

Теории насилия: Беньямин, Фрейд, Шмитт, Деррида, Адорно

ПЕТЕР ВАЙБЕЛЬ

Директор, Институт новых медиа (INM, Франкфурт-на-Майне); директор, Центр искусств и медиатехнологий (ZKM, Карлсруэ). Адрес: 19 Lorenzstraße, 76135 Karlsruhe, Germany. E-mail: weibel@zkm.de.

Ключевые слова: насилие; диалектика включения-исключения; субъект; биомасса; лагерь; неидентичность.

Автор рассматривает проблематику насилия на каноническом материале XX века — от психоанализа Фрейда и критического учения Франкфуртской школы до современного терроризма. Заявленное Валтером Беньямином в статье «К критике насилия» 1921 года позитивное истолкование насилия как чистого средства получило в дальнейшем несколько прочтений (Деррида, Агамбен и др.). Автор подвергает их оригинальной критике, прослеживая связь насилия и языка, отношения его понятия с идеями свободы, справедливости и закона. Незнакомый с текстом Беньямина Фрейд выражал в предвоенные годы сходные идеи, в частности говоря о законе как следствии применения насилия, однако внутри психоанализа противоречие между культурой и насилием неразрешимо.

Анализируя в этой связи концепцию Карла Шмитта, автор формулирует принципы диалектики включения-исключения, которой подчинено монополизированное государство насилия: насилие выживает в любом государстве и культуре,

превращаясь в закон, направляясь не против членов собственной группы, но против чужих, но с тем же успехом в чрезвычайных случаях способно определить и исключить «врага» и среди условно своих. В заключении автор полемически противопоставляет центральную концептуальную фигуру неидентичности Адорно субъекту Агамбена, понимаемому как биомасса. Вайбель видит в столь драматичном подходе следы психологизма и психоанализа, предлагая определять субъекта как юридическую конструкцию, независимую от инстинктов или желаний, потребностей и других ограничений, характерных для биологического существования человека. Рассматривая субъекта как предмет права, а не антропологического знания, Вайбель рассчитывает сделать его основанием нового конституционного права, который можно будет оспаривать только на законных основаниях. Закон, таким образом, сам конструирует субъект, который способен переписать законы лагерей смерти, преодолеть их.

В ЭПОХУ терроризма казалось, что известные сочинения Вальтера Бенямина заметно прибавили в актуальности. Я хотел бы на примере Зигмунда Фрейда, Вальтера Бенямина, Карла Шмитта, Жака Деррида и Джорджо Агамбена проследить линии аргументации и представить концепты, которые посвящены насилию.

В своей книге «Недовольство культурой» и в поздней переписке с Альбертом Эйнштейном, опубликованной в 1942 году под названием «Почему война?», Фрейд обсуждал вопрос агрессии и насилия особенно интенсивно и с пессимистической интонацией. Фрейд исходил из того, что закон не только учреждается и поддерживается с помощью власти, но и сам является следствием власти. Как он мог прийти к столь тревожащей мысли, что закон не учреждает власть, но, наоборот, сам является как бы одним из ее следствий?

Совместная жизнь впервые стала возможной лишь с формированием большинства — более сильного, чем любой индивид, и объединившегося против каждого индивида в отдельности. Власть такого общества противостоит теперь как «право» власти индивида, осуждаемой отныне как «грубая сила». Замена власти индивида на власть общества явилась решающим по своему значению шагом культуры¹.

Закон и насилие, право и мораль образуют, в соответствии с этим, некое уравнивание, базовое и основополагающее уравнивание. Без первичного насилия нет закона, без власти нет права. Таким образом ставится вопрос начала (*Ursprung*). Для Фрейда право является последствием власти и, следовательно, насилия:

Перевод с немецкого Игоря Чубарова по изданию: © Weibel P. Theorien zur Gewalt. Benjamin, Freud, Schmitt, Derrida, Adorno // Theologie und Politik. Walter Benjamin und Paradigma der Moderne / В. Witte, P. Mauro (Hg.). В.: Erich Schmidt, 2005. S. 44–57. Публикуется с любезного разрешения автора.

1. Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / Сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1992. С. 93.

Могу ли я заменить слово «власть» более резким и жестким словом «насилие»? Право и насилие выступают сегодня противоположностями. Легко показать, что одно возникло из другого...²

Согласно Фрейдю, конфликты с начала цивилизации разрешаются через реализацию власти, а именно благодаря насилию. «Таким образом, конфликты интересов среди людей принципиально разрешаются через обращение к насилию»³. Идея закона возникла из практики поиска другой формы власти, противоположной индивидуальной власти. Из этого опыта произошла уже некая классическая модель, в которой индивидуальная власть противопоставлена общественной или государственной власти. В этой модели господствующим является такое положение дел, при котором некая группа более слабых индивидов объединяется против некоей более сильной индивидуальности. Слабейшие объединяются в некую группу, чтобы суметь совместно противостоять власти и насилию сильнейшего. На французском эта теория называется *l'union fait la force*. В современных терминах — дело тут не в этосе или чувстве коллективности, а просто в подсчете выгод.

Вопрос в том, как я могу выиграть игру, как я могу победить в конфликте, который постоянно разрешается согласно правилам власти и насилия? В состоянии ли мы защитить слабейших людей от насилия и власти сильнейшего? У истоков сообщества стоит вопрос насилия, связывающего насилия слабейших. Их союз учреждает закон, который гласит, каким образом индивиды могут корректно вести себя по отношению друг к другу. И все же право на применение насилия вследствие этого не упраздняется. Что упраздняется, так это применение насилия внутри, против собственных членов. Однако, чтобы суметь победить в этой игре, правом должно быть дозволено насилие против другого, сильнейшего, который не является частью этого сообщества. Закон, таким образом, является неким проектом, разрешающим насилие, если даже не внутри группы, то, по крайней мере, против членов другого объединения.

Цивилизации создаются этим процессом группообразования, образования сообщества. В конце его стоит государство как сумма сообществ, с монополией на насилие. С точки зрения современной социологии эта монополия также служит для снижения общественного насилия в целом. Однако, юридически говоря, соглашусь с Карлом Шмиттом: эта монополия образует право (вой-

2. См.: Einstein A., Freud S. Warum Krieg? Zürich: Diogenes, 1972. S. 26.

3. Ibid. S. 27.

ны) решать, кого я могу убить как врага. В характере насилия ничего не изменилось. Насилие остается. Оно лишь превращается в некий договор — направлять насилие не против членов собственной группы, но против чужих. Следовательно, идея закона не оберегает нас от насилия и войны. Тогда процесс цивилизации всегда оказывается ничем иным, как изобретением более сложного оружия. Такова по меньшей мере позиция Фрейда. В его понимании мы защищаемся от насилия природы, что, скорее, означает, что мы всегда изобретаем новую технику, новую культур-технику, цивилизационную технику, чтобы бороться против насилия природы как против насилия членов другого сообщества. Только если мы боремся с природой, мы узнаем, как пишет он в «Недовольстве культурой», что можем также бороться с другими группами. Однако в работе «Почему война?» говорится:

Насилие преодолевается благодаря объединению, и власть этих объединившихся представляет собой, между тем, право в противоположность насилию отдельного человека. Мы видим, что право — это власть некоего сообщества. Это все еще насилие, направленное против каждого отдельного человека, который сопротивляется ему, использующему те же средства и преследующему те же цели⁴.

Может ли насилие быть легитимировано как средство или как цель? Может ли, так сказать, дурное средство служить хорошим целям? Следующая цитата:

Действительное различие заключается лишь в том, что это осуществляется уже не насилием каждого отдельного человека, но насилием сообщества⁵.

Насилие пребывает. Даже в культуре. Это описание монополизации насилия в группе подчиняется диалектике включения и исключения. Члены группы включаются, иные — исключаются. Они являются, — как греки некогда обозначали всех, кто не говорит по-гречески, — варварами. Однако то, что общество основано на монополии на насилие, ни в малейшей степени не препятствует его осуществлению. Оно дает лишь видимость того, что наси-

4. Ibid. S. 28.

5. Ibid. S. 29.

лие не направляется против членов собственной группы, но только против лиц, которые исключены из этой группы.

Преодоление (успешное) насилия посредством перенесения власти на более крупное единство, поддерживаемое общностью чувств его членов. <...> две вещи могут удерживать сообщество вместе: насильственное принуждение и общность чувств его членов, которая технически может быть названа идентификацией⁶.

Насилие и общность чувств являются двумя роковыми силами, которые производят сообщество. Следуя этой логике, можно не стесняясь сказать, что война и патриотизм, как всегда легко установить, оптимальны для формирования сообщества — от пан-эллинизма до США. Когда общность чувств производит некое сообщество, одновременно становится также ясно, кто не является его частью. Идентификационные процессы, которые приводят к некоему сообществу, сходны с теми процессами, которые исключают людей из сообщества. Кто находится внутри некоей группы, устанавливает связь с тем, кто стоит вне ее, то есть в отношении кого может быть применено насилие и кто, таким образом, является врагом. Общность чувств порождает сообщества, сообщества образуются благодаря логике исключения и включения. Они исключают и включают за счет того, что различаются члены общества и противники. Общность чувств, таким образом, создает не только сообщества, но также и вражду.

Диалектика включения и исключения исторически настолько обострилась, что Карл Шмитт в своей работе «Понятие политического» (1932) мог спросить: что есть собственно политическое? Он ответил на вопрос как раз той диалектикой включения и исключения, которая определяет понятие политического посредством понятия врага⁷. Вопрос о том, к кому дозволено применять насилие, то есть различие друга и врага, вновь возвращает нас к Фрейдю. Следовательно, диалектика включения и исключения схожа с различием друга и врага. Как это становится критерием политического? Государство обладает не только монополией на насилие внутри, но также монополией проводить те специфические различия, к которым можно свести все политические мотивы действий. Таким образом, опасным является выведение политиче-

6. Ibid. S. 29 f, 34.

7. Schmitt C. Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 7. Auflage. B.: Duncker & Humblot, 2002. S. 20–78.

ского из монополии на насилие и смешение монополии на насилие с монополией на политическое. Если сегодня послушать речи Джорджа Буша, можно заметить следующее: некоторые так называемые демократические правительства присвоили себе право говорить и определять в глобальном масштабе, что такое добро и что такое зло, кто является другом, а кто врагом. Если Шмитт с этой формулой политического как различия друга и врага подготавливал почву фашизму, то как тогда относиться к Бушу?

Шмитт своей формулой разрушил надежду Фрейда, который полагал, что эрос, либидинозная связь толпы, сопротивляется враждебности «одного против всех» и «всех против одного». Согласно Фрейду, война находит в культуре сильнейшее препятствие⁸. Здесь во фрейдовской теории насилия очевидным становится противоречие. С одной стороны, идентификационное образование групп под знаком *l'union fait la force* как объединение власти и насилия в группу против насилия сильнейшего, но также и против возможного противника, «само собой разумеется, не в состоянии предотвратить того, чтобы между отдельными частями греческого народа прекратились военные противостояния»⁹. С другой стороны, «все, что производит общность чувств среди людей, должно противодействовать войне»¹⁰. Примеры, от образования групп фанатов футбольных клубов до национальных сообществ, напротив, показывают, что общность чувств — как раз вследствие диалектики включения-исключения — лишь способствует насилию и войне. На вопрос Фрейда, «удастся ли — и в какой мере — обуздать на пути культуры влечение к агрессии и самоуничтожению»¹¹, Шмитт отвечает скептически, потому что ведущая к образованию групп общность чувств не устраняет насилие и агрессию, а только канализирует, то есть внутри, по отношению к другу, члену группы, запрещает их, но вовне, по отношению к врагу, насилие тем скорее делается легитимным от имени закона. Поэтому тезис «Все, что способствует развитию культуры, работает также против войны»¹² значим лишь ограниченно и разворачивается через противоположный тезис: образование групп, способствуя «замене власти индивида на власть общества»¹³, является не только «решающим культурным шагом»¹⁴,

8. См.: Фрейд З. Указ. соч. С. 115.

9. См.: Einstein A., Freud S. Op. cit. S. 35.

10. Ibid. S. 41 f.

11. См.: Фрейд З. Указ. соч. С. 134.

12. См.: Einstein A., Freud S. Op. cit. S. 47.

13. См.: Фрейд З. Указ. соч. С. 93.

14. Там же.

но и, соответственно, первым шагом к войне. Таково же горькое знание позднего Бенъямина, согласно которому нет документа культуры, не являющегося в то же время документом варварства.

Таким образом, на вопрос, имеет ли место культура без войны, можно пока ответить следующим образом: культура не исключает войну. Карл Шмитт весьма уверенно проводил логику Фрейда и дальше, так что даже христианскую этику примирял с войной. Вместе с тем он описывает некую мыслительную фигуру, которая, по сути, прослеживается у христианских культурных народов и папства в XX столетии. Для Шмитта «друзья» являются чем-то экзистенциально другим. Завет христиан «возлюбите врага своего» может быть вполне приемлемым, если мы способны любить врагов по отдельности. Но это не отменяет того закона, что враг должен бороться уже вследствие самого своего существования. Шмитт говорит также о том, что мир, в котором возможность такой борьбы устранена или исчезла, был бы неким окончательно умиротворенным земным шаром, миром без разделения на друзей и врагов, в результате чего являлся бы миром без политики. Эта то и дело маячащая мировая гармония была бы равносильна устранению политического¹⁵. Представим ли мир без политики, то есть без насилия? Является ли политика только некоей стратегией и средой насилия?

Шмитт в своей теории ссылается в том числе на Маркса и опирается при различении друга и врага на марксистское понятие «класса». Классовая борьба является в этом смысле «назначением» врага. Для того чтобы обращаться с классовым противником как с действительным врагом, важно бороться либо государству против государств(а), либо внутри государства, то есть двигаться к гражданской войне¹⁶.

Опыт гражданской войны показывает, что диалектика исключения и включения не только направляется на внешнее, но и в мгновение ока, в которое эта диалектика признается, может обращаться на внутреннее. Так внутри некой группы может быть также решено, кто соответствует групповым нормам, а кто нет. Из этого следует, кто относится к большинству, а кто к меньшинству. На основе этой диалектики может кое-что проясниться относительно гражданской войны или всеобщей забастовки. Они внушают страх потому, что они обращаются к той же диалектике легитимации насилия, что и государство в борьбе против другого государства.

15. *Schmitt C.* Op. cit. S. 35.

16. *Ibid.* S. 73.

Разговоры о меньшинствах, которые господствуют сегодня в парламентской повседневности и в легитимизирующих дискурсах масс-медиа, явно соответствуют той же диалектике инклюзивного и эксклюзивного, исключения и включения. Как уже отмечалось, всякое большинство образуется благодаря формулам включения. Формулы включения (имеется множество таких-то людей, к которым относятся те, кто...) являются одновременно, чисто логически, уже и формулами исключения (имеется множество таких-то людей, к которым не относятся те, кто...). Так диалектика исключения и включения порождает меньшинство и большинство. Она воспроизводит различие между другом и врагом, только умеренно и мягко. Впоследствии меньшинства исключаются из соглашений и прав. Разговоры о меньшинствах являются, таким образом, неким типом политического высказывания с антилиберальными, антидемократическими тенденциями, как это особенно видно в составлении программ СМИ, и в парламенте.

Согласно Шмитту, политическим в любом случае всегда выступает группирование, которое производится в случае крайней необходимости для подобной борьбы за власть в государстве, для борьбы за большинство. Так как оно эту крайнюю необходимость принимает всерьез, оно является основополагающим человеческим группированием. Политическое единство всегда является вследствие этого основополагающим единством, поэтому Шмитт называет его суверенным (*souverän*). В этом смысле группа выносит решения по поводу основополагающих случаев, а экстремальнейшим из них является исключительный случай, чрезвычайное положение. Таким образом, основополагающая политическая сила не только господствует в диалектике включения и исключения, не только определяет, кто друг, а кто враг, не только владеет монополией на насилие, но и является в этом смысле суверенной в качестве основополагающего человеческого группирования, если распоряжается чрезвычайным положением.

И потому оно всегда есть наиважнейшее группирование людей, а потому и политическое единство, если оно вообще имеет место, есть наиважнейшее «суверенное» единство в том смысле, что, по самому понятию, именно ему всегда необходимым образом должно принадлежать принятие решения в отношении основополагающего случая, даже если он исключительный¹⁷.

17. Ibid. S. 39.

Сейчас я хотел бы принять во внимание один пассаж, в котором Шмитт отклоняется от других мыслителей своего времени. Он утверждает, что человечество как таковое не могло бы вести войну, так как в качестве человечества не имеет врага — по крайней мере на этой планете. Возможный враг человечества был бы внепланетным. Вместе с тем я хотел бы показать, что политическое как юридический термин циркулирует только внутри группы. Человечество в себе не является для Шмитта разделом права. Понятие человечества исключает понятие врага, так как враг никогда не перестает быть человеком. Поэтому в человеческом бытии не должны встречаться подобные специфические различия. Это очень интересная мысль, потому что в этом смысле человек не способен объяснить войну другому человеку, так как ему не достает различия. То, что войны ведутся от имени человечества, не опровергает данного тезиса. Ведь ровно это мы вынуждены сегодня каждый день читать в СМИ: войны ныне ведутся всегда, на Балканах или в Ираке, от имени человечества.

В стране врага якобы живут недочеловеки или — на выбор — скверные либо злые люди. Основание этого подхода или способа думать опять же лежит в американской конституции, которая пропитана политическими представлениями *à la* Шмитт. Там это означает среди прочего, что *in the faith of the good people*¹⁸ американская демократия и ее милитаристские вторжения легитимированы. Если таким образом государство ведет борьбу против своего политического врага от имени человечества, то это не война человечества, но война, в которой определенное государство пытается, противопоставляя себя своему военному противнику, присвоить некое универсальное понятие, чтобы одновременно идентифицироваться за его счет и низвести его до нечеловека, чудовища, недочеловека. Здесь нужно сказать: нельзя вести войну от имени человечества. При использовании этого выражения всегда подразумевается некая идеологическая уловка относительно противника, направленная на лишение его человеческого облика, чтобы можно было вести войну. «Человечество» является особенно полезным идеологическим инструментом империалистических экспансий и специфической основой экономического империализма в его этико-гуманистической форме. Это убеждение встречается у Шмитта уже в его «Понятии политического»: «Кто говорит „человечество“, хочет обмануть». Я цитировал здесь работы Шмитта, чтобы показать, что его нападки на либераль-

18. В вере добрых людей (англ.). — Прим. пер.

ную политику не только служили подготовке почвы для фашизма, но и могут быть сегодня прочитаны иначе, в качестве анализа так называемой либеральной демократии, которая пользуется авторитарными фашистскими методами.

Вернемся к собственно феномену насилия: в 1921 году Вальтер Беньямин опубликовал эссе «К критике насилия». Этот текст, с которым в последнее время работали в том числе такие авторы, как Жак Лакан и Джордж Агамбен, с одной стороны, прозорливый, но с другой — тревожащий. Я хочу здесь исследовать, какие соображения предполагает этот текст Беньямина.

Работа «К критике насилия» возникла из опыта Первой мировой войны и кризиса парламентской демократии. Дебаты о диалектике насилия повторились в 1968 году, хотя и другим образом. Полемика по поводу кризиса парламентской демократии в 1920-е годы преподносилась, скорее, с правых позиций, в 1960-е годы, скорее, с левых.

В этой статье Беньямина обсуждается вопрос соотношения права и насилия. Прежде всего подразумевается фундаментальное отношение любого правового порядка между средством и целью. Беньямин констатирует, что насилие обнаруживается в области средств, а не в области целей. Речь фактически идет о вопросе, нужно ли вообще представлять насилие в качестве средства. Насилие, которое служит целям, было бы изначально осуждено, однако воспринимается иначе, когда допускается как средство, чтобы, например, защищаться от врага или уладить конфликт. Исходя из этой постановки вопроса, Беньямин анализирует естественное право и позитивно-правовое применение насилия. Если все, согласно теории естественного права о государстве, уступят свое насилие в пользу государства, то последнему приписывается легитимность и право, а вместе с тем — монополия на насилие.

Справедливые цели могут быть достигнуты с помощью оправданных средств, а оправданные средства могут быть обращены к достижению справедливых целей. Естественное право стремится «оправдать» средства справедливостью целей, в то время как позитивное право — «гарантировать» справедливость целей оправданностью средств¹⁹.

19. Беньямин В. К критике насилия // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 67.

Оправданные средства служат в этом смысле справедливым целям, или, наоборот, справедливые цели служат оправданным средствам. Проблема насилия, как уже сказал Фрейд, вне общества непредставима. Напротив, утверждается, что общество функционирует только благодаря насилию. Так что можно сказать, речь о том, чтобы поставить под вопрос не насилие, но правомочность отрицания насилия. Имеется в виду только оправданное насилие, правовое насилие. Существует и санкционированное насилие, и не санкционированное, государственное насилие и индивидуальное.

В критике насилия можно увидеть позитивный критерий не его применения, а, скорее, его оценки. Так что в основном обсуждается не вопрос оправданности насилия, а вопрос о том, как насилие получило ту сущность, когда такой критерий, такое различие, о котором говорят, вообще является возможным. Итак, каким образом можно отличить санкционированное и несанкционированное, легальное и нелегальное насилие? Почему нам вообще возможно считать насилие легитимным?

Заинтересованность права в монополизации насилия по отношению к отдельному лицу объясняется не гуманностью, а, скорее, интересом права сохранить само себя²⁰.

Здесь он вновь подтверждает, что государство и закон фактически хотят обладать монополией на насилие, чтобы благодаря этому легитимировать себя. Тогда насилие угрожает там, где оно не управляется соответствующим правом, и благодаря его существованию вне рамок права должно стать опасным.

Как пример такого насилия Беньямин изучает право рабочих на забастовку и пишет: «На сегодняшний день единственным субъектом права, наряду с государствами, является, пожалуй, организованный рабочий класс, у которого есть право на насилие»²¹. Утверждение о том, что наряду с государством правовым субъектом является рабочий класс, который обладает правом на насилие, интересно в том отношении, что представляет вид марксистской мечты и, в свою очередь, ставит вопрос: чем, собственно, является право, право на насилие? Утверждение представляет рабочий класс в качестве государства, чтобы оправдать право на забастовку, что, разумеется, бессмысленно. Но без этой парадоксальности

20. Там же. С. 70.

21. Там же.

в теории государства, в которой государство является владельцем монополии на насилие, рабочий не может применять насилие. Подобно Шмитту, Беньямин говорит о военном праве. Возможность военного права базируется на том же самом, фактически противоречивом положении права как права на забастовку. Снова ставится вопрос: как можно санкционировать, легитимировать право на насилие? В противоположность господствующим мнениям можно утверждать, что государство не страшится преступников, поскольку теми способами, которыми преступники используют насилие, с государственной монополией на насилие ничего не сделать. Чего государство действительно обоснованно боится, так это террора, потому что он действует по логике, подобной логике самого государства.

Террористы исходят из того, что своим насилием предвосхищают некое правовое состояние, в котором они в итоге оправдают свое применение насилия. Фрейдовская модель здесь также доказывает свою применимость: группа конституируется через перво-сцену, применяя насилие против других. Именно эта диалектика насилия и закона может использоваться террористами. Поэтому Беньямин пишет, что государство справедливо боится этого насилия, так как оно должно быть признано в качестве правоустанавливающего. Это означает не только то, что проигравшая в войне нация признает победившую таковой, но и то, что побежденная нация должна признать закон победившей нации. Триумф насилия является правоустанавливающим и впоследствии также правоподдерживающим. Именно такого понимания добивался Беньямин, следовавший логике, сходной с фрейдовской, например, в высказывании:

Любое насилие как средство является либо правоустанавливающим, либо правоподдерживающим²².

Подобное суждение неожиданно для Беньямина. Оно подтверждает не только выкладки Фрейда, но и, столь же непосредственно, выкладки Шмитта. Беньямин говорит далее о том, что, если насилие не претендует на оба эти предиката, оно само отказывается от любой действительности. Это решающее высказывание. Стало быть, насилие, которое отказывается от претензий быть правоподдерживающим или правоустанавливающим, тем самым отказывается от любой действительности. Однако отсюда следует, «что любое

22. Там же. С. 79.

насилие, используемое как средство, приобщается к проблематике права»²³. Таким образом, встает вопрос, нет ли отличного от насилия средства для гармонизации противоречивых человеческих интересов, например, такого, как парламент? Для Бенямина парламент является попыткой хотя и не ответа насилием на насилие, но:

Когда же сознание о латентном присутствии насилия в некоем институте права теряется, то последний распадается. В настоящее время парламенты являют тому хороший пример²⁴.

То же самое, что Шмитт критикует в парламентской или либеральной парламентской демократии, критикует и Бенямин. Это общий опыт времени — злополучная критика парламентской демократии. Для него «они [парламенты] представляют собой до боли знакомое жалкое зрелище, поскольку они не сохранили сознание того, что обязаны своим существованием революционным силам»²⁵. Парламенты

...абсолютно не понимают смысла правоустанавливающего насилия, которое в них представлено; ничего удивительного, что они не принимают решений, созвучных этому насилию. Вместо этого они видят в компромиссе якобы ненасильственный способ решения политических вопросов²⁶.

Этот пассаж критически цитируется у Деррида, который указывает, что в переписке с Бенямином Шмитт поздравляет его с этим эссе. В той манере, с которой мы знакомы по другим либеральным подходам, Бенямин утверждает:

Необходимо заметить, что деградация парламентов, связанная с отклонением от идеала ненасильственного улаживания политических конфликтов, вероятно, отвратила от себя столько же умов, сколько их привлекла к ним война²⁷.

В этом пункте приходим снова к Фрейду. Таким образом, есть согласие по поводу легитимации насилия: «Правоустановление яв-

23. Там же.

24. Там же.

25. Там же.

26. Там же. С. 80.

27. Там же.

ляется установлением власти, и в этом отношении оно есть акт непосредственной манифестации насилия»²⁸.

В работе «Сила закона. Мистическое основание авторитета»²⁹ Деррида указывает на то, что уже выражение *to enforce the law*³⁰ демонстрирует, что насилие со стороны правосудия является включенным в качестве права. Нет закона без претензии на применимость и вместе с тем без насилия. Деррида прежде всего задается вопросом о различии между «силой закона» как легитимным насилием и «первоначальным насильственным действием» (*ursprünglichen Gewalttat*), которое переустановила (*instaurieren*) эта власть, не имеющая при этом возможности сослаться на существующее право; потому это действие не является ни правомерным, ни неправомерным. Вопрос Деррида метит в основы права. Он цитирует Паскаля о том, что ничто не бывает справедливо само по себе, повинувшись одному лишь разуму. Со ссылкой на Монтеня он заключает, что законы получают авторитет потому, что они являются законами. Это было бы мистическим основанием их авторитета, и никакого другого не было бы. В качестве законов законы справедливы. Однако им следуют не потому, что они справедливы, а потому, что им присущ авторитет. Монтень говорит также о «легитимных фикциях», которые содержатся в праве; на них основывается истина справедливости/правосудия. Паскаль превращает силу/насилие в существенное свойство справедливости (или, скорее, права). Момент основания права включает перформативную силу/насилие. Истоком авторитета, установлением закона является «без-основное насилие», которое не является ни правомерным, ни неправомерным.

Даже когда успех перформативных актов, которые создают право (основание государства), исходит из предварительных соглашений (например, в международном пространстве), там становится видима «мистическая» граница, где присутствуют условия для их происхождения. Структура является некоей структурой, в которой право можно деконструировать согласно его природе, потому что его последнее основание по определению без-основно. Согласно Деррида, «то, что право можно деконструировать, не является катастрофой»³¹, но неким политическим шансом. Деррида

28. Там же. С. 89.

29. *Derrida J. Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität.* Fr.a.M.: Suhrkamp, 1991.

30. Применять право (англ.). — Прим. пер.

31. *Ibid.* S. 29.

указывает в своем сочинении, что различие между справедливостью и правом не является подлинным различием. Право

...содержит притязание на исполнение, которое совершается во имя справедливости. Со своей стороны, справедливость требует, чтобы она разместилась в некоем праве, что должно стать принудительным³².

Деррида прочитывает критику насилия не просто как критику репрезентации политической системы, формальной и парламентской демократии. Напротив, Беньямина он рассматривает в контексте антипарламентской и противопросвещенческой волны 1930-х годов.

Как известно, Беньямин осмысляет в своем тексте кризис европейской модели буржуазной парламентской демократии и понятия права. Деррида утверждает, что насилие, способное само появиться как нечто имеющее право на право, заранее принадлежит некоему правовому порядку, который сначала должен быть учрежден. Модель Фрейда и Беньямина, напротив, не описывалась бы таким образом, что этот способ легитимации насилия заранее принадлежит некоему правовому порядку, который его порождает, чтобы затем быть основанным задним числом. Таким аргументом, скорее, оперировал бы учреждающий государство терроризм. Для того чтобы критика насилия действительно была бы осмысленной, нужно бы было сначала, по Деррида, придать смысл насилию, которое не приходило бы извне как некая катастрофа права.

Преступник является как бы тем же, что наступая на право извне, как контингентность или слепой случай. Деррида пишет: «То, что угрожает праву, уже изначально ему принадлежит, принадлежит праву права, принадлежит праву на право, относится к истоку права»³³. Государство испытывает страх перед тем фундированным насилием, которое в состоянии легитимировать или изменить правовые отношения. Вместе с тем Деррида представляет некий довольно ясный анализ права. Он показывает, каким образом терроризм является такой угрозой: он уже глубинно принадлежит праву, имея отношение к происхождению права. Государство обладает монополией на политическое, так что может решать, кто является врагом, и может задним числом — так сказать, благодаря учреждению государства — оправдать насилие. Терроризм делает это,

32. Ibid. S. 46.

33. Ibid. S. 76.

забегая вперед. Когда он преобладает, он может точно так же, как государство, санкционировать себя задним числом. Революционные ситуации и дискурсы оправдывают применение насилия тем, что они ссылаются на учреждение некоего нового права. Неосуществленное право оправдывает насилие задним числом. Только будущее делает возможным понимание насилия через его мораль, имеющую обратную силу (*die rückwirkende Lektion*), — берет ли оно, например, свое начало у террористов или борцов за свободу.

По этой проблематике сегодня имеется два интересных ответа. Первый дает Джорджо Агамбен в «*Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*». Это название составлено, коротко говоря, из Шмитта и Беньямина. Суверенная власть, мышление суверена, является шмиттовским, «голая жизнь» — концепцией Беньямина («Кровь является символом голой жизни»³⁴). Насилие, согласно словам Беньямина в пассаже по поводу мистического истока насилия, могло бы быть делегировано только Богу. Насилие обосновывается только через самого Бога, который властвует через насилие. «Божественное насилие можно было бы назвать властвующим»³⁵.

В конце статьи, соответственно, демонстрируется своего рода смесь из марксистской теологии и мессианского ожидания счастья. Насилие Бога является оправданным властвующим насилием, которое также обладает очищающей функцией. Мы должны принести жертву, чтобы удовлетворить это насилие. В этом месте Беньямин вводит понятие «голой (простой) жизни» (*bloßen Leben*), причем он не видит возможности спасти эту голую жизнь от внутреннего захвата. Голая жизнь подчинена божественному насилию. Агамбен сделал «простую жизнь» известной, ссылаясь на Беньяминову «голую жизнь» (*nacktes Leben*), через то, что человек появляется в качестве биомассы.

Следующую мысль привносит в эту дискуссию Теодор Адорно; его ответ на сочинение Беньямина является весьма завуалированным и очень скрытным. Здесь следовало бы указать только на то, что Адорно, на мой взгляд, в своей «Диалектике просвещения» решил проблему «голой жизни» иначе, чем Джорджо Агамбен в *Homo sacer*. Опыт Освенцима, который Беньямин 1921 года еще не мог учесть, ставил под сомнение понятие жертвы. После реального опыта тоталитарных систем, национал-социализма или сталинизма, стало легче точнее «схватить» это понятие. Адорно увидел, что насилие порождает диалектика включения и исклю-

34. Беньямин В. Указ. соч. С. 91.

35. Там же. С. 95.

чения и что эта диалектика функционирует как процесс идентификации, как можно видеть на примере массовой индустрии или массового развлечения. Процессы идентификации реализуются через принадлежность к некоей группе, например через соучастие в ценностях и взглядах. Только таким образом может функционировать диалектика включения и исключения.

Этот принцип Адорно наблюдал в культуриндустрии, в которой эти процессы идентификации функционируют, например, через спорт или музыку и порождают чувство — начиная от флагов до футболок — принадлежности к соответствующей группе. Шмитт говорит здесь об основополагающей группе, которой принадлежат власть и авторитет. Он отмечает, что нужно атаковать понятие идентичности, если хочется одолеть насилие. Этого никто до Адорно не отваживался продумать. В «Диалектике просвещения» он говорит о мире безжертвенной не-идентичности. Адорнианский концепт безжертвенной не-идентичности выступает совершенно иначе, чем в *Homo sacer*, где мир является чрезвычайным положением и идеал чрезвычайного положения образует лагерь, в котором человек стремится лишь к тому, чтобы защитить свою голую жизнь, спасаясь сам в качестве биомассы.

Поэтому встает вопрос: каким образом демократия дает осечку? почему она оказывается не в состоянии защитить человека как субъекта права от интервенции авторитета и насилия? Ответ на это должен был звучать так, что критика насилия может быть успешной только тогда, когда найдется система, в которой не человек, а индивид, субъект, субъект права, может быть защищен от вторжения насилия. В этом месте видение Джорджо Агамбена в завершении его книги представляется мне слишком пессимистичным:

Первоначально в основе политических отношений лежит отвержение или исключение (чрезвычайное положение как пространство неразличения между внешним и внутренним, исключением и включением)³⁶.

Согласно Агамбену, мы живем в политическом режиме чрезвычайного положения, между исключением и включением, то есть между инклюзией и эксклюзией, которые нельзя различить. Можно было бы также сказать, что речь при этом идет о правоустанавливающем, правосохраниющем положении суверена. Он указывает:

36. Агамбен Дж. *Homo sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. С. 230.

Фундаментальное действие суверенной власти — это порождение голой жизни как первоначального политического элемента и как рубеж между природой и культурой. Человек как голая жизнь является попыткой политики, в которой различие между природой и культурой должно быть устранено³⁷.

Политический субъект, по Агамбену, является для этой политики просто биомассой: «... лагерь, а не город сегодня является биополитической парадигмой Запада»³⁸.

Я полагаю, что указание на Адорно и его фигуру не-идентичности может составить возражение этому тезису Агамбена. Это может произойти только в форме радикального разворота, согласно которому субъект должен определяться не психологически, но как некая правовая конструкция. Субъект не является продуктом психологии или психоанализа. Он не является результатом желаний или инстинктов. Он не результат голода или жажды, а стало быть, и притязаний некоей биомассы. Субъект, в противоположность всему тому, что говорилось на старом Западе, может оспариваться только через закон. Субъект является как бы условием конституции, условием договора. Сообразно этому договор не может действовать без того, чтобы не сконструировать некоего субъекта. Если мы сделаем так, чтобы субъект мог определяться не как человек, а как предмет права, тогда окажется возможным преодолеть мир, в котором ценится закон лагеря.

Библиография

- Derrida J. Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1991.
Einstein A., Freud S. Warum Krieg? Zürich: Diogenes, 1972.
Schmitt C. Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 7. Auflage. B.: Duncker & Humblot, 2002.
Weibel P. Theorien zur Gewalt. Benjamin, Freud, Schmitt, Derrida, Adorno // Theologie und Politik. Walter Benjamin und Paradigma der Moderne. B. Witte, P. Mauro (Hg.). B.: Erich Schmidt, 2005. S. 44–57.
Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
Беньямин В. К критике насилия // Он же. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012.
Фрейд З. Недовольство культурой // Он же. Психоанализ. Религия. Культура / Сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1992.

37. Там же.

38. Там же.

PETER WEIBEL. Director, weibel@zkm.de.

Institute for New Media (INM), 18 Schmickstraße, Frankfurt am Main 60314, Germany.

Center for Art and Media (ZKM), 19 Lorenzstraße, Karlsruhe 76135, Germany.

Keywords: violence; inclusive-exclusive dialectic; bio-mass; subject; concentration camps; nonidentity.

Peter Weibel's conception of violence is based on the intellectual canon of the 20th century that absorbed both Freud's psychoanalysis as well as the critical philosophy of The Frankfurt School. However, the historical context for his critique of violence is rooted in the contemporary era of terrorism. Weibel's distinctive critique of the positive definition of violence as a pure tool offered by Walter Benjamin in his *Critique of Violence* (*Zur Kritik der Gewalt*, 1921) (and interpreted numerous times by, for example, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, etc.) is focused on the connections between violence and language, its reflection and conceptions of freedom, fair play, and law. He argues that Freud—who was not familiar with Benjamin's texts—had similar ideas during the pre-war years, particularly in conceiving law as the consequence of acts of violence. Nevertheless, psychoanalysis cannot resolve the contradiction between culture and violence. Analyzing the thought of Carl Schmitt, the author formulates the principles of inclusion-exclusion dialectics, to which state-monopolized violence is subordinated: violence survives in any state and culture, turning into law. It is not directed against members of its own group, but against strangers. Yet it is equally capable, in extreme cases, of targeting the so-called “enemy within.”

In conclusion, the author polemically contrasts the central conceptual figure of Adorno's non-identity to Agamben's subject understood as biomass. Weibel sees in such a dramatic approach traces of psychologisms and psychoanalysis, proposing to define the subject as a legal construct independent of instincts or desires, needs and other limitations characteristic of a person's biological existence. Considering the subject as an object of law rather than anthropological knowledge, Weibel hopes to make it the basis of a new constitutional law which can only be disputed on lawful grounds. The law itself thus constructs a subject that is able to rewrite the laws of the death camps, to overcome them.

DOI: 10.22394/0869-5377-2018-1-261-278

References

- Agamben G. *Homo sacer. Suverennaia vlast' i golaia zhizn'* [Homo Sacer. Il potere sovrano e la vita nuda], Moscow, Europe, 2011.
- Benjamin W. K kritike nasiliia [Zur Kritik der Gewalt]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniia* [Doctrine of the Similar. Mediaesthetic Works], Moscow, RSUH, 2012.
- Derrida J. *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- Einstein A., Freud S. *Warum Krieg?*, Zürich, Diogenes, 1972.
- Freud S. Nedovol'stvo kul'turoi [Das Unbehagen in der Kultur]. *Psikhoanaliz. Religiiia. Kul'tura* [Psychoanalysis. Religion. Culture] (ed. A. M. Rutkevich), Moscow, Renaissance, 1992.
- Schmitt C. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 7. Auflage*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.
- Weibel P. Theorien zur Gewalt. Benjamin, Freud, Schmitt, Derrida, Adorno. *Theologie und Politik. Walter Benjamin und Paradigma der Moderne* (Hg. B. Witte, P. Mauro), Berlin, Erich Schmidt, 2005, S. 44–57.