος) существованию принимает гротесковые формы – иронии, сатиры, юмора и т. д. В данном случае «образ» естественного/животного существования принимается за «образец» понимания сущности человеческого существования. Внутри общества появляются *кинические практики* сопротивления политике, которые оказываются жизненной практикой а-политичного индивида. В пределах кинической жизненной практики «я» осознает себя а-политичным индивидом

на уровне «образа жизни», который в пределах общества приобретает собственно политический смысл. «Животные проявления у киника, – пишет П. Слотердаик, – часть собственного стиля, но также и форма аргументации» [271; с. 135]. В данном случае киник оказывается пограничной фигурой, предъявляющей обществу совершенно иной «образ жизни», который содержит в себе смысл, находящейся на пределе повседневной жизненной практики.

Жизненная практика кинизма появляется на пределе политического бытия, когда политика заменяется технологиями государственного управления, и сводится к административной деятельности. Поскольку управление передается чиновникам-функционерам, постольку граждане лишаются возможности участвовать в политической жизни общества, то есть оказываются по своей сути а-политичными социальными индивидами, существующими в деполитизированном обществе. В пределах управленческого государства разделение человека и гражданина приводит к тому, что жизнь социального индивида «замыкается» в пределах «частных» потребностей. Возвращаясь на уровень «животного», киник тем самым доводит до предела естественное/природное понимание жизни, ограниченной «частной» сферой. Если в аристотелевском определении человека как «βίος πολιτικός» подчеркивается политическая сущность человека, то в кинизме «βίος» понимается буквально как «зоэ», которое отсылает к человеку как живому существу, ведущему естественное/животное существование.

Жизненная практика киника подчиняется принципу – «иметь, как будто не имеешь» (*habere ut non*). Своим «образом жизни» киник демонстрирует, что для естественного/природного существования на самом деле требуется минимальное количество социальных благ. Если социальная реальность задает систему потребностей «обобществленного» человека, то сведя до минимума наибольшее число потребностей, за удовлетворение которых приходится расплачиваться свободой, киник заявляет о собственной автономии. Идея автономии содержится в киническом принципе жизни – «автаркии» (от греч. *αυταρκεια* – автономия, самодостаточность). Установление автономии жизни,



возвращает жизнь к своим основаниям, где жизнь «я» определяется границами природного/естественного существования. Существование сводится к практическому подражанию жизни животного, удовлетворяющего только необходимые естественные/природные потребности. «Образ жизни» киника становится формой аргументации, демонстрирующей неразумность жизненной практики, ориентированной исключительно на увеличение социального благополучия на уровне «частной» жизни. «Ведь политика и вчера, и сегодня более, чем когда-либо, – пишет П. Слотердаjk, – похожа на то, как ее воспринимали киники распадающихся греческих городских сообществ: на вынужденно агрессивное отношение людей друг к другу, на сферу вызывающих опасения карьер и сомнительных амбиций, на механизм отчуждения, на область войны и социальной несправедливости, – короче, на тот ад, который делает роковым постоянное присутствие над нами Другого, способного к насилию» [271; с. 136]. Жить в со-гласии с самим собой как природным существом обеспечивает право на свободное и независимое существование. Отрицание желания власти осуществляется путем отрицания власти желания, которое должно освободить социального индивида от какой-либо власти вообще. Освобождение от политической власти превращает саму власть в бессмысленную инстанцию, которая перед лицом кинизма обнаруживает свою бесполезность и беспомощность.

В пределах кинической жизненной практики субъективность предъясняется в физиогномических или пантомимических «жестах», которые становятся формой аргументации социального индивида, ведущего аполитичный «образ жизни»: покачивание головой, злорадный смех, пожимание плечами (П. Слотердаjk). Здесь «слово» становится тождественно «жесту», который находит телесное выражение. В данном случае «жест» оказывается предельным способом говорения/высказывания социального индивида, возникающим в ситуации когда «слова» и «действия» утрачивают смысл. Когда «слова» утрачивают какой-либо смысл, тогда появляется возможность «говорить все подряд». Процесс говорения/высказывания разворачивается в

поток «слов». Поток «слов» является формой безрефлексивной речи, в которой отсутствие рефлексии, как точки «остановки» потока речи, превращает процесс высказывания/говорения в «словесную распушенность». В форме «словесной распушенности» высказывание утрачивает характер осмысленного суждения, а «действие» «переходит» в непристойное поведение. Свободу «действия», граничащую с непристойностью, начиная с греческой философии, называли «анайдейя»/«αναίδεια».

Практикуя кинизм, социальный индивид не высказывается против политики, не вовлекается в политический дискурс власти, он начинает жить против политики. «"Политическое животное", – пишет П. Слотердаик, – эта формула характеризует платформу для экзистенциальной антиполитики» [271; с. 195]. Киническая практика доводит саму «идею» политики до предела, и на пределе предъясвляет бессмысленность любых политических амбиций для жизни как простого/естественного существования. Воплощением практики кинизма является фигура Диогена Синопского, который снизил свои притязания до стандарта домашнего животного, за что афиняне прозвали его «собакой». Когда молодой Александр Македонский однажды посетил Диогена, которого нашел загорающим, лениво лежащим на спине, то, желая показать свою щедрость, юный правитель предложил философу исполнить любое его желание, на что Диоген ответил: «Отойди, не заслоняй мне солнце!». Жизнь киника оказывается сатирической или иронической насмешкой над существованием любых политических «идеалов», вовлекающих социального индивида в борьбу за власть. «Здесь мудрец не выступает, подобно современному интеллектуалу, сообщником политика, – пишет П. Слотердаик, – а поворачивается спиной к субъективному принципу власти, к честолюбию и стремлению обрести вес и значимость» [271; с. 190]. Таким образом, в состоянии само-закония социального бытия право на осмысленное социальное существование утверждается в поле бытия «идей», определяющемся в «образе жизни» теоретика – «βίος θεωρητικός». Смысл существования мышлением – «я мысля существую» заключается в процессе конструирования «идей», которая

становится способом самопредъявления жизни «Я». Жизнь, как процесс непосредственного существования, оказывается подчиненным бытию «идеи», которая на пределе предъявляет себя в качестве политического и/или социального «идеала». В борьбе за «идеалы» поле бытия «идей» разделяется на противоборствующие стороны, где отношение между носителями «идей» превращаются в конфронтацию противников и/или врагов, каждый из которых, занимает позицию критики. Борьба «идей» на пределе оборачивается «чистой» «идеей» борьбы за власть, которая может обернуться физическим уничтожением носителей «идей». В данном случае «идея» отрицает жизнь, то есть ставит под вопрос «идею» существования «я».

На пределе «идеи» существования жизнь утрачивает «идеалы» и предъявляется в своей непосредственной данности, то есть предъявляется как «чистый» «βίος»/«bios». В состоянии «чистой» жизни, жизнь животного принимается за «образец» понимания сущности человеческого существования. Социальное существование сводится к подражанию жизни животного, удовлетворяющего только необходимые естественные/природные потребности. Здесь «идея» человека как «политического существа» «βίος πολιτικός», наделенного разумом, предъявляется на пределе существования. В состоянии предела возникает форма а-политичной жизни, которая сопротивляется политическим и/или социальным «идеалам» «жестами» «тела». Отрицание политики «образом жизни» реализуется на пределе жизни «образа» человеческого существования. В данном случае отрицание политики жизнью может обернуться утратой человеческого «образа».

Это значит, что политика и жизнь могут рассматриваться в качестве равнозначных оснований социального бытия, которые отождествляются в политике жизни социального индивида, осознающего, что политические «идеи» не должны отрицать жизнь, а жизнь не должна отрицать политические «идеи». Рефлексия, как осознание основ социального существования, открывает возможность появления мышления существованием, в пределах которого основополагающим принципом становится принцип «я существую мысля». В

мышлении существованием процесс существования тождественен процессу созерцания жизни, которая оказывается обращенной к самой себе в потоке самосозерцающей активности. Поток самосозерцающей активности жизни аналогичен деятельности мышления, которая, начиная с греческой философии, понимается как высшая форма «действия». В потоке созерцательной активности жизни мышление «действует» самой своей без-деятельностью, то есть оказывается без-деятельной активностью, возвращающей «действию» значение «πραξις». В потоке самосозерцания без-деятельная активность мышления и созерцательная активность жизни совпадают в точке тождества «βίος πρακτικός» и «βίος θεωρητικός». Жизнь, предъявляющая мышление существованием, сама становится воплощением философской «идеи» (ιδέα) политического «образа жизни», который, начиная с греческой философии, называется «βίος πολιτικός»/«bios politikos». «У философа, то есть у человека, которому свойственны любовь к истине и любовь к сознательной жизни, – пишет П. Слотердаик, – жизнь и учение должны находиться в соответствии друг с другом» [271; с. 131].

В философской «идее» (ιδέα) политического «образа жизни» «я-существующее» отождествляется с самим собой как «Я-мыслящим» в точке политического субъекта. Существование политического субъекта оказывается осмысленным существованием гражданина, который своим «образом жизни» со-противляется без-мысленному социальному существованию. В «образе жизни» политического субъекта теория совпадает с практикой, которые отождествляются в пространстве существования мышлением. «Воплотить учение в себе, – пишет П. Слотердаик, – означает превратить себя в посредника, через которое оно говорит» [271; с. 132]. В жизни, как пространстве мышления существованием, политический субъект достигает согласия с самим собой как авто-номным существом, тогда, когда он начинает жить так, как он думает и говорит, а говорить и думать также, как жить/существовать.

Своим «образом жизни» политический субъект заявляет свое право на свободное и независимое существование, которое реализуется в свободе мышления, отрицающей любые социально-политические запреты на мысль. Свободное существование, существующее в самоосновности, оказывается необходимой свободой. Это значит, что свободное существование, выступая в качестве необходимой свободы, несет в себе собственное ограничение. В данном случае ограничение становится точкой самоопределения потока существования. Существование в его способности к самоопределению или самовыражению равнозначно процессу жизни, осознающей себя в каждый момент существования. Существование, проходящее в каждый момент жизни через точку мышления, есть самоопределяющееся существование или существование мышлением, в пределах которого рефлексия становится не точечной, а перманентной. Можно говорить о том, что в основе политического бытия лежит не политическая теория, которую необходимо реализовать на практике, а философская «идея» мышления существованием, реализация которого приобретает собственно политический смысл, в условиях существования де-политизированного общества.

Таким образом, представление осмысленного существования в пространстве жизни разворачивается в двух направлениях – «я мысля существую» и «я существую мысля». В существовании мышлением само существование «я» тождественно существованию мышления, которое разворачивается в поле бытия «идей», где «идея» приобретает власть над жизнью исследователя. Жизнь теоретика сводится к символической борьбе, направленной на утверждение приоритета собственной политической «идеи» путем критики любой противостоящей «идеи». Теоретик/исследователь включается в систему власти, где «Я» начинает утверждать свое существование посредством отрицание любого другого «я».

Возвращение к жизни является осознанным выбором «я», для которого «я есть»/«я существую» указывает на неоспоримость самой жизни, утратившей «идеалы». Когда из жизни исчезают «идеалы», тогда «образцом» понимания

сущности человеческого существования становится животная/биологическая жизнь. Такое существование реализуется в пределах кинической практики жизни, в которой отрицание желания власти осуществляется путем отрицания власти желания, освобождающей от политической власти. Жизнь киника становится формой аргументации, в которой предельным «словом» становится «жест». Отрицание политики жизнью, на пределе приводит к исчезновению «образа» человеческой жизни.

На пределе «идеи», лишенной жизни, и жизни, утратившей «идеалы», возникает «образ жизни», смысл которого заключается в мышлении существованием. Здесь существование тождественно процессу созерцания жизни, которая формирует собственно политический «образ жизни», позволяющий «Я» жить так, как думать и говорить, а говорить и думать также, как жить/существовать. Такой «образ жизни» становится воплощением философской «идеи» (ιδέα) осмысленного существования. Это значит, что в основе политического бытия лежит философская «идея» существования мышлением, составляющая смысл политики жизни.

Подводя итоги, можно говорить о том, что права человека ограничивают существование социального индивида естественным правом на жизнь (zoe), которое реализуется в пределах сферы «частных» интересов и материальных потребностей. В пределах «частной» жизни стремление к индивидуальности приводит к отчуждению социальных индивидов от сферы «общественного», которая предъясняется фигурой безлично анонимного «Das Man», демонстрирующего «нулевой уровень» социальной субъективности. На уровне «частной» жизни, отчужденные от сферы «общественного» социальные индивиды, разделяются на «homo sucer» и «homo sacer». В данном случае «homo sucer» и «homo sacer» различаются между собой по степени реализации права человека на самоопределение собственного «образа жизни», и одновременно уравниваются в своей зависимости от политической власти, которая функционирует либо как механизм паноптикона, либо синоптикона. В пространстве политической власти социальное бытие утрачивает суверенитет,

обеспечивающий право на самоопределение социального бытия как автономной, независимой и самостоятельной целостности. В правовых границах права человека и гражданина определяются в ситуации «чрезвычайного положения».

В современном обществе возникает форма жизни, которая существует на пределе правовой определенности социального индивида, и отождествляется с жизнью «беженцев» или «перемещенных лиц». В данном случае «голая жизнь» «беженца» оказывается жизнью, которая находится в состоянии «исключения», открывающего пространство социального бытия, существующего в ситуации «чрезвычайного положения», где право на жизнь предоставляется в результате специального решения. На пределе правовой определенности естественная жизнь индивида – «zoe» и политическая жизнь гражданина – «bios» отождествляются и перестают различаться.

В точке единства естественной (zoe) и политической жизни (bios) реализуется суверенное право на жизнь как осмысленное социальное существование, которое в ситуации «чрезвычайного положения» имеет политический смысл. Жизнь «беженца» олицетворяет собой процесс «изгнания», который на пределе приобретает значение выхода «за»-пределы имманентности жизни. Процесс трансценденции в пределах имманентности, открывает мышление, которое возвращает жизни символический уровень существования. Возвращение является актом рефлексивного самоопределения индивида, который возвращает себя самому себе, через преодоление немыслящего, не-собственного бытия жизни. В опыте преодоления границ жизни социальный индивид способен утверждать себя не только как существующего индивида, но и как мыслящего субъекта.

В ситуации «чрезвычайного положения», как границы исчерпанности правовой компетенции жизни, право и жизнь отождествляются в состоянии само-закония социального бытия, где реализуется единственное суверенное право жизни на осмысленное социальное существование. Социальное бытие само-полагает свое суверенное право на самоопределение, исходя из самого

себя как целого. Социальная целостность предъясвляется в политике жизни социального индивида, осознающего зависимость жизни от политики. В пределах политики жизни социальная целостность самоопределяется в структурах субъективности в точке политического субъекта, существующего в процессе жизни мышлением. Политический субъект предъясвляет собственно политический «образ жизни», позволяющий ему существовать в со-гласии с самим собой как авто-номным существом. Существовая в со-гласии с самим собой политический субъект начинает жить так, как он думает и говорит, а говорить и думать также, как жить/существовать. Жизнь, предъясвляющая мышление существованием, сама становится воплощением философской «идеи» политического «образа жизни», требующего присутствие мышления в каждый момент жизни. Существование политического субъекта оказывается осмысленным существованием гражданина, который своим «образом жизни» со-противляется без-мысленному социальному существованию в пределах политического бытия де-политизированного общества.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В современной социальной философии исчерпанность традиционного понимания концепта «политики» завершается утверждением пост-политического мира. В пост-политическом пространстве политическое бытие оказывается выведенным на предел собственного существования, где происходит радикальный пересмотр оснований политического бытия. Политическое бытие осмысливается либо в форме «био-политики» (М. Фуко), либо «транс-политики» (Ж. Бодрийяр).

«Био-политика» или политики жизни реализуется в пространстве «управленческого государства», основной функцией которого становится контроль и надзор государственной власти за жизнью общества. В пределах «био-политики» «право власти» оборачивается «властью права» как господством норм, регулирующих существование общества как «социального тела». Существование «социального тела» предъясняется через состояние «нулевой» социальной субъективности, которое представлено жизнью «антропологической машины» и «коматозника-запредельщика». В жизни человека, как вида «антропологической машины», предел социальной субъективности обнаруживается в предельно рационализированной жизни машины и социальном инстинкте жизни как проявлением социального бессознательного. Жизнь «коматозника-запредельщика» предъясняются через «тело», которое не способно выполнить самостоятельно ни одной жизненной функции, то есть он является «телом», лишенным субъективности, или «нулевым» объектом био-политического управления, обозначающем предел «заботы» государства о «социальном теле».

В структуре «био-политики» предельным воплощением социальной жизни, лишенной субъективности, становится жизнь «*homo sacer*». «*Homo sacer*» не отсылает больше ни к животному, ни к человеку, но только к самому себе как состоянию «чистого» бытия, которое тождественно состоянию «голой жизни» в пространстве политики. В состоянии «чистого» бытия «*homo sacer*» манифестирует отсутствие как природного или животного, обусловленного

инстинктом жизни, так и человеческого начала, отсылающего к состоянию человеческой рациональности. Здесь «homo sacer», как персонифицируемый «нулевой индивид», переживший человека, становится «человеком вообще», который больше никогда не сможет стать животным. Существование «homo sacer» оказывается необъяснимо в пределах права и жизни, следовательно, фигура «homo sacer» объясняет границу права в жизни и жизнь в праве. «Homo sacer» как пограничная фигура представляет собой «чистое» понятие языка, обозначающее зону «чрезвычайного положения», объявляющего, что положения вне языка не существует.

В состоянии предельности социальное бытие не означает ничего иного кроме себя самого, то есть указывает на факт существования «чистого» бытия, которому ничего не предшествует, и которое ничто не определяет. Социальное бытие находится само с собой в отношении отвержения, и осуществляется как «чистый» акт мышления и языка. Суверенное отвержение означает одновременно «быть в чьей-либо власти», и быть предоставленным самому себе, то есть быть свободным в праве на самоопределение. В ситуации «чрезвычайного положения» право и жизнь отождествляются. Когда жизнь = праву, тогда устанавливается состояние само-закония социального бытия, которое реализуется в праве на самоопределение социального бытия исходя из самого себя как автономной целостности.

Социальное бытие в состоянии автономной целостности обретает политический суверенитет в структурах субъективности. В состоянии самоопределения социальное бытие «захватывает» себя как целое через точку единства жизни и мышления. В тождестве жизнь = мышление социальное бытие предъясняется самому себе в состоянии со-бытийности. Мы считаем, что можно говорить о бытии социального целого как о со-бытии социального бытия, само-полагающего свою суверенность в точке реализации права жизни на осмысленное существование. В структурах субъективности социальное бытие самоопределяется в состоянии суверенного отвержения через точку индивида, который оказывается предоставленным самому себе, то есть

становится свободным в своем праве на самоопределение. В состоянии суверенной отверженности «тело», лишенное субъективности, оборачивается субъективностью, лишенной «тела», преодолевающей ограниченность биологического/животного существования «голой жизни». В пределах субъективности индивид становится сувереном для самого себя, утверждающим автономность жизни на символическом уровне существования в структурах мышления и языка. Суверенитет индивида по отношению к самому себе подобно решению верховной власти о «чрезвычайном положении», которое устанавливается на границе, где право жизни как право на жизнь подвергаются «исключению». В ситуации «чрезвычайного положения» «исключение» тождественно состоянию суверенной отверженности, в пределах которой право на жизнь оказывается суверенным правом жизни. Возвращение политического бытия к субъективным началам возникает на пределе исчерпанности объективированной трактовки политического бытия как био-политики, в пределах которой не только жизнь человека поставлена политикой под вопрос, но и в природном «теле» человека сама политика оказывается под вопросом. Выход за пределы как «чисто» биологического – «βίος», так и животного – «ζωε» существования политики, возвращает к символическому уровню бытия «политического».

В современной социальной философии представление политики на символическом уровне существования социального бытия предъясняется в постмодернистской концепции «транс-политики». Возникновение «трансполитики» обусловлено переходом социальной реальности в новое состояние, где решающая роль принадлежит масс-медиа, развитие которых позволяет говорить о наступлении информационного состояния общества. В информационном обществе «трансполитика» существует в семиотическом пространстве знакового производства, которое располагается за пределами действительности политики, традиционно связанной с экономической и идеологической реальностью. Действительная политика представляется «эффектом» знакового производства, где она поглощается тем, что ее

производит – средствами массовой информации. Здесь стирается какое-либо различие между объективируемой действительностью «политического» и реальностью знакового производства. В системе знакового производства «политическое» оказывается означающим, лишенным реального социального означаемого. Отсутствие реального означающего превращает «политическое» в «симулякр», который бесконечно воспроизводится во множестве моделей/копий, продуцирующих на пределе гипер-реальность «политического», открывающее пространство «зрелищной политики».

«Зрелищная политика» разворачивается в «обществе спектакля», исключая существование мышления и языка и «действия». «Общество спектакля», как пространство всеобщей зримости, построено на формах желания, инициируемых «зрелищной политики». В потоке желания мышление удаляется от самого себя. В данном случае удаленность мышления – это движение мышления «от» самого себя как разумной (*ratio*) мысли, обусловленной способностью мышления мыслить. В движении «от» самого себя, как осознанной/рациональной мысли, мышление выходит за пределы самого себя как рациональной мысли «к» иррациональному (*irratio*) состоянию. Деятельность мышления, направленная от «*ratio*» к «*irratio*», становится тождественно бессознательному/неосознаваемому потоку желания. Поток желания совпадает с процессом наслаждения/удовольствия, которое мышление получает от собственной без-мысленной деятельности. Однако в самом стремлении получать удовольствие мышление постепенно исчерпывает собственное существование по мере удовлетворения желания, то есть достигает предела. На пределе обнаруживается исчерпанность желания мышления мыслить. В состоянии предела мышление замещает «соблазн», который относится к порядку знаков и видимостей (Ж. Бодрийяр). «Соблазн» порождает неспособность различать естественное и искусственное в пределах «зрелищной политикой».

В «обществе спектакля» «образ» замещает «слово» языка, который смешивается в масс-медийном пространстве с другими формами

репрезентации. Здесь язык утрачивает свою основную функцию – способность выражать мысли. «Образ» всегда предъявляется–представляется единственным способом, то есть является таким, каким он предъявлен, представлен в пространстве видимости. В этом смысле «образ» не несет в себе ничего воображаемого, он буквально означает «то, что видно», то есть отсылает к самому себе как некой визуальной картинке, смысл которой определяется перформативно, в процессе комментария. Визуальный «образ» оказывается как бы «пустым» словом, которое говорит все сразу. В этом смысле визуальный «образ» манифестирует собой предельный уровень языковой символизации политического бытия.

В состоянии «трансполитики», «политическое» предъявляется на пределе мышления и языка, где оно оказывается нерелефлируемой реальностью знакового производства. Отсутствие рефлексии как возможной «остановки» процесса «скольжения» знаков, приводит к тому, действительность полностью замещается иллюзорной реальностью, которая оказывается более реальной, чем сама действительность. Исчезновение границ инициирует появление состояния «транса» как нерелефлируемого потока сознания, аналогичного состоянию безумию. В симуляционном пространстве гипер-реальности социальная субъективность «растворяется» в потоке сознания, как непосредственного переживания, произведенных «обществом спектакля» иллюзорных «образов» социального существования. В симуляционном пространстве гипер-реальности «политического» субъект оказывается всего лишь «пустым» знаком, не имеющим никакого значения. Превращаясь в «пустой» знак субъект становится неразличимым в структурах «трансполитики». В иллюзорном мире столкновение с действительной реальностью, как сферой непосредственного «действия», вызывает «шок», который «останавливает» нерелефлируемый поток сознания, и возвращает поток субъективности к самому себе как деятельности мышления. Возвращение как состояние «поворота» является саморефлексивным актом деятельности мышления, который появляется на пределе социального существования.

Мы полагаем, что «био-политика», как практика управления жизнедеятельностью общества, предъявляет социальное бытие на пределе субъективности *политического «слова»* «исключенных» социальных индивидов, а в пределах «транс-политики» социальное бытие предъявляется на пределе объективности *политического «действия»*.

В современном обществе формой политического «слова», лишенного субъективности «действия», является отказ социальных индивидов от выборов, который можно рассматривать в качестве языкового акта, посредством которого язык устанавливает зоны социального «без-молвия». Социальным «без-молвием» открывается нулевой уровень политического дискурса, где «молчание» обозначает состояние существования самого языка. Состояние социального «без-молвия» содержит в себе как бы все «слова» языка, следовательно, в «без-молвии» язык говорит/высказывает все сразу, не рассыпаясь на отдельные «слова» языка. В языке «молчание» открывающей предельный уровень языковой деятельности, на котором социальное бытие предъявляется на пределе говорения и/или высказывания языка. Это значит, что «без-молвие» социальных индивидов оказывается предельной формой высказывания и/или говорения, которая формируется в дискурсивном порядке языка. В связи с тем, что социальное «без-молвие» является, по своей сути, высказыванием-результатом как неким ответом общества на безответственность власти, то мы полагаем, что «без-молвием» открывается пост-языковой уровень политического бытия социальных индивидов, на котором «молчание» социальных индивидов начинает «говорить» само по себе. Сущность пост-языкового уровня политического бытия заключается в том, что язык политики, который высказал/проговорил себя полностью, посредством «молчания» берет «паузу» в речи. В состоянии «без-молвия» социальных индивидов власть лишается «голоса», а значит, предъявляется на пределе легитимности.

В настоящее время формой политического «действия», лишенного субъективности «слова», оказывается *манифестация* и *протест*. Манифестация, как способ обращения, оказывается предельным политическим «словом» социальных индивидов, утративших в пределах «био-политики» право «голоса». Поскольку манифестация является формой обращения, постольку в манифестации «слово» не отделено от «действия», то есть оно высказывает себя полностью «социальным телом» «толпы». «Социальное тело» «толпы», возникающее вне пределов социального порядка, оказывается такой социальной целостностью, которая предъявляет собственную субъективность в «слове», которое, показывая, высказывает себя полностью. На пределе социального существования появляется высказывание и/или говорение, которое существует на до-языковом уровне, где «слово» тождественно издаваемым звукам. Таким «словом» является «слово» без речи, которое предъявляет себя в бесструктурном потоке бессвязных звуков и/или возгласов «толпы». «Социальное тело» «толпы» в «слове» без речи как бы непосредственно предъявляет то, что «уже-существует» в действительности жизни. На «нулевом» уровне социальной субъективности, как природном состоянии, через «социальное тело» высказывается действительность жизни, существующая на до-рефлексивном и до-субъективном состоянии.

В современном обществе протест становится формой выражения социального не-согласия, объединяющего «исключенных» из политического представительства социальных индивидов. Протест открывает пространство актуализации или демонстрации «действия» дискурса. Демонстрация как «действие», реализуется посредством «слов», то есть осуществляется в пространстве языкового бытия, где социальные индивиды обретают кратковременную возможность «действовать» и «говорить» как социальная целостность. Демонстрация, как публичное выражение требований, является вы-зывающим «действием», то есть «действием», предполагающим ответ. Поскольку ответ становится источником продуцирования социального не-согласия, постольку протестное движение «замыкается» на самом себе как

«чистом» акте само-разрушительного «действия», отрицающего саму структуру, посредством которой удовлетворяются требования общества. В этом смысле протест можно рассматривать в качестве «нулевого» «политического со-общения», в пределах которого со-общением становится само средство передачи со-общения – форма протеста. В состоянии предела протест становится формой обращения общества к самому себе, предъявляющей актуальность самого обращения как такового вне его направленности и содержательности.

Можно говорить о том, что на пределе социальной субъективности манифестация и протест указывают на то, что в непосредственной действительности «имеет-ся» некий «не-представимый» «остаток» социальных индивидов, существование которого создает пред-политическую ситуацию. Здесь политическое бытие оказывается как бы «уже» предъявленным (*presente*), но «еще-не» не-представимым (*re-presentable*).

В пост-политическом мире обнаружение пределов существования политики, на пределе открывает бытие «политического» через актуализацию проблемы политического «действия» и политического «слова». Можно говорить о том, что вопрос о смысле «политического» возникает в состоянии предела, способствующего возникновению философской рефлексии. В событии предельности поле смыслов бытия «политического» обнаруживается в пространстве «между» «био-политикой» как политикой жизни и «транс-политикой», целостное осмысление которого возможно только с «мета-политической» как собственно философской позиции. В границах «мета-политики» политическая деятельность понимается предельно широко как политический «праксис».

В пределах политического «праксиса» смысл «слова» и «действия» определяется *«именем»*, не отсылающим ни к чему внешнему, но только к самому себе как самореферентному понятию, которое тождественно тому, что



«имеет-ся» в действительности. Здесь точкой тождества в равенстве «имя» = «имеет-ся» оказывается мышление, устанавливающее рефлексивную общаемость «слова» и «действия». «Имя» задает целостное представление, где целое всегда едино или единственно как понятие «вот-этой-политики» (*politique-la*). Смысл политического бытия самоопределяется в «имени», которое открывает реальность того, что называется или именуется этим «именем». «Имя» открывает пространство дискурсивного представления «вот-этой-политики». В дискурсивном пространстве «имя» является высказывающей себя мыслью или *высказыванием*, открывающим перспективное представление «вот-этой-политики», обращенное к «будущему». В свою очередь политическая способность «вот-этой-политики» осмысливается ретроспективно, то есть возвращает к «прошлому» в *суждении*, утверждающему или отрицающему высказанную мысль. Можно говорить о том, что перспективное представление «вот-этой-политики» осмысливается рефлексивно, в «обратном направлении» в отношении «прошлого», в то время как ретроспективное представление открывает перспективу в «будущее». Утверждающее и отрицающее суждение образуют поле дискурсивного представления «имени», которое задает «контур» интерпретаций как пространство понятийного определения концепта «вот-этой-политики», в котором язык производит различные интерпретации, каждая из которых оказывается языковой конструкцией, предъявляющей смысл политического мышления. В пространстве политического дискурса мышление представляет себя посредством понятийного определения, то есть понятий, представляющих в языке до этого не-представимую реальность того, что непосредственно «имеет-ся» в действительности.

В поле политики мышление начинает «действовать» посредством радикального вопроса – «вот-это-политика?», который оказывается вопросом политического бытия «исключенных» социальных индивидов. Вопрос, обращенный к сущности политического бытия, оказывается вопросом политического существования спрашивающего, которое подвергается сомнению и вопрошанию. Заданный вопрос позволяет спрашивающему

утвердить себя или утвердить-ся в потоке политического бытия как потоке субъективности.

В пространстве «политического» существование «вот-этой-политики», представляемой «именем», происходит из «места» представления. Сущность «вот-этой-политики» или ее смысл обнаруживает себя в том «месте», где существует «имя» представляющего как его «место-имение». «Место-имение», представляющее или именуемое себя, является личным «место-имением» или личностью, указывающей на себя как на «Я». Процесс понятийного определения концепта «вот-этой-политики» оказывается процессом самопредставления «Я» в структурах мышления и языка, где «Я» представляется самому себе «именем-собственным». В этом смысле политический дискурс представления концепта «вот-этой-политики» является автореферентным дискурсом, обращаящим к «месту» существования «имени» «Я». «Имя» открывается «Я», которое на пределе социального существования, начинает «действовать» мышлением в пространстве политики без власти.

В структурах субъективности поле бытия политики мы рассматриваем как по-имено-ванное пространство категоризированной субъективности, в котором предельно развернутое в понятиях «имя» представляется концептом. В концептуальном поле политика представляется под разными «именами», но в каждом из «имен» она оказывается самождественным понятием «вот-этой-политики», отсылающим к «месту» и времени ее произведения. В концептуальном поле все множество понятийного определения «вот-этой-политики» (*politique-la*) выстраивается только тогда, когда есть предположение, о том, что «политика вообще» (*la politique*) существует. В концептуальном поле политики вопрос – «политика есть?» и/или «политика существует?», базируется на изначальном предположении о существовании политики как таковой или «политики вообще» (*la politique*), которое содержит в себе первичную утвержденность, как некое интуитивное знание о том, что «политика есть» и/или «политика существует». Это значит, что «политика вообще» (*la politique*) как предельно универсальное/родовое понятие, существует в пределах некоего

множества определений, где оно оказывается «пустым» местом, структурирующим концептуальное поле политического дискурса.

Истоком «вот-этой-политики» является «имя» «исключенных», то есть тех, кто не имеет официальной номинации и/или именованья. В «имени», «исключенные» социальные индивиды, как «не-учтенная» часть общества, не имеющая (у)части в пределах общества или отказывающаяся признать свое неполно-правное положение, представляет себя за непосредственное воплощение общества как целого. В этом смысле «имя» предписывается «местом» «исключения», которое становится предельным «именем» «всех нас». В «имени», задающем общую конфигурацию, то есть выделяющем «политическое» из социальной тотальности, реализуется тождество «Я» = «Мы». Поскольку «Мы» как некоего объективированного социального сообщества не существует, постольку оно представляется только на символическом уровне в структурах публичного дискурса, репрезентирующего общество в виде «политического со-общества».

В пространстве дискурса «политическое со-общество» предъявляет себя как со-общество *«согласия не-согласных»* или *«не-согласия со-гласных»*, которое появляется в результате акта гражданского сопротивления, где социальный индивид отваживается на поступок мышления, тем самым, утверждая себя в позиции *гражданина*, который обнаруживает себя как социальную проблему. Стремясь к со-гласию и не-соглашаясь с самим собой как «Другим», «Я» находится в границах мышления. Действуя в процессе жизни мышлением, «Я» предъявляет собственно политический «образ жизни», позволяющий «Я» существовать в со-гласии с самим собой как авто-номным существом. Существовая в со-гласии с самим собой «Я» начинает жить так, как он думает и говорит, а говорить и думать также, как жить/существовать. «Образ жизни», предъявляющий существование мышления, сам становится воплощением философской «идеи» (ιδέα) политического «образа жизни», требующего присутствие мышления в каждый момент жизни. В философской «идее» (ιδέα) политического «образа жизни» «Я» предъявляет себя в качестве

политического субъекта – «βίος πολιτικός»/«bios politikos». Существование политического субъекта оказывается осмысленным существованием гражданина, который своим «образом жизни» со-противляется без-мысленному социальному существованию. Можно говорить о том, что в основе политического бытия лежит не политическая теория, которую необходимо реализовать на практике, а философская «идея» осмысленного существования как существования мышлением, реализация которого приобретает собственно политический смысл, в условиях существования де-политизированного общества.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Агамбен Дж. Грядущее сообщество. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.
2. Агамбен Дж. Искусство, без-деятельность, политика // <http://www.gif.ru/themes/society/biennale-konf/agamben>.
3. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Изд-во «Европа», 2011. – 256 с.
4. Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение. – М.: Изд-во «Европа», 2011. – 148 с.
5. Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
6. Алексеева Т. А., Кравченко И. И. Политическая философия: к формированию концепции // Вопросы философии. – 1994. – № 3. – С. 3-23.
7. Альберт Х. Трактат о критическом разуме / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. И. З. Шишкова. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 264 с.
8. Альтюссер Л. За Маркса. – М.: Праксис, 2006. – 392 с.
9. Альтюссер Л. Ленин и философия. – М.: Изд-во «Ad marginem», 2005. – 175 с.
10. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышление об истоках и распространении национализма. – М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 2001. – 286 с.
11. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с.
12. Анкерсмит Ф. Репрезентативная демократия. Эстетический подход к конфликту и компромиссу // Логос # 2 (42). – 2004. – С. 15-40.
13. Анри П. Относительные конструкции как связующие элементы дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 158-183.
14. Апель К. О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 76-92.
15. Аристотель. Политика. Афинская полития. – М.: Мысль, 1997. – 458 с.
16. Аристотель. Риторика. Поэтика. – М.: Лабиринт, 2000. – 220 с.
17. Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Соч. в 4-х томах. – М.: «Мысль», 1978. – Т. 2. – С. 533-593.
18. Арндт Х. Истоки тоталитаризма. – М.: ЦентрКом, 1996. – 672 с.
19. Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
20. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. – М.: Текст, 1993. – 303 с.
21. Арон Р. Мнимый марксизм. – М.: Прогресс, 1993. – 382 с.
22. Арон Р. Мир и война между народами. – М.: Nota Bene, 2000. – 879 с.
23. Аронсон О. Конфликты и сообщества (о политической функции в высказывании) // Язык и этнический конфликт. – М.: Гендальф, 2001. – С. 15-33.
24. Арош К., Анри П., Пеше М. Семантика и переворот, произведенный Соссюром: язык, речевая деятельность, дискурс // Квадратура смысла:

- Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 137-157.
25. Бадью А. Тайная катастрофа. Конец государственной истины // Социология под вопросом. Социальные науки в постструктуралистской перспективе. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Практика; Институт экспериментальной социологии, 2005. – С. 269-299.
  26. Бадью А. Манифест философии / Пер. с франц. В. А. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с.
  27. Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. – М.: Изд-во «Логос», 2005. – 240 с.
  28. Бадью А. Философские соображения по поводу нескольких недавних событий // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003. – С. 23-46 с.
  29. Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. – М.: Логос-Альтера, Ессе Ното, 2003. – 272 с.
  30. Баллестрем К. Г. Апории теории тоталитаризма // Вопросы философии. – 1992. – № 5. – С. 16-28.
  31. Баллестрем К. Г. Ното economicus? Образы человека в классическом либерализме // Вопросы философии. – 1999. – № 4. – С. 42-53.
  32. Баллестрем К. Г. Власть и мораль: Основные проблемы политической этики // Философские науки. – 1991. – № 8. – С. 83-94.
  33. Барботько Л. М., Войтов В. А., Мирский Э. М. Тотальная идеология против тоталитарного государства // Вопросы философии. – 2000. – № 11. – С. 12-26.
  34. Барсукова С. Ю. Приватное и публичное: диалектика диспозиции // Полис. – 1999. – № 1. – С. 137-147.
  35. Барт К. Очерки догматики: Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 г. / Пер. с нем. Кимелева Ю. А. – СПб.: Алетейя, 1997. – 272 с.
  36. Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 72-130.
  37. Барт Р. Две критики // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 262-268.
  38. Барт Р. Что такое критика? // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 269-275.
  39. Барт Р. Риторика образа // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 297-318.
  40. Барт Р. Критика и истина // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 319-374.
  41. Барт Р. Разделение языков // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 519-534.
  42. Барт Р. Война языков // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 535-540.

43. Барт Р. Гул языка // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 541-544.
44. Барт Р. Лекция // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 545-573.
45. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М.: Изд-во «Весь мир», 2004. – 188 с.
46. Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Изд-во «Логос», 2002. – 390 с.
47. Бауман З. Свобода. – М.: Новое издательство, 2006. – 132 с.
48. Бауман З. Текущая современность / Пер. с англ. Ю. В. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
49. Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. – М., 1986. – С. 80-160.
50. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. – М.: РОССПЭН, 2004. – 376 с.
51. Безменова Н. А. Очерки по теории и истории риторики. – М.: Наука, 1991. – 215 с.
52. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. – М.: Прогресс - Традиция, 2000. – 234 с.
53. Бек У. Что такое глобализация? – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
54. Белл Д. Конец идеологии на Западе // Контексты современности: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2000. – С. 141-142.
55. Бельтюков О. Антиномии публичной власти // Власть. – 1995. – № 3. – С. 54-57.
56. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974. – 447 с.
57. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс, Универс, 1995. – 452 с.
58. Березин В. М. Политическая коммуникация в современных российских СМИ // Вестник МГУ. – Серия 10. – 2003. – № 1. – С. 101-118.
59. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М.: «Academia-Центр», «Медиум», 1995. – 323 с.
60. Бердяев Н. О фанатизме, ортодоксии и истине // Философские науки. – 1991. – № 8. – С. 121-128.
61. Берти Э. Древнегреческая диалектика как выражение свободы мысли и слова // Историко-философский ежегодник ' 90. – М.: Наука, 1991. – С. 321-343.
62. Бикбов А. Имманентная и трансцендентная позиция социологического теоретизирования // Пространство и время в современной социологической теории. – М.: Институт социологии РАН, 2000. – С. 11-25.
63. Бикбов А. Формирование взгляда социолога через критику очевидности // Ленуар Р., Мерлье Д., Шампань П. Начала практической социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2001. – С. 294-363.
64. Бикбов А. Т., Гавриленко С. М. Пространственная схема социальной теории как форма объективации властного интереса теоретика: Парсонс, Фуко // Пространство и время в современной социологической теории. – М.: Институт социологии РАН, 2000. – С. 33-65.

65. Бланшо М. Неопишваемое сообщество. – М.: «Медиум», 1998. – 186 с.
66. Блэк М. Метафора // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 153-172.
67. Бодрийяр Ж. О совращении // *Ad Marginem*'93. Ежегодник. – М.: «Ad Marginem», 1994. – С. 324-353.
68. Бодрийяр Ж. Город и ненависть // *Логос*. – 1997. – № 9. – С. 107-117.
69. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. – 96 с.
70. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – 259 с.
71. Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: «Ad Marginem», 2000. – 318 с.
72. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: «Добросвет», 2000. – 384 с.
73. Бодрийяр Ж. Иллюзия конца. Отрывки из книги «Baudrillard J. The Illusion of the end» / Пер. с англ. Н. Б. Поляковой // *Вестник Удмуртского университета. Социология и философия*. – 2004. – № 2. – С. 177-190.
74. Бра Ж. Что такое политика? // *Вестник МГУ. Сер. 7*. – 2005. – № 3. – С. 39-49.
75. Бросса А. Невыговариваемое // *Мир в войне: победители/побежденные*. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003. – С. 58-84 с.
76. Бувресс Ж. Правила, диспозиции и габитус // *Социологос S/L' 2001*. Социоанализ Пьера Бурдьё. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии ВАН. – М.: Институт экспериментальной социологии РАН, СПб.: Алетейя, 2001. – С. 51-73.
77. Бурдьё П. Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1993. – 333 с.
78. Бурдьё П. Начала. *Choses dites*. – М.: Socio-Logos, 1994. – 288 с.
79. Бурдьё П. За рационалистический историзм // *S/L'97*. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. – С. 9-29.
80. Бурдьё П. Университетская докса и творчество: против схоластических делений // *Socio-Logos'96*. Альманах Российско-французского центра социологических исследований института социологии Российской Академии наук. – М.: Socio-Logos, 1996. – С. 8-31.
81. Бурдьё П. Практический смысл. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. – 562 с.
82. Бурдьё П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. – М.: Праксис, 2003. – 272 с.
83. Бурдьё П. Описывать и предписывать. Заметка об условиях возможности и границах политической действенности // *Логос*. – 2003. – № 4-5 (39). – С. 33-40.
84. Бурдьё П. Поле науки // *Социология под вопросом*. Социальные науки в постструктуралистской перспективе. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Праксис; Институт экспериментальной социологии, 2005. – С. 15-56.
85. Бурдьё П. Социальные условия международной циркуляции идей // *Социальное пространство: поля и практики* / Пер. с франц. Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. – С. 539-553.



86. Бурдые П. От «королевского дома» к государственному интересу: модель происхождения бюрократического поля // S/L'2001. Социоанализ Пьера Бурдые. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2001.
87. Бурдые П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. – С. 125-166.
88. Бушмакина О. Н. Онтология постсовременного мышления. «Метафора постмодерна». – Ижевск: Изд-во Удмурт. ун-та, 1998. – 272 с.
89. Бушмакина О. Н. Философия постмодернизма. Учебное пособие. – Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2003. – 152 с.
90. Бушмакина О. Н. Принципы конструирования объектов в современных социальных концепциях // Вестник Удмуртского университета. – 2004. – № 2. – С. 79-88.
91. Бушмакина О. Н. Конструирование реальности в дискурсе социального конструктивизма // Вестник Удмуртского университета. – 2004. – № 2. – С. 89-96.
92. Бушмакина О. Н. Язык и бытие: проблемы структурирования. Монография – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 123 с.
93. Бушмакина О. Н. Организация социального на пределе субъективности // Социальная онтология в структурах теоретического знания. Материалы II Всероссийской научно-практической конференции. – Ижевск Изд-во «Удмурт. ун-т», 2010. – С. 109-118.
94. Бушмакина О. Н. Человеческое бытие на пределе языка: невозможность свидетельства // Актуальные проблемы журналистики в новом тысячелетии. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Ижевск: Изд-во «Удмурт. ун-т», 2009. – С. 7-16.
95. Бушмакина О. Н. Proxima: Славой Жижек. Семинары 2007-2008. Ижевск: ERGO, 2010. – 144 с.
96. Валлерстайн И. После либерализма. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 256 с.
97. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. – М.: Логос, 2003. – 368 с.
98. Валлерстайн И. Миросистемный анализ: Введение. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 248 с.
99. Вальденфельс Б. Мотив чужого. – Минск: Пропилеи, 1999. – 176 с.
100. Василенко И. А. Политические процессы на рубеже культур. – М.: «Едиториал УРСС», 1998. – 224 с.
101. Василенко И. А. Возможности политической герменевтики // Вопросы философии. – 1999. – № 6. – С. 3-13.
102. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. – М.: Изд-во «Логос», 2002. – 128 с.
103. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 345-414.

104. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 644-706.
105. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.
106. Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. – М.: ИТДГК «Гнозис», Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 192 с.
107. Вирилио П. Машина зрения. – СПб.: Наука, 2004. – 139 с.
108. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. – М.: Изд-во «Гнозис», 1994. – С. 5-74.
109. Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. – М.: Изд-во «Гнозис», 1994. – С. 321-406.
110. Власть: Очерки современной политической философии Запада. – М.: Наука, 1989. – 325 с.
111. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
112. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
113. Гаджиев К. С. Заметки о тоталитарном сознании // Вестник МГУ. – Сер. 12. – 1993. – № 4. – С. 13-31.
114. Гаджиев К. С. Политическая философия: формирование и сущность // Вопросы философии. – 1995. – № 7. – С. 3-26.
115. Гаджиев К. С. Политическая идеология: концептуальный аспект // Вопросы философии. – 1998. – № 12. – С. 3-20.
116. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М.: «Ad marginem», 1995. – 222 с.
117. Гидденс Э. Риск, судьба и безопасность // Thesis. Теория и история экономических и социальных систем. Риск, неопределенность, случайность. Вып. 5. – М., 1994. – С. 107-133.
118. Гидденс Э. Устройство общества. Очерки теории структуризации. – М.: Акад. проект, 2003. – 528 с.
119. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. – М.: «Весь Мир», 2004. – 120 с.
120. Гийому Ж., Мальдидье Д. О новых приемах интерпретации, или Проблема смысла с точки зрения анализа дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 124-136.
121. Гламаздин В. Ты овладел ораторским искусством? – М.: ППО «Известия», 2000. – 189 с.
122. Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. – М.: Соцэкгиз, 1936. – 503 с.
123. Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. – М.: Праксис, 2003. – 368 с.
124. Даль Р. Полиархия, плюрализм и пространство // Вопросы философии. – 1994. – № 3. – С. 37-48.
125. Дебор Г. Общество спектакля. – М.: Изд-во «Логос», 2000. – 184 с.
126. ван Дейк Т. А. Язык. Познание. Коммуникация. – М.: Прогресс, 1989. – 312 с.

127. Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Издательский Центр «Академия», 1995. – 298 с.
128. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 280 с.
129. Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
130. Делёз Ж. Ницше и философия / Пер. с франц. О. Хомы. – М.: Изд-во «Ad marginem», 2003. – 382 с.
131. Делёз Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и текстуальность. – Томск, 1998. – 230 с.
132. Деррида Ж. Страсти // Socio-Logos'96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований института социологии Российской Академии наук. – М.: Socio-Logos, 1996. – С. 257-302.
133. Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2000. – 495 с.
134. Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Изд-во «Ad Marginem», 2000. – 511 с.
135. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. – М.: Logos-altera, изд-во «Ессо homo», 2006. – 256 с.
136. Деррида Ж. Отобиографии // Ad Marginem'93. Ежегодник. – М.: «Ad Marginem», 1994. – С. 174-183.
137. Деррида Ж. Эссе об имени. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: «Алетейя», 1998. – 190 с.
138. Дюпё И. Образ катастрофы // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003. – С. 89-102 с.
139. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1990. – 240 с.
140. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
141. Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. – М.: Художественный журнал, 2003. – 178 с.
142. Жижек С. 13 опытов о Ленине. – М.: Изд-во «Ad Marginem», 2003. – 254 с.
143. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / Пер. с англ. А. Смирнова; под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. – СПб.: Алетейя, 2005. – 156 с.
144. Жижек С. О насилии. – М.: Изд-во «Европа», 2010. – 184 с.
145. Жижек С. Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие предметы. – М.: Изд-во «Европа», 2011. – 476 с.
146. Запасник С. Ложь в политике // Философские науки. – 1991. – № 8. – С. 94-107.
147. Засурский И. И. Медиapolитическая система // Вестник МГУ. – Сер. 10. 2001. – № 1. – С. 78-84.
148. Иванов А. В. Мифы и метаморфозы тоталитарного рассудка // Вестник МГУ. – Серия 7. – 1991. – № 3. – С. 24-40.
149. Ильин В. В. О поэтике политики // Кентавр. – 1995. – № 3. – С. 126-136.

150. Ильин М. В. Слова и смыслы: Опыт описания ключевых политических понятий. – М.: Росспэн, 1997. – 430 с.
151. Йоас Х. Креативность действия. – СПб.: Алетейя, 2005. – 320 с.
152. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1966. – С. 5-23.
153. Капустин Б.Г. Что такое «политическая философия?» // Полис. – 1996. – № 6. – С. 83-96; 1997. – № 1. – С. 145-156; № 2. – С.148-158.
154. Карсенти Б. Социология в пространстве точек зрения // Поэтика и политика. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. – С. 271-291.
155. Кассен Б. Эффект софистики. – М-СПб.: Изд-во «Университетская книга», «Культурная инициатива», 2000. – 238 с.
156. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник Московского университета. – Сер. 7. – 1990. – № 2. – С. 54-69.
157. Касториadis К. Воображаемое установление общества. – М.: «Гнозис», Издательство «Логос», 2003. – 480 с.
158. Качанов Ю. Л. Резервы и тупики марксистской социологии: целостность и тоталитаризм // Социо-Логос. Вып. 1. – М.: Прогресс, 1991. – С. 125-139.
159. Качанов Ю. Л. Политическая топология: структурирование политической действительности. – М.: Изд-во «Ad Marginem», 1995. – 224 с.
160. Качанов Ю. Л. Производство политического поля в современной России // Социологические исследования. – 1997. – № 11. – С. 12-23.
161. Качанов Ю. Л. Истина и политический контекст в научных практиках социологов // Социологические исследования. – 2005. – № 9. – С. 14-22.
162. Клемперер В. LTD. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога. – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – 384 с.
163. Климова С. Г. Стереотипы повседневности в определении «своих» и «чужих» // Социологические исследования. – 2000. – № 12. – С. 13-22.
164. Кола Д. Политическая социология. – М.: Издательство «Весь Мир», «ИНФРА-М», 2001. – 406 с.
165. Корнейко Т. Г. Основные подходы к изучению политического языка в современных политико-лингвистических исследованиях // Вестник МГУ. – Серия 12. – 2003. – № 5. – С. 74-85.
166. Коркюф Ф. Новые социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2002. – 172 с.
167. Кортиан Г. О праве философии в политических контрверзах // S/L'98. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. – С. 42-72.
168. Кравченко И. И. Рациональное и иррациональное в политике // Вопросы философии. – 1996. – № 3. – С. 3-18.
169. Кравченко И. И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопросы философии. – 1999. – № 1. – С. 3-17.
170. Краснопольская А. П. Софистика и софисты // Человек. – 2004. – № 5. – С. 67-78.

171. Купина Н. А. Языковое сопротивление в контексте тоталитарной культуры. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, – 2002.
172. Куркин Б. А. «Номо politicus» как объект философско-антропологического анализа // Вопросы философии. – 1986. – № 6. – С.94-102.
173. Куртин Ж.-Ж. Шапка Клементиса (заметки о памяти и забвении в политическом дискурсе) // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ "Прогресс", 1999. – С. 95-104.
174. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Изд-во «Гнозис», Изд-во «Логос», 2004. – 304 с.
175. Лаклау Э. Невозможность общества // Логос. – 2003. – № 4-5 (39). – С. 54-57.
176. Лаку-Лабарт Ф. Трансценденция кончается в политике // S/L'97. Социологический Логос постмодернизма. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института экспериментальной социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. – С. 98-121.
177. Лаку-Лабарт Ф. Поэтика и политика // S/L'98. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. – С. 7-42.
178. Лебон Г. Психология масс. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 320 с.
179. Леви-Стросс К. Эффективность символов // Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1985. – С. 165-182.
180. Лейпхарт А. Со-общественная демократия // Полис. – 1992. – № 3. – С. 86-99.
181. Лейпхарт А. Со-общественное конструирование // Полис. – 1992. – № 4. – С. 135-143.
182. Ленуар Р. Социальная власть публичного выступления // S/L'98. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. – С. 167-192.
183. Леш К. Восстание элит и предательство демократии. – М.: Изд-во «Логос», «Прогресс», 2002. – 224 с.
184. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
185. Липпман У. Публичная философия. – М.: Идея-Пресс, 2004. – 160 с.
186. Липпман У. Общественное мнение. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. – 384 с.
187. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф – имя – культура // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: «Искусство – СПб», 2000. – С. 525-542.
188. Лотман Ю. М. О мифологическом коде сюжетных текстов // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: «Искусство – СПб», 2000. – С. 670-672.
189. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.
190. Лукач Д. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. – М.: «Логос-Альтера», 2003. – 416 с.

191. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. Вып. 1. – М.: Прогресс, 1991. – С. 193-215.
192. Луман Н. Власть / Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М.: Практикс, 2001. – 256 с.
193. Луман Н. Общество как социальная система / Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М.: Изд-во «Логос», 2004. – 232 с.
194. Луман Н. Дифференциация / Пер. с нем. Б. Скуратова. – М.: Изд-во «Логос», 2006. – 320 с.
195. Макаренко В. П. Аналитическая политическая философия. – М.: Практикс, 2002. – 416 с.
196. Макаренко В. П. Политическая концептология: обзор повестки дня. – М.: Практикс, 2005. – 368 с.
197. Макарычев А. С., Сергун А. А. Постмодернизм и западная политическая наука // Социально-политический журнал. – 1996. – № 3. – С. 151-168.
198. Малахов В. С. «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. – М.: Модест Колерови «Дом интеллектуальной книги», 2001. – 176 с.
199. Ман де П. Слепота и прозрение. Статьи о риторике современной критики. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2002. – 256 с.
200. Маничев С. А. Мифология в политических технологиях // Общество и политика: Современные исследования, поиск концепций. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2000. – 512 с.
201. Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 7-276.
202. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. соч. 2-е изд. – М., 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
203. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии индустриального общества. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 526 с.
204. Матц У. Идеология как детерминанта политики в эпоху модерна // Полис. – 1992. – № 1-2. – С. 130-142.
205. Може Ж. Социологическая ангажированность // S/L'98. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. – С.292-324.
206. Муфф Ш. К агонистической модели демократии // Логос. – 2004. – № 2 (42). – С. 180-197.
207. Муфф Ш. Карл Шмитт и парадокс либеральной демократии // Логос. – 2004. – № 6 (45). – С. 140-153.
208. Муфф Ш. Витгенштейн, политическая теория и демократия // Логос. – 2003. – № 4-5 (39). – С. 153-165.
209. Мухарямова Л. М. Взаимодействие языка и политики в символическом измерении // Вестник МГУ. Серия 18. – 2002. – № 2. – С. 28-47.
210. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 91-102.
211. Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: Изд-во «Ad Marginem», 1999. – 255 с.

212. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. – Мн.: Логвинов, 2004. – 272 с.
213. Ницше Ф. Воля к власти. – М.: "REEL-book", 1994. – 280 с.
214. Ноэль-Нойман Э. Общественное мнение. Открытие спирали молчания / Пер. с нем. Н. С. Мансурова. – М.: Прогресс-Академия, Весь Мир, 1996. – 352 с.
215. Общество и политика: Современные исследования, поиск концепций. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2000. – 512 с.
216. Ортега-и-Гассет Х. О точке зрения в искусстве // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. – С. 186-202.
217. Осипов Г. В. Социальное мифотворчество и социальная практика. – М.: Норма, 2000. – 543 с.
218. Остин Дж. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. – М.: Прогресс, 1986. – С. 22-129.
219. Отье-Ревю Ж. Явная и конститутивная неоднородность: к проблеме другого в дискурсе // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 54-94
220. Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 270 с.
221. Паренти М. Демократия для немногих. – М.: Прогресс, 1990. – 501 с.
222. Парсонс Т. Система современных обществ. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – 270 с.
223. Пастухов В. Б. Власть и общество на поле выборов, или Игра с нулевой суммой // Полис. – 1999. – № 5. – С. 6-16.
224. Патнэм Р. Чтобы демократия сработала / Пер. с англ. А. Захарова. – М.: «Ad marginem», 1996. – 287 с.
225. Перегудов С. П. Политическое представительство интересов: опыт Запада и проблемы России // Полис. – 1993. – № 4. – С. 115-124.
226. Пешё М., Фукс К. Итоги и перспективы. По поводу автоматического анализа дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 105-123.
227. Пешё М. Прописные истины. Лингвистика, семантика, философия // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 225-290.
228. Пешё М. Что значит читать архивный документ сегодня? // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 291-301.
229. Пешё М. Контент-анализ и теория дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 302-336.
230. Пешков И. В. М. М. Бахтин: от философии поступка к риторике поступка. – М.: Изд-во «Лабиринт», 1996. – 176 с.
231. Платон. Государство. Законы. Политик. – М.: Мысль, 1998. – 798 с.
232. Платон. Софист // Платон. Сочинения в трех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – С. 319-400.

233. Платон. Горгий // Платон. Сочинения в трех томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1968. – С. 255-366.
234. Платон. Федр // Платон. Сочинения в трех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – С. 157-222.
235. Поварнин С. И. Спор. О теории и практике спора // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 60-133.
236. Полякова Н. Б. Конструирование дискурса власти: герменевтический аспект. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 142 с.
237. Померанец Г. С. Иррациональное в политике // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 16-21.
238. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. – М.: Феникс, 1992. – 528 с.
239. Поппер К. Нищета историцизма // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 49-79; № 9. – С. 22-48; № 10. – С. 29-58.
240. Пэнто Л. Интеллектуальная докса // Socio-Logos'96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований института социологии Российской Академии наук. – М.: Socio-Logos, 1996. – С.32-48.
241. Пульчинелли Орланди Э. К вопросу о методе и объекте анализа дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 197-224.
242. Рансьер Ж. На краю политического / Пер. с франц. Б. М. Скуратова. – М.: Параксис, 2006. – 240 с.
243. Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное / Сост., пер. с франц. и послесл. В. Е. Лапицкого. – СПб.; М.: Machina, 2004. – 128 с.
244. Рансьер Ж. До и после 11 сентября: разрыв в символическом строе? // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003. – С. 47-57 с.
245. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 474 с.
246. Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение, ощущение // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 416-434.
247. Рикёр П. Герменевтика и метод социальных наук // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Издательский центр «КАМІ», 1995. – С. 3-18.
248. Рикёр П. Мораль, этика и политика // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Издательский центр «КАМІ», 1995. – С. 38-58.
249. Рикёр П. Философия и проблемы демократии. Беседа с Полем Рикёром // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Издательский центр «КАМІ», 1995. – С. 113-127.
250. Рикёр П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 27-36.
251. Рикёр П. Справедливое / Пер. с франц. Б. Скуратова, П. Хицкого; послесл. Э. Шлоссера. – М.: Изд-во «Гнозис», «Логос», 2005. – 304 с.
252. Рикёр П. История и истина. – СПб.: Алетейя, 2002. – 400 с.
253. Роб-Грийе А. Проект революции в Нью-Йорке. – М.: «Ad Marginem», 1996. – 194 с.



254. Робен Р. Анализ дискурса на стыке лингвистики и гуманитарных наук: вечное недоразумение // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 184-196.
255. Рогозина Э. Р. Самоопределение смысла текста социальной коммуникации. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 180 с.
256. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. Хестановой и Р. Хестанова. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
257. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты. – М.: Канон-Пресс: Кучково поле, 1998. – 414 с.
258. Рыклин М. Революция на обоях // Роб-Грийе А. Проект революции в Нью-Йорке. – М.: «Ad Marginem», 1996. – С. 7-26.
259. Салмин А. М. Современная демократия: очерки становления. – М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. – 447 с.
260. Саморефлексия политики (Обзор материалов "Круглого стола журналов «Вопросы философии» и «Полис») // Полис. – 2002. – № 2. – С. 58-66
261. Сартори Дж. Искажение концептов в сравнительной политологии // Полис. 2003. № 4. С. 152-160; № 5. С. 65-75; №6. С. 67-77.
262. Селигмен А. Проблема доверия / Пер. с англ. И.И. Мюрберг, Л.В. Соболева. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
263. Сеннет Р. Падение публичного человека. – М.: Логос, 2002. – 424 с.
264. Серио П. Русский язык и анализ советского политического дискурса: анализ номинализаций // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 337-383.
265. Серль Дж. Р. Что такое речевой акт // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. – М.: Прогресс, 1986. – С. 151-169.
266. Серль Дж. Р. Косвенные речевые акты // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. – М.: Прогресс, 1986. – С. 195-230.
267. Серль Дж. Р. Классификация иллокутивных актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. – М.: Прогресс, 1986. – С. 170-194.
268. Сигеле С. Преступная толпа. Опыт коллективной психологии // Преступная толпа. – М.: Институт психологии РАН, Изд-во «КСП+», 1998. –С. 16-116.
269. Слотердаjk П. Критика цинического разума / Перев. с нем. А.В. Перцева. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 584 с.
270. Соловьев А. И. Политическая идеология: логика исторической эволюции // Полис. – 2001. – № 2. – С. 5-23.
271. Соловьев А. И. Политическая коммуникация: к проблеме теоретической идентификации // Полис. – 2002. – № 3. – С. 5-18.
272. Соловьев А. И. Коммуникация и культура: противоречия поля политики // Полис. – 2002. – № 6. – С. 6-17.
273. Соссюр де Ф. Заметки по общей лингвистики. – М.: Прогресс, 1990. – 280 с.
274. Степанов Ю. Концепты. Тонкая пленка цивилизации. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 248 с.
275. Стриженко А. А. Язык и идеологическая борьба. – Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1988. – 147 с.

276. Тард Г. Мнение и толпа // Психология толп. – М.: Институт психологии РАН, Изд-во «КСП+», 1998. – С. 257-408.
277. Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – 512 с.
278. Технология власти (философско-политический анализ). – М.: Институт философии РАН, 1995. – 163 с.
279. Тикнер Дж. Энн. Мировая политика с гендерных позиций. Проблемы и подходы эпохи, наступившей после «холодной войны» / Пер. с англ. Под ред. Д. И. Польшанного. – М.: Культурная революция, 2007. – 368 с.
280. Тузиков А. Р. Идеология и дискурсивная практика масс-медиа // Социально-гуманитарные знания. – 2001. – № 6. – С. 244-255.
281. Тузиков А. Р. Масс-медиа: идеология видимая и невидимая // Полис. – 2002. – № 5. – С. 123-134.
282. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.
283. Уолцер М. Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 360 с.
284. Уолцер М. О терпимости. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 160 с.
285. Ушакин С. А. Речь как политическое действие // Полис. – 1995. – № 5. – С. 142-153.
286. Философия и политика (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1996. – № 1. – С. 3-41.
287. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 359-617.
288. Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование / Пер. с англ. А. Гиоргиева. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 264 с.
289. Флоренский П. Термин // Вопросы языкознания. – 1989. – № 1. – С. 121-133; № 3. – С. 104-117.
290. Фреге Г. Логические исследования. – Томск: Изд-во «Водолей», 1997. – 128 с.
291. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. – М.: ЗАЩ Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во «Фолио», 1999. – С. 13-248.
292. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я // Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. – М.: ЗАЩ Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во «Фолио», 1999. – С. 769-838.
293. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
294. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996. – С. 47-96.
295. Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996. – С. 97-268.

296. Фуко М. Археология знания / Пер. с франц. С. Митина, А. Стасова. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
297. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 1. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
298. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2. – М.: Праксис, 2005. – 320 с.
299. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978-1979 учебном году. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.
300. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 28-35.
301. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 588 с.
302. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М.: ООО «Издательство АСТ» ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730 с.
303. Фюре Ф. Прошлое одной иллюзии. – М.: Изд-во «Ad Marginem», 1998. – 639 с.
304. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Издательский центр «Академия», 1995. – 245 с.
305. Хабермас Ю. Моральное Сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – 379 с.
306. Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.
307. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 16-26.
308. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 41-62.
309. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 63-176.
310. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 192-220.
311. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 238-253.
312. Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 259-272.
313. Хайдеггер М. Слово // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 302-311.
314. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 221-237.
315. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 327-345.
316. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. Изд-во «Гнозис», 1993. – С. 47-119.

317. Хайдеггер М. Бытие и время (избранные параграфы) // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. Изд-во «Гнозис», 1993. – С. 1-46.
318. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 391-406.
319. Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 69-79.
320. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Изд-во «Ad marginem», 1997. – 451 с.
321. Хайдеггер М. О «Линии» // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 65-120.
322. Хазагеров Г. Г. Политическая риторика. – М.: Никколо-Медиа, 2002. – 313 с.
323. Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 480 с.
324. Хардт М., Негри А. Империя. – М.: Практикс, 2004. – 440 с.
325. Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура. – М.: Практикс, 2004. – 576 с.
326. Хельд К. Подлинная экзистенция и политический мир // Вопросы философии. – 1997. – № 4. – С. 38-49.
327. Хомский Н. Прибыль на людях. – М.: Практикс, 2002. – 256 с.
328. Цаллер Дж. Происхождение и природа общественного мнения / Пер. с англ. А. А. Петровой. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. – 559 с.
329. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма: Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. – Munchen, 2000. – 332 с.
330. Человек, политика, психология (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 3-23.
331. Черткова Е. Л. Метаморфозы утопического сознания (от утопии к утопизму) // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 47-58.
332. Чудинова И. М. Политические мифы // Социально-политический журнал. – 1996. – № 6. – С. 122-134.
333. Честертон Г. К. Ортодоксия // Честертон Г. К. Вечный человек. – М.: Политиздат, 1991. – С. 357-478.
334. Шадрин А. А. Герменевтика смысла социально-философской дискурсивности. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 142 с.
335. Шампань П. Делать мнение: новая политическая игра. – М.: Socio-Logos, 1997. – 317 с.
336. Шампань П. Разрыв с предвзятыми или искусственно созданными конструкциями // Ленуар Р., Мерлье Д., Шампань П. Начала практической социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2001. – С. 225-293.
337. Шевченко А. Ю. Дискурс – анализ политических медиа-текстов // Полис. – 2002. – № 6. – С. 18-23.
338. Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 227-489.

339. Шматко Н. А. Феномен публичной политики // Социологические исследования. – 2001. – № 7. – С. 106-112.
340. Шматко Н. А. Плюрализм социального порядка и социальная топология // Социологические исследования. – 2001. – № 9. – С. 14-18.
341. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. – Т. 1 – 1992. — № 1. – С. 35-67.
342. Шмитт К. Политическая теология. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», 2000. – 336 с.
343. Шмитт К. Новый Номос Земли // Северный Катехон. – № 1. – С. 72-74.
344. Щербаков А. Е. Место мифа в политической идеологии // Полис. – 2003. – № 4. – С. 175-180.
345. Щербатых Ю. В. Искусство обмана. Популярная энциклопедия. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. – 544 с.
346. Щербинин А. И. Тоталитарная индокринация: у истоков системы (Политические праздники и игры) // Полис. – 1998. – № 5. – С. 79-96.
347. Щербинина Н. С. Политика и миф // Вестник Московского государственного университета. – 1998. – Сер. 12. – № 2. – С. 43-54.
348. Щютц А. Смысловая структура повседневного мира: Очерки по феноменологической социологии. – М.: Ин-т Фонда «Обществ. Мнение», 2003. – 336 с.
349. Экман П. Психология лжи. – СПб.: Изд-во «Питер», 2000. – 272 с.
350. Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С. 259-267.
351. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: ТОО, ТК Петронома, 1998. – 432 с.
352. Элиас Н. Общество индивидов. – М.: Праксис, 2001. – 336 с.
353. Эпштейн М. Н. Идеология и язык (Построение модели и осмысление дискурса) // Вопросы языкознания. – 1991. – № 6. – С. 19-33.
354. Юг П.-Д. Если политика определяется аудиторией // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003. – С. 103-118.
355. Юдина Т. В. Теория общественно-политической речи. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. – 160 с.
356. Юнгер Ф. Г. Ницше. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
357. Юнгер Э. Через линию // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 7-64.
358. Язык и идеология. Критика идеалистических концепций функционирования и развития языка. – Киев: «Вища школа», 1981. – 242 с.
359. Язык как средство идеологического воздействия. – М.: Ин-т науч. информации по обществ. наукам, 1983. – 218 с.
360. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». – М.: Изд-во «Прогресс», 1975. – С. 193-230.
361. Якобсон Р. Нулевой знак // Якобсон Р. Избранные работы. – М.: Изд-во «Прогресс», 1985. – С. 222-231.

362. Якобсон Р. Часть и целое в языке // Якобсон Р. Избранные работы. – М.: Изд-во «Прогресс», 1985. – С. 301-305.
363. Якобсон Р. Речевая коммуникация // Якобсон Р. Избранные работы. – М.: Изд-во «Прогресс», 1985. – С. 306-318.
364. Якобсон Р. Язык в отношении к другим системам коммуникации // Якобсон Р. Избранные работы. – М.: Изд-во «Прогресс», 1985. – С. 319-330.
365. Яркеев А. В. Этническая идентичность в дискурсе социального мифа. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 180 с.
366. Agamben G. Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life. Stanford University Press, 1988. P 15.
367. Althusser L. Ideology and ideological state apparatus. London, 1971.
368. Ball T. Transforming political discourse: Political Theory and Critical Conceptual History. Oxford, 1988.
369. Baudrillard J. The illusion of the end. London, 1994. 123 p.
370. Dijk. T. A. van. Ideology and discourse. A Multidisciplinary Introduction. VOC. Catalunya, 2001. 64 p.
371. Dijk. T.A. van. Political discourse and ideology. Barcelona, 2001. 27 p.
372. Easton D. The Political system: an inquiry into the state of political science. New York, 1953. 338 p.
373. Goffman E. Forms of talk. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1891.
374. Held D. Democracy and global orde. Cambrige: Politi Press, 1995.
375. Herson L. The politics of ideas: political theory and american public policy. Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1984.
376. King C. Post-communism. Transition, comparison, and the end of "Eastern Europe" // World Politics. 2000. № 53.
377. Kress I., Hodge R. Language as ideology. London, 1973.
378. Lewis J. Construction public opinion. New York: Columbia University Press, 2002. 250 p.
379. Lye I. Ideology: a breif guide. Brock University, 1997.
380. Lyman S., Scott M. Drama of social reality. New-York; Oxford University Press, 1972.
381. Nettl J. P. Political mobilization. London: Faber and Faber, 1967.
382. Pocock J. Politics, language and time. Chicago, 1989.
383. Rawls J. Political liberalism. New York, 1993.
384. Raz J. Multiculturalism: a liberal perspective. Dissent, Winter, 1994.
385. Robertson R. Globalization theory and civilization analysis // Comparative Civilization Review. 1987. Vol. 17. 323 p.

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.

ГЛАВА I. Онтология субъективности поля политики.

1.1 Определ-и-вание социальной субъективности в пространстве «био-политики».

1.2 Трансполитическое бытие социального в медиа-реальности.

1.3 Автономизация политической субъективности в структурах дискурсивности.

ГЛАВА II. Организация социального бытия в конструктах политической субъективности.

2.1 Абсолютизация политической субъективности в порядке государственного управления.

2.2 Пределы социального бытия в структурах властного дискурса.

2.3 Риторика политического «действия».

ГЛАВА III. Социальная субъективность в границах политического бытия.

3.1 Политическое «представительство» на пределе социального представления.

3.2 Социальное единство в стратегиях «политического со-общества».

3.3 Бытие «политического со-общества» в структурах публичного дискурса.

ГЛАВА IV. Смысл политического бытия на пределе самоопределяющейся социальной субъективности.

4.1 Самоопределение политической субъективности в порядках индивидуальности.

4.2 Бытие субъекта политического дискурса в структурах политики жизни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.

*Соловей Ирина Викторовна*

**ФИЛОСОФСКИЕ СМЫСЛЫ ПОЛЯ ПОЛИТИКИ**

**Монография**

*Корректор А. А. Шадрин*

*Компьютерная верстка М. Г. Смагин*

*Компьютерный дизайн обложки М. Л. Калинина, О. А. Ушакова*

Подписано в печать 25.01.12. Формат

Уч. изд. л.. Усл. печ. л..

Тираж 500 экз. Заказ №. 2711

Отпечатано с оригинал-макета заказчика.

Издательство «Удмуртский университет»

426034, Ижевск, Университетская, д. 1, корп. 4.

Тел./факс: + 7 (3412) 500-295

E-mail: [editorial@udsu.ru](mailto:editorial@udsu.ru)