

## Биополитика: контекст и текст философии\*

А. Г. Погоняйло

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

**Для цитирования:** Погоняйло А. Г. Биополитика: контекст и текст философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 4. С. 657–674. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.405>

В фокусе статьи процесс концептуализации биополитики в рамках философии — той, что складывается в контексте современной биополитики. Текст «биополитической философии» становится частью собственного контекста — реальной биополитической ситуации, тем самым изменяя ее. Кроме того, он соотносится с общеполитическим контекстом западной философской традиции, а именно отрицает ее, деконструирует, преодолевает в разных смыслах, далеко не всегда сводимых к гегелевскому «преодолению», встраиваясь таким образом в нынешнюю *постметафизику* с ее известными «поворотами» (практическим, лингвистическим, этическим и др.). В качестве политической философии биополитика представляет собой радикальное переосмысление политической философии модерна, вызванное крахом «просветительского проекта» и кризисом буржуазной представительной демократии. Эти отношения биополитики с философской классикой являются предметом анализа в статье, посвященной двум самым значимым сегодня биополитическим концепциям — Мишеля Фуко и Джорджо Агамбена. Амбиция Агамбена — довершить начатое Фуко; но то, что он «договаривает» за своего предшественника, существенно расходится с разработанной Фуко версией биополитики. Несмотря на то что оба начинают с критики традиционной политической философии, обращаясь от «сущностной» постановки вопроса о власти и правлении (проблема источника власти, ее легитимации и суверенитета) к вопросу о том, как власть осуществляется — в связи с чем и заходит речь о *диспозитивах*, — трактовка последних у Агамбена такова, что в корне меняет саму суть подхода к биополитике. У Фуко это исторически определенный тип правительственной рациональности, у Агамбена — универсальная структура «очеловечивания» животного, являющаяся собой исключение «голой жизни». Разное понимание диспозитивов рождает две разные «археологии»: настороженное отношение к философскому универсализму, характерное для Фуко, у Агамбена сменяется увлеченным погружением в «начала», пусть и мыслимые «событийно».

*Ключевые слова:* биополитика, суверенитет, диспозитив, состояние исключения, форма-жизни.

Разговор о «философии в контексте биополитики» предполагает по меньшей мере, что такой контекст существует, что политическая власть в обществах западного типа с некоторых пор сделалась биополитической, она осознается как таковая и философия в своем *тексте* с этой новой для нее ситуацией и проистекающими из нее следствиями пытается разобраться. Биополитика концептуализируется

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00826 «Политизация и деполитизация философии в контексте биополитики: сравнительный анализ полемических дискурсов».

в рамках философии — той, что складывается в контексте современной биополитики. Текстом и контекстом попеременно становятся то реальная биополитическая ситуация, то осмысляющая ее и тем самым ее изменяющая философия.

Мишель Фуко, введший термин «биополитика» в широкое употребление<sup>1</sup>, утверждал, что предмет его «Истории сексуальности» не секс как таковой, а та скользкая дорожка, которая за несколько веков привела нас к тому, чтобы вопрос о том, *что мы такое*, адресовать сексу<sup>2</sup>. Тот же вопрос с той же нюансировкой следовало бы переадресовать биополитике: почему мы столько говорим о ней, какая скользкая дорожка привела нас к этому?<sup>3</sup>

Биополитика стала итоговым выражением сдвигов и трансформаций в способах и формах (у)правления, имевших место на Западе в XVI, XVII и XVIII вв. в Новое и Новейшее время. Власть, говорит Фуко, все более явно осуществлялась как такое правление, которое «вводит жизнь и ее механизмы в сферу явных расчетов и превращает власть-знание в фактор преобразования человеческой жизни» [2, с. 248]. Это он и назвал биополитикой, соединив *bios* и *polis* в одной лексеме. Если «на протяжении тысячелетий человек оставался тем, чем он был для Аристотеля: живущим животным, способным *кроме того* к политическому существованию», то ныне биологический вид *Homo sapiens* «входит в качестве ставки в свои собственные политические стратегии»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> О «биовласти» и «биополитике» — концептах, получивших широкое распространение в 70-е годы прошлого века, но употреблявшихся и ранее, см.: [1, с. 171]. Фуко говорит о биополитике в последней лекции курса 1975–1976 гг. в Коллеж де Франс, озаглавленной «Нужно защищать общество». Лекционный курс в Коллеж де Франс 1978–1979 гг. назывался «Рождение биополитики». В нем Фуко обращается уже непосредственно к современным ему реалиям.

<sup>2</sup> Ср.: «Какая-то скользкая дорожка за несколько веков привела нас к тому, чтобы вопрос: что мы такое? — адресовать сексу. И не столько сексу-природе как элементу системы живого и объекту биологии, сколько сексу-истории, сексу-значению, сексу-дискурсу. Мы сами разместили себя под знаком секса, но, скорее, не *Физики, а Логики секса*» [2, с. 176].

<sup>3</sup> «Сексуальность», историей которой занимался Фуко до того, как заняться биополитикой, появляется на свет в связке с последней — как ее порождение. Когда правление осуществляется в целях обеспечения «жизни», а значит, воспроизводства населения на подведомственной территории, оно не может оставить без внимания частную сферу, дом и семью, и, стало быть, начинает регламентировать быт, в том числе и сексуальное поведение, через властные техники, технологии и институты. Власть законодательно определяет нормы поведения разных групп населения в разных областях, фиксирует отклонения, идентифицирует девиантов (и степень их девиантности), ограничивая их права разными способами (полицейский надзор, тюрьма, психбольница, призыв или отказ в призыве в армию, принудительное лечение, ограничение избирательных прав и т. п.). Власть вторгается в изначально или закрытую для нее, или не особенно ее занимавшую прежде сферу *ойкоса*, домашнего очага, и начинает регулировать ее столь же «безлично», сколь безличным является *экономическое принуждение* к труду. Параметры, ее интересующие, — статистические («ничего личного»). К тому же она делает это исключительно «на научной основе» и «во благо общества», с чем общество в лице «молчаливого большинства» охотно или вынужденно соглашается, и внедренные нормы, в конце концов, представляются ему «естественными». О сексуальности начинают *говорить* тогда, когда до сознания людей, преимущественно отнесенных к «девиантам», доходит, в какой капкан они угодили. Сексуальность в таком случае мыслится как «подавленная» (вместе с прочими подавленными желанием), и начинается борьба за ее «освобождение». На очереди оказывается сексуальная революция. Какой-то такой истории сексуальности, связанной, как говорит Фуко, с «гипотезой подавления», от него и ожидали. Не исключено, что и сам он поначалу имел в виду что-то подобное. После окажется, что мысль Фуко *не о том*.

<sup>4</sup> Ср.: «То, что можно было бы назвать “порогом биологической современности” общества, располагается в том месте, где вид входит в качестве ставки в свои собственные политические стратегии» [2, с. 248].

Когда такое происходит, когда государственная власть становится *биовластью*, озабоченной рациональной организацией жизни собственного населения как некоторой биомассы, подверженной разным рискам, нуждающейся в питании и воспроизводстве, в обеспечении всем необходимым в соответствии с некоторыми складывающимися стандартами жизни («жизненного уровня»), возникают и совершенствуются новые технологии власти, связанные с открытием новых областей знания, появлением новых наук (демографии, статистики и др.), развиваются *системы* — здравоохранения, образования, безопасности, пенитенциарная и прочие — как составные части единого государственного механизма, который чем слаженнее работает, тем лучше обеспечивает потребности и рост благосостояния народа; при этом одновременно *власть*, правительство и правящие «элиты» получают возможность неслыханного и невиданного — почти тотального — контроля над жизнью людей и ее регламентации.

Периодически звучащий вопрос о том, согласно ли население быть управляемым таким образом, остается, как выражались в Средние века, *flatus vocis*, сотрясением воздуха, ибо жизнь в паноптикуме — это та цена, которую обыватель платит за свое «благосостояние». Кто же, находясь в здравом уме и твердой памяти (некоторые философы не в счет), откажется от благ цивилизации, хотя бы от мобильного телефона, от этого нелюбимого Агамбеном *dispositivo*, желающего вам приятной поездки всякий раз, когда вы оказываетесь вне «домашнего региона»? И когда периодически (например, в связи с нынешней пандемией) возобновляется *полемический* — с вырыванием волос и посыпанием голов пеплом или, напротив, в спокойной академической манере — дискурс о биополитике, то чаще всего он *не выходит за рамки «гипотезы подавления»*: споры так или иначе сводятся к вопросу о противостоянии биополитическому правлению, о том, как уйти из-под всепроникающей опеки, вернуть себе право самим решать, как жить, оставаясь самими собой, субъектами действия, в том числе и политического, способными среди прочего обеспечить подконтрольность власти гражданскому обществу, и о каком, собственно, политическом действии можно говорить в условиях биополитики. Накалу страстей и «политизации» философского (если он таковым был) дискурса способствует то, что биополитикой считают как гитлеровский Холокост, так и сталинский ГУЛАГ; с ней связывают глобализм как новую форму власти капитала, не знающей национальных границ. В конечном же («эсхатологическом») счете победа биовласти воспринимается как крах идеалов Просвещения, просветительского проекта, как принято теперь говорить, просветительской либеральной идеи. И тогда либо старому либерализму противопоставляется неолиберализм, либо объявляется несостоятельность либерализма вообще, снискавшего в силу ряда обстоятельств последнего времени особую нелюбовь на отечественной почве. Крах просветительского проекта — это кризис буржуазной демократии, подлежащей разоблачению как «общество... ладно бы потребления», а то «спектакля». И тут тоже оказывается, что Фуко... нет, нельзя сказать, чтобы совсем не о том: и о том, и об этом тоже, но радикально иначе — *уходя от «гипотезы подавления»*. Как? Об этом ниже. Сначала история.

Событием, поставившим правление на путь его превращения в современную биополитику, было, согласно Фуко, появление в XVI в. «новой рациональности управления» под названием «государственный интерес», *raison d'État*. Государ-

ственный интерес создает государство как автономное образование, существующее исключительно *для себя* в том смысле, что оно «не стремится в близком или отдаленном историческом горизонте к растворению или подчинению какой-либо имперской структуре, которая сводится к своего рода теофании Бога в мире...» [3, с. 17]. Если средневековая власть в принципе была устроена так, чтобы обеспечивать людям спасение в загробном мире, и, можно добавить, была в разных смыслах *отеческой*, то *государство*, сиречь новоевропейское государство, — это такая правительственная *ratio*, цель которой — прочность, устойчивость, богатство и благосостояние государства, соответственно, противостояние всему тому, что может его разрушить [3, с. 16].

Важно подчеркнуть, что новый способ правления, утверждающийся исходя из *государственного интереса*, несет в себе начало внешнего и внутреннего самоограничения. Внешне, по отношению к другим государствам (а государство существует *pluralia tantum*, только, так сказать, во множественном числе), это самоограничение выражается в том, что государство не стремится стать «империей последнего дня»; что же касается внутреннего самоограничения, которое в XVIII в. сделает его государством *полисии*, привычно и неправильно понимаемом как «полицейское государство», то оно подразумевает, что такой ограничитель государственного интереса, как, например, *право* (естественный закон и вытекающие из него права подданных, права граждан, ставших таковыми в момент заключения общественного договора и могущих разорвать его в случае узурпации власти сувереном и т. п.), не есть что-то от века установленное; но именно сам государственный интерес диктует в каждом отдельном случае, какие права в видах государственного интереса можно поправить, а какие следует соблюсти. Эту *форму рациональности* (*raison d'État*), не являющуюся правом, но ограничивающую экспансию государственного интереса (*raison d'État*) в интересах самого государства, Фуко называет *политической экономией* [3, с. 28].

Политическая экономия как *имманентный* способ самоограничения государственного интереса вполне уживается с абсолютизмом, более того, в той мере, в которой первая политическая экономия была политэкономией *физиократов*, она его требовала<sup>5</sup>. Как наука об искусстве правления, обеспечивающем благосостояние *нации* (*nation* — это еще один сугубо *новоевропейский* феномен), она «размышляет над самими правительственными практиками, а не вопрошает с точки зрения права, легитимны они или нет» [3, с. 30]. С ее появлением радикально меняется общее представление о *природе*. Экономические законы естественны, как, например, стремление населения к растущей зарплате, а раз так, то правление вопреки им противоприродно и пагубно. Не легитимность действий, а успех или неуспех будет критерием правильности («рациональности») правления. В конце концов, здесь устанавливается новый «режим истины» относительно искусства правления. Раньше (до XVI–XVII вв.) качество правления оценивалось с точки зрения моральных, естественных, божественных и т. д. *законов*. Начиная с XVI–XVII вв. оно оценивается с точки зрения «государственного интереса». На этой основе складывается

<sup>5</sup> «Деспотизм, — пишет Фуко, — это экономическое правление, сдерживаемое в своих границах не чем иным, как экономикой, которую он сам же определяет и которую всецело контролирует... политическая экономия может появиться лишь в правовом регистре государственных интересов, дающих монарху тотальную и абсолютную власть» [3, с. 29].

ся абсолютистское государство *полисии*, «государство всеобщего блага», во всяком случае, в идее. Вопреки устоявшимся представлениям «полиция» здесь — это не поддерживающая законный порядок силовая структура, а, собственно, *осуществление управленческой разумности (raison d'État)* в преследовании государственного интереса (*raison d'État*), определенная *технология власти*. В таком смысле слово «полисия» («полиция») и употреблялось в XVII–XVIII вв. Рядом с теоретиками права, основывающими власть (право править) на идее *суверенитета* (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо), появляются теоретики *полицейского государства*, такие как С. Пуфендорф, К. Томазий, К. Вольф и И. Г. Г. фон Юсти. Как напоминает Фуко, *Polizeiwissenschaft* преподавалась в немецких университетах. Только когда на смену абсолютистскому государству придет буржуазное либеральное государство, полиция станет «просто» полицией [4, с. 25; 5, с. 413].

*Raison d'État* в своем двойственном значении *государственного интереса* («резона» — основания, смысла, причины) и *технологии власти* подразумевает, как сказано, двойное самоограничение: *внешнее* — существование других государств (хотя ограничение «внешнее», это все равно самоограничение, поскольку государство не стремится стать «империей последнего дня», оно — принципиально не имперская структура) и *внутреннее* (речь о внутренней политике), ограничивающее правительство в его стремлении управлять «слишком много». С середины XVIII в., пишет Фуко, вопрос о качестве правления стоит так: какова внутренняя необходимость в действиях правительства, которое, впрочем, «никогда толком не знает, как управлять в достаточной мере», и лучшее, что оно может делать, это руководствоваться принципом “*laissez faire*”? Не будем забывать, что *политическая экономия* для Фуко — это *форма рациональности*, или такая *технология власти*, которая ограничивает экспансию государственного интереса исходя из самого государственного интереса. Именно этот принцип самоограничения правительственных интересов он и называет *либерализмом*<sup>6</sup>.

Позднейшую биополитику Фуко разбирает на примере современного либерализма, т. е. *неолиберализма как искусства правления*, в основном в послевоенной Германии (ордолибералы), а также в США (*New Deal*), совершая необходимые курсы в предшествующие периоды и в опыт других стран.

За время, прошедшее со смерти в 1984 г. Фуко, в мире многое изменилось, но не сам биополитический расклад (диспозитив) власти, им диагностированный. Послевоенное противостояние двух политэкономических систем закончилось распадом одной из них, экономически и идеологически более слабой, вызвавшим крупные перемены на мировой арене, которые, в свою очередь, породили новые конфликты и новые противостояния. Завершилась глобализация экономики; научно-технический прогресс окончательно стер грань между «натуральным» и искусственным: «бракосочетание разума и природы» (Ф. Бэкон) произвело на свет потомство изобретений и биотехнологий, подведших человечество к черте, за которую переступать нельзя и не переступить не получится; цифровая революция принесла с собой «электронные правительства», возникли интернет- и «информационное общество», войны стали «гибридными», возродилось пиратство. Терроризм при Фуко — это Баадер — Майнхоф и «Красные бригады». Ныне глобальные

<sup>6</sup> См.: [3, с. 36]. Это не традиционная «либеральная идея», не либерализм, восходящий к Локку, но и не нечто, совсем не имеющее к нему отношения.

масштабы приобрел феномен фундаменталистского антизападного религиозно-терроризма. После 11 сентября многие контртеррористические мероприятия и меры безопасности, принятые и введенные в качестве экстраординарных, сохранились и стали ординарными. Так или иначе, политологи и философы все реже вспоминают о «конце истории», разве что в смысле вымирания, вырождения или самоуничтожения человеческого рода (биологического вида *Homo sapiens*), построившего научно-техническую цивилизацию, достижения которой грозят катастрофическими последствиями; и политика, и политики, не говоря уже об ученых и врачах, бессильны предотвратить их. Тем более философы, теоретики биополитики. И все же вчитаемся внимательнее в Фуко, наиболее реалистичного ее теоретика, чтобы противопоставить «гипотезе подавления» и разным «апокалиптическим» ее версиям более трезвый анализ биополитической ситуации.

Своеобразие подхода Фуко к политэкономическим реалиям диктуется ровно той самой установкой, которую он ранее выработал в отношении речи, безумия и затем применил к сексуальности. Как и приличествовало *структуралисту* с приставкой *post-*, Фуко начал с речи, *дискурса*, с разработки теории *дискурсивных формаций*, составившей концептуальное ядро его *археологии знания*, целью которой была «архивизация» совокупности всех имевших место в то или иное время высказываний по поводу интересующего историка предмета — болезни, безумия и затем сексуальности. «Архив» был нужен не для того, чтобы на основе собранных в нем документов приступить к написанию истории медицины или любовных взаимоотношений, а равно и связанных с ними «идей», а для того, чтобы в самом процессе «архивизации», или, как выражался Фуко, в ходе «первичной обработки документов», которой все дело и исчерпывалось, обнаружить *фактические взаимосвязи* между наличными общественными *институтами*, действующими в обществе *нормами* и существующими в нем *представлениями* о том, что такое болезнь, безумие, любовь. Фуко, вероятно, согласился бы с тем, что болезнь, безумие, сексуальность — это все то, что люди называют (называли) болезнью, безумием, сексуальностью, с одной существенной оговоркой: его, как «археолога» и «архивиста» (архивариуса), занимают не вопросы типа, *кто, когда и что* говорил об этих материях, а интересуется его то, *как* эти речи *расположились*, со-членившись друг с другом, в этих же речами индуцированном *дискурсивном пространстве* (поле), пересекаемом во всех направлениях другими — в том числе недискурсивными<sup>7</sup> — *практиками*. «Архив», таким образом, это некое очерчивание исторически складывающихся «фигур речи», или определенных *конфигураций* дискурсов, собственно, *дискурсивных формаций*, принадлежность к которым того или иного высказывания легитимизирует его в качестве такового, задавая совокупность латентных правил его формирования. Высказывание отсылает не к автору-субъекту, не к универсуму опыта, опять же центрированного на субъекте, не к собственному содержанию и якобы скрытой в нем истине<sup>8</sup>, а *исключительно к архиву как узакони-*

<sup>7</sup> Элементами диспозитива «являются как “сказанное”, так и “не-сказанное”». См.: [6, с. 258].

<sup>8</sup> Все это, по Фуко, «способы стирания реальности дискурса». Вопреки этому, «высказывание есть нечто материальное (“...не только материал, но и статус, правила транскрипции, возможности употребления или повторного использования”); оно образует область сосуществования с другими высказываниями; у него есть субъект, т.е. позиция, которую при определенных условиях могут занять разные индивиды; и оно предполагает систему отсылок как принцип дифференциации» [7, с. 223–224]. В разных смыслах высказывание (*про-позиция*) — нечто позитивное, *положительное* как

вающему его в качестве принадлежащего той, а не другой дискурсивной формации<sup>9</sup>. Вот это *расположение* (*dispositio*) высказывания в дискурсивном поле как *продукт* разнообразных — часто гетерогенных — *дискурсивных практик* и одновременно его *условие* и есть его (высказывания) *диспозитив*<sup>10</sup>. Сразу заметим, что то понятие «диспозитив», которое Дж. Агамбен якобы заимствует у Фуко, полагая, что «развивает» его, на самом деле иное, о чем ниже.

Итак, согласно Фуко, всякая дискурсивная формация представляет собой *диспозитив власти и знания*, поскольку «именно в дискурсе власть и знание оказываются сочлененными» [2, с. 202]. В итоге этот самый диспозитив власти и знания и стал главным предметом пристального внимания *постструктуралиста* Мишеля Фуко.

Уже в рамках археологии знания, выстраивая теорию дискурсивных формаций (потом он оставил этот язык и будет говорить о «генеалогии», «техниках себя», «онтологии нас самих», «истории настоящего»), Фуко неустанно подчеркивает, что спрашивает не о неизменном «начале», не об истоке, не о том, *что* такое язык, речь, секс, власть, политика, не об их *сущности*; он спрашивает о том, *как* власть и знание «пересекаются» в разнообразных дискурсах и как эти дискурсы функционируют. Это в точности постструктуралистская метода. И это *постметафизика*, коль скоро для традиционного «метафизического» подхода вопрос о власти стоит как *вопрос о ее сущности*, о ее «что», значит, *истоке*, тем самым — о ее *законности*. Классическая политическая философия модерна говорит о *суверенитете*, *справедливости* (*justitia*) и *праве* (*jus*): о праве на власть и правах подданных. Фуко пишет по этому поводу: «...теория власти говорит о власти на языке права и ставит вопрос о ее законности, границах и происхождении. Мои же исследования обращаются к техникам и технологиям власти. Они сосредоточены на изучении того, *как* власть властвует и заставляет себе повиноваться...» (курсив мой. — А. П.) [8, с. 319]<sup>11</sup>.

Выражение «власть властвует» неслучайно напоминает язык Хайдеггера. Техники и технологии власти, о которых говорит Фуко, — это *не* просто способы

---

«положенное» (*тесис*); оно само *полагает* своих возможных субъектов, а также очерчивает область собственного функционирования, будучи одновременно принципом дифференциации как принадлежащее данной фактически существующей (существовавшей) дискурсивной формации. Высказывание не сообразуется с законами языка или логики: его закон — сама принадлежность дискурсивной формации; принадлежит исторически определенной дискурсивной формации, оно тем самым узаконено в качестве высказывания.

<sup>9</sup> В инаугурационной речи в Коллеж де Франсе Фуко перечисляет «способы стирания реальности» дискурса, которому надо вернуть «характер события». Эти способы таковы: «тема основополагающего субъекта», «тема изначального опыта», «тема универсальной медиации». Фуко говорит: «Будь то в философии основополагающего субъекта, или же в философии изначального опыта, или же, наконец, в философии универсального посредничества, дискурс — это всегда не более чем игра. Игра письма в первом случае, чтения — во втором, обмена — в третьем, и этот обмен, это чтение, это письмо всегда имеют дело только со знаками. Попадая, таким образом, в разряд означающего, дискурс аннулируется в своей реальности» [2, с. 76–78].

<sup>10</sup> Диспозитив — это «фигура речи», ее (речи) «расположение» или определенная *конфигурация* — то, как высказывание *расположилось* в пространстве культуры, выкроив в нем для себя причудливый «вырез», но равно и то, чем (и как) оно *расположено* или *не расположено быть* (диспозиция) в этом пространстве в качестве *матрицы* возможных высказываний.

<sup>11</sup> Сходным образом выражается и Дж. Агамбен: «Для нас речь идет <...> о том, чтобы попытаться <...> понять функционирование управленческой машины...» [9, с. 377]. «Современная политическая мысль теряется за абстракциями и пустыми мифологемами вроде Закона, общей воли и народного суверенитета, не затрагивая суть во всех смыслах определяющей политической проблемы <...> Подлинная проблема <...> это не суверенитет, а управление...» [9, с. 453].

у-правления, целеустремленно *используемые* властями для осуществления своих функций, во всяком случае, не в первую очередь и не только они, а вся «совокупность процедур, призванных сооружать, поддерживать в исправности и совершенствовать механизмы власти» [5, с. 14]. То есть речь идет не о «чтойностях-субстанциях», а о функциях и отношениях; например, так называемый субъект властных полномочий, все равно, правитель или подданный, — такая же *функция* «правления» (*gouvernementalité*). Правит правление.

*Разговор о правлении ведется не на языке права, но на языке диспозитивов.* Это означает: вместо того, чтобы отталкиваться от универсалий (суверен, суверенитет, народ, подданные, государство, гражданское общество) как первичных объектов исследования, помещая их в историю и пропуская через ее «жернова», надо попытаться *изнутри самих практик правления восстановить соответствующие (рас)порядки (диспозитивы) власти и знания* [2, с. 14–15]. Напомним, что *знание* («области знания») здесь — это не только корпус наличных знаний, но также «инстанция рефлексии в практике управления и о практике управления» [2, с. 14–15]. Вместе с *нормами* («нормативными основаниями поведения», типами нормативности) и *формами субъективности* («способами существования возможных субъектов», т.е. возможными и принятыми в том или ином обществе *техниками себя*) оно составляет три фундаментальных «измерения» опыта, который и есть их корреляция [10, с. 15]<sup>12</sup>.

Понимание власти (и знания) как диспозитива существенно корректирует «гипотезу подавления»: *правление изначально рассредоточено*, власть исходит отовсюду. И как раз там, где ее, казалось бы, больше всего, в самом ее средоточии, ей бросает вызов свобода. Потому и «бросает вызов», что не существует единого источника власти, находящейся в руках правителя или начальника, хотя правители и начальники бывают разными, хорошими и плохими; а потому нет и «врага № 1». Из чего не следует, что в определенной ситуации кто-то не может занять эту вакансию, например Людовик XVI в XVIII в. или Николае Чаушеску в XX в. Не вытекает отсюда и «непротivление злу насилием». Равным образом, коль скоро эффективно лишь коллективное, групповое или «партийное» действие, во всяком случае организованное массовое действие (народ на улице), допускается и оно. Решение о том, как поступить, сопротивляясь дурному правлению, примыкать к какой-либо группе, партии или не примыкать, действовать или бездействовать, в любом случае лежит на совести субъекта («третье измерение опыта»), отдающего себе отчет в действительном положении дел (конкретной ситуации) и берущего — или нет — на себя за него ответственность. Ему все равно в своем решении не на кого положиться и не на что опереться, кроме самого себя. А это значит, что мы возвращаемся к проблематике «становления собой», формирования себя как подлинного субъекта собственных действий путем установления *отношения к самому себе* (практика себя, практикование взгляда на себя со стороны). Решает в вопросах этики в конечном счете лишь то, каким я буду выглядеть в собственных глазах. *Не с освобождения кого-либо от чего-либо надо начинать* — это бессмысленно: никого ни от чего освободить невозможно, освобожденному не справиться со своей свободой, но *с практики свободы*.

<sup>12</sup> В «Истории сексуальности» сказано, что опыт — это «существующая в рамках данной культуры корреляция между областями знания, типами нормативности и формами субъективности» [11, с. 6].

Этот пункт этический, и он центральный в *pars construens* биополитики Фуко. От биополитики никуда не денешься, она — новоевропейская и нынешняя реальность, с которой необходимо *считаться*. «Считаться» и означает *относиться* к ней, т. е. не принадлежать всецело. Мои счеты с реальностью — это одновременно мои счеты с самим собой, *поведение* (я веду себя), свойственное «совершеннолетним», ведь политика — это как-никак *правление теми, кто сами собой управляют* (*conduit des conduits*, поведение / управление поведением / управлениями), — неожиданный кантианский мотив в самом средоточии постмодерна как «критики Просвещения». Мотив остался неразработанным, но обращение позднего Фуко к «субъективности» после всех усилий по элиминации новоевропейского субъекта, обладателя «удостоверения личности», заставляет задуматься. Ошибочно полагать, будто Фуко к концу жизни вспомнил о традиционном субъекте и к нему «обратился» или «вернулся», заговорив о «духовности». Его «субъект» — совсем не носитель предполагаемой «человечности» в смысле человеческой сущности-субстанции и не «сознательная личность». Ведя речь о «субъективации» (*assujettisation*), о становлении человека «субъектом» (новоевропейским), Фуко играет на амбивалентности французского *sujet*: субъект — это тот, кто «сам», и одновременно тот, кто «не сам», «подданный»<sup>13</sup>. По мере становления самостоятельным «субъектом», выпадая тем самым из структур имперско-патриархального правления<sup>14</sup>, новоевропейская личность оказывается во все большей зависимости от тотальной власти диспозитива биополитики.

Вся «Герменевтика субъекта», соответственно, вся история новоевропейской субъективности в версии Фуко отмечена этой двусмысленностью «субъекта». Его историю Фуко ведет от сократовского *gnothi seauton*, «познай самого себя», которое, будучи понято по-новоевропейски, т. е. как *самосознание*, потеснило старую традиционную «заботу о себе», *epimeleia heautou*<sup>15</sup>. С одной стороны, самосознание — гносеологическая процедура; считается, что если ум человека здрав, о чем должна позаботиться, например, бэконовская *medicine of mind*, то истина дается субъекту *простым актом познания* (однако это не так уже /еще/ даже у Бэкона с его учением о предрассудках, два рода которых — из четырех — неискоренимы, и с ними

<sup>13</sup> В соответствии со смыслами лат. *subiectum* — «лежащее в основе», «под-лежащее», откуда «сюжет», «тема», «предмет», а также субъект действия, «лицо» и т. д., но и «подданный», «подчиненный» от *assujettir* — «подчинять».

<sup>14</sup> Которое попытается при случае восстановить всякий очередной «отец народа» или «народов», лицо вполне светское, восстановить именно как пародию на теократическое правление. Поэтому его и обожествляют, точно именуя поклонение ему *культом* личности.

<sup>15</sup> «Картезиив ход, тот, что вполне ясно вычитывается из его “Размышлений”, помещает в начало, в отправную точку философствования, очевидность — очевидность, как она возникает, т. е. как она дается, как она на самом деле дается сознанию, исключая какое-либо сомнение. <...> [Значит, именно] самосознания, формы сознания, во всяком случае, касается картезианское решение. Кроме того, стоило очевидности собственного существования субъекта сделаться условием доступа к бытию, как именно это сознание самого себя (теперь уже не в форме очевидности, но как несомненность моего собственного существования в качестве субъекта) превращало «познай самого себя» в главное условие доступности истины. Разумеется, расстояние между сократовским *gnothi seauton* и декартовским философским демаршем огромно. Но вы хорошо понимаете, почему после Декарта принцип *gnothi seauton* как отправная точка философствования мог начиная с XVII в. быть воспринят рядом философских практик и процедур. Однако если, по понятным соображениям, картезианское решение повысило философский статус *gnothi seauton*, в то же самое время оно — и ниже я хотел бы на этом остановиться — очень способствовало тому, чтобы умалить роль принципа заботы о себе, умалить роль и вытеснить его из горизонта современной философской мысли» [12, с. 26–27].

надо просто *считаться*). Однако если философия, как определяет Фуко, является собой форму мышления, заданную вопросом не о том, «что истинно и что ложно», но о том, «почему бывает и может быть истинное и ложное и можно или нельзя отличить истину от лжи», то это уже не только гносеология, и темой философии должны стать *взаимоотношения субъекта и истины*. То есть они в философии должны быть *тематизированы*. Такая тематизация отношений истины и субъекта и, соответственно, разных *режимов истины* и есть задача его герменевтики субъекта. Очерчивая условия и пределы доступности истины субъекту, философия возвращается к полузабытой «заботе о себе», комплексу усилий и практик, направленных на то, чтобы изменить себя и такой ценой оплатить доступ к истине.

С другой стороны, «Картезиев ход», его знаменитое *cogito*, в скрытой своей основе есть не что иное, как та же практика себя (о чем Фуко тоже говорит): *опыт себя* как априори всякого опыта вообще. Именно об этом опыте себя, опыте взросления, пишет в известной заметке Кант, так и определяя Просвещение<sup>16</sup>. И тут дело никак не ограничено познанием. Доступ к истине оплачен экзистенциально: преобразованием себя, причем таким преобразованием, которое если и происходит, то никак не «в заданном направлении». То есть не об идеологической заботе и работе речь.

Как бы там ни было, согласно Фуко, сходящий с исторической сцены субъект модерна именно в своем становлении субъектом утрачивал автаркию: чем больше у него набиралось «самостоятельности», тем более она оказывалась фикцией, так как его «самостоятельные» решения в конечном счете диктовались не чем иным, как им же самим (или с его участием) выстроенным биополитическим раскладом, в который он оказывался встроены. Амбивалентность субъекта напрямую связана с амбивалентностью просветительского рационализма, главной мишени философов позапрошлого и прошлого веков. Но критике Просвещения Фуко противопоставил «критическую онтологию нас самих». Если коротко, то это и есть практика свободы в ее философском выражении. В обиходном варианте это звучит так: чем кумушек считать трудиться, не лучше ль на себя, кума, оборотиться?

Как же практикуется свобода в условиях биополитики? Предварительно отметим, что, во-первых, если биополитика — это диспозитив, действительный расклад политических реалий в современных условиях, то отдача себе отчета в существующем положении дел есть первый шаг к сохранению или изменению этого расклада. Во-вторых, разговор о власти и знании на языке диспозитивов, или концепция *рассредоточенной власти*, позволяет оценить меру собственной ответственности за происходящее, уйти от идеологических клише (в том числе «биополитических») и проявить проницательность и трезвость в анализе всегда конкретной политической ситуации. Это самому Фуко не всегда удавалось, но он пытался. В-третьих, в политическом и философском планах практика свободы — это не анархия и не произвол, а парресия, *решение* относительно истины и онтологии как «представляющего мышления» и пресловутого «гносеологизма» Нового времени. Это также не тот «практический поворот» современной философии, который имеют в виду, когда говорят о ее отказе от универсальных доктрин, и не тот приоритет практики, который подчиняет ей «теорию», понятую как «научная гипотеза», но радикальное переосмысление обеих, возвращающее к Аристотелю (о чем у Фуко ни слова),

<sup>16</sup> Напомним: он определяет его как *выход* из состояния несовершеннолетия, в котором пребывают по собственной вине.

при одновременном утверждении онтологического приоритета «шага», реального движения в реальной ситуации, шага-поступка как проявляющего ситуацию априорного (историческое априори) условия видения, т.е. такого реального движения, которое задним числом формирует собственного субъекта. В конце концов, это и есть не что иное, как *десубстантивированное понимание «субъекта»*: у человека нет сущности, как он есть, такой он и есть.

Суверенитет и чрезвычайное положение — *keywords* биополитической концепции (текста биополитики), развиваемой вторым по значимости после Фуко (а для кого-то главным) теоретиком биополитики, автором проекта *Homo sacer*, осуществление которого растянулось ровно на двадцать лет (1995–2015)<sup>17</sup>, Джорджо Агамбен. Агамбен — философ признанный и первоклассный. Основное отличие теории Агамбена от концепции Фуко заключается в том, что если для Фуко биополитика — это определенный исторический тип правитель(ствен)ной рациональности, то Агамбен ведет речь о философских «началах», об архетипической — значит, универсальной — структуре правления. Его главные концепты — «голая жизнь», «форма жизни», «профанация». Основополагающий тезис — *политическая власть, какой мы ее знаем, всегда в конечном итоге основывается на отделении сферы голой жизни от контекста формы жизни*<sup>18</sup>. Эти «всегда» и «в конечном счете» превращают агамбеновскую версию биополитики в эсхатологическую, если не апокалиптическую.

Агамбен напоминает, что у греков не было общего слова для обозначения жизни: существовавшие слова *zoe* и *bios* обозначали «жизнь» как факт жизни и определенную форму жизни, свойственную отдельному живому существу или какой-то группе живых существ соответственно<sup>19</sup>. В римском праве «жизнь» не являлась юридическим понятием за одним значимым исключением, а именно: в выражении *vitae necisque potestas*, говорящем о власти отца над жизнью и смертью сына, «в котором *que* не имеет разделительного значения, а *vita* — всего лишь следствие из *nex*, власти убивать. Жизнь изначально появляется в праве только как коррелят власти, грозящей смертью» [13]. Она появляется там как *blosse Leben* (Вальтер Беньямин «К критике насилия»), как «голая жизнь», *nuda vita*, *bare life*, жизнь, отделенная от *формы-жизни*.

Как понять это отделение «голой жизни» от формы-жизни? Жизнь неотделима от своей формы, всегда той или иной, «жизнью вообще» никто не живет, и тем не менее власть в полисе, *политическая власть*, предполагает, согласно Агамбену, такое отделение, она основывается на нем и им держится.

Живущий «голой жизнью» «священный человек» (*Homo sacer*), т.е. человек, находящийся вне божественной и человеческой юрисдикции (он не может быть принесен в жертву, но каждый может его безнаказанно убить), — это фигура ис-

<sup>17</sup> В итоге опубликованы 4 тома, составившие 9 книг: т. I: *Homo sacer*. Суверенная власть и голая жизнь (1995); т. II: Состояние исключения (2003, II/1), Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и правления (2007, II/2); Таинство языка. Археология клятвы (2008, II/3); Стазис. Гражданская война как политическая парадигма (2015, II/4); *Opus Dei*. Археология службы (2012, II/5); т. III: Что остается от Освенцима? Архив и свидетель (1998); т. IV: Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни (2011, IV/1); Использование тел (2014, IV/2).

<sup>18</sup> См.: [13]. Первая публикация: *Future anterior*, 1993, no. 15.

<sup>19</sup> Ср.: «Слово *bios* обозначало “жизнь”, характерную в смысле формы или образа жизни, характерных для отдельного живого существа или группы, например биологического вида; *zoe* выражало простой факт жизни, общий для всех живущих. В современных языках это противопоставление отсутствует» [13].

ключения. *Состояние исключения (stato di eccezione)* парадоксальным образом «включает» *правовое состояние*; последнее отличается от «природного», или «естественного», тем, что жизнь в этом состоянии сохраняется и оберегается в той мере, в какой подчиняется праву на жизнь или смерть, которым наделен суверен или закон. *Право* казнить и миловать как «начало власти» само *неизначально*: оно начинается с исключения «голой жизни», т. е. с создания некоторой «зоны неразличимости», уравнивающей жизнь и смерть в *праве* казнить и миловать. При этом сама эта ситуация перехода от естественного состояния к политическому (гражданскому) не является, по Агамбену, ни фактической, ни правовой (поскольку фактическое, *quid factis*, существует не иначе, как в соотношении с *quid juris*, законодательным положением)<sup>20</sup>, но именно исключением, которое «включает» правовое состояние. В качестве состояния исключения оно — чрезвычайное, *stato di emergenza*, поэтому суверен — тот, кто вводит чрезвычайное положение (Карл Шмитт).

Суверен находится одновременно внутри и вне правового порядка. Суверенное исключение является допущением правового отношения в форме его приостановки, речь, таким образом, идет о «включающем исключении» и «исключающем включении»; фигуры суверена и *Homo sacer* с его «голой жизнью» оказываются симметричными. Суверен — тот, по отношению к кому все люди потенциально «священные», т. е. исключенные из области права, а *Homo sacer* — тот, по отношению к кому все остальные выступают суверенами. Прошлый век наглядно продемонстрировал эту «логику исключенного включения» на примере узаконенного чрезвычайного положения — в системе концлагерей.

Исключение «голой жизни» как учреждение политического не осталось в прошлом как некоторый — однажды пройденный — рубеж в поступательном движении истории, оно периодически воспроизводится; «голая жизнь» снова и снова генерируется исключаяющим включением в разных формах, от древнеримского *Homo sacer* до нацистского концлагеря и ГУЛАГА. Таким образом, политическая парадигма современности, согласно Агамбену, — не полис, а концлагерь. И в качестве таковой она является секуляризированной версией теологической парадигмы, политической теологией.

Как и Фуко, Агамбен говорит об археологическом характере своих исследований, но его археология нацелена на обнаружение именно *теологической парадигмы* современной биополитики. Ее (археологии) задача — нейтрализовать этот вирус, вирус *политической теологии*, новоевропейской *секулярной формы сакральной легитимации* власти; именно ее хочет «дезактивировать» Агамбен<sup>21</sup>.

Политическая теология, согласно Агамбену, заимствует свои понятия о государстве собственно у теологии, в рамках которой сакральная легитимация власти,

<sup>20</sup> «Ситуация, которая создается во время чрезвычайного положения, обладает, — объясняет Агамбен, — этой особой чертой — она не может быть определена ни как фактическая ситуация, ни как правовая ситуация, но устанавливает между этими двумя парадоксальный порог неразличимости. Она не является фактом, потому что создается лишь временным прекращением нормы; но по той же причине она не является также и правовым случаем, пусть даже и открывая возможность действия закона. Таков окончательный смысл парадокса, сформулированного Шмиттом, когда он пишет, что суверенное решение не нуждается в праве, чтобы создавать право» [14, с. 26–27].

<sup>21</sup> Необходима, по Агамбену, *не секуляризация* теологического диспозитива власти, которая уже произошла в Новое время, а его «*профанация*», т. е. возвращение сакрально отчужденного в общее пользование.

в частности права приостанавливать действие закона, представляется бесспорной. Но тут есть один нюанс, подробно Агамбеном рассматриваемый: христианские богословы времен патристики, решая вставшие перед ними христологические и тринитарные проблемы, по его, заметим, спорному, мнению, ввели цезуру между «бытием» и «действием», избавив тем самым Царя мира от необходимости прямого управления последним. *Царь царствует, но не правит*. Правители — это ангелы (министры<sup>22</sup>), «поющие Славу» суверену (в том числе и народу, носителю суверенитета, согласно конституциям большинства стран мира, где эти конституции есть).

Введенный богословами «разрыв» между бытием и действием в Боге «объяснял» таинство спасения (Боговоплощения, крестной смерти и воскресения) — божественную икономию. В современной политической теологии, утверждает Агамбен, это таинство обернулось «тайной экономики» и представлением о «невидимой руке рынка». Это и есть, по Агамбену, ее, современной экономики, *диспозитив*: «...“непрестанно работающая вхолостую” управленческая машина, эта ужасающая пародия на теологическую икономию, перенявшая наследие промышленного управления миром. Она верна своему первоначальному эсхатологическому призванию, ведя мир к катастрофе». Ныне власть имеет дело с социальным телом, «покорнее и боязливее которого еще не было в истории человечества», и при этом — вот парадокс! — «безобидный гражданин постиндустриальных демократий», удачно названный на современном жаргоне *bloom*'ом, «который пунктуально исполняет все, что ему предписывается, и отдает все свои повседневные дела, свое здоровье, развлечения и заботы, свое питание и свои желания <...> под контроль и управление диспозитивов», воспринимается властью — возможно, не без основания — как потенциальный террорист [15, с. 35]. За что тоже расплачивается.

Тупиковость описываемой Агамбеном ситуации состоит в том, что сама логика *учреждения права* (а объект правовой защиты со стороны власти — теперь все население) являет собой *логику исключения*. *Исключение — системная ошибка, учреждающая систему*. «Исключение системно необходимо как точка, в которой всеобщий принцип перестает действовать, иначе нарушилась бы целостность системы» [16, с. 335]. «Чрезвычайное положение» и есть такое исключение, обеспечивающее работу системы. Рождающийся «упакованным в права человека» (М. А. Корецкая) современный индивид по этой самой причине виртуально и реально может быть помещен в ситуацию аномии, редуцирован к «голой жизни» *Ното sacer*, которого нельзя принести в жертву, но которого всякий может безнаказанно убить и жизнь которого «недостойна быть прожитой». Соответственно, и права на смерть он лишен тоже. «Немыслимый» опыт концлагерей XX в. наглядно демонстрирует такое положение. Освенцим не должен повториться, но беда в том, что он все время воспроизводится, правда, в иных — современных — формах террора [16, с. 335].

Вслед за Фуко Агамбен говорит о *диспозитивах*, толкуя их по-своему. Для него диспозитивы (в отличие от того, как представлял себе их Фуко) — это разнообразные ловушки для человека; например, диспозитив языка, в который когда-то угодил примат<sup>23</sup>. Однако если бы человек не оказался в ловушке диспозитива, то и не

<sup>22</sup> Министры — это и министры, и священники.

<sup>23</sup> Ср.: «Обобщая список Фуко, я назвал бы диспозитивом любую вещь, обладающую способностью захватывать, ориентировать, определять, пресекать, моделировать, контролировать и гарантировать поведение, действие, мнения и дискурсы живых людей. Не только тюрьмы, псих-

стал бы человеком. Угождение в ловушку языка есть событие антропогенеза. При этом, уточняет автор, это «не такое событие, которое свершилось раз и навсегда: напротив, это такое событие, которое не перестает сбываться, все еще идущий процесс, и в нем человек либо становится человеком, либо остается (или делается) не-человеком» [15, с. 41]. Первое предполагает, что ему удалось вывести диспозитив из действия, «обездействовать» его.

«Обездействие» (*inoperosità*) — важнейшее понятие Агамбеновой философии языка и его политической философии наряду с понятием *iso* — «использование». Обездействие — единственный доступный нам способ «дать ближний бой» диспозитивам. Если попадание в их ловушку связано с учреждением сакрального как выделенного из общего пользования, то профанация есть событие, обратное сакрализации, — возвращение «священного» в «общее пользование». Пожалуй, удобнее всего пояснить, что имеет в виду Агамбен под профанацией, на примере диспозитива языка, «профанируемого» поэтами. Строго говоря, Агамбен — в первую очередь автор оригинальной философии языка, вполне современной, использующей весь арсенал лингвистического структурализма и постструктурализма, современных семиотических и семантических штудий (главное имя здесь Эмиль Бенвенист), и потом уже создатель своей биополитики, которую он, впрочем, представляет в качестве продолжения и завершения (!) работы Фуко, хотя, как мы убедились, движется он в ином направлении.

Только будучи «обездействованным», язык раскрывает свой потенциал. Это происходит в поэзии. Поэты ничего не изобретают, никакого нового языка, они «обездействуют» обычный язык в его функции «средства», например «средства передачи информации», которым язык все равно остается. Но только как «обездействованный» он раскрывает свои богатства.

Теория «обездействия» составляет конструктивную часть биополитической концепции Агамбена. Коль скоро правовое пространство учреждается за счет исключения из него «голой жизни», то *деактивация* (синоним обездействия) биополитического диспозитива будет не чем иным, как *abdicationis juris*, отказом от права. Отказ от права (в юридическом смысле — на собственность и т. д. — или в житейском) — от чего-то, что я могу, «вправе» сделать, словом, приостановка целенаправленного действия, — не закрывает, но, напротив, впервые раскрывает человеческие возможности. В подтверждение этого тезиса Агамбен обращается к Аристотелю.

Отказаться от «своего права на» значит обрести такую *форму-жизни* (*forma vitae, forma-di-vita*), из которой *не может быть исключена «голая жизнь»*. Ведь закон «включается» именно исключением «голой жизни». Значит, восстановление целостной формы-жизни требует деактивации закона. Закон должен действовать... как обездействованный. Обездействованный не значит выведенный из употребления. «Однажды человечество будет так же просто играть с законом, как дети играют с вышедшими из употребления предметами — не для того, чтобы восстановить их обычное использование, а для того, чтобы освободить их от

---

больницы, паноптикумы, школы, фабрики, дисциплина, юридические акты <...>, но и письменные принадлежности, письмо, литература, философия, агрокультура, сигареты, навигация, компьютеры, сотовые телефоны и, почему бы и нет, сам язык, возможно, самый древний из диспозитивов, в ловушку которого тысячелетия и тысячелетия назад некто из приматов, не отдавая себе отчета в последствиях, имел неосторожность оказаться пойманным» [16, с. 26].

пользы вообще. <...> Эта игра — переход, позволяющий нам достигнуть справедливости» [17, р. 64]. Игра, комментирует И.И.Кобылин, как неинструментальное действие «“подвешивает” закон, делает его неиспользуемым» [1, с. 149]. «Подвешивает» не значит элиминирует. «Игра с законом» освобождает закон от «пользы», от его функции быть *орудием справедливости* и тем самым парадоксальным образом восстанавливает справедливость. Пример *abdicationis juris* Агамбен искал и отчасти нашел в монашеских правилах нищенствующих францисканцев (“*Altissima povertà*”, «Высочайшая бедность» — это 1-я часть IV тома “*Homo sacer*”). Как отмечает М. А. Корецкая, этот идеал легко счесть ретроутопическим курьезом, но идея пользования (*uso* у Агамбена) без владения обнаруживается в основах движения антикопирайта и воплощена в пиринговых сетях. Успешно осуществляется принцип открытого пользования ключевым для современности ресурсом — информацией, хотя не утихает борьба с ним под лозунгом защиты авторских прав. *Usa* противоположно «отчуждению», и оно же — альтернатива как присвоению, так и потреблению. О том, что пользование и потребление — вещи разные, писал еще св. Августин, разделяя *utor* и *fruor* (на первом строится «град Божий», на втором — земной).

Связи этой версии биополитики с метафизической традицией прозрачны. В отличие от Фуко, Агамбен сразу и безоговорочно говорит о философии и спрашивает о началах. Но началом у него неизменно оказывается то, что в конце. Отсюда «археология», тоже своеобразная «история настоящего», построенная, однако, на «о-странении» этого настоящего посредством раскапывания забытых значений различных слов и выражений (священный человек, профанация, экономика / икономия и др.). Таков его способ деконструкции классической метафизики, каковая (деконструкция) и есть ключевое слово, характеризующее взаимоотношения современного «биополитического» мышления с новоевропейской классикой.

Отметим в заключение, что перевод стрелок с «субстанциального» мышления о власти и ее дефиниций на техники и диспозитивы, с «что» правления на «как» оно осуществляется, т. е. тоже своеобразное *abdicationis juris*, может быть понято в духе его (права) профанации в том смысле, что от права, прав человека и их защиты в том обществе, в котором ты волею судеб живешь и которое считаешь своим, никто не отказывается, просто право — не священная корова, всегда и везде обеспечивающая справедливость, оно легко оборачивается узакониваемым бесправием<sup>24</sup>, и профанирующее «подвешивание» закона не есть его дискредитация: закон — не дышло...

---

<sup>24</sup> Ставя на жизнь, биовласть наращивает свой властный потенциал через самих граждан, озбоченных не столько «собой» (в смысле Сократовой «заботы о себе»), сколько гарантиями своего благополучия и безопасности, обеспечение которых доверено специалистам разного рода, в том числе «эффективным менеджерам» по управлению государством, подконтрольным — в идее — обществу при помощи выработанных механизмов буржуазной демократии. Но чем эффективнее менеджер, тем больше у него шансов найти способ уйти из-под этого контроля; например, можно сослаться на чрезвычайные обстоятельства, которые всегда под рукой, и ввести чрезвычайное положение. Записанный в конституции в качестве суверена народ останется «не при делах», ибо, как мы слышали от бывшего теоретика фашизма, суверен — тот, кто вводит чрезвычайное положение. Вводит же он его, конечно, и правит от имени и на благо «народа» уже как *непосредственный* выразитель народной воли, как ее инкарнация.

## Литература

1. Кобылин, И. И. (2011), Исток и сингулярность: Дж. Агамбен и М. Фуко о рождении биовласти, *Философия и общество*, № 3 (63), июль–сентябрь, с. 171–183.
2. Фуко, М. (1996), *Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*, сост., пер. с фр., коммент. и послесл. Табачникова, С., общ. ред. Пузырей, А., М.: Касталь.
3. Фуко, М. (2010), *Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году*, пер. с фр. Дьяков, А. В., СПб.: Наука.
4. Кильдюшов, О. (2014), Мишель Фуко как исследователь «полицейского государства»: программа, эвристические проблемы, перспективы изучения, *Социологическое обозрение*, т. 13, № 3, с. 9–32.
5. Фуко, М. (2011), *Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году*, пер. с фр. Быстров, В. Ю., Суслов, Н. В. и Шестаков, А. В., СПб.: Наука.
6. Семяновская, Е. С. (2013), Соотношение концептов «знание» и «власть» в философских исследованиях Мишеля Фуко, *Фундаментальная наука вузам*, № 3, с. 258–265.
7. Фуко, М. (2004), *Археология знания*, пер. с фр. Ракова, М. Б., СПб.: Гуманитарная академия.
8. Фуко, М. (2002), *Интеллектуалы и власть, ч. 1: Статьи и интервью 1974–1984*, пер. с фр. Офертас, С. Ч., общ. ред. Визгин, В. П. и Скуратов, Б. М., М.: Праксис.
9. Агамбен, Дж. (2018), *Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления*, пер. с итал. Фарафонова, Д. С. (гл. 1–8), Смагина, Е. (приложение); науч. ред. Расков, Д. Е., Погребняк, А. А. и Фарафонова, Д. С., М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ.
10. Фуко, М. (2011), *Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году*, пер. с фр. Дьяков, А. В., СПб.: Наука.
11. Фуко, М. (2004), *История удовольствий. История сексуальности, т. 2*, пер. с фр. Каплун, В., СПб.: Академический проект.
12. Фуко, М. (2007), *Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*, пер. с фр. Погоняйло, А. Г., СПб.: Наука.
13. Агамбен, Дж. (2011), Форма жизни, *Художественный журнал*, № 81. URL: [moskowitzmagazine.com/issue/16/article/217](http://moskowitzmagazine.com/issue/16/article/217) (дата обращения: 12.08.2020).
14. Агамбен, Дж. (2011), *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*, пер. с итал. Левина, И., Дубицкая, О., Соколова П. и др., М.: Европа.
15. Агамбен, Дж. (2012), Что такое диспозитив?, в Агамбен, Дж. *Что современно?*, Киев: Дух і Літера, с. 13–44.
16. Корецкая, М. А. (2019), *Амбивалентность власти: мифология, онтология, праксис*, СПб.: Алетейа.
17. Agamben, G. (2005), *State of Exception*, Chicago: University of Chicago Press.

Статья поступила в редакцию 28 января 2020 г.;  
рекомендована в печать 23 сентября 2020 г.

Контактная информация:

Погоняйло Александр Григорьевич — д-р филос. наук, проф.; [dandorof@rambler.ru](mailto:dandorof@rambler.ru)

## Biopolitics: Context and text of philosophy\*

A. G. Pogonyaylo

St. Petersburg State University,  
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

**For citation:** Pogonyaylo A. G. Biopolitics: Context and text of philosophy. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2020, vol. 36, issue 4, pp. 657–674.  
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.405> (In Russian)

The article focuses on the process of conceptualizing biopolitics within the framework of philosophy, which is developing in the context of modern biopolitics. The text of “biopo-

\* The reported study was funded by RFBR according to the research project no. 19-011-00826.

litical philosophy” becomes part of its own context — the real biopolitical situation, thereby changing it. In addition, it correlates with the general philosophical context of the Western philosophical tradition, namely, denying it, deconstructing, and overcoming it in different senses, which are far from being reduced to Hegel’s *Aufhebung*. In this manner, the text of biopolitical philosophy is integrated into the current post-metaphysics with its well-known “turns” (practical, linguistic, ethical, etc.). As a political philosophy, biopolitics is a radical rethinking of the political philosophy of modernity, caused by the collapse of the “project” of the Enlightenment and the crisis of bourgeois representative democracy. This relationship of biopolitics with philosophical classics is analyzed in the article on the example of the two most significant biopolitical concepts created by Michel Foucault and Giorgio Agamben. Agamben’s ambition is to complete what Foucault had begun; but the way he “develops” the ideas of his predecessor is at a fundamental departure from Foucault’s version of biopolitics. Despite the fact that both begin with criticism of traditional political philosophy, turning from the “essential” formulation of the question of power and government (the problem of the source of power, its legitimation and sovereignty) to the question of how power is exercised. In this context, the problem of dispositive arises. For Foucault it is a historically defined type of ruling rationality (*gouvernementalité*). Agamben understands dispositive as a universal structure, thanks to which the animal is “humanized” through the exclusion of “naked life”. A different understanding of dispositive gives rise to two different “archaeologies”. Foucault is wary of philosophical universalism, while Agamben is enthusiastic about immersion into “beginnings”, albeit conceivable “event-wise”.

*Keywords:* biopolitics, sovereignty, dispositive, state of exclusion, life-form.

## References

1. Kobylin, I. I. (2011), Origin and Singularity: J. Agamben and M. Foucault on the Birth of Biopower, *Filosofia i obshchestvo*, no. 3 (63), pp. 171–183. (In Russian)
2. Foucault, M. (1960), *Will to Truth. Beyond knowledge, power and sexuality. Works of different years*, ed. by Puzyreya, A., transl. by Tabachnikov, S., Moscow: Kastal’ Publ. (In Russian)
3. Foucault, M. (2010), *The birth of biopolitics. A course of lectures given at the College de France in the 1978–1979 academic year*, transl. by D’yakov, A. V., St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
4. Kildyushov, O. (2014), Michel Foucault as a researcher of the “police state”: program, heuristic problems, research prospects, *Sotsiologicheskoe obozrenie*, vol. 13, no. 3, pp. 9–32. (In Russian)
5. Foucault, M. (2011), *Security, territory, population. A course of lectures given at the Collège de France in the 1977–1978 academic year*, transl. by Bystrov, V. Yu., Suslov, N. V. and Shestakov, A. V., St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
6. Semyanovskaya, E. S. (2013), The relationship between the concepts “knowledge” and “power” in the philosophical studies of Michel Foucault, *Fundamental’naya nauka vuzam*, no. 3, pp. 258–265. (In Russian)
7. Foucault, M. (2004), *Archeology of knowledge*, transl. by Rakova, M. B., St. Petersburg: Gumanitarnaya akademiia Publ. (In Russian)
8. Foucault, M. (2002), *Intellectuals and Power, Part. 1. Articles and interviews 1974–1984*, ed. by Vizgina, V. P. and Skuratova, B. M., transl. by Ofertas, S. Ch., Moscow: Praksis Publ. (In Russian)
9. Agamben, G. (2018), *Kingdom and Glory. Towards a theological genealogy of economics and management*, transl. by Farafonova, D. and Smagina, E., Raskov, D. E. (sient. ed.), Pogrebnyak, A. A. and Farafonova, D. S. (eds), Moscow, St. Petersburg: Izdatel’stvo Instituta Gaidara Publ.; Fakul’tet svobodnyh iskusstv i nauk SPbGU Publ. (In Russian)
10. Foucault, M. (2011), *Controlling yourself and others. A course of lectures given at the College de France in the 1982–1983 academic year*, transl. by D’yakov, A. V., St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
11. Foucault, M. (2004), *A history of pleasure. The history of sexuality*, vol. 2, transl. by Kaplun, V., St. Petersburg: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
12. Foucault, M. (2007), *Hermeneutics of the subject: A course of lectures given at the College de France in the academic year 1981–1982*, transl. by Pogonyajlo, A. G., St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
13. Agamben, G. (2011), Life form, *Khudozhestvennyi zhurnal*, no. 81. Available at: [moskowitzmagazine.com/issue/16/article/217](http://moskowitzmagazine.com/issue/16/article/217) (accessed: 12.08.2020). (In Russian)

14. Agamben, G. (2011), *Homo sacer. Sovereign power and naked life*, transl. by Levina, I., Dubickaja, O., Sokolov, P. et al., Moscow: Evropa Publ. (In Russian)
15. Agamben, G. (2012), What is a disposition?, in Agamben, G., *Что современно?*, ed. by Sokolovski, A., Kiev: Duh i Litera Publ., pp. 13–44. (In Russian)
16. Koreckaya, M. A. (2019), *The ambivalence of power: mythology, ontology, praxis*, St. Petersburg: Aleteia Publ. (In Russian)
17. Agamben, G. (2005), *State of Exception*, Chicago: University of Chicago Press.

Received: January 28, 2020

Accepted: September 23, 2020

Author's information:

Alexander G. Pogonyaylo — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; a.pogonjajlo@spbu.ru