# К пределу исключения

Возможно, мы лучше сможем понять суть всего этого многотомного исследования, скрепленного общим именем «Homo sacer», если всерьез отнесемся к следующей, странной, на первый взгляд, фразе – «…*освобождение от отвержения возможно лишь как акт разрубания гордиева узла, и оно похоже не столько на решение логической или математической задачи, сколько на разрешение загадки*». И еще: «*Именно структуру этой тайны мы здесь намереваемся вывести на свет в виде отношения отвержения и «возможности-не*»».

**Власть – такова исходная мысль Агамбена - как впрочем, и язык, и бытие, имеет в себе нечто мистическое, ибо так же, как и язык или бытие, в некотором парадоксальном смысле она началась раньше, чем она началась.** Поэтому любые попытки мыслить власть «позитивно», внутри того действительного, которое принадлежит политической онтологии Запада, восходящей к софистам, Платону и Аристотелю, неизбежно оборачиваются лишь продолжением самого проекта, воплощениями которого оказываются и фюрер, и тоталитарные практики, и гедонистическое общество консюмеризма, и этническое регулирование, и постоянно воспроизводимый мир «отвержения» - беженцы, палатки, санитарные зоны, буферные государства, нищета – короче, «третий мир». Удивительно другое. Несмотря на намеренное, заявленное следование за работами Фуко, как раз и вводящего иной взгляд на экономику власти, Агамбен отнюдь не держится ни за его методы, ни за его словарь. Поскольку центральным моментом в демонстрациях Агамбена, темой его непрекращающихся размышлений от книги к книге оказывается некий жест, некое действие, которое и носит характер «разрубания», называемый им *профанацией*.

**Профанация и язык**

Неожиданным образом измерение жеста профанации указывает на детство – в одну сторону, и на мессианизм – в другую, на язык и на опыт идентичности, как обретения внеязыкового, «любого» бытия. Здесь мы подошли к той «профанной онтологии», где мысль, обращенная к бытию, к случайности и судьбе, к преодолению и обретению магического, обретает единство в особом пространстве *любого*, находящемся не в языке, не вовне языка, если это положение «вовне» понимать в обычном лингвистическом смысле. И там Беньямин вдруг соседствует не только с Хайдеггером, но и с Фуко. Начиная с «Детства и истории», а затем в «Идее прозы», «Профанациях», «Грядущем сообществе», в «Оставшемся после Освенцима» **Агамбен связывает возможность эмансипации с возможностью свидетельства о возможности «не-», являющейся тайным местом сакрального.** И всякой власти, соответственно. Трансляция себе самому, собой же, языка, его начала – это и есть та трансценденция языка и бытия, которая делает возможным свидетельство по ту и по эту сторону речи, свидетельство, превосходящее, следовательно, всякий *возможный* язык, такой, например, который уже не способен говорить истину об Освенциме. Именно этот опыт обретения магического начала языка, описанный Агамбеном как опыт ребенка, впервые не откликающегося на собственное имя, «переживающего» собственное языковое начало, является началом индивидуации и человеческого. В обоих случаях мы имеем дело с неким «пере-» или «вы-живанием». Поэтому неудивительно, что место этого пространства - это раскрытие магического «так», откуда могут начаться речь и язык. *Так* – дыра в языке, пробел в онтологии, место приостановки всякой речи и, соответственно, место возможности самой речи, бытия, место, откуда она только и может быть начата, возвращена. Именно к анализу связи онтологии «так», *любого* *бытия* и языка обращены работы Агамбена, стремящегося продемонстрировать особую природу совместного опыта, принадлежащего и в то же время не принадлежащего языку. Границы этого опыта задаются experimentum lingua universalis – всемирной демонстрацией языка, мыслимого уже даже не гегелевски, но, скорее, деконструктивистки.

Поэтому молчание, о котором говорит Агамбен, начиная с «Детства и истории», - это не просто отсутствие речи, но это обретенное молчание или немота языка, оно носит не негативную характеристику простого отсутствия, но это особый опыт обретения того доязыкового в языке, что делает возможными язык и бытие и что, будучи сказанным, обретает парадоксальную форму цезуры или молчания в самом говорящем языке.

Раскрытие немого пространства языка, сказанного в языке, не являющееся ни внешним, ни сугубо внутренним, ни субъективным, ни интерсубъективным, но *совместным* пространством *возможности* языка, образует опыт свидетельства, носящий характер любого бытия. Опыт молчания здесь является опытом творения языка или раскрытия той языковой возможности «не-», того тайного места, которое было присвоено, языком, превратившимся в диспозитив власти. **Поэтому обретение бытия есть всего лишь высвобождение тайны «любого», *ставшей* языком**. И обретение магического момента языка, его сингулярности, соответственно. Мы увидим продолжение этой мысли у Агамбена. Между Хайдеггером и Витгенштейном, пока определим это так. Что отличает этот опыт свидетельства о неговоримом, который оказывается в чем-то общим и у не откликающегося мальчика, и у поэта, и у того, кто прошел через ужас концлагерей? О чем свидетельствует свидетельство за пределами человечности и языка, утратившего человеческое? Опыт свидетельства есть всегда опыт свидетельства о человеческом, по ту сторону языка, есть его неуничтожимый остаток, и в этом отношении ситуация Освенцима есть радикальное преодоление, радикальный опыт языка, продвинувший опыт experimentum lingua universalis до какой-то невиданной точки. Указавший на неуничтожимое человеческое, имеющее то самое парадоксальное существование за пределами онтологий, о котором мы говорили выше. То, что остается в пространстве, не ведающем вины, а потому в принципе не подлежащем спасению, «неспасаемом», словом, – в «лимбе», скажет Агамбен, в «Грядущем сообществе» и «Славе». Опыт свидетельства, в данном случае, вводит нас в какую-то «серую зону» между жизнью и смертью. Но не только. Молчащий мальчик свидетельствует о себе говорящем, и он же, говорящий, отныне свидетельствует о себе немом, но он также свидетельствует о себе как о животном, то есть о нечеловеческом в себе.

И все же, кто свидетельствует о ком? Сам опыт свидетельства, как мы уже поняли, открывает возможность человеческого языка, человеческую возможность как таковую, не сливающуюся ни с говорящим, ни с молчащим, ни с лингвистическим животным, ни с бессловесной тварью, ни с «мусульманином», ни с «выжившим» или «пережившим», но он есть тот зазор между говорящим и молчащим в языке, между языком и не языком, между выжившим и бесследно сгинувшим в лагерях уничтожения, в котором молчащее говорит. Неприсваевыемый зазор, но и неуничтожимый. «Открытое», как названа одна из работ Агамбена, посвященная животному. Почти то же, что Хайдеггер называл «язык говорит», *die sprache spricht.*. Место, где язык говорит о том, что лежит за пределами языка, где язык говорит о немом или бессловесное начинает говорить. Говорит ли оно? «Ах, если бы камни *действительно* могли говорить!» (курсив наш – *Д.Н.*), замечает Деррида[[1]](http://russ.ru/pole/K-predelu-isklyucheniya#_ftn1). На этой теме мы в дальнейшем и сосредоточимся.

Абсолютная двойственность этой серой зоны между жизнью и смертью и есть условие магической власти суверена, исток суверенитета, приоткрыть, профанировать которое и означает осуществить «акт разрубания гордиева узла». «Открытое», или «порог», оказывается той мессианской по сути, беньяминовской точкой, где суверенное насилие приостанавливается божественным насилием и где «жизнь» обретает свое естественное этическое содержание – *характер.* **В этой логике эмансипации разорвать связь жизни и суверенного начала, делающего ее неразличимой, означает продемонстрировать всю магическую силу суверенности как того, что никогда не имело своего места, – чрезвычайного положения, в котором обитает власть.** Как мы увидим, оно необходимым образом будет совпадать с метафизическим сокрытием бытия в истории Запада, выступающим, как отмечает Агамбен, в качестве иного способа представлять одну и ту же проблему. Чрезвычайное положение парадоксально, и увидеть этот парадокс означает подойти к тому порогу, где абсолютно незначащий, пустой, формальный закон, даже уже не кантовский, но подобный тому, о котором говорит Шолем, как о Священном Писании, к которому утрачен ключ, имеющий потому форму чистой силы или принуждения, лишается силы, становится жизнью.

**Жизнь и суверенное насилие**

Приостановка суверенного насилия есть демонстрация этого изначального смешения, изначальной *насильственной* или *магической* связи, позволяющей одновременно и различать право и жизнь, держа их на удалении, и *в то же время* не различать, смешивать их, поскольку сама **ситуация власти изначально и есть ситуация *суверенного исключения*, которая «включает то, что исключает» и «исключает то, что включает».** Отправляясь от фундаментального шмиттовского определения чрезвычайного положения как ситуации, приоткрывающей завесу над властью, Агамбен стремится показать, что суверенное принуждения к смерти основывается на силе суверенного отвержения, одновременно и захватывающей жизнь, и в то же время отвергающей, действующей внутри правовой территории; но условием этого действия является применение норм к исключенной, *голой жизни*. Именно эта, буквально неописуемая, ситуация суверенитета, схватываемая как *применение норм к голой жизни*, является предметом анализа Агамбена в данной работе, продолженной в других томах, – ситуация, через которую и может быть понято само «чрезвычайное положение». Философ стремится увидеть в ней некую матрицу, или место обитания власти, объясняющую странности сакральных процедур и ритуалов, которыми себя окружает власть, и в то же время проясняющую, почему чрезвычайное положение, а точнее, концентрационный лагерь, оказываются уже типическим случаем в ХХ веке. Парадигматика суверенитета как чрезвычайного положения обнажает здесь свою логическую структуру, где исключение, каким и является ситуация власти, приостанавливающая собственное действие, оказывается нормой; она умещается в пространство между исключением, с одной стороны, и примером, с другой. Производство суверенного тела – и в этой идее «производства» видно следование за работами Фуко, – является также производством некоей призрачной субстанции, *не в меньшей, но и не в большей степени реальной*, чем сам суверенитет: *голой жизни*. Голая жизнь – *bloß Leben* – выражение, заимствованное Агамбеном из «Критики насилия» Беньямина, выражение, о котором Агамбен говорит как о «загадочном», не является всего лишь коррелятом суверенитета, образующим с ним структуру простой оппозиции. Их связь, как связь разума и безумия или дисциплины и права в анализах Фуко, носит некий сложный неструктурный характер, продемонстрировать который Агамбен берется, основываясь не на методе генеалогии архива, но постоянно вторгается в топологию того странного **пространства, «напоминающего ленту Мебиуса», где абсолютно внутреннее – власть – оказывается абсолютно внешним: голой жизнью – и наоборот.**

Конечно, и здесь обнаруживаются аналогии со связью внешнего дисциплинарного порядка и внутреннего, субъективности, исследуемой Фуко. Однако Агамбен доводит эту оппозицию – тайное соучастие – до некоего онтологического предела, в котором неразличимо не только внутренне и внешнее, но сама жизнь. Именно неразличимость просто жизни, *zoi* , изначально возникающей на горизонте политического пространства Запада, ее абсолютная неструктурированность и невписываемость в порядок, жизни, образованной простым изъятием суверенитета из самого себя, приводит к ее абсолютному выталкиванию за пределы всякого суверенитета, превращая в жизнь не суверенную, «которую нельзя принести в жертву и которая предназначена только смерти». Что же есть эта жизнь? Ведь отныне, – и на это ориентирован весь анализ Агамбена, все акты власти будут обращены к этой жизни, являющейся ее тайным ядром, «внутрене-внешней» структурой, непредставимой для самой власти. Это жизнь и есть *место* власти, несуществующее место суверенитета, абсолютное вычитание, неструктурированное отсутствие, незримый остаток – жизнь, которая обладает лишь тем свойством, что она жизнь, а потому она *есть* лишь на границе смерти. Почти как хайдеггровское *Dasein,* единственной подлинной возможностью которого является «не быть». И тогда становится понятно, почему Агамбен не согласен со Шмиттом, указывающим, что в ситуации чрезвычайного положения проявляется само основание суверенитета – суверенная воля, утверждающая нормы и поднимающаяся или возвышающаяся над ситуацией права.

Порядок, вводимый в ситуации чрезвычайного положения, в действительности *ничем не отличим* от чистого насилия, чистого хаоса и беспорядка – они в принципе неотличимы, это и есть изначальная и единственная ситуация любого права и любого *Ordnung*; и суверенная воля не является поэтому их мистическим основанием, но, наоборот, призрак суверенной воли как раз и возникает на этом стыке – странной возможности смешивать и все же отличать исключение от правила, чрезвычайное от нормального, насилие от права и, в конченом счете, жизнь от жизни, подлежащей убийству. В действительности их различение есть их неразличение, и это неразличение права и насилия приводит к тому, что ситуация чрезвычайного положения в принципе неустранима из ситуации нормы, они со-конститутивны, и процесс установления порядка является в равной мере процессом одновременной дестабилизации и делокализации, утратой всякой видимой границы самого порядка, обнаружения «ее бесконечной подвижности». Бесконечно подвижная граница напоминает определение Бога в негативной теологии Николая Кузанского, с одной только поправкой, что неопределяемость границы жизни, то есть неопределяемость границы чрезвычайного положения или исключения, оказываются исходной политической проблемой, бесконечной суверенной задачей. Граница, проводимая по жизни, деление на *Zoi* и Bios и есть первая политическая граница, самый древний раскол, – указывает Агамбен не без оглядки на Хайдеггера. Она же и первая онтологическая граница Запада, где сходятся вместе метафизика и практика, чистое бытие и голая жизнь, власть языка и суверенность. И политическая теория, равно как и философия или социология, лишь воспроизводят его в различных теоретических формах, поскольку неустранимая двойственность религиозного, равно как и сакрализация жизни, восходят именно к той необъяснимой, святой и проклятой, чистой и грязной, спасенной и неспасаемой, суверенной и отверженной жизни между исключением и включением которой располагается власть. Отсюда бесконечное продвижение этой границы «вглубь» жизни, делающее весь существующий порядок неотличимым от чрезвычайного положения.

Там, где у Фуко описывается производство исцеляемого тела пациента и личности делинквента, которая и подлежит наказанию, здесь речь идет о производстве жизни как условии применения норм. И аналогично с анализом Фуко, демонстрирующим, что тюремный врач в XVIII веке является одновременно юридической фигурой, а судья, начиная с XIX века – экспертом по нравственному здоровью личности, в XX веке, указывает Агамбен, происходит парадоксальная инверсия ролей политика и врача. Политик становится специалистом в области «социальной гигиены» и здоровья нации, а врач в палате определяет юридические нормы в отношении голой жизни – можно ли данное тело считать живым или нет. И тогда, внутри стереоскопии, выстроенной Агамбеном, опирающейся на римское право и законодательство Третьего Рейха, древнегерманские законы и медицинскую практику XX века, становится ясно, что тоталитарный кошмар является не неким провалом, крахом публичного пространства, как считала, например, Хана Арендт, но лишь реализацией той программы отвержения-удержания жизни, в которой закон целиком слит с жизнью и *все же* от нее отличается. Проведение границы между «*жизнью» и «жизнью, недостойной быть прожитой»,* - вот та странная граница, вокруг которой колеблется политика, начиная с фигуры Homo sacer и до лагерей уничтожения, политика, воплощенная в императорских ритуалах погребения и в современных «серых» зонах, выстроенных между жизнью и смертью. Тотальное овладение внутренним – это овладение уже не субъективностью, а телом, как об этом писал Фуко в «Истории сексуальности» и лекциях по биополитике. Агамбен добавляет: это стремление овладения жизнью. Но в ситуации тоталитарной, ситуации чрезвычайного положения как таковой, где все оказываются одновременно и включенными в правовой порядок, и исключенными из него, эту границу уже *невозможно* провести, несмотря на все усилия: это и образует суть тоталитарной политики. Теперь граница действительно проходит между «*жизнью» и «жизнью, недостойной быть прожитой»*. То есть исключается просто жизнь, это и есть та суть биополитики, которая объединяет тоталитарные практики с повседневностью демократических государств. «Мы все потенциальные Homo Sacer», – невесело замечает Агамбен, возможно, перефразируя надпись на парижской стене мая 68-го: «Мы все немецкие евреи». Ибо, как показывает Агамбен, «еврей», как и «цыган»,и – это лишь имя исключаемой голой жизни.

Именно в этом понимании священного как проявления первичного насилия Агамбен оказывается близок не только к деконструкции, исходящей из « первичного насилия письма», при том принципиальном отличии, о котором ниже, но и к Рене Жирару с его концепций заместительной, «очищающей» формы действия. Правда, у Жирара этот жест приостанавливает одно насилие, трансформируя его в насилие священного, но истоком сакрализации остается все та же жизнь. В действительности, показывает Агамбен, сакрализация и десакрализация совпадают, именно это и символизирует парадоксальная фигура Homo Sacer, где жизнь отделяется от тела, тела человека, и оказывается вынесена за пределы полиса как не подлежащая принесению в жертву, «грязная», *виновная*. Этот момент отделения жизни, или захватывания жизни, и *есть момент суверенизации*. Точка, в которой происходит постоянная сакрализация-десакрализация жизни, уровень, где располагаются магические операции власти. Отсюда эти операции с некою странной жизнью, которая должна быть «дважды похоронена», как это происходит в случае римских девотов, но также в ритуалах императорских погребений, неожиданным образом повторяющихся и при абсолютизме. Они обнаруживают странную симметричность между фигурой суверена и фигурой Homo Sacer. В обоих случаях это жизнь, которая «не может быть принесена в жертву, но лишь только отдана смерти». Убийство императора, монарха не являлось убийством в простом смысле слова, преступлением, напоминает Агамбен, , вступая, правда, в противоречие с прямо противоположной интерпретацией Фуко. Поэтому лишь мысля эти две фигуры вместе, ибо каждая из них выкроена по мерке другой, можно схватить целостную фигуру суверенитета как суверенного отвержения, поскольку каждая из этих двух фигур, как подчеркивает Агамбен, абсолютно необходимо полагает другую. Каждая из них является воплощением чрезвычайного положения – норм действующих и одновременно приостановленных, насилия действующего и приостановленного. Homo Sacer, «жизнь на пороге», есть точка возможных трансформаций жизни из проклятой в святую, из отверженной в царскую, из человеческой в звериную. И наоборот. Как и Homo Sacer, суверенитет абсолютно двойственен в позиции между нормой и исключением. Одна двойственность полагает другую.

Неустранимая амбивалентность религиозного, – совершенно неожиданно выводит отсюда Агамбен, – есть следствие неустранимой амбивалентности жизни, оказавшейся на пороге, а отнюдь не наоборот, как принято полагать. Поэтому высвобождение *сакрального жизни или ее профанация*, что одно и то же, и есть тот акт приостановки насилия, который Беньямин называл «божественным насилием», приостанавливающим насилие в истории.

**Ворота закона открыты – ворота закона закрыты**

И поэтому неудивительно, как Агамбен интерпретирует кафкианскую притчу «Перед законом», показывая, что крестьянин, проведший перед открытыми вратами закона целую жизнь, и в итоге умерший перед ними, отнюдь не проиграл, но добился своего: профанации, отмены закона как такового. Служитель закона навсегда запирает его ворота. Именно умение жить на этой границе, на *пороге*, там, где суверен грозит все время обратиться чудовищем, а зверь – царем, проклятое – святым, то есть умение свидетельствовать о неспасаемой жизни Homo Sacer’а и есть ее профанация. Принятие ее отныне несуществующей тайны или вглядывание в промежуток между человеком и животным. Место отдыха, «шабат» метафизики, – как скажет Агамбен в другом тексте, имея в виду работы Нанси и Бланшо, посвященные радикальной критике суверенитета. «Праздность», или бесцельное, это единственное, что может присвоить себе машина власти, – укажет философ уже в «Славе», четвертом томе «Homo Sacer’а”. Обретение «***возможности не-***» как раз и является действительным тайным местом власти, истоком ее сакральной силы, это приоткрытие той цезуры суверенности, внутри которой удерживается жизнь.

И если продолжать аналогию с Фуко, то, так же, как и у него, сущность власти отнюдь не сводится здесь к запрету, к подавлению и контролю, но к узурпации возможности не быть властью, то есть к сокрытию той непредставляемой, утаиваемой возможности, из которой она исходит. *Возможность принять «возможность не-»* и есть этическое событие, обретение «возможности не-» , присвоенной себе властью, где власть одного человека над другим завершается там, где, к примеру, говорящий открывает, что его речь принадлежит некоему молчанию, которым владеет другой. Например, молчанию о том, что один не должен задавать некоторого особого вопроса о том, почему ему следует вообще говорить. Место этого последнего «не должен» между речью и молчанием, между законом и его отсутствием; собственно это и есть место чрезвычайного положения, в котором творится закон: «включенно-исключенное» место. Оно располагается на уровне «символического», а не «воображаемого» или «реального», как это продемонстрировано в «Украденном письме» Лакана.

«Я бы предпочел не-»,– Агамбен приводит слова писца Бартлби из повести Мелвилла как формулу эмансипации, поэтому кафкианскую притчу следует рассказать так, чтобы ворота замка, закона наконец закрылись, поскольку лишь тогда в них можно будет *войти заново*. И как близко это или далеко к тому изначальному сокрытому, суверенному времени, «времени решения», о котором говорит Деррида в анализе текстов Кафки и Беньямина? То есть найти «вход» в ворота означает показать, что они открыты и закрыты в одно и то же время, ибо за каждым стражем закона, стерегущим ворота, существует другой, «еще более могущественный», за одним законом, или над ним, существует другой, еще более общий, обязывающий, еще более принуждающий. Поэтому не только не существует первого или, наоборот, последнего закона, не только мы находимся всегда в положении «между» законами, но само наше положение или положение крестьянина из кафкианской притчи неопределимо – он находится и перед законом, и одновременно после него, демонстрируя, по мысли Деррида, его абсолютно открыто-закрытую структуру.

В отличии от Агамбена, Деррида показывает[[2]](http://russ.ru/pole/K-predelu-isklyucheniya#_ftn2), что принуждающая сила закона и есть его абсолютная открытость, поскольку сила «ворот» заключается лишь в том, что «существуют и другие ворота», как говорит привратник, указывая на то, что он-то как раз готов пропустить крестьянина; и поэтому чрезвычайное положение не есть тайное начало закона, но раскрыть закон означает указать на ту неформализуемую структуру, которая лежит в основании формализации. Подвергнуться «перформативной» силе закона, как это и происходит с крестьянином в притче, или сделать закон доступным, пометив неопределяемое как единственное место, из которого он может быть помыслен. Действительно, что означают в данном случае открытые ворота закона? Автор, говорящий, законодатель, – указывает Деррида, – неизбежным образом оставляет открытыми те ворота неопределенности, через которые текст читается; иначе он будет «подобен камню или смерти». И эта экспозиция неопределенности, осуществляемая текстом, образует ту структуру открытости-закрытости, в которой производится формализация текста или закона, проведение последней границы между текстом и не-текстом, тем, из чего, как мы обычно полагаем, он обычно читается: из контекста или некоей жизни. Открытые ворота текста или закона указывают на ту нечитаемую область, откуда проистекают правила чтения, т.е. порождения текста, – правила, ничего общего не имеющие с каким либо формальным порядком, но *активированные* самим жестом распахивания ворот и образующие отныне некую говорящую массу случайно организованных порядков, структур и жизненных сигналов. Короче говоря, непрозрачный язык нашего изначального опыта, или «письмо», на который указывает текст-ворота и в который нужно вслушаться. Именно ведение неопределенности образует ту игру первичной формализации, где еще до всякого языка и соответственно жизни, понимаемых традиционно, осуществляется семиозис как «автоаффектация» жизни. Поэтому ничего удивительного, что именно на этом пороге, называемом Кантом «самоаффектацией», или априорным внутренним чувством – временем, мы вновь и вновь видим сходящиеся и расходящиеся дороги Деррида и Агамбена, приводящие к столь разным и в то же время в чем-то схожим интерпретациям этого «шума бытия», как было сказано в случае Делеза.

И если, в конечном счете, жизнь – это ее свидетельство о «самой себе», то все сводится к вопросу о свидетеле, о его месте и его способности свидетельствовать об этой жизни. О какой жизни можно свидетельствовать? О той голой жизни, которая открывается в итоге приостановки власти, суверенности, понимаемой во всех смыслах, в том числе и как суверенность языка; о которой мы способны свидетельствовать в языке, но за пределами всякого языка? Или же речь идет о свидетельстве, о том, о чем невозможно свидетельствовать, – о жизни, которой *никогда не было*, которая никогда не принадлежала порядку «наличного», жизни неисчезающей, ибо бесконечно стертой: «мы всегда находимся в ситуации, где как будто *было* что-то живое». Такое свидетельство есть уже *абсолютно невозможный* акт, которому и принадлежит событие, структура или память свидетельства. Именно вокруг невозможности свидетельства *как* его возможности и выстраиваются «время», «жизнь», «язык», анализируемые Деррида, которые приводят его к совершенно иной политической философии, зачастую находящейся в столкновении с позицией Агамбена именно по поводу главной исходной общей политической темы – живого, животного. [[3]](http://russ.ru/pole/K-predelu-isklyucheniya#_ftn3) «Порог», метафора последней границы – к ней, наряду с предельным понятием «Homo Sacer», постоянно возвращается мысль Агамбена в размышлении о человеческом начале; и, наоборот, к стиранию последней метафоры, онтологической границы, границы как таковой, бесконечному ее удвоению, распаду места, указывающего на недоступное, человеческое, отсылает Деррида.

Метафора, которую нужно приостановить, трансформировать в одном случае, или стереть – в другом. Разыграть: «мы всегда находимся в ситуации, где ***как будто*** было что-то живое». Вернуть это «как будто» для Деррида и означает соотнестись со свидетельством о жизни, которому мы принадлежим, ибо «как будто» – это и есть одновременно и по ту, и по другую сторону границы. Мы свидетельствуем о некоем «как будто»: как будто мы умерли, например, в «Мгновении моей смерти» Бланшо, или как будто мы действительно можем свидетельствовать о том, чего нет.

Напротив, у Агамбена метафора все время стремится развернуться и превратиться в притчу, которая неизменно сопровождает его текст. По-сути, именно внутри магической формы притчи, начиная с ранних текстов и вплоть до поздних – «Профанаций», «Нимфы», «Грядущего сообщества», – осуществляется тот фантастический рассказ, который Агамбен хочет нам рассказать. Следы этого магического времени анализа видны и в этом тексте. Здесь и проходит, так сказать, «граница», между Беньямином Агамбена и Беньямином Деррида, между жизнью, «не ведающей вины», и жизнью -«тайной, лишенной содержания». Бесконечно «оставшимся» и бесконечно «стертым». Могут ли камни говорить? Вся разница в том смысле, который мы вкладываем в это «как будто». В этом и есть главный – последний и первый вопрос[[4]](http://russ.ru/pole/K-predelu-isklyucheniya#_ftn4). Неопределяемое же для Агамбена, это, напротив, как мы видели, ситуация чрезвычайного положения. Вокруг ее анализа построен весь текст его критики, выявляющий ее скрытое присутствие и работу в глубине европейской истории. Собственно, с ее анализа, с этого места исчезновения института, нам бы и следовало теперь начать,

Именно опираясь на это предельное разграничение, Агамбену удается провести столь неожиданное и открытое для критики сопоставление опыта различных исторических эпох, режимов, практик и институтов, отмеченных родовым пятном суверенности. Именно сквозь оптику «чрезвычайного положения» нам удается вглядеться туда, где отказывает зрение, основанное на «суверенном» режиме дискурсивности. Сквозь эту оптику обнаруживается невидимая – обнаженная, голая жизнь как заданный, целостный опыт культуры, оказывающийся в какой-то момент определяющим в отношении к жизни и смерти. Что именно в этой оптике вглядывания поверх дискурсивного заимствовано из работ Фуко, а что связано с временем магического видения, присущего именно Агамбену, в какой степени «голая жизнь» является продолжением или, наоборот, радикальным пересмотром фукианской концепции «биополитики» в свете, например, Батая, решать, конечно же, читателю. Равно как и то, куда действительно предлагает заглянуть эта книга, свидетельствуя о Homo Sacer, жизни, которая не может быть принесена в жертву, но лишь отдана смерти. Возможно, перед нами лишь некоторая притча, которая, как и любая притча, неизбежным образом взаимодействует с позицией читателя, всегда оставляя его «на пороге».

ПРИМЕЧАНИЯ:

[[1]](http://russ.ru/pole/K-predelu-isklyucheniya#_ftnref1) J. Derrida *Mal d’archive* P.2000

[[2]](http://russ.ru/pole/K-predelu-isklyucheniya#_ftnref2) J. Derriida Prejujes –P.1987

[[3]](http://russ.ru/pole/K-predelu-isklyucheniya#_ftnref3)См. например. J. Derrida *Voyou*s P.2003, La bête et le souverain P. 2008

[[4]](http://russ.ru/pole/K-predelu-isklyucheniya#_ftnref4) J. Derrida *Universite sans condition* P . 2001 J. Derrida *Voyou*s P.2003