

Reditus к преднамеренной незрелости: регрессии Агамбена

Агата Билик-Робсон

Перевод с английского *Инны Кушнарёвой* под редакцией
Георгия Лайуса

VERSUS

ТОМ 3 №2 2023

75

Агата Билик-Робсон. Факультет теологии и религиоведения, Ноттингемский университет (UoN), Великобритания, agata.bielik-robson@nottingham.ac.uk.

В статье предлагается анализ философии Джорджо Агамбена в контексте идеи преднамеренной незрелости. Если кантовское определение Просвещения как выхода из добровольной незрелости знаменует кульминацию человеческих усилий по достижению самостоятельности, то философия Агамбена располагается на противоположном полюсе. Такое противопоставление обосновано тем, что основной целью итальянского философа является выработка концепции «просто человеческой жизни»: неделимой и непроблематичной. В исследованиях Агамбена «просто человеческая жизнь» возникает по ту сторону «мира вины и правосудия», как и по ту сторону Бога, духа и истории. Просто человеческая жизнь не имеет ни формы, ни задачи, ни призвания, ни миссии: она есть то, что есть, как младенец, оставленный на самого себя с момента рождения, не учтенный в великих эсхатологических схемах и именно потому «наполненный естественной радостью». Чтобы продемонстрировать проблематичность такого подхода к определению человеческой жизни, в статье предлагается анализ основных понятий философии Агамбена в связи с работами Иоганна Готфрида Гердера, Отто Ранка, Жана Лапланша и др. Прочтение трудов Агамбена в контексте психоаналитической традиции мысли позволяет поставить под вопрос основания этики и политики формы-жизни, прояснению которой посвящены последние тома цикла *Homo Sacer*. Философия Агамбена рисует образ жизни, который ни одна живая или признаваемая живой жизнью поддерживать не в состоянии, но все же он нас соблазняет, предлагая возможного мессианского агента: перверсивного *de-natus*, либо не-рожденного (что всего предпочтительнее), либо уже-мертвого/умирающего (второй вариант).

Ключевые слова: *Джорджо Агамбен; Отто Ранк; автономия; форма-жизни; рождение; сепарация.*

Жалкий род однодневок, дитя случая и муки, что велишь ты говорить тебе то, что полезнее всего было бы не слышать тебе никогда? Самого лучшего тебе не видать вовек — это не быть рожденным, *не быть, быть ничем*. А самое лучшее после этого — поскорей умереть.

Фавн Силен царю Мидасу, Фридрих Ницше «Рождение трагедии»

ЕСЛИ кантовское определение Просвещения как выхода из добровольной незрелости знаменует кульминацию человеческих усилий по достижению зрелости, философия Джорджо Агамбена располагается на противоположном полюсе. Пусть упокоится с миром кантовская идея о сложной и апоретической человеческой жизни — «кривой тесине», постоянно нуждающейся в выправлении¹, — Агамбен выступает за концепцию «просто человеческой жизни»: неделимой и непроблематичной, которой можно было бы жить без забот, не выбери человечество по ошибке дисциплинирующий процесс цивилизации. Знаменитый рассказ о лимбе — промежуточном пространстве между спасением и проклятием, населенном душами некрещенных младенцев, — которым Агамбен открывает свое мессианское предвосхищение грядущего сообщества, дает нам на мгновение почувствовать, как могла бы выглядеть такая жизнь:

Таким образом, самое большое наказание — лишение возможности лицеизреть Бога — оборачивается самой *подлинной радостью*: безвозвратно погибшие, *они пребывают без печалей в забвении Бога*. Однако не Бог их забыл, но это *они его никогда не помнили* <...> Их ничтожность <...> — лишь их *безразличие по отношению к спасению*, и это самое радикальное возражение, когда-либо выдвигавшееся против самой идеи спасения. Вне спасения та жизнь, в которой нечего спасать <...> *они тоже оставили мир вины и правосудия где-то позади*: свет, падающий на их лица, — это безвозмездный свет рассвета, наступающего вслед за *novissima dies* правосудия. Но жизнь, которая начинается на земле после Судного дня, — это *просто человеческая жизнь* (курсив мой. — А. Б.)².

1. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1996. С. 19.

2. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Пер. с ит. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2008. С. 10–11. Перевод изменен.

Для Агамбена возникновение просто человеческой жизни — освобожденной «от самой идеи закона»³ — знаменует мессианский момент исполненного «сейчас», но это завершение не должно мыслиться как *достижение*: оно не соответствует традиционной идее спасения как «исполненной миссии». Мессианской ее делает именно отмена всех миссий, или, как называет это Агамбен, в «Оставшемся времени» «отозвание любого призвания», которое приостанавливает мышление в категориях задачи и ее выполнения: подобно младенцу в лимбе, у Павла остаток тоже «видит спасение только тогда, когда гибнет в неспасаемом»⁴. Просто человеческая жизнь возникает по ту сторону «мира вины и правосудия»⁵, как и по ту сторону Бога, духа и истории, то есть *любой* всеобъемлющей трансцендентальной структуры, которую человеческий субъект привык полагать для того, чтобы придать своей жизни *форму* и нагрузить ее *задачей* доведения этой формы до совершенства. Эта жизнь не имеет ни формы, ни задачи, ни призвания, ни миссии: она есть то, что есть, как младенец, оставленный на самого себя с момента рождения, не учтенный в великих эсхатологических схемах и именно потому «наполненный естественной радостью».

«Оставьте детей в покое»: против черной педагогики

Агамбен никогда не одобрял концепцию антропологического различия, предложенную Йоганном Готфридом Гердером, согласно которой люди, понимаемые как недостаточные существа (*Mängelwesen*), с момента рождения принуждены решать проблему выживания. Гердер, основатель философской антропологии, первым так ясно сформулировал идею о том, что человек — «больное животное», существо, плохо приспособленное к порядку природы, и что его жизнь с самого начала *проблематична*, то есть далеко не *проста*. В отличие от всех других существ, у которых есть свое место в естественном порядке мира, люди — безнадёжные не-

3. *Он же*. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь/Пер. с ит. И. Левиной и др.; под науч. ред. Д. Новикова. М.: Европа, 2011. С. 80.

4. *Он же*. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам/Пер. с ит. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 63.

5. *Он же*. Грядущее сообщество. С. 11.

удачники, «самые осиротевшие дети природы»⁶. В своем «Трактате о происхождении языка» Гердер определяет человека как «изгоя природы», которая, будучи в остальных случаях весьма заботливой, когда дело доходит до человечества, ведет себя как «жестокая мачеха». Человек — самая что ни на есть голая жизнь, без врожденных навыков или качеств, которые бы облегчили ему существование и смягчили действие принципа реальности. Его влечения не определены и в отличие от четко определенных животных инстинктов не находят себе дополнения в мире природных объектов; поэтому человек обречен оставаться неосуществленным и неприспособленным, не имеющим собственного естественного места, вывихнутым, *денатурализованным самой природой*. Единственный выход из этой западни изначальной нехватки для него — компенсировать свой врожденный недостаток: производить культуру, которая даст ему замещающие символические умения («протезы») и успокоит его изначальную тревогу. Человек, говорит Гердер, — во многом полемизируя с Руссо — должен жить в культуре, потому что природа для него — смертельно опасная и враждебная среда, в которой ему не выжить: символические формы культуры — его единственное средство выживания. Таким образом, человеческий ребенок — самый проблематичный пример жизни: одновременно продолжающий природный мир как его предельно «экспериментальная» форма — и порывающий с ним, потому что ради выживания он должен прибегнуть к новаторским продуктам своего собственного «воображения», создающим символическую сферу культурных институтов. Его выживание — не просто вопрос биологического инстинкта самосохранения: оно задействует всю сложную машинерию языка, истории, культурной идентификации.

Для Агамбена Гердер — типичный представитель черной педагогики человечества, стоящий в одном ряду с Томасом Гоббсом. Основанная на угрозе и страхе, черная педагогика постулирует естественное состояние человечества как полное опасностей, с которыми следует бороться культурными усилиями по созданию более устойчивой и уже не «сиротской» формы жизни — социально структурированного *bios*, который формируется и поддерживается «антропологическими машинами» (так Агамбен называет гердеров-

6. Herder J.G. Essay on the Origin of Language. Chicago: The University of Chicago Press, 1966. P. 108.

ские «протезы»). Как таковая, гердеровская идея изначально негативности/ущербности человека покажется не более чем очередной страшилкой, призванной удерживать людей на привязи у внешних форм *bios*, навязанных культурными институтами. Поэтому гердеровский миф вместе с параллельным гоббсовским мифом о губительном естественном состоянии, из которого люди должны выбраться, чтобы выжить и достичь процветания, должен быть решительно отвергнут и заменен на *альтернативную модель антропогенеза* — на этот раз основанную на изначально позитивной *бездеятельности*, которая будет характеризоваться не как «сиротская», поскольку это предполагает нависшую опасность, но как *брошенная* или оставленная на себя саму, *какая есть*. Или, по крайней мере, как полностью измененная: ибо, если Гердер представляет исходную нехватку как угрозу, непосредственно нависшую над *conservatio vitae*, Агамбен подходит к нехватке естественного призвания у человека как биологического вида в гораздо более легкомысленной манере. Если у Гердера нехватка предстает как *дефект*, который сразу делает человеческое животное самым хрупким и беспризорным существом в природе, «жесточкой мачехе», и только потом превращает его в наиболее хитроумное и активное из всех живых созданий, то для Агамбена нехватка, — не угроза, а наоборот, шанс сохранить изначально *бездеятельность*, при которой нет ничего специфического, чем следует заниматься. В «Деле человека», отсылая к мотиву конца истории у Кожева, он пишет:

«Праздный проходимец» у Раймона Кено, «шабат» у Кожева и «безработное сообщество» у Нанси становятся в таком случае постисторическими фигурами, соответствующими отсутствию у человека собственного дела. Но в более общем смысле под вопросом здесь оказывается сама природа человека: он представляется *живущим без дела, то есть лишенным специфической природы и назначения*. Если у него нет присущего ему *ergon*, человек не может иметь и *energeia*, деятельности, которая могла бы определять его сущность: то есть тогда он — существо чистой потенции, которая не исчерпывается никакой идентичностью и никаким делом (курсив мой. — А. Б.)⁷.

7. Перевод этой работы Агамбена опубликован в этом номере журнала: Агамбен Дж. Дело человека // Versus. 2023. № 2. С. 24–38.

Таким образом, в отличие от антропогении *выживания*, руководствующейся соображениями безопасности, — «если дорожите своей жизнью, выбирайтесь из вашего естественного состояния нехватки и берите на себя задачу быть людьми» — агамбеновская расслабленная и *gelassen* версия антропогении «освобождает живых людей от любой биологической и социальной судьбы, любой предопределенной задачи и располагает их к тому особому отсутствию труда, которое у нас принято называть „политикой“ или „искусством“»⁸. Когда все угрозы, опасности и риски разоблачаются в качестве сказок черной социальной педагогики, человек может наконец осмелиться и стать тем, что он есть, и таким, какой он есть: *хулиганом-бездельником* природного мира, созданием, в котором сама природа отказалась от тяжкого труда выживания и ушла на итальянскую забастовку. Ни *ergon*, ни *energeia*, ни актуализации — просто чистая потенциальность, бездельное «*все что угодно*», «вольно!» или «как хотите!» каждого и всякого *quodlibet*. И одновременно ясное зеркало для созерцания⁹.

Таким образом, это не парадокс, что древний идеал свободной *vita contemplativa* приписывался Аристотелем Невдвижному Перводвигателю, форму жизни которого он описывал не как *bios*, а как *zoé*. Созерцания можно достичь, только если люди осмелятся предаться своей собственной форме *zoé* в качестве «просто живущих» (хайдеггеровское *Nur-Leben*), в какую форму они уйдут от проецирования себя в качестве людей, особых существ, имеющих призвание, миссии и идеалы. Если спасение не в исполнении миссии, вписанной в культурный *bios*, но в радикальном отозвании всех миссий, тогда шансы приблизиться к божественной созерцательной *zoé* связаны именно с «падением» до уровня

8. Agamben G. The Use of Bodies//Homo Sacer, IV, 2/A. Kotsko (tr.). Stanford: Stanford University Press, 2016. P. 278.

9. Агамбен предлагает свою собственную францисканско-оптимистическую версию гердеризма в «Идее прозы», где он превозносит потенции «неотенического младенца». В отличие от прочих человеческих детей, которым суждено вырасти, он «будет держаться за свою незрелость и беспомощность»: «в своей младенческой *totipotency* [которая неслучайно является отголоском фрейдовской концепции всемогущества, которое испытывает ребенок в утробе. — А. Б.], которая его экстатически переполняет, он будет выброшен из себя, не как другие живые существа в специфическое приключение или среду, но впервые в *мир*. Он будет по-настоящему слушать бытие. Его голос все еще свободен от генетического предписания, и, поскольку ему совершенно нечего сказать или выразить, он, как единственное животное своего вида, мог бы, подобно Адаму, *именовать* вещи в языке» — *Idem*. Idea of Prose/M. Sullivan, S. Whitsitt (tr.). Albany: State University of New York Press, 1995. P. 96–97.

животных. Для Хайдеггера это «падение» было самой низкой и самой неаутентичной формой *Verfallenheit*, но Агамбен полностью пересматривает эту концепцию и утверждает ее в качестве правильного поступка. Итак, если бы люди — вместо того, чтобы изо всех сил заниматься задачей выживания, — «предпочли бы не» и замкнулись бы в своем «бездеятельном» потенциале паулианского *hos me*¹⁰, в этой последней постисторической вариации на кожевскую тему «подлого и зверского» гегелевского Господина, они бы наконец смогли стать «подобными богам»¹¹. Последняя постисторическая задача, таким образом, — избавиться от современного диспозитива принуждения к выживанию и, как хотел апостол Павел, быть *sicut dei* — «без забот»¹². Эта «просто человеческая жизнь», таким образом, в конечном счете освободит от последних внешних форм, навязанных гоббсовско-гердеровским суверенитетом биополитических проводников заботы, замещающих природу как «жестокую мачеху». Более не зависящий от «учителей» — не «сирота», но освобожденный — человек будет жить без *Angst und Sorge*.

Нужно признать, что это соблазнительная идея, которая поднимает анархический лозунг *Pink Floyd* — «Учителя, оставьте детей в покое!» — до высот самой изощренной теории. Однако она держится на допущении, что в гоббсовско-гердеровской картине естественного состояния, угрожающего выживанию человека, нет ни грана истины. Поэтому вопрос остается: *может* ли просто человеческая жизнь выжить такой как есть, будучи оставлена всеми антропологическими машинами, и в конце концов трансформироваться в теоморфное *зоэ*? Ответ снова зависит от семантических тонкостей: от того, что мы понимаем под способностью жить и выживать. У Агамбена эта способность в буквальном смысле воспринимается как *данность*, то есть как *дар*: в его версии Спинозистско-делёзианской метафизики, разработанной в «Пользовании тел», естественная имманентность — это

10. *Idem*. The Use of Bodies. P. 278.

11. В «Бартлиби, или О контингентности», эссе, вошедшем в сборник «Потенциальности», Агамбен описывает мелвилловского героя, писца Бартлиби, как мессианскую фигуру, пришедшую «спасти то, чего нет», «не принести новые скрижали Закона, а <...> исполнить Тору, уничтожив ее сверху донизу» (*Idem*. Potentialities: Collected Essays in Philosophy/D. Heller-Roazen (tr., ed.). Stanford: Stanford University Press, 2000. P. 270); отсюда Бартлиби как мессия процесса всеобщей дезактивации, цель которой — раскрыть в мире «потенцию не быть».

12. *Idem*. The Use of Bodies. P. 56. «А я хочу, чтобы вы были без забот» (1-е Письмо ап. Павла к Коринфянам, гл. 1, 7:32).

не гоббсовская война всех против всех и не гердеровская ма-чеха-природа, которая дает человеку недостаточно возможностей для решения задачи по выживанию, но Великая кормилица, дарующая каждому живому существу свой образ жизни и порцию жизни (в случае людей это чистая потенциалность и бездеятельность)¹³. Соответствующая форма-жизни — *forma-di-vita*, больше всего присущая простому процессу жизни как таковой — состоит, таким образом, в том, чтобы держаться ближе к питающей обители и ее *zoé aionios* — вечной жизни, не знающей смерти, — отложив и отменив все задачи и проекты, которые человек берет на себя в ошибочной попытке компенсировать свой явный недостаток. *Ничего не недостает* — поэтому нет необходимости присваивать свою жизнь и овладевать ею в рамках современной собственнической парадигмы заботы о себе. Жизнь — Великой кормилицей¹⁴, здесь также отождествляемой с Общим Интеллектом Аверроэса¹⁵, который разделяется всеми сущими, — нельзя владеть, ее можно только проживать как одновременно *переходную* и *преходящую*: используемую, но никогда не присваиваемую и потому идеально подстроенную под «ритм переходящего», который, согласно определению Бенямина, обсуждаемому Агамбеном в книге «Открытое. Человек и животное», — единственный истинный модус счастья¹⁶. Хотя эта счастливая переходящность, естественным образом лежащая в основе просто жизни, заслоня-

13. В своем эссе об Одиссее Адорно описывает фантазию о пожирателях лотоса как мифическое воспоминание о «состоянии, в котором репродукция жизни независима от сознательного самосохранения» и которое, как мы уже знаем, составляет для Агамбена самую суть мессианского обещания: «Вероятно, соблазн, приписываемый ему [лотосу] является не чем иным, как соблазном регрессии на стадию собирательства плодов земли, равно как и моря, более древнюю, чем земледелие, скотоводство и даже охота, короче — чем любое производство. <...> И неважно, какую полноту мучений люди испытывали, пребывая в нем, они не способны мыслить никакое счастье, которое не питалось бы образом этого первобытного состояния: „Далее поплыли мы, сокрушенные сердцем“» (Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М. — СПб.: Медиум; Ювента, 1997. С. 85).

14. Agamben G. The Use of Bodies. P. 206.

15. Ibid. P. 211.

16. Ср. у Бенямина: «Непосредственное мессианское усилие сердца, отдельного внутреннего человека, ведет сквозь несчастье, сквозь страдание. Духовному *restitutio in integrum*, которое приводит к бессмертию, соответствует мирское, ведущее к вечной гибели, и ритм этого вечно переходящего, в своей тотальности переходящего, в своей пространственной, да и временной тотальности переходящего мирского, ритм мессианской природы — и есть счастье. Ибо мессианской может быть природа только в вечной своей и тотальной переходящести» (Беньямин В. Теолого-политический фрагмент // Учение

ется ошибкой «мессианской интенсивности», пытающейся сопротивляться ритму преходящего через создание вечных форм как «протезирующих» стабилизаторов человеческой жизни, она тем не менее может быть восстановлена в хайдеггерианском жесте *Gelassenheit* и экспроприации. Эта восстановительная задача — суть того, что Бенямин называет «нигилизмом как мировой политикой»¹⁷ и что Агамбен, преданный беняминовскому проекту, рассматривает как грядущую политику, в которой «жизнь будет проживаться как наслаждение течением времени»¹⁸.

Плавное взаимодействие между бесконечной Жизнью и конечным проживанием, определяющее счастливый образ жизни с его преходящестью, образует самую суть *модальной онтологии* Агамбена, которую он противопоставляет *гипостатической*. В своей критике неоплатонической концепции ипостаси Агамбен выводит ее из греческого слова, означающего «осаждение, осадок» или, еще оригинальнее, как это обычно бывает с причудливыми агамбеновскими этимологиями, «скисание молока»¹⁹. Хотя божественная энергия — это чистый живой поток (он есть все и он все пронизывает, без помех, без препятствий), дальние регионы существования, расстилающиеся в холодном вакууме *kenoma*, охлаждают его и заставляют затвердевать в косных формах, *hypostazes*, в которых изначальный поток объективирует-

о подобии. Медиаэстетические произведения / Пер. с нем.; сост. и послесл. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: Издательский центр РГГУ, 2012. С. 236).

17. *Agamben G. The Use of Bodies*. P. 306.

18. *Ibid.* P. XIX. Эта идея идет не только от Бенямина, но и от Ги Дебора, восхваление которого становится прологом к последней части «Номо Сагер. Пользование тел». В «Обществе спектакля» Дебор, ссылаясь на «пышную жизнь» великих городов итальянского Ренессанса, которые впервые «радостно порвали с вечностью», также определяет счастье как подстраивание под «ритм преходящего» или «наслаждение течением времени» (*Ibidem*).

19. *Ibid.* P. 136. «Исходное значение слова *hypostasis* — наряду со значением «основание, фундамент» — «осадок», и оно обозначает твердый осадок в жидкости» (*Ibidem*). И хотя Агамбен критикует гностиков за пародирование и диссеминацию платоновского *hypostazes*, «здесь становится очевидно, что ипостаси — это место субъективации, в которой онтологический процесс, идущий от досущего к существованию, находит что-то вроде персональной фигуры. В гностической ипостаси аристотелевский „субъект“ (*hypokeimenon*) вступает в процесс, который приведет к его трансформации в современного субъекта» (*Ibid.* P. 140). Здесь нельзя исключить влияние древнееврейской образности из Книги Бытия, где, как указывает Авива Готтлиб Цорнберг, «быть представлено как своего рода процесс желирования, когда бесформенная жидкая первичная субстанция упирается в свои пределы в пространстве, затвердевает, принимает положенную форму» (*Zornberg A. G. The Beginning of Desire. Reflections on Genesis*. N. Y.: Three Leaves Press, 1995. P. 6).

ся и отсекается от живого струения. Растопить *hypostazes* — значило бы вновь обратить их в неистоцимую энергию *zoé aionos*, снять проклятие отвердения и окоснения и вернуть к жизни²⁰. В противоположность овеществленным *hypostazes* сущность, которую Агамбен называет *водоворотом*, поддерживает постоянные отношения с потоком:

Если сохранить образ потока, тогда самая адекватная форма помыслить модус — представить его как водоворот в потоке бытия. У него нет иной субстанции, кроме субстанции единого бытия, но в сравнении с ним он имеет фигуру, манеру и движение, которые принадлежат ему как *свое*. Модусы — завихрения в безграничном поле субстанции, которая, погружаясь в себя и бурля внутри себя, рассеивается и *выражает себя в сингулярностях* (курсив мой. — А. Б.)²¹.

В этом описании есть что-то неискреннее: модальная онтология Агамбена, кажется, хочет усидеть на двух стульях сразу. Ибо, если отдельная жизнь — это не более чем завихрение на поверхности субстанции жизни, было бы серьезной ошибкой со стороны этого завихрения мыслить *себя* как *само-*конституирующееся или имеющее что-то «*свое*». В конце концов, вся сила, уходящая на его конституирование, ему *не* принадлежит: это всего лишь временная конфигурация течений, которая целиком находится во власти потока и его

20. Критика Агамбеном неоплатонических *hypostazes* как метафизических ошибок может читаться как далекий отголосок более ранней защиты *hypostazes* у Эммануэля Левинаса именно как ошибки в порядке бытия (*il y a*), но ошибки *счастливой*: «Казалось бы, сознание судит об *il y a* благодаря возможности забывать о нем и прерывать его» (Левинас Э. От существования к существующему // Избранное. Тотальность и бесконечное. М. — СПб.: Университетская книга, 2000. С. 41. Ипостась, сделав абстрактное существительное из глагола, позволяет субъекту отделиться от анонимности *il y a* и произвестить единичную сущность, которая затем принимает бытие как свой собственный атрибут: «Ипостась, возникновение существительного, — не только появление новой грамматической категории; она означает остановку анонимного *il y a*, появление частного владения, имени. На основе *il y a* возникает сущее. <...> Посредством гипостазирования анонимное бытие теряет свой характер *il y a*. Бытующее — это то, что есть, субъект глагола *быть*, тем самым оно овладевает фатальностью бытия, которое становится его атрибутом. Существует *кто-то*, *берущий на себя бытие*, отныне — *свое бытие*» (Там же. С. 51–52). Излишне говорить, что именно эту концепцию человеческого субъекта как сильного «кого-то», кто может присвоить себе бытие и тем самым постулировать себя вопреки потоку анонимного «есть», Агамбен категорически отвергает.

21. Agamben G. The Use of Bodies. P. 174.

«ритма переходящего». Таким образом, как вообще возможно что-то «свое» без малейшей степени само-центрирующего присвоения? Здесь Агамбен прибегает к делёзовской категории первичных сингулярностей, но она уязвима для той же самой критики, которая указывает на трудность — невозможность? — помыслить нечто сингулярное как просто *данное* силой выражения, без какого бы то ни было акта *само*-индивидуации, а потому без *самости*, которая бы ре-центрировала и противодействовала тенденции к рассеиванию, возвращая единичное к текучему Единому. В системе неоплатонизма этот процесс по крайней мере объясняется как акт объективирующего «застывания» и последующего сохранения его целостности — у Агамбена он *предъявляется как данность*. Это, однако, не просто ошибка или упущение: это часть осознанной стратегии принятия вещей *как данности*, то есть просто и «без забот» — без тревоги и усилий, которые черная педагогика человечества, от Канта, через Гердера, к Фрейдю всегда полагала необходимыми для выпрямления «кривой тесины» человеческой проблематичной жизни. Постоянная проблематизация всего — неустранимая часть западной «антропологической машины», тогда как вещи на самом деле просты и все еще могут являться нам как таковые.

Me Phynai, или Отрицание рождения: Агамбен и Ранк

На самом деле есть логика, в которой указанная проблема исчезает — логика *отрицания рождения*. Если в первых частях *Homo sacer* Агамбен пытался дезактивировать переоцененную фигуру смерти и превратить ее в профанную, простую и удобную, в последних частях мишенью стал другой культурно переоцененный полюс человеческой жизни — рождение. Когда Агамбен в своей модальной онтологии, с большой симпатией относящийся к Спинозе и Делёзу, описывает зарождение водоворотов/модификаций как «натурацию» и «рождение»²², это не должно вводить нас в заблуждение: это преднамеренный маневр, рассчитанный на то, чтобы скрыть тот факт, что никакого *рождения не происходит*. Внутри этой всеобъемлющей и бесформенной «неопределенной жизни» ничто не рождается: все остается в ее лим-

22. Agamben G. The Use of Bodies. P. 164.

бе-утробе — отсюда внутриутробное ощущение «ровного довольства» и «полного блаженства», которые и в самом деле можно уподобить «живому созерцанию»²³, но только потому, что это модус бытия нерожденного зародыша, подвешенного в лимбе утробы в сугубо потенциальном и бездеятельном состоянии. Такая форма жизни, максимально приближенная к «неопределенной жизни», может, таким образом, приписываться либо нерожденному младенцу, либо умирающему, в котором, как в герое «Нашего общего друга» Диккенса (кстати, *der Muselmann*), «жизнь играет со смертью»²⁴. В эти моменты, когда жизнь и смерть смешиваются и перетекают друг в друга в одном потоке, гипостатическая ошибка отдельного конечного существования исправляется; будь то в «прохождении», когда вещи видятся из перспективы их конца, будь то в «отмене», когда вещи видятся из перспективы их начала, ничто не может вступить в целиком актуализированное и дифференцированное существование, конкретный и конечный *ergon* бытия с определенной идентичностью. Вещи не рождаются — точно так же, как они и не покидают бытие в некий специфический момент. Они остаются в бесконечной конечности, в которой ничто не длится вечно, кроме самой преходящести и неисправимости. «Быть как не-быть», таким образом, означает не только «быть как бы уже-мертвым», как Агамбен, под сильным влиянием Мориса Бланшо, считал ранее, но также — и в этом и есть новизна — «быть как бы еще-нерожденным»²⁵.

23. Ibid. P. 234.

24. *Deleuze G. Immanence: A Life...//Pure Immanence. Essays on a Life.* N.Y.: Zone Books, 2001. P. 28. В своем раннем комментарии к последнему эссе Делёза под названием «Абсолютная имманентность» Агамбен признает проблему множественных сингулярностей, возникающих из одной матрицы, но он решает ее при помощи лингвистического трюка, переименовывая этот процесс возникновения в *имманентацию*: «В этом смысле двоеточие представляет смещение имманентности в себя, раскрытие в инаковость, которая тем не менее остается абсолютно имманентной» (Ibid. P. 223; курсив мой. — А. Б.) — инаковость, заметим, которая никогда не признавалась в качестве «другой» кем-то, вроде Левинаса. Но именно так: двоеточие, фигурирующее в заголовке Делёза, — не рождение. Оно, скорее, объявляет о новом наросте внутри матрицы, который, подобно зародышу, «открывается инаковости» (или, скорее, предвосхищает ее, пока еще ее не конституируя), и в то же время остается абсолютно имманентным.

25. Это двойное убегание жизни как своего собственного времени — дерридианское «данное время» — очень хорошо иллюстрируют два текста Филиппа Дика: «Убик», с одной стороны, рассказывающий историю нерожденного ребенка, подвешенного в лимбе полусмерти, который свободно пользуется жизнями других обитателей подвешенной единицы, а с другой — «Сдвиг времени по-марсиански», где ребенок, больной шизофренией, воспринимает

Если перевести эту позицию в категории Отто Ранка, автора «Травмы рождения», Агамбен оказался бы отрицателем рождения, для которого *реальный* акт рождения — травматический в силу насильственного и резкого разделения — должен отрицаться и отменяться для того, чтобы субъект вступил в виртуальную монистическую сферу одной неопределенной *zoé aiōnos* или «вечной жизни»²⁶. С другой стороны, может показаться, что мессианский виталист должен только обрадоваться: никакой больше борьбы, конфликтов, напряжения, тягот выживания, заботы, тревоги и всевозможного метафизического неудобства — вся эта негативность объявляется устраненной в радикальном жесте переоткрытия беспечной изначальной невинности бытия и простой естественной радости, которая пользуется жизнью столько, сколько сможет, пока та не сломается, ее нельзя уже будет починить и пока смерть не заберет ее, мягко и безболезненно, подобно тому, как ласковый воспитатель забирает сломанную игрушку. «Дети в сердце», как у апостола Павла, играющие с бытием «без забот»! Однако за это мессианское осуществление приходится расплачиваться регрессией в космическую утробу и ее лимбический модус «бытия-вынашиваемым»: извращенное отрицание, пытающееся отменить «постоянные попытки родиться»²⁷.

все с временным сдвигом, как если бы оно уже разлагалось и умирало в энтропической стихии «габбл». Однако в интерпретации Агамбена эти два героя Дика не были бы ужасающе или были бы, но только как мессианские вестники, прокладывающие путь к позитивному исключительному положению, ибо, не будем забывать: «Мысль о том, что царствие небесное представлено в профанном времени в формах дурных и искаженных <...> есть глубокая мессианская тема» (Агамбен Дж. Профанация/Пер. с ит. К. Токмачёва; под ред. Б. Скуратова. М.: Гилея, 2014. С. 35).

26. В несколько преувеличенном изложении Ранка во всех символических и культурообразующих достижениях человечества «в конечном счете происходит устранение задним числом не вполне преодоленной травмы рождения» (Ранк О. Травма рождения и ее значение для психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009. С. 38. Мифы — не что иное, как «грандиознейшая попытка „ликвидации“ первичной травмы в процессе ассимиляции космоса *путем отделения от матери*» (Там же. С. 108; курсив мой. — А. Б.); «так же, как в основе всякого страха лежит страх рождения, так и всякое удовольствие *в конечном счете имеет тенденцию к восстановлению первичного внутриматочного удовольствия*» (Там же. С. 47; курсив мой. — А. Б.).

27. По поводу более оптимистического пересмотра Хайдеггера у Оскара Бекера Агамбен пишет: «Быть-брошенным и быть-несомым определяют в этом смысле два полюса, между которыми разворачиваются и артикулируются различные степени и различные модальности существования. И как образцовая форма бытия-несомым, вдохновение артистического существования — „беззаботное и не испытывающее угрозу вины и смерти“ — противополож-

Если посмотреть на него через призму психоанализа Ранка, «водоворот» — это не вполне рожденная сущность, навечно зависшая в лимбе первичного нарциссизма: «беззаботная и не испытывающая угрозы вины или смерти»²⁸, имеющая «свой» ритм существования, однако в то же самое время онтологически зависимая от питающей [*trephein*] матки космической утробы. Паулинианское *hos me* — приостановка бытия, за которую Агамбен ратует в «Оставшемся времени» — в таком случае будет означать, что факт рождения *как бы* никогда не имел места; *как бы* может быть стерт «деституирующей потенцией»²⁹, роль которой — дезактивировать социальные и биологические условия, образующие определяющие данности акта рождения. В самой последней и, вероятно, окончательной формулировке *forma-di-vita* Агамбен пишет:

Конституирование формы-жизни, таким образом, полностью совпадает с деституированием социальных и биологических условий, в которые она оканчивается заброшенной. Форма-жизни в этом смысле — *отзывание всех фактических призваний*, которые она полагает и вводит в напряжение изнутри самым жестом, которым она себя поддерживает и пребывает в них³⁰ (курсив мой. — А. Б.).

Но что может означать это отзывание, если не то, что Фрейд и Ранк называют регрессией в блаженство первичного нарциссизма, набрасывающее покрывало «нежности» на грубую реальность жизни, *как будто бы* она не может нас коснуться? Вполне возможно, что Агамбен даже не считает это возражением. Ибо, если он соглашается принимать отличие человека и его характерную форму антропогенеза, то оно, собственно, и состоит в уникальной способности отдаляться от жизни, продолжая при этом жить — жить *hos me*, — что у него ассоциируется с *vita contemplativa*. Только люди могут жить так, *как будто* никогда не родились: отменить травму рождения как травму сепарации и благодаря деституирующему потенциалу созерцать ничем не омраченное единство бытия в постоянном потоке. Если перво-

ность встревоженного и решительного бытия, посвященного какой-то задаче» (Agamben G. *The Use of Bodies*. P. 191).

28. Ibid. P. 191.

29. Ibid. P. 277.

30. Ibidem.

родный грех — и ошибка — всей жизни состоит в «гипостатическом» отделении от Целого в травматический момент рождения, тогда эта деститутивная регрессия к питающей утробе совпадает с обещанием спасения: отмены этой ошибки и ее роковых последствий. Таким образом, если нововременное Просвещение в кантовском определении только увековечивает эту ошибку, настаивая на исходе человечества из рая детства, Агамбен предлагает противоположную стратегию — стратегию *Reditus*, в которой люди намеренно выбирают оставаться незрелыми.

Деституирующая сила регрессии служит здесь тому, что Фрейд называл *Ungeschehenmachen*: отмене рождения, которая исправляет ошибку «рожденной жизни» еще при жизни. Только человек, этот единственный *Ungeschehenmacher* или отменитель, может стать *de-natus*, прежде чем встретит свою смерть³¹. Концепция отмены/*Ungeschehenmachen* прекрасно

31. Мессианский упор на отмене/декреации составляет суть гностической стратегии *reversio* у Агамбена, которая отдает неоспоримый приоритет спасению перед творением и понимает первое не столько как осуществление творения, сколько как *отмену* сотворенного или *де-креацию*. В эссе «Созидание и спасение» из сборника «Нагота» Агамбен связывает творящую силу с ангельской силой, с которой «мы беспрепятственно творим и смотрим вперед», а спасающую силу — с тварным вмешательством пророков, реагирующих на «несправедливость в творении/творения» (Агамбен Дж. Нагота/Пер. с ит. и прим. М. Лепиловой. М.: Grundrisse, 2014. С. 15). Роль пророка в том, чтобы *останавливать* слепую ангельскую власть — «которая в конечном итоге демоническая» (Там же. С. 16) — возвращать ее к ее потенциальности, которая затем *спасает* себя именно в качестве таковой, то есть как потенция творить и не творить одновременно. Смысл спасения, таким образом, состоит именно в потенции спасения себя от становления чем-то актуальным или левинасовской ипостасью: «Подобно тому, как движущая сила предшествует действию и выходит за его пределы, задача избавления предшествует созиданию; и тем не менее избавление оказывается лишь неиспользованной созидательной способностью, которая нацелена сама на себя и себя же „спасает“. <...> Так и работа созидания теперь в каждой своей детали прошита небытием» (Там же. С. 21; курсив мой. — А. Б.; перевод изменен). Это еще один способ выразить агамбеновский принцип искупления как *спасения*, которое «поддерживает отношения с чем-то неспасаемым»: «ночь творения» (Там же. С. 16, перевод изменен) спасается, когда она предъявляется как лежащая за гранью искупления и, в качестве таковой, *отменяется*, то есть *возвращается* к плероме потенции не-быть. Начало — *bereshit* творения, творящий импульс инициации, приводящий сущее в бытие, — по сути дела демонично и поэтому приписывается Агамбеном ангелам. Люди, с другой стороны, не только потому, что они конечны, но и потому, что проживают свою конечность как свой собственный — «наиболее собственный» — модус бытия, могут по-настоящему заканчивать/отменять вещи: рас-тваривать работу творения, отматывать ее назад к блаженной потенции не только не участвовать в задаче творения, но противиться ей в финитизирующем и раз-вершающем движении *reversio*. Вопрос не в том, чтобы закончить вещи, как завершают задачу, но, наоборот, раз-вершить каждый проект и забросить задачу как таковую.

сочетается с любовью Агамбена к «негативной магии» или вообще к магии³². То, на что Фрейд указывает как на молчаливую работу Танатоса, толкающую назад в попытке вернуть жизнь к ее неорганическому истоку как к идеальной нирване с нулевым возбуждением, Агамбен видит как дезактивацию противотока нерождения, которая отменяет все задачи и усилия рожденной жизни, чтобы та могла вернуться в состояние пребывания *как бы* в питающем лимбе. Однако если у Фрейда влечение смерти — жестокий разрушитель жизни, у Агамбена *нерождение* не может быть просто отождествлено с *умиранием* у Бланшо. Если ранние части саги *Ното sacer* разворачивались под эгидой Хайдеггера и стремились угадать новую *forma-di-vita* по «изначальному союзу,

32. Агамбен не скрывает того, что взял свою концепцию «регрессии» у Фрейда. В «Философской археологии», третьем эссе книги о методе, он хвалит Фрейда за то, что тот придумал технику возвращения ума пациента на более ранние стадии, где он может увидеть вещи из новой перспективы, но в то же время и ругает за то, что Фрейд придал этому негативный характер. В его собственной переработке «пессимистический взгляд на регрессию, не способную преодолеть свою первичную инфантильную сцену, уступает место почти *сотериологическому* видению археологии, способной регрессивно вернуться назад к источнику расщепления на сознание и бессознательное» (Agamben G. *The Signature of All Things. On Method*/L. D'Isanto with K. Attell (tr.). N. Y.: Zone Books, 2009. P. 98; курсив мой. — А. Б.) Однако представляется, что агамбеновский позитивный вариант регрессии гораздо больше походит на защитный механизм отмены, чем на терапевтическое стратегию репарации; если последняя служит возобновляющейся попытке родиться и снова взяться за выполнение задачи жизни в актуальном мире, первая служит регрессивной тенденции оставаться нерожденным и уклоняться от любых задач. У самого Фрейда описание *Ungeschehenmachen* очень созвучно с агамбеновским одобрением регрессивной магии. Отмена «представляет собой, так сказать, негативную магию и хочет с помощью моторной символики „развеять“ не только последствия некоего события (впечатления, переживания), но и само это событие» (Фрейд 3. Торможение, симптом и тревога // Истерия и страх. М.: СТД, 2006. С. 263. Лапланш и Понталис прямо определяют *Ungeschehenmachen* в категориях магического *reversio*, которое имеет поразительное сходство с паулианским *hos te* в интерпретации Агамбена: «уничтожение бывшего (в патологическом смысле слова) направлено на саму *реальность* того поступка, который решительно устраняется, как если бы время было обратимо» — Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996. С. 318. Симпатия Агамбена к магии как стихии счастливой отмены становится очевидной во втором эссе «Профанаций», «Магия и счастье», где он связывает магические процедуры с обращением времени вспять, разделением и фрагментацией: «Иметь имя [а значит, быть рожденным и выступать в качестве отдельной сущности. — А. Б.] — значит быть виновным. Правосудие, подобно божеству — безымянно» (Агамбен Дж. Профанации. С. 23). Отметим только, что это последнее высказывание расходится с апологией именованного, произнесенной во славу «неотенического младенца» в «Идее прозы».

объединяющему ее со смертью»³³, более поздние части играют с иным, уже не открыто танатическим, оттенком «деститутивного потенциала». Хотя *denatus* и означает по-латински «мертвый», агамбеновская стратегия нерождения не ориентирована *zum Tode*: скорее, это защитный механизм жизни, который делает возможным виртуальное (*hos me*) возвращение в утробу — в состояние созерцательного блаженства, радости и счастья. Дети в лимбе, таким образом, — ролевые модели будущих членов грядущего сообщества — не только не крещенные и брошенные, но еще и *не рожденные*.

Forma-di-vita как биоморф? Агамбен и Лапланш

Убедительность тексту Агамбена придает не только привлекательность отрицания рождения, апеллирующая к одному из самых сильных архетипов человеческого существования: *te rhynai*, желанию никогда не родиться. Дело еще и в мощном фантазме идеально счастливой *биоморфической жизни*, которая идет с ним рука об руку. Еще Отто Ранк отмечал, что люди склонны воображать овидиевский Золотой век, в котором тела жили друг рядом с другом в ненавязчивой интимности *sponte sua et sine lege* — «стихийно и без закона» — как утопию милой простоты и абсолютной легкости жизни в гармонии с природой, разрушенную лишь травмой рождения, которая в своей полной реализации приводит к подъему цивилизации и к разрыву с природой как с гердеровской «жестоким мачехой». Такого рода утопию Жан Лапланш, французский психоаналитик лакановской школы, называет *биоморфической*, то есть представляющей фантазматическое желание мыслить человеческую жизнь так, как если бы она полностью соответствовала правилам природы, *kata physin*.

Согласно Лапланшу, биоморфическая тенденция, — а с ней и фантазматический идеал жизни в согласии с природой, — возникает в психике по одной причине: потому именно, что в ней *нет* биологии. Чем слабее биологические функции у человеческого младенца, тем сильнее миметическое влечение, выбирающее в качестве идеального объекта гладкую и эффективную естественную функциональность. Биоморфизм, таким образом, компенсирует — вполне в логике Гердера — «утраченный инстинкт» тем, что создает

33. *Он же*. Суверенная власть и голая жизнь // *Homo Sacer*. С. 131.

иллюзию «обретенного инстинкта»: биоморфическая психика постоянно занимается *recherche du instinct perdu*, поисками утраченного инстинкта. Он предстает перед психикой как абсолютно простая необходимость, потому что в действительности в нем нет никакой необходимости: это либидинальный выбор и инвестиция, которая только рядится «ложно интериоризированной биологией». Поэтому, хотя биоморфизм компенсирует утраченный биологизм неотеического человеческого младенца, он не может целиком его заменить³⁴.

Нет никакой случайности в том, что агамбеновская концепция *forma-di-vita* так близко соответствует биоморфу Лапланша: ею движет то же самое фантазматическое желание отменить опасности рождения, которые могут привести к «немедленной смерти» младенца, и восстановить безопасность «естественного» внутриутробного существования, в котором зародыш не осознавал сущностной *нехватки* или «слабости» своего биологического оснащения, потому что оно не актуализировалось и не было испробовано. Из всех современных теорий, которые, подобно агамбеновской, поддались фантазматическим чарам биоморфа, самая важная — антропологическая фантазия Якоба Бахофена, который, как известно, постулировал, что истоки человечества лежат в естественном состоянии *Mutterrecht*: материнского закона, который в отличие от отцовской юридической системы (лакановского «Закона Отца») работает тихо и незаметно, принимая форму естественной необходимости, которая, как напоминает нам Агамбен, «не нуждается в законах»³⁵.

34. См.: *Laplanche J. Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. P.: PUF, 1987. P. 51: «Эта ложно интериоризированная биология имеет свои глубокие причины: в психике младенца жизненный порядок, который представляет инстинкт самосохранения, не может быть просто так репрезентирован, ему необходимо помогать и дополнять его [*vicarié et supplée*], потому что избыток либидо может заставить психику принять немедленную смерть». А комментируя фрейдовские «Три очерка по теории сексуальности», Лапланш пишет: «Их главная задача — определить фундаментальную ориентацию, управляющую эволюцией человеческой психики и идущую от утраченного инстинкта к инстинкту обретенному <...> Однако этот обретенный инстинкт — всего лишь мимический инстинкт (*instinct mimé*), замещающий инстинкт, который только имитирует настоящий инстинкт» (Ibid. P. 33–34).

35. *Necessitas legem non habet*, эта латинская формула, которую Агамбен переводит как «необходимость не признает никакого закона», прекрасно выражает простую власть естественного ритма преходящего, всегда движущегося горизонтально через «буквальное применение норм», которое не нуждается в актах «отцовской» интерпретации или суждения (Агамбен Дж. Чрезвычайное положение / Пер. с ит. М. Велижева и др.; под. ред. Л. Воропай. М.: Евро-

Моделью для этого матриархального уклада является простая питающая диада матери и ребенка: условие не-сепарации, увековечивающее монистический союз между утробой и зародышем и тем самым удерживающее ребенка на досимволической стадии «ложной биологии». Фантазия Бахофена попала к Агамбену через Вальтера Беньямина, который явно предпочитал бахофеновское видение либидинального коммунизма его марксистской версии. Через пятнадцать лет после написания «Теолого-политического фрагмента», в котором новая мировая политика определялась в категориях нигилистической погони за счастьем согласно естественному «ритму преходящего», в статье 1935 года под названием «Иоганн Якоб Бахофен» Беньямин превозносит «пророческую сторону Бахофена», проявившуюся в его растущем влиянии как на правые (Клагес), так и на левые (Энгельс) радикальные теории социальной утопии. Беньямин зачарован бахофеновским первобытным миром гетеристической текучести, где жизнь и смерть еще не образуют оппозиции, но «смешиваются» в монистическом потоке «общего промискуитета»:

Это фактор того промискуитета, отпечаток которого несет на себе самое древнее человечество в своем гетерическом устройстве. Из этого промискуитета не исключены ни жизнь, ни смерть; *они смешиваются между собой в изменчивых очертаниях, следуя ритму, который ублаживает все сущее* (курсив мой. — А. Б.)³⁶.

В бахофеновской версии Золотого века смерть как отрицание отдельной жизни — радостное событие, исполняющее желание вернуться в «утробу/могилу», то есть отменить наталистскую фатальность «гипостатической» сепарации. Люди-дети — как в «Улиссе» Джойса, где Леопольд Блум, «мужчина-ребенок, утомленный», возвращается в постель к Молли, в эту архетипическую утробу-могилу, — счастли-

па, 2011. С. 41). Ср. также с Морисом Бланшо, который оказывается важным предшественником в постулировании «неописуемого сообщества», основанного на незаконной эгалитарной необходимости смерти: «Гладко и ровно — умирать тоже всегда ровно, равно (летально) <...> в просвете, лишенном света, подвешенная суверенность — отсутствующая, но есть, всегда — бесконечно отсылает к <...> незаконному закону смерти. Другому закону» — Blanchot M. *Writing of the Distaster*. Lincoln; L.: University of Nebraska Press, 1986. P. 40, 55. 36. Беньямин В. Иоганн Якоб Бахофен // Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб.: Symposium, 2004. С. 298.

во живут в диадической близости друг с другом, используя собственные и чужие тела в симбиотическом цикле питания до тех пор, пока источник не иссякнет и они просто не усохнут, как усыхают грибы, не нарушая при этом мицелий, из которого они вышли. Нет драмы индивидуации, начинания чего-то нового, — потому нет и драмы смерти как конца отделенной жизни. Все напрямую и без разбора связано между собой, в состоянии единого потока, управляемого простым биоморфным ритмом роста и разложения³⁷.

Именно этот всеобщий промискуитет всех вещей, которые смешиваются друг с другом в одном «необходимом» ритме преходящего, который всем управляет, вместо дуалистических оппозиций, управляемых произвольными законами, образует утопический горизонт агамбеновской биоморфической фантазии. Его грядущее сообщество *quodlibeta*, «каких угодно сущих», — горизонтальная *республика нерожденных*, где отрицание рождения служит средством осуществления биоморфического идеала «просто человеческой жизни». Подобно тому, как фрейдовское *Ungeschehenmachen* лежит в основе агамбеновской «негативной магии» *hos me*, так и лапланшевский биоморф — идеальная форма простой органической жизни, «воображаемой» влечениями к самосохранению жизненного порядка — образует краеугольный камень агамбеновской *forma-di-vita*. В свете фрейдовских «Трех очерков» «форма-жизни» Агамбена точно соответствует защитной стратегии жизненного порядка (*Lebensordnung*): ослабленный неотеническим состоянием человеческого младенца, он предается ностальгическому желанию снова заполнить то, что было безвозвратно утрачено, и идеали-

37. В просто жизни грибницы Агамбена восхищает именно то, что раздражало Анри Бергсона, который в одном из самых забавных мест «Творческой эволюции» разражается едкой тирадой против грибов, которые он постоянно называет «тупиком» и извращением жизненного порыва (*elan vital*): «Примечателен тот факт, что грибы, распространенные в природе в необычайном изобилии, не смогли эволюционировать. В органическом отношении они не поднимаются выше тех тканей, которые у развитых растений образуются в зародышевом мешочке семяпочки и предшествуют прорастанию новой особи. Можно сказать, что это *выкидыши* в растительном мире (курсив мой. — А. Б.)» — Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. С. 126–127. Грибы, таким образом, оказываются теми самыми «детьми», которых эволюция бросила в лимбе природы из-за полного отсутствия у них *elan vital* и их «вольного» типа существования. Для Агамбена, однако, бергсоновский гриб мог бы стать реальным источником вдохновения: извращенная форма-жизни «по ту сторону витализма» как чистое выражение бездеятельности самой природы, устроившей итальянскую забастовку и создавшей по-настоящему никчемное «ничто».

зирует естественную жизнь как гладкий, тавтологический процесс, где «*bios* и *zoé* совпадают в каждой точке»³⁸. Это совпадение отмечает точку, в которой интересы жизни в конечном счете осуществлены, потому что самосохраняющаяся жизнь желает только одного — того, что она уже *имеет*: в отличие от желания, которое всегда хочет того, чего у него никогда нет, простое влечение к жизни хочет только больше себя самого, больше того же самого. Как говорит Агамбен применительно к *conatus* Спинозы: «Упорство в своем бытии означает это и ничто другое (курсив автора. — А. Б.)»³⁹. Однако было бы ошибкой мыслить это идеальное биоморфное *conservatio vitae* в категориях *выживания* — как это обычно делается интерпретаторами спинозистского «влечения к жизни». В интерпретации Агамбена этот аппетит самовыполняющийся и автотелический; освобожденный от *Angst und Sorge*, он не имеет дела с вызовом, который бросает внешняя реальность, он погружен в фантазматическое одиночество абсолютной имманентности. Зародыш *de-natus* *одинок*: он находится в состоянии *phuge tonou pros tonon*, «бегства единого к единому»⁴⁰, то есть в состоянии, описанном у Плотина как состояние идеального самосозерцания.

Биоморфная перверсия

Может ли существовать этика и политика на подобных основаниях? Только если — и это еще один тонкий ход, осуществленный в «Пользовании тел», книге, идущей по следам Фуко, — мы понимаем этику в строго древнегреческом смысле этого слова, то есть как автаркическое «распоряжение собой», без непосредственной отсылки к другим⁴¹. В этом смысле грядущее сообщество де-рожденных «кого угодно», пользующихся своим *conatus* как «деституирующей потенцией», и в самом деле будет походить на «неописуемое сообщество» Бланшо, в котором одиночество — как именно что *не* сепарация — не означает *нехватку* отношений с другими. С наталистской точки зрения, в которой сепарация и фрагментация принимаются как *facta bruta* принципа реальности, единственный способ им противодействовать — создать

38. Agamben G. The Use of Bodies. P. 225.

39. Ibid. P. 171.

40. Ibid. P. 234.

41. Ibid. P. 33.

узы отношений деятельного сообщества, которая затем станет предметом заботы этических и политических законов. Однако модальная онтология отрицает наталистскую сепарацию и тем самым делает любое отношение, — а вместе с ним любой закон, его регулирующий, — ложным:

«Один возле одного» («один на один») может означать только: быть вместе вне какого бы то ни было отношения <...> Поэтому следует мыслить *политическое как интимность, не опосредованную никакой артикуляцией или репрезентацией*: люди, формы-жизни находятся в *контакте*, но этот контакт *нере-презентируем*, потому что, собственно, состоит в репрезентативном вакууме, то есть в дезактивации и бездеятельности любой репрезентации. Онтологии не-отношения и использования должна соответствовать *нерепрезентативная политика*⁴² (курсив мой. — А. Б.).

В конце концов, в утробе нет необходимости в репрезентативной политике: зародившиеся сущие находятся «в контакте» и в непосредственной близости друг с другом столь же естественным образом, каким питаются и растут — *spon-te sua et sine lege*. Но до тех пор, пока мы *верим* во всепитающую *causa sui* — неисчерпаемое Единое агамбеновского биоморфического прочтения Плотина, — остается вопрос: кто/что будет питать Великую кормилицу, чтобы она позволила нам «держаться за нашу собственную незрелость и беспомощность»⁴³ бесконечно? Очевидно, что на это сомнение Агамбен ответил бы, что оно исходит из типичной перспективы черной педагогики, которая всегда действует на априорных основаниях нехватки, недостатка и опасности; как только мы откажемся от этих оснований, мы увидим, что мир — это неисчерпаемая полнота. Однако для тех, кто настроен более скептически, агамбеновское инвестирование в чистую фантазию де-рожденной [de-nated] жизни проливает критический свет на его проект универсальной профанации. Хотя его целью было освободить человечество от гнетущих *фантазм трансценденции*, это произвело странный контрэф-фekt — симметричные *фантазмы имманентности*.

Именно это фантазматическо-имманентистское изменение объясняет у Агамбена постоянное отрицание рожде-

42. Ibid. P. 236–237.

43. Idem. The Idea of Prose. P. 97.

ния как критического момента, в который то, что было чисто потенциальным и неопределенным (зародыш в утробе), становится актуальным и конечным, принужденным иметь дело с *другими* актуальными и конечными сущими (младенец в мире). Идя наперекор западной философии, от Аристотеля до Гегеля, Агамбен отдает приоритет бесконечному потенциалу, а не актуализированному конечному «труду» и настаивает на стратегии *регрессии*, цель которой — отменить актуальную историю, как личную, так и общественную, ради неотенического младенчества и неизменно чистого листа возможностей. Кульминацией этого регрессивного идеала становится видение «ореола» как нового профанного нимба, увенчивающего головы «каких угодно» сущих, которые найдут спасение в «месте, где <...> потенциальное и актуальное становятся неразличимы»⁴⁴, живя *как бы* (*hos me*) на грани рождения:

У того, кто спасен, и у того, кто потерян, одни и те же руки и ноги. Тело славы не может быть ничем иным, как самим смертным телом. Меняются не вещи, а *их пределы*. Как будто над ними висит какой-то ореол, слава (курсив мой. — А. Б.)⁴⁵.

Новый ореол появляется в искупительный момент Шаббата как абсолютной приостановки — *katargein* всех *ergon*, — когда время наконец застывает и ничего больше не актуализируется, ничего не рождается из бесконечной плеромы потенциальности. То есть не меняется ничего, кроме *пределов* вещей: не освещаемые трезвым светом общего дня, они начинают сливаться в сумерках беньяминовской «спасенной ночи» (*die gerettete Nacht*) и порождают эффект «ореола, славы». Это слияние — результат регрессивной/спасительной *отмены*, которая возвращает все рожденные сущие из ошибки отделения в «Откровениях о бессмертии, навеянных воспоминаниями раннего детства» Уильяма Вордсворта и тем самым возвращает в казавшееся утраченным «блистанье трав, цветка мгновение славы», присутствующее во всех *каких угодно* сущих, конечных и бесконечных в одно и то же время. Красивый, неотразимый образ: как если бы «Ода» Вордсворта и в самом деле читалась наоборот — как прослав-

44. Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 54.

45. Agamben G. The Coming Community / M. Hardt (tr.). Minneapolis; L.: Minnesota University Press, 1993. P. 92.

ление не зрелого «философского ума» старости, а регрессии в детство и магического всемогущества фантазии.

Однако скептик не сдаётся и спрашивает: разве не фантазмагорический луч надежды придает «ореол» современной биополитической жизни, которая также не беспокоится ни о чем, кроме себя, и, сведя все символические традиции к «нулевой отметке содержания»⁴⁶, желает только еще больше себя внутри своей бесконечно скучной имманентности чистого *conservatio vitae*? Не будет ли это предельным *Schwärmerei* последних людей Ницше, которые «искали счастья» как просто состояния «приятной жизни», плавно переходящей в «приятную смерть», сообразно «ритму переходящего»⁴⁷? Последние люди постоянно «моргают», потому что они живут в вечных сумерках *Gottesdämmerung*, представляющих собой не что иное, как беньяминовско-агамбеновскую «спасенную ночь». Агамбен, чуткий читатель Ницше, применяет к нему ту же самую стратегию обращения катастрофы в спасение, которую он опробовал на апостоле Павле и Беньямине. Таким образом, когда Ницше ставит вопрос — прощеский и исполненный надежды — «Когда обезбожим мы вконец природу? Когда будем мы вправе оприродить человека чистой, наново обретенной, наново освобожденной природою?»⁴⁸ — Агамбен снова демонстрирует ему его презренных последних людей: вот ваше оприроженное человечество, счастливо живущее в «спасенной ночи» природы, оставленной на саму себя. Либо здесь и сейчас, либо нигде и никогда: не будет никакого другого «сверхчеловека», кроме хрупкого *quodlibet* с «теми же руками и ногами». Их просто человеческую и ищущую только счастья жизнь не следует презирать, наоборот, она заслуживает «ореола», истинно мессианского *aureola*⁴⁹.

В «Деле человека», — эссе, открывающем сборник критических ответов на его проект, — Агамбен пишет:

46. Агамбен Дж. Номо Сасер. Суверенная власть и голая жизнь//Номо Сасер. С. 70.

47. Ницше Ф. Так говорил Заратустра//Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 11–12.

48. Он же. Веселая наука//Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 583.

49. Или в лаконичной формулировке Леланда де ла Дюрантэ: «Мессианский мир — не этот мир, но тем не менее *ничего* в нем не изменится» (*Durantay L., de la. Giorgio Agamben: A Critical Introduction. Stanford: Stanford University Press, 2009. P. 381*). См. также очень аккуратную интерпретацию квазимессианских практик у Агамбена в: *Whyte J. Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben. Albany: State University of New York Press, 2013.*

Невозможность дать определение новому «делу человека» означает *принятие биологической жизни* как последней и решающей исторической задачи⁵⁰.

Годы спустя в «Пользовании тел» он снова будет утверждать:

Вывести на свет — по ту сторону любого витализма — тесное переплетение бытия и жизни: вот какая задача стоит сегодня перед мыслью (и политикой)⁵¹.

«По ту сторону витализма» означает здесь «в сторону Хайдеггера», но только как мыслителя *Gelassenheit*, отрешенности, которая освобождала жизнь от чрезмерного воления и учила ее хотеть только больше того, что у нее уже есть⁵². Но что означает *принять* биологическую жизнь? Если суверенная биополитика в стиле раннего Кожева собиралась противостоять биополитической скуке восстановлением традиций, стремившихся выйти за пределы биологической жизни, и рекомендациями о самопожертвовании ради более высокой Цели⁵³, Агамбен располагает по *эту* сторону биополитики, но не ради того, что она ранее отбрасывала как чисто физиологический процесс, сам собой разумеющийся. В агамбеновском фантастическом переизобретении биополитической парадигмы, «просто человеческая жизнь» — это и не *bios*, то есть жизнь, дисциплинируемая культурой, и не *zoé*, то есть природная или животная жизнь. Это *биоморфная* жизнь, которая не может полагаться только на физиологию: она также требует символической культуры, но не такой, которая бы формировала идеальный *bios*, трансцендирующий потребности жизненного порядка (как у Кожева), а такой, которая бы учила человеческую жизнь *не* хотеть ничего большего, чем она сама, — учила бы новому языку, упрощающему желанное совпадение *bios* и *zoé*⁵⁴ как имманентную, больше не навязываемую извне *forma-di-vita*. Принять биологическую жизнь, таким образом, означало бы

50. Агамбен Дж. Дело человека//Versus. 2023. № 2. С. ??; перевод этой работы опубликован в данном номере журнала (курсив мой — А. Б.).

51. Agamben G. The Use of Bodies. P. xix.

52. «По крайней мере, поскольку мы отучимся от хотения, мы поможем пробудить отрешенность» (Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 114).

53. Лучше всего этот императив Кожева выполняется в книге Жижика «В защиту проигранных дел» (Žižek S. In Defense of Lost Causes. L.: Verso, 2008), открытой апологии политических мучеников, готовых бороться за свою Цель с полным пренебрежением своей «глупой жизнью».

54. Agamben G. The Use of Bodies. P. 225.

радикально трансформировать символические традиции, уже сведенные на нет современной биополитикой: заставить их выражать не интересы духа, желающие трансцендировать смертное царство «всего лишь живущих» (*Nur-leben*), но интересы влечения к самосохранению имманентного жизненного порядка. Если все традиции до сих пор понимали свою «задачу» как служение желанию трансценденции (или возвышенной Цели), пришло время им изобрести себя заново в качестве того, что служит всего лишь влечению жизни к самосохранению, и принять это в качестве своей новой нормы и идеала. Именно этот акт символического «принятия» незаметно превращает *биологическую* жизнь в *биоморфную*: не жизнь как таковую, но жизнь, *желаемую* в качестве таковой — или, скорее, в качестве такой, какой она могла бы быть. Желаемую страстно — и потому способную принести высшую форму *наслаждения*. Так, в «Средствах без цели» Агамбен определяет цель своей политики жизни как создание «политического сообщества, устроенного исключительно в целях полного наслаждения повседневной жизнью»⁵⁵. С одной стороны, просто человеческая жизнь должна приниматься как данность, потому что она уже есть то, что есть — с другой, однако, она также должна быть *желанной*, выбранной и подтвержденной в качестве новой политической ориентации. Могут ли эти две позиции сочетаться друг с другом? Возможно, но только при условии, что человеческая *zoé* будет мыслиться как проникающая в дуализм животной *zoé* и человеческого *bios* через разрез Аппеллеса — то есть как *tertium*, *биоморфическая* жизнь.

Колби Дикинсон справедливо интерпретирует этот акт «принятия» как «*радостное принятие нашего животного начала* по контрасту со слишком знакомым (рационально конструируемым) человеческим субъектом (курсив мой. — А. Б.)»⁵⁶, однако он не видит ключевого различия между животным началом как биологической данностью с одной стороны и животным началом как чем-то, что еще только предстоит принять, — с другой. В какой-то мере Агамбен тоже гердерианец, хотя у него и нет гердеровского акцента на проблеме выживания, идущего от черной педагогики: Агамбен поддерживает идею антропологического различия, согласно которой мы исходно «не такие, как другие

55. Агамбен Дж. Средства без цели. Заметки о политике/Пер. с ит. Э. Саттарова. М.: Гилея, 2015. С. 115.

56. Dickinson C. Agamben and Theology. N. Y.: T&T Clark International, 2011. P. 146.

сущие», то есть *не* животные, способные наслаждаться своей простой *zoé*. Принять животное начало, таким образом, не означает вернуть себе то, чего в первую очередь никогда не было: «животное начало» у человека может быть только вопросом биоморфического миметического желания, направленного на *instinct mimé*. Мы никогда не были животными, но мы все еще можем ими стать при условии, что «будем держаться за нашу незрелость и беспомощность»⁵⁷: наше животное начало лежит в будущем как обещание агамбеновского биоморфического мессианства. Отсюда образ мессии с головой животного, с которого Агамбен начинает свои медитации о «спасенной ночи» в «Открытом». Как и хайдеггеровское *Gelassenheit*, — новое мышление, которое учит волю не волишь, но все же оставаться волей — агамбеновская «расслабленность» учит желание не желать в категориях устремленности к трансцендентным идеалам, но просто хотеть того, что у него уже есть в плероматической имманентности жизни. Это биоморфическая революция желания: оно не отменяется целиком, но просто *отклоняется* с пути, на котором оно искало внешние объекты своего исполнения.

Однако по Фрейду, Лакану и Лапланшу, строго биоморфная жизнь невозможна: мечтательная реальность жизненного порядка нарушается, как только вторгается настоящее Реальное, заставляющее ребенка осознать, что он родился, несмотря на затянувшиеся фантазии о том, что он все еще живет в утробе матери. Именно силу этой фантазии использует биополитика Агамбена, опирающаяся на одно из глубочайших желаний человечества: *te phynai*, «хотел бы я никогда не родиться». Для Дикинсона, однако, агамбеновский антинаталистский фантазм имеет неопровержимость реалистического проекта. Утверждая агамбеновский «жест в сторону „инфантильной“ стадии развития как цели для всего человечества»⁵⁸, он вполне открыто заявляет:

Возможно, некая более глубокая правда есть в нашей регрессии в детство, которую мы едва можем помыслить и на которую мы хотели бы ответить как некогда Никодим: *да как мы можем регрессировать в детство? Что мы должны снова*

57. Agamben G. The Idea of Prose. P. 97.

58. Dickinson C. Op. cit. P. 38.

войти в утробу наших матерей? Однако если бы это была только бессмыслица, христианство, скорее всего, давным-давно исчезло бы (курсив мой. — А. Б.)⁵⁹.

Отто Ранк полностью бы согласился с диагнозом Дикинсона: христианское учение — одна из мощных символических систем, скрыто нацеленных фактически на отрицание рождения, а Агамбен — ее явный наследник, в котором до конца проявилось то, что Славой Жижек точно назвал «перверсивной сутью христианства»⁶⁰. Ибо не может быть перверсии более глубокой, чем та, что столь радикально подрывает логику рождения, без которого невозможен закон. Там, где ничто не отделяет фантазию от реальности — как в пренатальном состоянии зародыша, — бессмысленна сама идея закона, потому что закон может начаться только с самого этого разделения, которое, в лакановских терминах, знаменует разрушение квазимонистической диады матери и ребенка через вторжение извне голоса Отца⁶¹. Это не типичная сексуальная перверсия, которая занимала Фрейда в «Трех очерках о сексуальности», где только сексуальное желание может стать перверсивным. То, чего Фрейд не касается, но зато в полной мере дает Агамбен, — это *перверсия жизненного порядка*, в которой сексуальность даже не попадает в поле рассмотрения (как в поздних работах Агамбена, странным образом замалчивающих эту тему): *биоморфная перверсия*, которая «принимает» биологическую жизнь как своей объект и заменяет сексуальное наслаждение, всегда включающее в себя отношение с другим, аутоотелическим (хотя и не аутоэротическим, если быть точными), самотождественным блаженством «просто жизни», которая не признает различия между внутри и снаружи и тем самым увековечивает пренатальное состояние монизма или первичного нарциссизма. В «Пользовании тел» Агамбен, таким образом, применяет фрейдов-

59. Ibid. P. 108.

60. Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009.

61. Согласно лакановской теории перверсии в изложении Стефани Суолес, «перверсивный субъект пережил отчуждение, но отрицает кастрацию, страдая чрезмерным наслаждением и верой в то, что закон и социальные нормы фальшивы и в лучшем случае слабы <...> будущий перверт — ребенок, который перестает видеть в дающем закон Другом что-либо, кроме фасада» (Swales S. Perversion. A Lacanian Psychoanalytic Approach to the Subject. L.; N.Y.: Routledge, 2012. P. 62).

ское определение перверсии как «нарциссического ухода либидо в Я», но — *перверсивно* — переводит его в утвердительное определение:

Нарциссический уход либидо в Я, как Фрейд определяет перверсию, — не что иное, как психологическая транскрипция того факта, что для субъекта *в этой определенной и неуправляемой страсти речь идет о его собственной жизни*, что она была целиком поставлена на карту в этом определенном жесте или в этом определенном перверсивном поведении (курсив мой. — А. Б.)⁶².

Для Агамбена позитивная биоморфная перверсия впервые появляется в учении каппадокийских отцов, явившемся поворотным пунктом между Афинами и Иерусалимом, греческой классической апологией *bios* и мессианской мудростью, делающей ставку на страсть к *zoé*:

Согласно мессианской парадигме «вечной жизни» (*zoé aionos*), то же самое отношение между *bios* и *zoé* трансформируется таким образом, что *zoé* может быть представлена у Климента Александрийского как высшая цель *bios* <...>. Переворачивание отношений между *bios* и *zoé* допускает здесь формулировку, которая для древнегреческой классической мысли просто не имела бы смысла и которая, кажется, предвосхищает современную биополитику: *zoé* как *telos bios'a*⁶³.

Как следствие, то, что Фрейд уничижительно определяет в качестве перверсии, — на самом деле необходимый ингредиент *мессианской инверсии*, которая просто не имела смысла в классическом психоанализе: если на то пошло, «мысль о том, что царствие небесное представлено в профанном времени в формах дурных и искаженных <...> есть глубоко мессианская тема»⁶⁴. Перверсия, таким образом, не должна осуждаться, даже если сейчас она может показаться злоедей. Наоборот, ее следует понимать как мессианскую стратегию переворачивания, в котором все обращено вспять и «отброшенные камни» в итоге становятся новым осно-

62. Agamben G. The Use of Bodies. P. 227.

63. Ibid. P. 227.

64. Агамбен Дж. Профанации. С. 35.

ванием для «конечного состояния»⁶⁵. Биоморфная перверсия «жизней бесславных людей», таким образом, оказывается мессианским предвестием *olam ha-ba*, «грядущего мира»:

Эти биографии, жалкие во всех своих проявлениях, записанные только для того, чтобы засвидетельствовать их патологический и бесславный характер, свидетельствуют об опыте, в котором *жизнь, которая была прожита, без остатка отождествляется с жизнью, ради которой она была прожита. В жизни, которую проживают анонимные герои, на карту каждое ее мгновение ставится жизнь, ради которой они живут*: последняя была разыграна и забыта без остатка в первой, пусть даже ценой потери любого достоинства и уважения. Близорукие описи медицинской таксономии скрывают *своего рода архив благодатной жизни*, патографические печати которой каждый раз оказывались взломаны желанием <...> Впрочем, речь идет о применении беньяминовского принципа, согласно которому элементы конечного состояния скрыты в настоящем, не в тенденциях, которые кажутся прогрессивными, но в тенденциях самых незначительных и презренных (курсив мой. — А. Б.)⁶⁶.

Однако следует постоянно напоминать об одной существенной оговорке: эта «благодатная жизнь» «возможна» только при условии радикального отрицания рождения. *Me phynai* — Эдипово желание никогда не родиться — образует не только субверсивное течение греческой трагической мудрости, но и глубинную либидинальную сердцевину христианского спасения, из которого Агамбен выводит свой биоморфный мессианизм: желание исчезнуть, вернуться обратно в единство абсолютной имманентности, обратить вспять скандал сепарации и отменить закон, «разрушая его сверху вниз»⁶⁷.

Логика «Почему бы и нет?»

Мессианская привлекательность текстов Агамбена связана именно с исследованием этого вечного мотива, кото-

65. Agamben G. The Use of Bodies. P. 227.

66. Ibid. P. 227.

67. Ibid. P. 270.

рый Ранк приписывал всем великим религиям: обращение вспять травмы рождения, теперь принявшее форму такой жизни, как если бы это желание — *te phynai* — могло быть исполнено путем активизации «дестигуирующей потенции», виртуальной регрессии психики в пренатальное блаженство. Тогда — *почему бы и нет?* Если трагическая мудрость Селена говорит нам, что «лучше бы нам вовсе не родиться», но в то же время мы — странные существа, которые способны на *reversio* факта рождения, — то почему бы не пойти этим путем? Не может ли этот виртуальный уход быть определяющей чертой, отличающей людей от других видов, не способных отменить ошибку рождения?

Агамбен, таким образом, возможно, *отчасти* прав, когда указывает на этот отличительный антропогенный момент. Во фрагментах «Пользования тел», посвященных жизням двух «бесславных» людей — Дебора и Фуко, — Агамбен трогательно описывает феномен частной жизни как сферы блаженной нерешительности, в которой мы можем приостановить действие наших публичных идентичностей и в безопасном уюте интимного ухода играть в ни то ни это. «Высочайшая бедность» тоже любовно изображает уход в форме монастырской жизни францисканских монахов, нашедших в ней убежище от вторжения внешних сил; если, как указывает Агамбен, эти *fratres* называют себя *minores*, то потому именно, что воспринимают себя как «несовершеннолетних», то есть «детей сердцем»: как не-взрослых, которые ничем не владеют и не отвечают на установление закона⁶⁸. Ему также, по крайней мере отчасти, вторит Дональд Вудс Винникотт, открыто признающий, что временный уход в свое глубинное «я» имеет терапевтический потенциал, который он затем сравнивает с безопасностью материнской утробы.

Однако регрессивная сотериология Агамбена идет дальше терапевтической пользы. Отключая одновременно и тревогу рождения, и тревогу смерти, она работает как великая искусительная сила *Gelassenheit*, освобождающая субъекта от его первородного проклятия: *страха*. В работе Отто Ранка «Страх жизни и страх смерти» страх представлен как первичный аффект, который поначалу окрашива-

68. Агамбен Дж. Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни / Пер. с ит. и лат. С. Ермакова. М.: Издательство Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2020. С. 157.

ет травму рождения как «реакцию на травму отделения»⁶⁹. В начале это преимущественно «страх индивидуации», страх остаться одинокой единицей жизни, больше не связанной естественным путем к целому, — и только потом, после того как взрослеющий субъект примет процесс индивидуации, все меняется и «страх (отдельной) жизни» превращается в «страх смерти», которая теперь угрожает растворением индивидуальности. Если бы это была вся история, это и вправду могло бы показаться абсурдом: зачем вообще отделяться, если меняется только природа страха, а сам он до конца не исчезает? В этом, собственно, и состоит позиция Агамбена: давайте просто откажемся от фарса рождения и взросления и примем все радости регрессии в детство, зависимость, чувство связанности, бездеятельное состояние отсутствия работы, чистую потенциальность.

Было немало мыслителей, преимущественно выходцев из диссидентствующего психоанализа, то есть психоанализа, не авторизированного патриархом Фрейдом, которые ратовали за терапевтическую регрессию, призванную ослабить давление принципа реальности: сам Ранк, Фромм, Винникотт и в особенности Маркузе⁷⁰. Никто из них, однако, не осмелился артикулировать регрессивное желание со столь радикальной *фантазматической* интенсивностью, открыто *требуя невозможного*: не-времени и не-места регрес-

69. Ранк О. Указ. соч. С. 67.

70. Программное предисловие Маркузе к «Эросу и цивилизации» включает в себя агамбеновский проект регрессивной сотериологии в сокращенном виде: «Ограничиваемая принципом реальности познавательная функция памяти, хранящей *опыт прошлого счастья*, будит желание сознательное воссоздать это счастье. Рациональность положения подавленного индивида оказывается взорванной психоаналитическим освобождением памяти. Средством повторного познания запрещенные образы и побуждения детства делают очевидной истину, отрицаемую разумом. *Регрессия принимает на себя прогрессивную функцию*. Поскольку вновь открытое прошлое становится источником критических норм, табуированных настоящим, направление прогресса теперь начинает указывать регрессия. Более того, к восстанию памяти присоединяется восстание познавательного содержания фантазии. Извлекая эти психические способности из неверной сферы мечты и вымысла, психоаналитическая теория со строгостью устанавливает их истину. И смысл этих открытий в конце концов не может не разбить рамки, в которые они изначально заключены. Не примирением с настоящим должно заканчиваться освобождение прошлого. Вопреки ограничению, предписанному себе самому открывателем, ориентация на прошлое переходит в ориентацию на будущее. *Recherche du temps perdu* становится средством достижения будущего освобождения» (Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев: Port-Royal, 1995. С. 9-10; курсив мой. — А. Б.; перевод изменен).

сивной де-реализации, которая обращает все в *hos te*, приостанавливая действие принципа реальности, который может отказаться принимать только человек. Агамбеновский Великий Отказ по-настоящему бескомпромиссен: когда дело доходит до агона между фантазией и реальностью, верх всегда берет фантазия. Таким образом, когда в «Игре и реальности» Винникотт заявляет, что «прятаться — это радость, но не быть найденным — беда»⁷¹, в этой гностической фразе идеально резюмируется существование детей, оставленных в космическом лимбе, которые не были включены в Книгу Жизни. Это вправду может быть радостью — блаженством, сладостью, *beatitude* — покинуть сушу, где царят тревога и задачи выживания, и погрузиться в текучую подвешенность первозданного океана, но беда — *катастрофа* — остаться там навсегда и не смочь выбраться обратно. По Винникотту, поддаться фантазматическому притяжению внутреннего — великое искушение, которому по этой самой причине следует изо всех сил противиться. По Агамбену, наоборот, мнимая катастрофа и *есть* спасение, но так ее можно увидеть только из перспективы, совершенно свободной от любой черной педагогики, которая инициирует ребенка в суровую реальность рождения, выживания и — последнее, но не менее важное — страха⁷².

В конечном счете агамбеновский фантазматический биоморфизм рисует образ жизни, который ни одна живая или признаваемая живой жизнь поддерживать не в состоянии, но все же он искусно нас соблазняет, предлагая якобы возможного мессианского агента: перверсивного *de-natus*, либо не-рожденного (что всего предпочтительнее), либо уже-мертвого/умирающего (как второй вариант). Он, таким

71. Winnicott D. W. *Playing and Reality*. L.: Routledge, 1971. P. 95.

72. Правило Оскара Уайльда, согласно которому нужно уступать искушению, чтобы его преодолеть, таким образом, строго выполняется Агамбеном. Здесь даже Дикинсон, вполне симпатизирующий агамбеновским регрессиям, демонстрирует момент сомнения: «Как можно бесконечно жить в состоянии постоянного детства?» — *Dickinson*. *Op. cit.* P. 151. На другом конце христианского спектра Гегель, очень хорошо осознающий перверсивный соблазн, заложенный в христианстве, предупреждает нас: «Детская невинность имеет в себе, несомненно, нечто привлекательное и трогательное, но она такова, лишь поскольку она напоминает о том, что должно быть порождено самим духом. То единство, которое мы наблюдаем в детях как нечто природное, должно быть результатом труда и культуры духа. Христос говорит: если не станете как дети и т. д., но он не говорит, что мы должны *оставаться детьми*» — *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Часть первая. «Логика» // Сочинения: В 14 т. Т. 1. М.: Государственное издательство, 1929. С. 60; курсив мой. — А. Б.

образом, предлагает нам точное исполнение трагического завета Силена, данного царю Мидасу, к которому он добавляет мессианский штрих, обещая то, что этот завет объявляет совершенно невозможным:

Жалкий род однодневок, дитя случая и муки, что велишь ты говорить тебе то, что полезнее всего было бы не слышать тебе никогда? *Самого лучшего тебе не видать* вовек — это не быть рожденным, не быть, быть ничем. А самое лучшее после этого — поскорей умереть⁷³.

Библиография

- Агамбен Дж. Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни/Пер. с ит. и лат. С. Ермакова. М.: Издательство Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2020.
- Агамбен Дж. Грядущее сообщество/Пер. с ит. д. Новикова. М.: Три квадрата, 2008.
- Агамбен Дж. Дело человека//Versus. 2023. № 2. С. 24–38.
- Агамбен Дж. Нагота/Пер. с ит. и примеч. М. Лепиловой. М.: Grundrisse, 2014.
- Агамбен Дж. Профанации/Пер. с ит. К. Токмачёва; под ред. Б. Скуратова. М.: Гилея, 2014.
- Агамбен Дж. Средства без цели. Заметки о политике/Пер. с ит. Э. Саттарова. М.: Гилея, 2015.
- Агамбен Дж. Чрезвычайное положение/Пер. с ит. М. Велижева и др.; под ред. Л. Воропай. М.: Европа, 2011.
- Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам/Пер. с ит. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
- Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь/Пер. с ит. И. Левиной и др.; под науч. ред. Д. Новикова. М.: Европа, 2011.
- Беньямин В. Иоганн Якоб Бахофен//Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб.: Symposium, 2004. С. 293–313.
- Беньямин В. Теолого-политический фрагмент//Учение о подобии. Медиаэстетические произведения/Пер. с нем.; сост. и послесл. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: Издательский центр РГГУ, 2012. С. 235–237.
- Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001.
- Гегель Г.В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 1: Логика//Соч.: В 14 т. Т. 1. М.: Государственное издательство, 1929.
- Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009.
- Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане//Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1996. Т. 8. С. 12–29.
- Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996.

73. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки//Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 66 (Перевод изменен).

- Левинас Э. От существования к существующему//Избранное. Тотальность и бесконечное. М.—СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–66.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев: Port-Royal, 1995.
- Ницше Ф. Веселая наука//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 491–720.
- Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 47–158.
- Ницше Ф. Так говорил Заратустра//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 5–238.
- Ранк О. Травма рождения и ее значение для психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009.
- Фрейд З. Торможение, симптом и тревога//Истерия и страх. М.: СТД, 2006. С. 227–310.
- Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991.
- Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.—СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
- Agamben G. Potentialities: Collected Essays in Philosophy/D. Heller-Roazen (tr., ed.). Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Agamben G. The Coming Community/M. Hardt (tr.). Minneapolis; L.: Minnesota University Press, 1993.
- Agamben G. Idea of Prose/M. Sullivan, S. Whitsitt (tr.). Albany: State University of New York Press, 1995.
- Agamben G. The Signature of All Things. On Method/L. D’Isanto with K. Attell (tr.). N.Y.: Zone Books, 2009.
- Agamben G. The Use of Bodies (Homo Sacer, IV, 2)/A. Kotsko (tr.). Stanford: Stanford University Press, 2016.
- Blanchot M. Writing of the Disaster. Lincoln; L.: University of Nebraska Press, 1986.
- Durantaye L. de la. Giorgio Agamben: A Critical Introduction. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Deleuze G. Immanence: A Life...//Pure Immanence. Essays on A Life. N.Y.: Zone Books, 2001. P. 25–35.
- Dickinson C. Agamben and Theology. N.Y.: T&T Clark International, 2011.
- Herder J.G. Essay on the Origin of Language. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- Laplanche J. Nouveaux fondements pour la psychanalyse. P.: PUF, 1987.
- Swales S. Perversion. A Lacanian Psychoanalytic Approach to the Subject. L.; N.Y.: Routledge, 2012.
- Whyte J. Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben. Albany: State University of New York Press, 2013.
- Winnicott D.W. Playing and Reality. L.: Routledge, 1971.
- Žižek S. In Defense of Lost Causes. L.: Verso, 2008.
- Zornberg A.G. The Beginning of Desire. Reflections on Genesis. N.Y.: Three Leaves Press, 1995.

Reditus into Self-Inflicted Immaturity: Agamben’s Regressions

Agata Bielik-Robson. Department of Theology and Religious Studies, University of Nottingham (UoN), UK, agata.bielik-robson@nottingham.ac.uk.

The article proposes an analysis of Giorgio Agamben’s philosophy in the context of the idea of self-inflicted immaturity. If Kant’s definition of Enlightenment as an exit out of the condition of immaturity marks the pinnacle of the human effort of maturation, Agamben’s philosophy locates itself on the opposite pole. This opposition is justified by the fact that the main task of the Italian philosopher

is to develop the concept of a “simply human life”: undivided and unproblematic. In Agamben’s books the simply human life emerges in the realm beyond “the world of guilt and justice” as well as beyond God, spirit, and history, that is, beyond any overarching transcendental structure which the human subject used to assume in order to give its life a form and charge it with a task of bringing this form to perfection. It has neither form nor task, nor vocation, nor mission. It just is what it is, like an infant left to itself from the moment of its inception, counting for nothing in great eschatological schemes, and precisely because of that “naturally joyful.” In order to demonstrate the problematic nature of this approach to defining human life, the article offers an analysis of the basic concepts of Agamben’s philosophy in relation to the works of Johann Gottfried Herder, Otto Rank, Jean Laplanche and others. A reading of Agamben’s writings in the context of the psychoanalytic tradition of thought allows us to question the foundations of ethics and the politics of form-of-life, which the last volumes of the *Homo Sacer* series aim to clarify. As a result, it is possible to show that the underlying motif in Agamben’s work—the reversion of the trauma of birth, now taking the form of living as if this wish could indeed be realized, by putting into operation a “destituent potential,” virtually regressing the psyche to the prenatal bliss—despite its appeal is seen as problematic. Agamben’s philosophy paints an image of life that no livable or attributable life can sustain, yet he tempts us, by putting forward a seemingly possible messianic agent: a perverse *de-natus*, either un-born (most preferably) or already-dead/dying (as a second option).

Keywords: *Giorgio Agamben; Otto Rank; autonomy; form-of-life; birth; separation.*

DOI: 10.58186/2782-3660-2023-3-2-75-113

References

- Agamben G. *Chrezvychainoe polozhenie* [Stato d’eccezione] (tr. M. Velizhev et al.; ed. L. Voropai), Moscow, Europe, 2011.
- Agamben G. Delo cheloveka [L’opera dell’uomo]. *Versus*, 2023, no. 2, pp. 24–38.
- Agamben G. *Gryadushchee soobshchestvo* [La Comunità che viene] (tr. D. Novikov), Moscow, Tri kvadrata, 2008.
- Agamben G. *Homo Sacer. Suverennaya vlast’ i golaya zhizn’* [Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita] (tr. I. Levina et al.; ed. D. Novikov), Moscow, Europe, 2011.
- Agamben G. *Idea of Prose* (tr. M. Sullivan, S. Whitsitt), Albany, State University of New York Press, 1995.
- Agamben G. *Nagota* [Nudità] (tr., comm. M. Lepilova), Moscow, Grundrisse, 2014.
- Agamben G. *Ostavsheesya vremya: Kommentarii k Poslaniyu k Rimlyanam* [Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani] (tr. S. Ermakov), Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2018.
- Agamben G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* (tr., ed. D. Heller-Roazen), Stanford, Stanford University Press, 2000.
- Agamben G. *Profanatsii* [Profanazioni] (tr. K. Tokmachev; ed. B. Skuratov), Moscow, Gileya, 2014.
- Agamben G. *Sredstva bez tseli. Zametki o politike* [Mezzi senza fine. Note sulla politica] (tr. Eh. Sattarov), Moscow, Gileya, 2015.
- Agamben G. *The Coming Community* (tr. M. Hardt), Minneapolis; London, Minnesota University Press, 1993.
- Agamben G. *The Signature of All Things. On Method* (tr. L. D’Isanto with K. Attell), New York, Zone Books, 2009.
- Agamben G. *The Use of Bodies* (Homo Sacer, IV, 2) (tr. A. Kotsko), Stanford, Stanford University Press, 2016.

- Agamben G. *Vysochaishtaya bednost'. Monasheskie pravila i forma zhizni* [Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita] (tr. S. Ermakov), Moscow; Saint-Petersburg, Gaidar Institute Press; Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPBGU, 2020.
- Benjamin W. Iogann Yakob Bakhofen [Johann Jakob Bachofen]. *Maski vremeni. Ehsse o kul'ture i literature* [Masken der Zeit: Essays zur Kultur und Literatur], Saint-Petersburg, Symposium, 2004, pp. 293-313.
- Benjamin W. Teologo-politicheskii fragment [Theologisch-politisches Fragment]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya* [Doctrine of the Similar. Mediaesthetic Works] (compl. and afterword I. Chubarov, I. Boldyrev), Moscow, RGGU, 2012, pp. 235-237.
- Bergson H. *Tvorcheskaya ehvolyutsiya* [L'Évolution créatrice], Moscow, TERRA-Knizhnyi klub; KANON-press-TS, 2001.
- Blanchot M. *Writing of the Disaster*, Lincoln; London, University of Nebraska Press, 1986.
- Deleuze G. Immanence: A Life... *Pure Immanence. Essays on A Life*, New York, Zone Books, 2001, pp. 25-35.
- Dickinson C. *Agamben and Theology*, New York, T&T Clark International, 2011.
- Durantaye L. de la. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford, Stanford University Press, 2009.
- Freud S. Tormozhenie, simptom i trevoga [Hemmung, Symptom und Angst]. *Isteriya i strakh* [Hysterie und Angst], Moscow, Firma STD, 2006, pp. 227-310.
- Hegel G.W. F. Ehntsiklopediya filosofskikh nauk. Ch 1. Logika [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik]. *Sochineniya: V 14 t.* [Works: In 14 vols], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1929, vol. 1.
- Heidegger M. *Razgovor na proselochnoi doroge* [Feldweg-Gespräche], Moscow, Vysshaya shkola, 1991.
- Herder J.G. *Essay on the Origin of Language*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966.
- Horkheimer M., Adorno Th. W. *Dialektika Prosveshcheniya. Filosofskie fragmenty* [Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente], Moscow; Saint-Petersburg, Medium; Yuventa, 1997.
- Kant I. Ideya vseobshchei istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]. *Sobraniye sochinenii: V 8 t.* [Complete Works: In 8 vols], Moscow, Choro, 1996, vol. 8, pp. 12-29.
- Laplanche J. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Paris, PUF, 1987.
- Laplanche J., Pontalis J.-B. *Slovar' po psikhooanalizu* [Vocabulaire de la psychanalyse], Moscow, Vysshaya shkola, 1996.
- Lévinas E. Ot sushchestvovaniya k sushchestvuyushchemu [De l'existence à l'existant]. *Izbrannoe. Total'nost' i beskonechnoe* [Selected Works. Totalité et Infini], Moscow, Saint-Petersburg, Universitetskaya kniga, 2000, pp. 7-66.
- Marcuse H. Ehos i tsivilizatsiya [Eros und Kultur], Kyiv, Port-Royal, 1995.
- Nietzsche F. Rozhdenie tragedii iz dukha muzyki [Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik]. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vols], vol. 1, Moscow, Mysl', 1996, pp. 47-158.
- Nietzsche F. Tak govoril Zaratustra [Also sprach Zarathustra]. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vols], vol. 2, Moscow, Mysl', 1996, pp. 5-238.
- Nietzsche F. Veselaya nauka [Die fröhliche Wissenschaft]. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vols], vol. 1, Moscow, Mysl', 1996, pp. 491-720.
- Rank O. *Travma rozhdeniya i ee znachenie dlya psikhooanaliza* [Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse], Moscow, Kogito-Tsentr, 2009.
- Swales S. *Perversion. A Lacanian Psychoanalytic Approach to the Subject*, London, New York, Routledge, 2012.

- Whyte J. *Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben*, Albany, State University of New York Press, 2013.
- Winnicott D. W. *Playing and Reality*, London, Routledge, 1971.
- Žižek S. *In Defense of Lost Causes*, London, Verso, 2008.
- Žižek S. *Kukla i karlik. Khristianstvo mezhdu eres'yu i buntom* [The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity], Moscow, Europe, 2009.
- Zornberg A. G. *The Beginning of Desire. Reflections on Genesis*, New York, Three Leaves Press, 1995.