

Аудроне Жукаускайте¹

Abstract

The article tries to examine Antigone from the point of view of how this character of Sophocles's play incorporates the key problems of modern biopolitics. The author considers a number of interpretations of this character (Hegel, Butler, Lacan, Žižek) and traces the link between Antigone and *homo sacer*, described by Giorgio Agamben. Using the analogy with Sophocles's tragedy the author also analyzes the phenomenon of «state of emergency» and politics of exception that are realized in discrimination of refugees, illegal migrants, detainees and stateless people.

Keywords: Antigone, ethical act, biopolitics, bare life, sovereign power, «homo sacer».

1. Антигона: конфликт интерпретаций

Антигона всегда была объектом различных интерпретаций и теоретических дискуссий. Гегель, Лакан, Иригарэ, Батлер и многие другие по-разному осмысливали значение этого персонажа трагедии Софокла, и в итоге мы не имеем исчерпывающей его трактовки. Каждая попытка интерпретации скорее не раскрывает сущность этой фигуры, а говорит нечто о позиции самого мыслителя и его теоретическом фундаменте. Эта ситуация конфликта интерпретаций напоминает мне специфику понятия *травмы*: нерепрезентативность травматического события всегда связана с невозможностью определить её фактическое содержание. Каждая новая сеть символической репрезентации воссоздаёт травматическое событие по-новому, но «реальное» событие всегда остаётся непроявленным, забытым. Имея это в виду, я не буду пытаться реконструировать «реальное» значение «случая Антигоны». Наиболее продуктивный способ интерпретации «случая Антигоны», на мой взгляд, состоит в том, чтобы поставить вопрос о том, какое значение этот пример может приобрести в сегодняшней геополитической ситуации.

Точкой отсчёта для меня послужит книга Джудит Батлер *Требование Антигоны*, в которой автор тщательно исследует интерпретации Антигоны, предложенные Иригарэ, Гегелем и Лаканом. Прежде всего, Батлер отмежёвывает Антигону от так называемых «феминистских политик». Дж. Батлер отме-

¹ Аудроне Жукаускайте – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии, культуры и искусства (г. Вильнюс, Литва).

чает, что Антигона, которую Иригарэ называет антиженщиной², имеет никакого отношения к феминизму.

«Как может Антигона воплощать в себе те или иные политики феминизма, если она сама переживает кризис функции репрезентации? ... Она не репрезентирует нормативные принципы родства ... и вряд ли она может представлять феминизм, который не должен переплетаться с властью, которой противостоит. В действительности это означает не то, что миметическая и репрезентативная функция Антигоны может быть оспорена, а то, что как субъект политического, она ставит вопрос репрезентации не как вопрос о политике как поле репрезентации, а как вопрос о самой возможности политического, которая проявляется, когда границы репрезентации и репрезентируемости дают о себе знать»³.

Здесь Батлер отстаивает тезис о том, что Антигону необходимо интерпретировать не в терминах «политик репрезентации», но, напротив, в терминах «политик нерепрезентируемого». Очень важно не ошибиться, трактуя позицию Антигоны как до-политическую или противостоящую политическому. Батлер отмечает, что

«Гегель, Лакан и Люс Иригарэ всегда рассматривают Антигону не как политическую фигуру, нежелающую повиноваться политическим обстоятельствам, а скорее как фигуру, посредством которой происходит артикуляция до-политической оппозиции политике, репрезентацию родства как поля, в котором политическое возможно без вхождения собственно в политику»⁴.

Вся аргументация Батлер нацелена на опровержение этих до-политических интерпретаций Антигоны. Она также указывает на сомнительный характер всех родственных связей, в которые включена Антигона. Тот факт, что Антигона одновременно является и дочерью, и сестрой Эдипа, делает анализ её фигуры в терминах родства если не невозможным, то, по меньшей мере, противоречивым. Дж. Батлер формулирует проблему следующим образом:

«Антигона приходится дочерью Эдипу, что ставит перед нами вопрос: что это будет означать в ситуации, когда Эдип, сам того не ведая, нарушает законы, более не обеспечивающие стабильность, которую им приписывают Леви-Стросс и структурный психоанализ. Другими словами, структурная позиция Антигоны является шаткой, поскольку в ней сливаются отношения к брату и отцу, выявляя то, что она является не матерью, а, как подсказывает нам этимология, находится “на месте матери”. Её имя также можно прочесть как «анти-род»

² «Антигона, анти-женщина, является продуктом культуры, созданной мужчиной. Но эта фигура, которая, по Гегелю, отстаивает этику как таковую, должна быть выведена из тени на свет...». Цит. по: Irigaray L. *An Ethics of Sexual Difference*. London, New York: Continuum, 2004. P. 101.

³ Butler J. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2000. P. 2.

⁴ Butler, op. cit.

(*gonē* – род, потомство). Таким образом, далеко не ясно, что же она репрезентирует»⁵.

В своём детальном анализе Батлер доказывает, что все позиции родства плавно переходят друг в друга, ниспровергая эдипальные коды и заставляя нас мыслить постэдипально.

«Эта неоднозначность в терминах родства сигнализирует о возникновении отчётливой постэдипальной дилеммы, в которой позиции родства переходят друг в друга, Антигона становится на позицию брата, брат является одновременно отцом, и всё это психически и лингвистически истинно независимо от того, мертвы они или живы. Судьба живущего в этом скольжении идентификаций будет жизнью в смерти, умиранием в жизни»⁶.

Смерть, о которой говорит Батлер, является не смертью физической, а смертью «социальной», поскольку Антигона испытывает недостаток нормативной модели идентификации в системе родства, могущей придать форму её социальному существованию. Батлер возражает не только против попытки интерпретировать Антигону в до-политических терминах (терминах родства). Она также оспаривает попытку (здесь речь идёт главным образом о Гегеле) интерпретировать поступки Антигоны в терминах неписаных законов богов. Дж. Батлер отмечает, что эти законы не имеют определённой формы или содержания, поскольку они не артикулированы в письменном виде.

«Этот закон, – пишет Батлер, – является противоположностью общественных установлений, и вместе с тем без него общественные установления обойтись не могут. Он должен, фактически, вступать с ними в конфликт и тем самым поддерживать их за счёт необходимой доли враждебности»⁷.

Антигона обращается к неписаным законам, ссылаясь на них в своей речи, что, по мнению Батлер, придаёт этим законам форму катареzy, поскольку «законы, о которых она говорит, являются дописанными, не зарегистрированными или нерегистрируемыми

⁵ Ibid., p. 22. В сноске 24 Батлер цитирует Статиса Гургуриса «Приставка *анти-* означает одновременно и “в противоположность чему-либо”, и “в дополнение чего-либо”, *gonē* является производным от *genos* (родная, родословная, происхождение) и означает одновременно потомков, поколение, лоно, семья, рождение. На основании этой этимологической полифонии (множества значений самого корня слова) мы можем предложить тезис о том, что Антигона воплощает собой одновременно и противостояние системы родства полису ... и оппозицию самой системе родства, выраженную её преданностью своему брату, проявляющуюся в разрушительной страсти, *philia*, выходящей за пределы родства». Цит. по: Gourgouris S. *Does Literature Think? Literature as Theory for an Antimythical Era*. Stanford: Stanford University Press, 2003. P. 133.

⁶ Butler, op. cit., p. 67.

⁷ Ibid., p. 38.

на уровне письма. Они не полностью познаваемы, но государство знает о них достаточно, чтобы активно им противостоять»⁸. Что же это за законы? Гегель в некоторых местах называет их «другим законом», но при этом допускает их не непостижимый статус. Дж. Батлер развивает эту идею, задаваясь вопросом, имеет ли этот непознаваемый закон отношение к некоей альтернативной форме существования закона.

«Можно подойти к “року” Антигоны с точки зрения того, является ли граница, у которой она стоит (границей, за которой нет положения в обществе, нет репрезентаций), именно чертой иной законности, которая может захватить сознательную, публичную сферу в её постыдном будущем?»⁹

Что подразумевали Гегель и Батлер под этой «иной законностью»? Где мы могли бы расположить Антигону с её нестабильной или даже невозможной идентификацией? Жак Лакан в семинаре *Этика психоанализа* обращается к сфере *Atè*, описывающей «предел, за которым человеческая жизнь неспособна продолжаться... По ту сторону *Atè* можно продержаться лишь очень короткое время, и именно туда Антигона и стремится. ... Её жизнь отныне никчемна (курсив мой. – А. Ж.)»¹⁰. Это пространство между жизнью и смертью, «место, в котором смертное существо ... не может оказаться». Как и Батлер, Лакан описывает это лиминальное пространство как подчинённое или регулируемое «неписаными» законами богов:

«...но это уже не законы как таковые ... а некая узаконенность, следующая из законов – законов божественного происхождения. Антигона ссылается здесь на что-то такое, что действительно относится к разряду законов, но не развёрнуто при этом ни в какой означающей цепочке, ни в чём вообще»¹¹.

Эту неопределимую позицию между жизнью и смертью, между обычным законом и «неписаным» законом, Лакан описывает как бытие «между двумя смертями»:

«Кара её состоит как раз в том, что она заключена в пограничную зону между жизнью и смертью. Не будучи ещё мертвой, она вычеркнута из мира живых ... Антигона подступает к жизни, переживает её и размышляет о ней лишь оттуда, из-за того рубежа, за которым жизнь для неё потеряна, где она уже не причастна ей, – только оттуда способна она видеть жизнь, переживая её в виде того, что для неё утрачено безвозвратно»¹².

⁸ Butler, op. cit., p. 39.

⁹ Ibid., p. 40.

¹⁰ Lacan J. *The Ethics of Psychoanalysis 1959–1960: The seminar of Jacques Lacan*. London: Tavistock/Routledge, 1992. P. 262–263.

¹¹ Lacan, op. cit., p. 278.

¹² Ibid., p. 280.

Если её первая смерть, которую можно назвать «социальной смертью», была итогом неповиновения указу Креонта, то вторая смерть знаменуется решением самой Антигоны. По Лакану, Антигоной движет нечто, что он называет «чистым и простым влечением к смерти как таковым». Лакан подчёркивает, что Антигона помещает себя в эту ограниченную позицию, будучи захваченной некой патологической страстью, или, что точнее, инстинктом смерти. Она становится жертвой трагедии, но в то же время находится в плену желания пересечь границу между жизнью и смертью: «Но закланная, принесённая в жертву, она оказывается там вопреки своей воле»¹³.

Философ-лаканианец Славой Жижек также отмечает амбивалентность поступков Антигоны. С одной стороны, Жижек развивает лаканианские интерпретации Антигоны как фигуры, влекомой патологической страстью, связанной с Другим (Полиником) без посредства символических установлений и законов. В этом смысле решение Антигоны похоронить брата видится как авторитарный или даже тоталитарный акт: «Не является ли Антиногона ... прото-тоталитарной фигурой?»¹⁴ – спрашивает Жижек.

По Жижеку, Креонт действует как прагматичный государственный муж, в то время как Антигона реагирует как тоталитарная фигура: она производит жест сублимации, возводя Другого в ранг Вещи – сверхценного объекта, которым субъект дорожит больше, чем жизнью как таковой. С другой стороны, жест, который видится как тоталитарный или патологический, может быть проинтерпретирован как этический акт *par excellence*. Эта амбивалентность определяет саму природу трансгрессии: трансгрессия представляет собой нарушение нормы, но в то же время она создаёт новое понимание того, что следовало бы считать нормой. Трансгрессия является этическим актом, который не только лежит по ту сторону принципа реальности, но и «представляет собой интервенцию, изменяющую сами координаты принципа реальности»¹⁵. Определяя природу этического акта, Жижек приводит в пример «типичный случай Антигоны»:

«Акт не является просто жестом, который производит, казалось бы, невозможное внедрение в социальную реальность, меняя тем самым координаты возможного, он просто располагается по ту сторону добра, он переопределяет, что должно считаться добром. Давайте

¹³ Lacan, op. cit., p. 282.

¹⁴ Žižek S. *Interrogating the Real*. Eds. R. Butler, S. Stephens. London, New York: Continuum, 2005. P. 344. С. Жижек противопоставляет «Другого как Вещь, фундаментальную Инаковость, которая ставит перед нами безусловный запрет, и Другого как Третьего, инстанцию, которая медирует мои отношения с другими (другими «нормальными» человеческими существами), где этот Третий может быть фигурой символической власти и в то же время деперсонализированным набором регулятивов, определяющих мой порядок обмена с другими» (ibid.).

¹⁵ Žižek S. *Melancholy and the Act // Critical Inquiry*. 2000 (summer). P. 671.

рассмотрим пример гражданского неповиновения (который, конечно же, отсылает нас к случаю Антигоны). Жест гражданского неповиновения Антигоны носит в большей мере перформативный характер: настойчивым стремлением достойно похоронить своего умершего брата она бросает вызов господствующему пониманию блага»¹⁶.

Какого рода «реальность» создаётся этим «типичным актом гражданского неповиновения»? Какова природа желания Антигоны? Действительно ли Антигоной руководит лишь «чистое и простое желание смерти»? Действительно ли она «радикально деструктивный персонаж», преступник, поддавшийся страсти разрушения социальных нормативов? Определение этического акта, которое даёт Жижек, позволяет нам интерпретировать Антигону как революционную фигуру и фактически вскрывает границы лаканианской версии психоаналитического подхода: психоанализ (как и структурная антропология) расценивает каждый жест как включённый в символические структуры бессознательного (или родства, как показано выше). На мой взгляд, более продуктивно переосмысливать поступки Антигоны не в контексте анонимных символических структур, а в контексте проблем власти и политического порядка.

2. Биополитика: «голая жизнь» и верховная власть

Если мы согласимся с Жижеком в том, что трансгрессия Антигоны является этическим актом, который осуществляет интервенцию в социальную реальность и изменяет сами координаты того, что считается возможным, мы должны будем очертить эти самые координаты. Они, как я полагаю, не могут быть описаны ни в терминах родства, ни в терминах бессознательного. Сама идея трансгрессии приобретает значение только в более общей рамке анализа властных отношений. Но тогда какого рода властные отношения мы имеем в виду и какова позиция Антигоны в них? Как отмечали Гегель, Иригарэ, Батлер и многие другие исследователи, Антигона не включена в общественную жизнь полиса, несмотря на то что она пытается ассимилировать «тоталитарный» дискурс Кронта. Хор описывает Антигону как «нелюдя», «дикаря», и нам следовало бы определиться с тем, как интерпретировать её «дикость». Лакан отмечает, что «дикарь» «буквально означает что-то нецивилизованное, что-то необработанное, сырое. И слово «сырой» здесь наиболее точно, оно отсылает нас к едокам сырого мяса»¹⁷. Её отход от человеческого и есть «сырая плоть», и на этом сопоставлении я и сфокусирую свою интерпретацию.

Два мыслителя, Мишель Фуко и Джорджо Агамбен, очень важны для нас в контексте переосмысления «дикости» Антигоны не как незначительной черты, но, возможно, как главной проблемы

¹⁶ Žižek, *Melancholy and the Act*, p. 672.

¹⁷ *Ibid.*, p. 263.

трагедии. Эта «дикость», биологическое состояние человеческой жизни, которую Фуко сделал центральным объектом своих исследований, оказывается не «естественным состоянием» человеческого существа, а продуктом властных отношений. В конце первого тома *Истории сексуальности* Фуко описывает, каким образом «природная жизнь» включается в механизмы государственной власти и политика исподволь превращается в биополитику.

«На протяжении тысячелетий человек оставался тем, чем он был для Аристотеля: животным с дополнительной способностью к политическому существованию; человек модерна же стал животным, право которого быть живым существом оспаривается политикой»¹⁸.

Фуко изучает механизмы дисциплинарного контроля и политические технологии, производящие т. н. «монструозного субъекта» в эпоху модерна. Именно «бестиализация» человека, этот новый способ изучать телесные проявления человеческой жизни, обеспечивает возможность государственной власти модерна манипулировать человеческой жизнью на совершенно новом уровне.

«Впервые в истории возможности социальных наук позволили и защитить жизнь, и уполномочить её истребление».¹⁹

Ханна Арендт в *Ситуации человека* также анализирует то, что она называет «голой жизнью». Дж. Агамбен отмечает, что Фуко и Арендт очень близко подошли к проблемам биополитики, но не смогли провести связь между телесным измерением человека, или «голой жизнью», и верховной властью.

«То, что Фуко смог начать свои исследования в области биополитики, никоим образом не ссылаясь на работы Арендт ... делает для нас очевидным, какие разногласия и сопротивления встречает мышление в этом проблемном поле. И более того, эти сложности проявляются в том любопытном факте, что Арендт в *Ситуации человека* не использует тот глубокий анализ тоталитарной власти, который она предприняла ранее (и в котором парадигма биополитики полностью отсутствует), а также в том факте, что Фуко никогда подробно не рассматривал даже наиболее очевидные проблемы современной биополитики: концентрационные лагеря и структуру тоталитарных государств XX века».²⁰

Дж. Агамбен развивает идеи Фуко и Арендт, прослеживая тесную связь между тем, что он называет «голой жизнью», и государственной властью модерна.

¹⁸ Foucault M. *The History of Sexuality: Introduction*. London: Penguin Books, 1990. P. 143.

¹⁹ Foucault M. *Dits et écrits*. Vol. 3–4. Paris: Gallimard, 1994. P. 719.

²⁰ Agamben G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998. P. 4.

«Включение “голой жизни” в ведение политики конституирует исходное – и скрытое – ядро суверенной власти. ... Помещая биологическую жизнь в фокус своего контроля, государство модерна тем самым выявляет ту тайную связь, которая объединяет власть и “голую жизнь”»,²¹

Фуко, Арент и Агамбен очерчивают координаты государственной власти модерна. В связи с этим я хотела бы поставить вопрос о релевантности этих теорий государственной власти для интерпретации пьесы Софокла. Можем ли мы предположить, что предел, у которого стоит Антигона, является «чертой иной законности, которая может захватить сознательную, публичную сферу в её постыдном будущем» и которая возникает именно в эпоху модерна?

Обратимся к тому, как Агамбен описывает лиминальный феномен, который он называет «голой жизнью». Дж. Агамбен отмечает, что «греки не имели единственного термина для определения того, что мы называем словом “жизнь”. Они использовали два термина... – *zoē*, который обозначал простой факт существования, общий для всех живых существ (животных, людей или богов), и *bios*, который указывал на форму или способ жизни, свойственные индивиду или группе»²². Эти два термина выделяют зону неразличения, в которой один может заменять другой. Когда Аристотель описывает человека как рациональное животное или определяет человека как *politicon zōon*, он отмечает именно «животность» человека, прибавляя к этому свойству ещё какие-то специфические черты (*differentia specifica*), такие как рациональность или способность к политическому существованию. М. Фуко полагается на это определение, когда (как я отмечала выше) описывает субъекта модерна как «животное, право которого на бытие в статусе живого существа оспаривается политикой». Дж. Агамбен считает, что этот тезис Фуко должен быть несколько видоизменён, или, по крайней мере, дополнен, поскольку «политика модерна характеризуется не столько включением *zoē* в *polis*... Напротив, решающее значение имеет то, что ... сфера “голой жизни” – которая изначально располагалась на границах политического порядка – мало-помалу начинает совпадать с областью политического, и включение и исключение, внешнее и внутреннее, *bios* и *zoē*, право и факт входят в зону, где какие-либо различия между ними минимальны»²³. Это означает, что политическая система обладает властью решать не только то, кто заслуживает иметь «права человека», но и то, какая жизнь считается «человеческой» и достойной.

Первый пример такой «зоны минимальных различий» Агамбен находит в парадоксальной фигуре древнего римского права – в фи-

²¹ Agamben, op. cit., p. 6.

²² Ibid., op. cit., p. 1.

²³ Ibid., p. 8–9.

гуре *homo sacer*. *Homo sacer* (или священный человек) – это человек, которого можно убить, но нельзя принести в жертву. В этой фигуре

«человеческая жизнь включена в правовой порядок ... исключительно в форме её исключения (то есть возможности быть убитым)... В то же время, однако, древнее понимание термина *sacer* ставит нас перед загадкой фигуры сакрального, которое, до или по ту сторону религиозного, составляет первую парадигму политической сферы Запада»²⁴.

Определение, в соответствии с которым *homo sacer* может быть убит, но не может быть принесён в жертву, раскрывает противоречие, заключённое в самом этом термине, поскольку «хотя он и подтверждает сакральность индивида, одновременно он уполномочивает (или, что более точно, обещает оставить безнаказанным) убийство этого индивида. Это противоречие становится ещё более выраженным, когда индивид, которого любой может безнаказанно убить, тем не менее не может быть предан смерти в ритуальных практиках. В чём, в таком случае, состоит сакральность *homo sacer*?»²⁵ Дж. Агамбен стремится разрешить это противоречие, отмечая, что, с одной стороны, эту фигуру можно рассмотреть как «атавизм архаической эпохи, когда религиозные установления не были ещё отделены от уголовного права и смертный приговор как таковой являлся жертвоприношением богам». С другой стороны, *homo sacer* может быть понят как архетипическая фигура сакрального – посвящение богам преисподней. В этом случае *homo sacer*, по мнению Карла Кереньи, «не может быть объектом жертвоприношения, *sacrificium*, по одной простой причине: то, что сакрально, уже принадлежит богам ... подземного мира, и, таким образом, нет никакой необходимости в каких-то дополнительных актах подношения»²⁶. Но Агамбен, принимая эти объяснения, замечает, что они всё же не приближают нас к более ясному пониманию, почему каждый может стать «*homo sacer*, не запятнав себя при этом святотатством»²⁷.

Причины этого затруднения стоит искать в типичном способе понимания священности жизни, который в последнее время проявился в дебатах о праве на аборт или эвтаназию. Дж. Агамбен стремится продемонстрировать, что сакральность жизни означает не «право на жизнь», но глубинную связь между жизнью и властью:

«Священность жизни ... в действительности изначально выражает и подчинённость жизни – власти над смертью, и её [жизни] неизбывную отверженность».²⁸

²⁴ Agamben, op. cit., p. 8.

²⁵ Ibid., p. 72.

²⁶ Kerényi K. *La religione antica nelle sue linee fondamentali*. Trans. D. Cantimori. Bologna: N. Zanichelli, 1940. P. 76. Цит. по: Agamben, op. cit., p. 73.

²⁷ Agamben, op. cit., p. 73.

²⁸ Ibid., p. 83.

В этом смысле сам принцип сакральности жизни учреждает зону неразличения между жертвоприношением и убийством, когда можно убивать, не совершая при этом ни преступления, ни жертвоприношения. Вальтер Беньямин (в работе *К критике насилия*) был первым, кто заметил связь между насилием и законом в фигуре «голой жизни» (*blosses Leben*). Агамбен принимает точку зрения Беньямина.²⁹ Парадоксальным образом человеческая жизнь включается в политический порядок не посредством наделения или лишения правами человека (Арендт), но посредством маркирования его возможности быть безнаказанно убитым. Дж. Агамбен считает:

«В противоположность ситуации, типичной для модерна (когда сфера политического очерчивается в терминах гражданских прав, свободной воли и социального контракта), с точки зрения суверенитета, только “голая жизнь” является изначально политической»³⁰.

Этот амбивалентный статус *homo sacer*, как мне кажется, проливает свет на лиминальную позицию Антигоны. Несмотря на то что эти две фигуры не являются гомологичными, поскольку принадлежат двум разным культурам – греческой и римской, они находятся в одном и том же пространстве неразличения правовой и религиозной областей, между *bios* и *zoē*, между жизнью и незащищённостью от смерти. «Не просто природная жизнь, но жизнь, беззащитная перед смертью (“голая жизнь” или “священная жизнь”), является исходным элементом политического»³¹, – пишет Агамбен, и это определение «голой жизни» идеально подходит к случаю Антигоны. С одной стороны, обе фигуры принадлежат к зоне слияния профанного и религиозного, и обе они неявно связаны с «богами подземного мира»: в этом смысле они не могут быть принесены в жертву, поскольку уже преданы богам подземного мира. С другой стороны, обе фигуры беззащитны перед смертью, и их вероятная смерть не только не находится в измерении сакральности, но также не может быть квалифицирована как убийство. Парадоксально, что Агамбен отмечает, что в классическую эпоху Греция игнорировала принцип священности жизни:

«Даже в таких обществах, в которых, как в классической Греции, практиковали жертвоприношения животных и эпизодически приносили и человеческие жертвы, жизнь как таковая не считалась сакральной»³².

На это заявление мы можем возразить, что по крайней мере некоторые жертвоприношения, в частности жертвоприношение Ифигении, имели определённую значимость и ценность. Самопожертвование Антигоны больше всего впечатляют меня тем, что

²⁹ Agamben, op. cit., p. 65.

³⁰ Ibid., p. 106.

³¹ Agamben, op. cit., p. 88.

³² Ibid., p. 66.

при том, что её смерть не носила сакрального характера, она тем не менее производит некую «прибавочную ценность».

Самопожертвование Антигоны затрагивает некоторые универсальные принципы, и в этом смысле оно может быть противопоставлено примерам жертвоприношения, которые приводит Батай: его идеи о жертвоприношении и трансгрессии относятся к индивидуальному и даже идиосинкразическому опыту и оставляют в стороне проблему властных структур. И в этом смысле батаевское понятие жертвоприношения не схватывает универсальную логику, лежащую в основании концепта *homo sacer* и мотивирующую поступки Антигоны:

«Батай непосредственно изменяет политическое тело “сакрального человека”, который может быть убит, но не может быть принесён в жертву, и который вписан в логику исключения, ради превознесения жертвенного тела, которое он, напротив, определяет через логику трансгрессии. Несмотря на это, Батай оказывается неспособным преодолеть “голую жизнь” *homo sacer*, которая не вписывается в концептуальный аппарат его теории жертвоприношения и эротизма»³³.

В противоположность Батаю, примеры *homo sacer* и Антигоны располагаются не в поле уникального индивидуального опыта, но в рамках верховной власти. Позиция, которую они занимают в этой сфере, – позиция исключённых – одновременно подразумевает акт трансгрессии, преодоления, который должен быть интерпретирован не как патологический или преступный, но как универсальное противостояние властным структурам.

3. Универсальное исключение, универсальная трансгрессия

Каким образом состояние исключённости становится возможным на законных основаниях? Кто и по отношению к кому обладает правом «исключать»? В книге *Чрезвычайное положение* Агамбен анализирует состояние исключённости как парадигму суверенной власти. Он опирается на определение суверенности Карла Шмитта, в соответствии с которым «суверен – это тот, кто распоряжается правом исключать из сообщества». Состояние исключённости относится к размытой сфере между публичным правом и политическим фактом, между правовым порядком и жизнью. Дж. Агамбен отмечает, что «если закон оперирует правом исключения – что означает приостановку действия закона как такового – как исходным средством отношения к жизни, то состояние исключения является первичным для определения любого отношения, которое связывает человеческое существо с законом или же, напротив, разрывает эту связь»³⁴. И в этом смысле «сила закона», если воспользоваться термином Жака Деррида, состоит

³³ Agamben, op. cit., p. 113.

³⁴ Agamben G. *State of Exception*. Transl. K. Attell. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005. P. 1.

именно в этой способности закона производить процедуру исключения.

«Чрезвычайное положение является аномическим состоянием, в котором на карту поставлена сила закона без всякого закона».³⁵

Исторически чрезвычайное положение с необходимостью обнаруживает себя во время гражданских войн, восстаний или бунтов. В этих случаях оно противостоит норме. Тем не менее в течение XX века появился новый феномен, который может быть определён как постоянное чрезвычайное положение. Дж. Агамбен приводит в пример нацистский режим: Третий Рейх провозгласил Декрет о защите народа и государства, который прекратил действие Веймарской конституции, и чрезвычайное положение длилось 20 лет.

«В этом смысле современный тоталитаризм может быть определён как установление, посредством введения чрезвычайного положения, легальной гражданской войны, которая позволяет не только физически уничтожать политических врагов, но все те категории граждан, которые не могут быть по тем или иным причинам интегрированными в политическую систему. С тех пор волюнтаристское создание постоянного чрезвычайного положения ... стало одной из ключевых практик современных государств, включая и так называемые “демократические”»³⁶.

В XX веке главной чертой чрезвычайного положения явилось то, что оно превратилось в универсальное состояние.

Ещё одним интересным моментом является взаимоотношение «силы закона вне закона» и пространства. Интерпретируя Карла Шмитта, Агамбен утверждает:

«Суверенная власть “показывает, что не нуждается в праве, чтобы создавать право”. В случае суверенного исключения речь в действительности идёт не столько о том, чтобы контролировать или нейтрализовать избыточность, сколько о том, чтобы в первую очередь создать или определить само пространство, в котором политико-правовой порядок мог бы иметь силу. В этом смысле *данное* исключение является фундаментальной локализацией (*Ortung*), которая не ограничивается различием между тем, что находится внутри, и тем, что находится снаружи, нормальной ситуацией и хаосом, но устанавливает между ними границу – чрезвычайное положение, начиная с которого внутреннее и внешнее вступают в сложные топологические отношения, делающие возможной действенность порядка»³⁷.

Дж. Агамбен отмечает, что связь между локализацией (*Ortung*) и правовым порядком (*Ordnung*) ещё более сложна, чем это представил Шмитт:

³⁵ Agamben, *State of Exception*, op. cit., p. 39.

³⁶ Ibid., p. 2.

³⁷ Ibid., p. 2

«Когда наше время попыталось дать этому нелокализуемому видимую и постоянную локализацию, результатом стал концентрационный лагерь. Не тюрьма, а именно концлагерь является в действительности пространством, которое соответствует первоначальной структуре *номоса*. Это, в частности, проявляется в том факте, что, в то время как тюремное право не находится вне нормального правового порядка, выступая лишь особой областью уголовного права, правовая констелляция, на которую ориентируется концлагерь, является, как мы увидим, военным законом или законом осадного положения»³⁸.

Удерживая в памяти весь этот контекст, мы можем теперь вернуться к Антигоне и переосмыслить её позицию в терминах власти и пространства. Существует зловещая симметрия между непохороненным телом Полиника, которое выбрасывается на публичное обозрение, и телом Антигоны, которая, будучи ещё живой, оказывается заключённой в гробнице. Они оба локализируются в определённых пространственных зонах по решению правителя, и оба подчинены государственной власти при чрезвычайном положении. Используя термин Агамбена, мы можем сказать, что в терминах закона это определяется как *включающее исключение*: они включаются в публичную сферу закона сугубо в форме исключения. Если мы рассматриваем сюжет мифа в терминах жертвоприношения, мы можем назвать их положение *исключающим включением*, поскольку они убиты или приговорены к смерти без вписывания в священный порядок: эти тела лишены достоинства и святости, а их смерти лишены символической ценности. И в этом мы снова видим поразительную близость фигуры Антигоны и фигуры *homo sacer*:

«В случае с *homo sacer* лицо просто изымается из юрисдикции людей, не переходя при этом под юрисдикцию богов. ... Если вышесказанное верно, то оказывается, что *sacratio* предполагает двойное исключение: как из *ius humanum*, так и из *ius divinum*, как из области религиозного, так и из области профанного. Топология структуры этого двойного исключения, основанного на двойном изъятии и двойном захвате, удивительным образом напоминает структуру исключения суверенной власти, и это больше, чем просто аналогия»³⁹.

Эта двойная структура суверенной власти и исключения обнаруживает себя в тоталитарных режимах XX века. Наиболее важный биополитический эффект таких режимов заключается в том, что жизни может быть положен конец вне жертвоприношения.

«Преследуемый нацистами еврей прекрасно подходит на роль записного антагониста биополитической власти новейшего времени, являя собой, таким образом, безусловный образец *homo sacer*, то есть жизни, подлежащей убийству, но не подлежащей жертвоприношению. Как мы увидим далее, убийство еврея не может быть определено ни как смертная казнь, ни как жертвоприношение, но как простое осу-

³⁸ Agamben, *State of Exception*, op. cit., p. 20.

³⁹ Ibid., p. 82.

ществование “возможности быть убитым”, которая принадлежит самой сущности еврея. ... Уничтожение евреев следует помещать не в правовое и не в религиозное, а в биополитическое измерение». ⁴⁰

Парадигмой такого биополитического эффекта для Агамбена является концентрационный лагерь. Именно в концентрационном лагере сходятся локализация (*Ortung*) и правовой порядок (*Ordnung*): это особое место, в котором «сила закона функционирует без закона». Дж. Агамбен полагает, что анализ дисциплинарных механизмов, проделанный Фуко, является неполным, поскольку Фуко никогда не проводил связи между тем, что он назвал *grand enfermement*⁴¹, связанным с режимом функционирования больницы и тюрем, и биополитикой великих тоталитарных держав XX века. Он также критикует Ханну Арендт, которая исследовала тоталитаризм, упуская биополитическое измерение.⁴² Только когда политика трансформируется в биополитику, становится возможным введение чрезвычайного положения в беспрецедентных масштабах.

«Если главным действующим лицом нашего времени оказывается жизнь, не подлежащая жертвоприношению, которая в то же время оказывается незащищённой от смерти в невиданных прежде масштабах, то обнажённость жизни *homo sacer* приобретает для нас особенное значение. Если сегодня уже больше не существует такой фигуры, которую мы могли бы однозначно определить как *homo sacer*, то, возможно, это происходит оттого, что все мы – потенциальные *homines sacri*». ⁴³

Это последнее утверждение радикально меняет наше понимание сущности *homo sacer*: «голая жизнь» более не прикована к определённом месту или определённой социальной группе. «Сейчас она живёт в биологическом теле каждого человеческого существа». ⁴⁴ Политизация жизни подразумевает не только то, что каждое общество определяет социальную группу, которой придётся взять на себя роль *homo sacer*. Фигура *homo sacer* функционирует как пустое означающее, которое может быть наполнено любым содержанием. Именно поэтому позиция *homo sacer* в современном обществе постоянно меняется: от судьбы заключённых на базе Гуантанамо до беженцев, иммигрантов и тех, кто получает гуманитарную помощь.

«Когда жизнь и политика, изначально разделённые, оказываются вновь соотнесены друг с другом на ничьей земле чрезвычайного положения, где обитает лишь голая жизнь, в какой-то момент уже вся жизнь оказывается священной, а вся политика – чрезвычайной». ⁴⁵

⁴⁰ Agamben, *State of Exception*, op. cit., p. 114.

⁴¹ «Великое заточение» (франц.). – *Прим. перев.*

⁴² Agamben, *State of Exception*, op. cit., p. 119–120.

⁴³ Ibid., p. 114–115.

⁴⁴ Ibid., p. 140.

⁴⁵ Ibid., p. 148.

В этом смысле состояние исключённости представляет собой не какой-то особый статус, а универсальное состояние, общее для любого из нас. Дж. Батлер заканчивает свою книгу об Антигоне, ссылаясь на Агамбена:

«Мы живём во время, когда население государств всё в большей мере состоит из лиц без гражданства; их онтологический статус как правовых субъектов не определён»⁴⁶.

Не без грусти Батлер выражает надежду на то, что исключение может быть «смягчено» в случае, если те, кто ему подвергается, смогли бы «держать речь» и, подобно Антигоне – будучи недолюдьми – говорить на языке человечности. Однако меняет ли эта дискурсивная репрезентация того, что подвергается исключению, нечто в реальной констелляции власти? С. Жижек критикует позицию Батлер, отмечая, что «в теории Агамбена нет места для “демократического” проекта пересмотра границ, которые отделяют полноправных граждан от *homo sacer* посредством постепенного повышения внимания к их нуждам. Его позиция скорее заключается в том, что сегодняшняя “пост-политика” – крайне демократичное публичное пространство – маскирует тот факт, что, в конце концов, все мы являемся *homo sacer*»⁴⁷.

Этот вывод позволяет нам переосмыслить позицию исключённости в терминах универсальности. Универсальность начинает говорить от имени Антигоны и тех, кто лишён признания в качестве человеческих существ. Жижек отмечает, что

«Антигона формулирует своё требование от имени всех тех, кто оказывается без полноценного и определённого социоонтологического статуса. В нашу эру провозглашённой глобализации они – неидентифицируемые – представляют собой нечто действительно универсальное»⁴⁸.

Мы постоянно имеем дело с «телами», которые не являются в полной мере «живыми», или, что более точно, «не стоят жизни» (именно в таких терминах Лакан говорит об Антигоне). Это – тела заключённых, тех, кто подвергается пыткам, политических и экономических беженцев. Говоря о заключённых базы Гуантанамо, Жижек отмечает, что во время недавних дебатов на NBC о них говорили как о «тех, кто избежал смерти во время бомбёжек».

«С тех пор как они стали целью “легитимных” бомбёжек США в Афганистане и случайно выжили, бесполезно жаловаться на то, что будет происходить с ними впоследствии, в тюремном заключении: в любом случае, что бы с ними ни происходило, это лучше, чем

⁴⁶ Butler, op. cit., p. 81.

⁴⁷ Žižek S. *Welcome to the Desert of the Real*. London, New York: Verso, 2002. P. 100.

⁴⁸ Ibid., p. 98.

смерть. Такая аргументация ставит заключённых в положение живых мертвецов».⁴⁹

Узники тюрьмы в Гуантанамо помещены в пространство «между двумя смертями»: биологически они всё ещё живы, однако их правовой статус не определён. Этот недочеловеческий статус разделяют все адресаты гуманитарной помощи, все те неприкаемые скитальцы, которых можно встретить на вокзалах европейских городов и в общественных туалетах. Агамбен и Жижек не принимают за чистую монету «обещания демократии»: демократия неотделима от производства тех, кто всё ещё считается «недочеловеком» и находится в пространстве «между двумя смертями».

Как же мы можем справиться с этой ситуацией? Какие политические средства можно противопоставить политике как инструменту исключения? Очевидно, что традиционный дискурс прав человека или демократические обещания сотрудничества здесь бесполезны. С. Жижек предлагает инверсировать логику порядка и исключения, универсальности и партикулярности и определить позицию исключения как универсальную.

«Эта процедура *идентификации симптома* является точной и прямо противоположной стороной стандартных критических и идеологических шагов ... осуждения нейтральной универсальности как ложной: в нём мы патетически утверждаем необходимость исключения/включения как нечто, опровергающее существующую конкретную универсальность».⁵⁰

Например, если людей делят на «полноправных» граждан и временных рабочих-иммигрантов, очевидно, что «полноправные» граждане находятся в более привилегированном положении, а иммигранты исключены из публичной сферы. В этом случае «политическим выходом могла бы стать идентификация этой точки исключения и провозглашение: «Мы все рабочие иммигранты!»⁵¹. Это абсолютно та же процедура, на которую решается Антигона: она выходит за границы закона и отождествляется с позицией непризнания в публичном пространстве.

Подобный пример универсальной трансгрессии можно усмотреть в фильме «Катынь» (2007) Анджея Вайды. Фильм повествует о расстреле сотрудниками НКВД польских офицеров близ деревни Катынь во время Второй мировой войны. После германского вторжения в западную Польшу в 1943 году, Сталин ввёл силы Красной Армии в восточную Польшу. Польские офицеры были арестованы Советами и около 4 000 из них депортированы в Катыньский лес и

⁴⁹ Žižek S. *Between Two Deaths: The Culture of Torture* // [Electronic resource] Mode of access: <http://www.16beavergroup.org/mtarchive/archives/001084print.html>.

⁵⁰ Žižek S. *The Universal Exception*. Eds. R. Butler, S. Stephens. London, New York: Continuum, 2006. P. 178.

⁵¹ Ibid., p. 179.

жестоко уничтожены. Даже когда в 1943 году немцы обнаружили массовые захоронения близ Катыни, Советский Союз продолжал отрицать, что эти события имели место.

Фильм рассказывает историю жизни жён, матерей и сестёр, которые переживают смерть близких, причины которой не определены и не задокументированы, сталкиваются с ложью официальных источников. Одна из них, Агнешка, сестра лётчика, который пропал в Катыни, решает установить памятник своему брату и тем самым публично заявить о факте его исчезновения. Чтобы достать денег, она продаёт свои прекрасные светлые волосы актрисе, играющей Антигону (актриса выжила в Освенциме и теперь нуждается в парике, который скрыл бы её увечья). Этот символический жест принесения своих волос в жертву связывает судьбу Агнешки с судьбой Антигоны. Как и Антигона, она настаивает на необходимости достойного погребения брата, противостоя всем иным мнениям и увещаниям своей сестры (этот персонаж отсылает нас к фигуре Исмены) о том, что лучше подчиниться политическому порядку, так как всё равно ничего не изменить. На вопрос сестры: «Ты принимаешь сторону мёртвых?» – Агнешка отвечает: «Я принимаю сторону тех, кто был убит». Она приговаривает саму себя к смерти (последний раз она появляется на экране, отправляясь в застенки НКВД), но этим актом идентифицирует себя с теми, кто был убит, но не принёс себя в жертву. Её универсальная трансгрессия может быть проинтерпретирована как этический акт, поскольку с его помощью не только совершается невозможное (раскрыт факт свершившегося преступления), но и осуществляется интервенция в социальную реальность и изменяются сами координаты того, что воспринимается как возможное: этот акт не просто располагается за рамками Блага, он переопределяет то, что считается Благом.

Перевод с английского
Лидии Михеевой