Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (НИ ТГУ)
Философский факультет
Кафедра онтологии, теории познания, социальной философии

ДОПУСТИТЬ К ЗАЩИТЕ В ГЭК
Руководитель ООП
канд. филос. наук, доцент
_____ Ю.Н. Овсянникова
«07» июня 2022 г.

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА БАКАЛАВРА

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ПАНДЕМИИ: ЭТАТИЗАЦИЯ БИОЛОГИЧЕСКОГО КАК РЕСУРС ВОЛИ К ВЛАСТИ

по основной образовательной программе подготовки бакалавров
направление подготовки 47.03.01 – Философия

Шипицин Алексей Иванович

Руководитель ВКР
канд. филос. наук, доцент
_____ В.В. Петренко
подпись
«07» 06 2022 г.

Автор работы
Студент группы №12801
_____ А.И. Шипицин
подпись
«07» 06 2022 г.

Томск — 2022

Министерство образования и науки Российской Федерации
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (ТГУ)
Философский факультет
Кафедра онтологии, теории познания, социальной философии

УТВЕРЖДАЮ
Руководитель ООП
канд. филос. наук, доцент
_____ Ю.Н. Кириленко
«20» января 2022 г.

ЗАДАНИЕ
по подготовке ВКР по направлению 47.03.01— философия
бакалавру Шипицину Алексею Ивановичу, студенту группы №12801

1. Тема ВКР работы: «Философский анализ феномена пандемии: этатизация биологического как ресурс воли к власти»

2. Срок сдачи студентом выполненной ВКР:
а) на кафедре 16 мая 2022 года
б) в ГЭК 10 июня 2022 года

3.Исходные данные к работе:
Цель исследовательской работы состоит в том, чтобы выявить и теоретически обосновать особенности контроля биополитики как стратегии обеспечения коллективной безопасности в период пандемии.
Достижение поставленной цели потребовало решения следующих **задач**:
1) рассмотреть пандемию короновируса сквозь призму ницшеанской «воли к власти»: между познанием как формой власти и короновирусом как биологическим явлением есть прямая корреляция
2) показать, что биополитика как практика управления не является достоянием только периода Нового времени, но берет свое начало еще в рамках античного полиса
3) исследовать телесность как знак, текст и значение в контексте пандемии: телесность как «почва» для биополитической субъективации
4) провести сравнительный анализ двух пандемийных форм биополитики: либеральной, основанной на механизмах безопасности и авторитарной, производящей «голую» жизнь как непосредственный объект приложения власти
5) показать несостоятельность дилеммы между спасением жизни и спасением экономики, с которой столкнулось либеральное сообщество, реализуя свой вариант биополитики
Объектом исследования является единство социальной и биологической сторон человека в период пандемии.

Методы: историко-философский, герменевтический, сравнительный, анализа и синтеза, генеалогический

4. **Краткое содержание работы**:

Введение

Глава 1. Воля к власти как форма истолкования природы: критика Ф. Ницше западноевропейской эпистемологической парадигмы

Глава 2. Биологическая жизнь и телесность как объекты властных практик

Глава 3. Пандемийные формы биополитики: чрезвычайное положение как новая парадигма власти

Даты основных разделов: Введение (30.09 2021), Глава 1 (1.12.2021), Глава 2 (22.02. 2022), Глава 3 (26.04.2022), Заключение (04.05.2022).

5. Работа выполняется по заданию кафедры онтологии, теории познания, социальной философии, философского факультета НИ ТГУ.

6. —

7. Дата выдачи задания «15» января 2022 г.

Руководитель ВКР
НИ ТГУ, кафедра онтологии, теории познания,
социальной философии
доцент, канд. филос. наук

_____ _____ В.В. Петренко

должность, место работы *подпись*

Задание принял к исполнению _____

дата, подпись студента

АННОТАЦИЯ

В работе реализован один из возможных путей биополитического анализа пандемии короновируса через ницшеанский концепт «воли к власти», понимаемой в данном случае как определенный творческий инстинкт к интерпретации и истолкованию природы, к ее познанию как той части сущего, в которой человек обустраивает собственную культуру. Показано, что в процессе овладения человеком природы актуализируется его собственная биологическая экзистенция. Столкновение с новыми формами жизни (вирусами) угрожает здоровью самого homo sapiens, что, в итоге, приводит к «всплеску» биополитики в современных обществах.

Особый акцент в работе поставлен на анализе властной проблематики в ее биополитическом измерении, поскольку предполагается, что пандемия в современных условиях актуализирует тему этатизации биологического, ставит под вопрос статус живого и телесного в пространстве политического. Биополитика есть механизм безопасности, который стремится сделать чрезвычайное положение повсеместной властной практикой по управлению «рисками». Цель управления: достижение баланса между сохранением человеческих жизней и стабильностью экономической системы. Через аналогию с фукианским анализом тюрьмы и делинквентности было показано, что биополитика направлена не столько на избавление от аномалии, наносящей ущерб социальному организму, сколько на включение ее в механизмы безопасности в качестве «нормы» т.е. явления, которое имеет собственную, статистически обоснованную «нормальную» частоту проявления в окружающей среде.

Итогом социально-философского анализа биополитики как властной практики стало снятие проблемной ситуации, дилеммы между *сохранением жизни* и *сохранением свобод*, вставшей перед либеральными сообществами с началом пандемии короновируса. Несостоятельность данной проблемы показана через новоевропейский концепт «естественного права», ставящего сам факт жизни человека в центр политико-юридических структур.

Таким образом, в данной работе представлена попытка философского осмысления пандемии короновируса с позиций современной социальной философии.

Оглавление

Введение……6

Глава 1. Воля к власти как форма истолкования природы: критика Ф. Ницше западноевропейской эпистемологической парадигмы……14

1.1. Антропоцентрический и биологический смысл познания у Ф. Ницше 14

1.2. Познание как форма воли к власти и средство «захвата» природы 19

Глава 2. Биологическая жизнь и телесность как объекты властных практик 23

1.1. Биополитика от Античности к Новому времени: разделение на βίος (биос) и ζωή (дзоэ) 23

2.2. Тело в культуре постмодерна: телесность как знак, текст, означающее 32

Глава 3. Пандемийные формы биополитики: чрезвычайное положение как новая парадигма власти 41

3.1. «Голая» жизнь в горизонте биополитических практик управления 41

3.2. Проблема сохранения жизни в период пандемии: стремимся ли мы избавиться от ковида?.....51

Заключение 56

Список использованной литературы 59

Введение

Актуальность. Пандемия короновирусной инфекции является самым значимым событием новейшего времени. Пожалуй, не найдется ни одного человека, которого бы она обошла стороной, поскольку мир, если говорить известной метафорой М. Маклюэна, превратился в «глобальную деревню», в которой каждый, хоть и мнит себя отдельной «личностью», все равно остается частью одного большого целого: «Мы живем в едином тесном пространстве, оглашающемся звуком племенных барабанов»[1]. Пандемии происходили в истории человечества ни один раз, но, кажется, все предыдущие не имели эффекта, трансформирующего все области человеческой культуры: пару столетий назад короновирус бы остался в далекой китайской Ухани, и никто бы на европейской части континента о нем не узнал, а если бы и узнали, то он бы вряд ли стал «достоянием» общественности. Подобные поверхностные рассуждения приводят к легкой философской меланхолии, поскольку европейская рациональность как способ бытия и проект Просвещения, который этот способ претворял в действительность, ставили главной задачей безопасность человека в рамках технократической культуры, освобождающей индивида от пут ручного, отчужденного труда, тем самым давая ему возможность использовать досуг для интеллектуального саморазвития. На деле же получается: чем больше техническое развитие, тем уязвимее мы становимся.

Короновирус обнажает амбивалентность современной культуры, подталкивая взглянуть на привычные вещи под неожиданным углом, за которым происходят интересные процессы: мы, вдруг, обнаружили, что тоталитарный восток может быть эффективнее в борьбе с пандемией, чем либеральный запад, поскольку первый просто ничем не ограничен; мы заговорили о забытой, казалось бы, биополитике, заговорили о жизни и смерти человека, о его теле в терминах «крови» и «почвы», хотя после Освенцима и Гулага говорить даже о возможной сегрегации по биологическому признаку стало моветоном.

Потому представляется, что пандемия короновирусной инфекции имеет глубокий потенциал для длительного философского исследования, ведь, как справедливо заметил Славой Жижек: «Загвоздка в том, что даже если жизнь в конечном итоге вернется к некоторому подобию нормальности, то это уже будет не та норма, которую мы имели до

[1] Маршалл Мак-Люэн. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. — К.: Ника-Центр, 2004. — 46 с.— (Серия «СДВИГ ПАРАДИГМЫ»; Вып. 1).

вспышки болезни»[2]. Таким образом, данная дипломная работа представляет из себя попытку философского осмысления пандемии, в частности, её социально-политического подтекста, тех властных трансформаций и интенций, которые превалируют в настоящее время в виде биополитики.

Обозначить процесс этих трансформаций можно с помощью того, что М. Фуко называл «этатизацией биологического»[3] или, иными словами, ситуацией, когда основным объектом приложения власти становятся жизнь и смерть человека, понимаемых как нечто естественное, природное по своей сути. Если обратиться к классической теории суверенитета и к тому, как в её рамках понималась жизнь и смерть поданного, то мы заметим, что суверен, обладая всеми правами по отношению к индивиду, позволял ему жить или же принуждал умирать. На сегодняшний день, во многом благодаря тому дискурсу, который сложился вокруг пандемии короновируса, мы видим, как предпринимаются попытки реализации иной модели власти, по своим свойствам и характеристикам отличной от суверенной власти и власти дисциплинарной: это модель биовласти, главная задача которой заставить жить, исходя из определенной нормы, или же позволить умереть.

Проблемная ситуация. В условиях распространения пандемии и угрозы массового заражения населения перед международным сообществом встала проблема управления безопасностью. Либеральные ценности, являющиеся основой западного общества, были поставлены под сомнение, вследствие чего жизнь человека стала пониматься в отрыве от привычных прав и свобод и, по сути, начала сводиться до существования как такового, «голой жизни»[4], которая теперь должна быть определенным образом и в соответствии с определенными правилами регламентирована и нормализована ради коллективной безопасности. Иными словами, конфликт между требованиями либеральной теории и необходимостью сохранять жизни людей в условиях чрезвычайной ситуации привел странах Запада к дилемме: спасение экономики или жизни?

Таким образом, пандемия сблизила биологическую сторону жизни человека и политику как практику управления, что в настоящих условиях проблематизирует суверенность человеческой жизни и человеческого тела, их субъектность, зависимую от внешних властных интенций.

---

[2] Žižek, S. Pandemic!: COVID-19 shakes the world. New York and London: OR Books, 2020. — 78 с.
[3] Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году / М. Фуко. — СПб.: Наука, 2005. — 253 с.
[4] Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. — М.: Издательство «Европа», 2011. — 162 с.

Основные тезисы исследования:

1) Короновирус как явление чисто биологического порядка является результатом того, что Ф. Ницше называл «волей к власти», которую человек реализует в форме познания природы. В результате такого познания происходит столкновение с новыми биологическими явлениями, угроза от которых и приводит к потребности в биополитике как властной практике над естественным.

2) Биологическая жизнь человека еще со времен греческих полисов была объектом властных практик, что выражалось в основополагающем разделении двух областей полиса на βίος (биос) и ζωή (дзоэ).

3) Телесность не представляет из себя биологической данности, но всегда есть факт культуры, содержание которого зависит, в том числе, от онтологического потенциала власти, задающей отношение к вещам вообще.

4) Биополитика есть механизм безопасности, который в собственные структуры включает чрезвычайное положение, понимаемое в качестве аномалии социального организма. Аномалия, став подконтрольной механизмам безопасности, превращается в некоторую «норму» — явление, имеющее установленную статистически частоту проявления в окружающей среде. Таким образом, биополитика представляет собой управление рисками.

5) Дилемма, указанная нами выше в качестве проблемной ситуации, несостоятельна, поскольку на практике либерализм реализует биополитику как механизм безопасности, который направлен одновременно и на максимизацию естественной жизни, и на максимизацию производительных сил в рыночной системе. Спасая жизнь, либерализм одновременно спасал и экономику.

Соответственно, в качестве *объекта* данной исследовательской работы выступает единство социальной и биологической экзистенции человека в период пандемии.

Предметом работы выступает биополитика как властная практика, направленная на регулирование естественных процессов человека и природы, их взаимодействия в контексте пандемии.

Цель исследовательской работы состоит в том, чтобы выявить и теоретически обосновать особенности контроля биополитики как стратегии обеспечения коллективной безопасности в период пандемии.

Для достижения указанной *цели* в работе поставлен ряд следующих *задач*:

1) рассмотреть пандемию короновируса сквозь призму ницшеанской «воли к власти»: между познанием как формой власти и короновирусом как биологическим явлением есть прямая корреляция

2) показать, что биополитика как практика управления не появляется в период Нового времени, но берет начало еще в рамках античного полиса

3) исследовать телесность как знак в контексте пандемии: телесность как «почва» для биополитической субъективации

4) провести сравнительный анализ двух пандемийных форм биополитики: либеральной, основанной на механизмах безопасности и авторитарной, производящей «голую» жизнь как непосредственный объект приложения власти

5) показать несостоятельность дилеммы между спасением жизни и спасением экономики, с которой столкнулось либеральное сообщество, реализуя свой вариант биополитики

Для достижения поставленной цели и задач будет использоваться ряд следующих *методов*: историко-философский, герменевтический, сравнительный, анализа и синтеза, генеалогический метод.

Историко-философский метод необходим прежде всего для исследования первоисточников, выделения различных концепций и взглядов на биополитику и биовласть, в частности. Герменевтический метод будет использоваться для интерпретации авторских текстов, а также для определения основных понятий и терминов. Сравнительный необходим для сопоставления различных взглядов и теорий относительно биополитического, обозначения общего и различного в них. Метод анализа будет использоваться для выделения существенных свойств и характеристик биополитики, условий в которых и благодаря которым биовласть становится новой формой искусства управлять; в свою очередь, метод синтеза необходим для того, чтобы исследовать биополитику как универсальный феномен современности, объединяя его различные стороны в едином смысловом контексте.

Отдельно в ряду использованных методов стоит генеалогический метод Ф. Ницше, связываемый с тем, что обычно принято называть «происхождением». Однако, в данном случае «происхождение» не есть поиск в прошлом, в истории, неких твердо установленных

закономерностей, концептов, абсолютов или сущностей. Для немецкого мыслителя генеалогический метод означал фиксацию разрозненности, раздробленности человеческого бытия, его случайность и противоречивость, его изначальную отстраненность от всего того, что можно назвать «единым». Как указывает о генеалогическом методе М. Фуко: «Проследить сложную нить происхождения — это, напротив, удержать то, что произошло в присущей ему разрозненности; уловить события, самые незначительные отклонения или же, наоборот, полные перемены — заблуждения, ошибки в оценке, плохой расчет, породившие то, что существует и значимо для нас; открыть, что в корне познаваемого нами и того, чем мы являемся сами, нет ни истины, ни бытия, но есть лишь экстериорность случая»[5]. Таким образом, Ф. Ницше, а вслед за ним и М. Фуко, отказываются от классического понимания субъекта и нарративно оформленной истории: остается лишь столкновение и борьба сил, лежащих в самой основе человеческого существования.

Степень изученности темы:

Специфика пандемийной проблематики заключается в том, что ее философское осмысление только начинает набирать обороты в исследовательских кругах и выражается преимущественно в форме статей, выписок и небольших интервью в медиа пространстве. По этой причине методологические основания данной исследовательской работы сосредоточены вокруг, по большому счету, уже известных, классических работ, которые, на первый взгляд, далеки от нынешней ситуации. Иные из них были написаны и вовсе в совершенно других эпохах и условиях.

Если центральным концептом нашего исследования является концепт власти, то отправной точкой станет Ф. Ницше, задействованный в данной работе как методологический ориентир (генеалогия), позволяющий показать изначальную связь между властью, познанием и биологической стороной жизни человека. Познание есть форма воли к власти, проявляя которую человек захватывает часть реальности для осуществления собственных жизненных функций. Рассмотрение того, что называется «жизнью» и «жизненными функциями», требует задействования целого ряда авторов (не только философов), занимавшихся философско-историческим анализом форм человеческого существования от Античности к Новому времени. Среди них выделяются как античные мыслители, в основном классики — Платон и Аристотель, так и современные, близкие к нашему времени — Я. Буркхардт, Х. Арендт (vita active и vita conteplativa), Э.

[5] Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. — Мн.: Изд. ООО «Красико принт», 1996. — 82 с.

Фромм, М. Вебер, Хосе Ортега-и-Гассет. С помощью обозначенных авторов мы попытались показать процесс экономизации жизни человека в период Нового времени и Реформации, когда античное разделение на публичную сферу βίος (биос) и сферу домашнего хозяйства ζωή (дзоэ) окончательно исчезает, давая начало преимущественно экономическому способу существования, подчиняя себе политический, сливаясь с ним.

Экономика, понимаемая как обмен веществ с природой, выходит на первый план вместе с политическим либерализмом, рассмотреть который мы планируем сквозь призму критики М. Фуко, посвятившему властной проблематике несколько основополагающих книг и несколько авторских курсов, прочитанных в Коллеж де Франс в период работы в должности профессора с 1970 по 1984 год. Биополитика, намеченная М. Фуко еще в «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы»[6], окончательно формулируется им в цикле лекций «Рождение биополитики»[7], где французский мыслитель показывает, что политический либерализм непосредственно заинтересован в контроле биологической жизни человека с целью его успешной интеграции в рыночную систему. Исследования М. Фуко задействованы нами в данной работе для того, чтобы показать, что власть над жизнью человека осуществляется преимущественно в двух формах: во-первых, в форме дисциплинарной власти над индивидуальным, муштруемым телом, а во-вторых, в форме биополитики или биовласти, где каждое тело, будучи биологическим феноменом со всеми присущими ему естественными процессами, суммируется в некое коллективное тело, население, которое ставится под контроль ради достижения безопасности самого населения и максимизации жизни каждого в рыночной системе: «В сущности, население теперь является объектом, без наблюдения за которым и без анализа которого добиться продуманного и рационального управления было бы просто невозможно»[8].

Поэтому совершенно очевидна та актуализация работ М. Фуко, которая произошла с началом пандемии короновируса, когда власти большинства стран мира стали вводить дисциплинарные (карантинные) и биополитические меры, показав, насколько близки медицинские институты к властным инстанциям.

[6] Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. — Москва: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019 — 416 с.
[7] Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978—1979 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Дьяков. — СПб.: Наука, 2010. — 448 с.
[8] Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977-1978 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. В. Ю. Быстрова, Н. В. Суслова, А. В. Шестакова. — СПб.: Наука, 2011. — 158 с.

М. Фуко в последние годы своей жизни несколько отошел от сюжета власти как искусства управления жизнью и телом и обратился к исследованиям истории сексуальности. По этой причине тематика биополитики, по большому счету, так и не была им окончательно оформлена и закончена. После смерти М. Фуко его биополитические идеи были переосмыслены и получили свое развитие в дальнейших исследованиях современных социально-политических философов: М. Хардта, А. Негри, Дж. Агамбена.

Последние, в частности, были использованы в данной работе как исследователи, которые, хоть и следовали Фуко, но аргументировали несколько иную позицию относительно биополитики, не считая этот вид властной практики результатом просвещенческой политики только Нового времени. В связи с этим отдельного внимания заслуживают работы Дж. Агамбена: «Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь»[9], и «Homo sacer. Чрезвычайное положение»[10], задействованные нами для того, чтобы сформулировать альтернативное фукианскому понятие биополитики через концепты естественного права и чрезвычайного положения, показать как человеческая жизнь, понимаемая чисто биологически, сначала обретает суверенность, а затем, при определенных условиях, может ее потерять. С помощью концепта «голой жизни» в данном исследовании будет показано, как на начальных стадиях пандемии власти многих стран вводили локальные чрезвычайные положения, приостанавливая привычные права и свободы ради контроля над жизнью населения. Результатом стало стирание грани между больным и здоровым: контролю подлежит любая жизнь, независимо от того, есть ли внутри тела вирус или нет.

Другим методологическим полюсом исследовательской работы стали те мыслители, которые в своих изысканиях затронули проблематику человеческого тела. Рассмотреть биополитику как властную практику значит поместить в ее центр тело, воспринятое не как естественность, но как факт культуры и результат дискурсивных властных практик, превращающих телесность в знак, текст или означающее. Для достижения данной задачи были использованы труды таких семиотиков как Ч. Пирс и Р. Барт, современных философов, в частности, Дж. Ваттимо, З. Бауман, Ж. Бодрийяр, Ж.Л. Нанси, М. Фуко, а также мыслителей феминистского толка — С. де Бовуар.

Таким образом, данная исследовательская работа будет сосредоточена вокруг уже известной методологической базы политической философии современности. На этом фоне

[9] Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. — М.: Издательство «Европа», 2011. — 256 с.
[10] Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение / Дж. Агамбен. — М.: Издательство «Европа», 2011. — 148 с.

выделяется уже известная работа Славоя Жижека «Pandemic! COVID-19 shakes the world»[11], написанная им в очень короткие сроки и направленная на философское осмысление первых социально-политических последствий пандемии: выход на первый план капиталистического анимизма, экзистенциальное переживание смерти, ставшей обыденным явлением, роль вируса, который объединяет людей, стирая все различия, но при этом вынуждает дистанцироваться друг от друга и многое другое.

Потому можно заключить: данная дипломная работа экспериментальна и опирается на оформленную в социальной философии методологию, которая, как представляется, способна стать эффективным инструментом анализа пандемии и привести к нетривиальным выводам.

[11] Žižek, S. Pandemic!: COVID-19 shakes the world. New York and London: OR Books, 2020. — 125 с.

Глава 1. Воля к власти как форма истолкования природы: критика Ф. Ницше западноевропейской эпистемологической парадигмы

В истории философии Фридрих Ницше, пожалуй, является самой узнаваемой и значимой фигурой. Представляется, что причиной тому служит радикальная настроенность его идей и мыслей против устоявшихся в человеческой культуре «идолов», избавиться от которых найдутся желающие в любую историческую эпоху. Поэтому, кажется, сочинения Ницше всегда будут отдушиной для тех, кто ищет особого рода оригинальности для собственной личности. Жаль только, что подобные индивиды не всегда осознают подмену одних идеалов другими: им хочется сменить стоило морали рабов на сверхчеловека, но разве последний не приведет к тому же самому, что и первое? С этой точки зрения уместен вопрос, не является ли философия Ницше злой шуткой над человечеством, говорящей: «я избавлю вас от ваших идолов, чтобы создать вам новый»? Но дать ответ на этот вопрос данное исследование не призвано. Здесь мы скорее попытаемся выстроить полноценную картину того, как философия немецкого мыслителя может прояснить нам день сегодняшний, прояснить его с политической точки зрения, стоящей, однако, далеко от традиционной политики. И начнем мы с антропоцентрического и биологического смысла познания у Ницше, поскольку именно этот смысл содержит все то властное, что только и могло сформироваться у человека в процессе его становления.

1.1. Антропоцентрический и биологический смысл познания у Ф. Ницше

Тема развития человеческого аппарата познания в «Воле к власти» начинается с тезиса, идущего вразрез с традиционной философской интерпретацией разума: «Мышление, как его себе представляют теоретики познания, не имеет места вовсе; это — совершенно произвольная фикция, достигаемая выделением одного элемента из процесса и исключением всех остальных, искусственное приспособление в целях большей понятности»[12]. В данном случае Ницше предлагает в вопросах эпистемологии более не опираться на картезианскую и кантианскую версии познания, поскольку они попросту заблуждаются о происхождении основных категорий рассудка, таких как: «Я», «субъект», «объект» и т.д., делая их скорее предметом научной веры, чем действительным основанием того, что было названо «истиной».

[12] Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. — М.: Культурная Революция, 2005. — 277 с.

Главный аргумент Ницше против традиционной теории познания состоит в следующем: человеческий разум смог развиться в том виде, в каком мы привыкли его описывать, только под влиянием потребности в сохранении собственного рода: «полезность с точки зрения сохранения, а не какая-нибудь абстрактно-теоретическая потребность быть не обманутым служит мотивом к развитию органов познания»[13]. Иными словами, немецкий мыслитель полагает, что у человека в ходе эволюции развилась определенная познавательна «сетка», через которую он смотрит на мир и в рамках которой он формирует основные категории познания. Интеллект индивидов есть следствие условий их собственного существования: в природе человек поставлен в особое положение в том плане, что менее приспособлен к окружающей среде, чем остальные животные, отсюда и мотив к развитию познавательных способностей. Если бы разум не был необходим конкретно в том или ином виде, то может и потребности в нем не было бы. По мнению Ницше, именно это и проигнорировала традиционная теория познания, которая в качестве исходной интуиции говорит о субъекте, внешнем мире и знании, эквивалентном этому самому миру. Необходимо было, если выражаться словами К. Ясперса, обратить внимание на то, что «всякое знание есть истолкование бытия посредством познающей жизни; истина существует только там, где ее подразумевают и в нее верят — в жизни, которая есть объемлющее того бытия, которое есть мы, и, быть может, бытия в целом»[14]. Здесь необходимо подчеркнуть, что мысль Ницше о непознаваемости мира самого по себе несколько отличается от кантовского понимания. Ницше радикальнее Канта: если последний стоял на том, что за пределами чувственного опыта разум склонен впадать в антиномии и, соответственно, доказать можно как тезис, так и антитезис, то ницшеанская трактовка познания в целом отвергает единую сущность и структуру познания. Таковых вообще не существует, как и безусловного характера познания, поскольку сам человек, с одной стороны, всегда чем-то обусловлен, а с другой, в каждом акте познания обуславливает сам объект познания. Следовательно, познать безусловное нельзя, иначе это было бы уже не безусловное. Скорее человек может лишь задать некоторые условия познания, обозначить их границы, осознать их для себя, но не исследовать «вещь в себе», имея дело лишь с «явлением». Поэтому для Ницше человеческая способность познавать есть всецело истолкование и интерпретация, не уходящие дальше условия сохранения

[13] Там же — С. 280
[14] Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования / Карл Ясперс. — СПб.: Владимир Даль, 2004 г. — 274 с.

собственной жизни в природе. Познание существует у человека ровно в той форме, в какой оно полезно для этого сохранения.

Тезис Ницше о сконструированной подоплеке человеческого познания может быть усилен термином, введенным уже современным мыслителем Б. Латуром, а именно — «фактишем»[15]. «Фактиш» основан на соединении двух понятий: «факта» и «фетиша». Первый ведет свое происхождение из новоевропейской научной парадигмы, утверждающей, что факт — это некое объективное положение дел во внешнем мире и ученые просто фиксируют и открывают об этом мире новые знания. В свою очередь, под «фетишем» подразумевается примитивная вера в сверхъестественные качества объекта, которую разделяет и воспроизводит определенное сообщество, не замечая при этом рукотворность самого объекта поклонения. Идея Латура заключается в том, что разделение на «факт» и «фетиш» излишне, поскольку человеческое действие имеет двойственный характер: человек, с одной стороны, действительно рукотворно строит факты, но с другой стороны, после их создания и постулирования, начинает игнорировать саму рукотворность собственных результатов и принимает их как непосредственную природную данность. Человек действует таким образом, что он никогда полностью не контролирует продукт своего познания или творчества. Этот продукт всегда одновременно создан нами, зависит от нас, но и не зависит одновременно. Он, собственно, и зовется по этой причине «фактишем».

Данное положение очень хорошо иллюстрируется на примере литературного творчества. Если писатель создает текст, то последний действительно есть результат рукотворной деятельности автора, но одновременно процесс творчества зависит и от множества условий: языка, окружающей среды, пишет ли человек на бумаге или на компьютере и т.д. Порой, сам писатель, садясь за стол, не знает до конца что именно у него получится в итоге, не говоря уже о дальнейшей герменевтической проблеме текста. Получается, что текст тесно связан с создателем, но и существует в некотором смысле отдельно от него.

Подобное положение дела мы, вслед за Ницше и Латуром, можем проследить и в процессе познания: потребность в сохранении послужила человеку стимулом для развития органов познания и для этого ему необходимо было выработать основные категории, с

[15] Латур Б. Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. — (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). — 349 с.

помощью которых возможно истолковать и интерпретировать окружающий мир, сделать его понятным. В этом смысле познание полностью сконструировано человеком под влиянием внешних обстоятельств. Но дело не только в том, что без человека не было бы познания, верно и обратное: сам человек не смог бы существовать без него: «эту необходимость создавать понятия, роды, формы, цели, законы («мир тождественных случаев») не следует понимать так, словно благодаря ей мы в состоянии фиксировать истинный мир; но как необходимость устроить себе такой мир, при котором становится возможным наше существование: мы создаем при этом мир, который для нас исчислим, упрощен, понятен и т. д.»[16]. В качестве примера Ницше говорит об инстинкте причинности, основанном на страхе перед неизвестным, на потребности найти в неизвестном знакомое и понятное, связав одно явление с другим причинной связью.

Таким образом, сконструированное познание становится неотъемлемой частью жизни человечества, тем, что эту жизнь постоянно воспроизводит и сохраняет. Полученное человеком однажды, познание постепенно приобрело собственную и самостоятельную «сущность», которая в каждом из нас якобы заложена с рождения и в соответствии с которой мы имеем право открывать и постулировать о мире так называемые «истины». Но для Ницше природа сама по себе не поддается познанию, и между познаваемым и познающим нет никакой естественных отношений, поскольку, как мы указали выше, человек имеет лишь интерпретацию, смысл, который *должно* придавать миру, но не имеет истинного знания, знания самого по себе. В качестве примера немецкий мыслитель приводит законы логики, в отношении которых совершенно непонятно отражают ли они действительность как она есть или же они просто средство для создания действительности только определенного рода. Если мы принимаем первое положение, то тогда для того, чтобы законы логики были отражением реальности самой по себе, необходимо уже из других источников заранее знать эту самую реальность, чего мы не в коем случае не знаем. Второе же положение о статусе логических законов приводит нас к их императивному характеру, например, когда закон непротиворечия говорит о том, что сущему *не следует* приписывать противоположных характеристик. Следовательно, законы логики уже не служат отражению действительности самой по себе, но направлены на такой мир, который мы можем с их помощью создать и который для нас считается истинным. Императивный характер познания приводит к тому, что между познающим и познаваемым возможны отношения совсем иного рода, нежели естественные: отношения подчинения и господства.

[16] Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. — М.: Культурная Революция, 2005. — 295 с.

По этой причине, говорит Ницше, если мы хотим постичь подлинный смысл познания, то нам не нужно быть ученым в той или иной области и тем более не нужно становиться философом, поскольку и того, и другого легко можно запутать, показав, что научное знание есть лишь одна из форм мироощущения, которая не лишена мифологического оттенка. Понимать природу познания значит быть политиком и ощущать борьбу противоположностей жизни, в которой объекты одушевленные и неодушевленные имеют целью сохранение себя посредством борьбы, захвата, господства и власти.

Теперь мы переходим непосредственно к политическому смыслу познания, раскрыть который для темы нашего исследования представляется необходимым.

1.2. Познание как форма воли к власти и средство «захвата» природы

Рассуждения, приведенные в предыдущем параграфе, справедливо приводят нас к мысли о том, что сама сущность познания, согласно Ницше, сосредоточена вокруг биологизма, вокруг потребности человека сохранять свою жизнь посредством тех познавательных категорий, которые оказались для данной цели полезны. Но тогда возникает вопрос: как в данном случае понимать «полезность» для жизни?

Здесь, Ницше, конечно, не говорит о полезности в ее практическом смысле, будто для человека, к примеру, знания физики становятся истинными лишь в силу того, что он может с их помощью построить себе жилище и таким образом защитить себя от непогоды. Когда мы говорим о «полезности» для человеческой жизни, то речь идет о теоретическом аспекте научного познания, о теоретической «полезности». Эта теоретическая «полезность» подталкивает человека рассматривать окружающую нас природу как некое сущее, которое должно быть определенным образом познано, истолковано, осмыслено. Через познание, по мысли Ницше, происходит овладение, захват этого сущего: «Весь познавательный аппарат есть абстрагирующий и упрощающий аппарат — направленный не на познавание, но на овладевание вещами: «цель» и «средство» так же далеки от истинной сущности, как и «понятия». При помощи «цели» и «средства» овладевают процессом (измышляют процесс, доступный пониманию), а при помощи «понятий» — «вещами», которые образуют процесс»[17]. Иными словами, человек, находящийся в условиях хаоса чувственных впечатлений, всегда стремится упорядочить действительность, придать ей определенный смысл и тем самым, одновременно, захватить для себя часть сущего, в котором он сможет существовать. Любое придание смысла (их может быть сколько угодно), по Ницше, есть форма воли к власти. Соответственно, познание как одна из форм истолкования есть одновременно и одна из форм власти: чем выше в человеке мера воли к власти, тем выше и желание познать, выше его мера воли к истине. Человеческий род стремится «захватить» столько «реальности», сколько вообще в силах себе подчинить. Этот «захват», по мнению Ницше, всегда связан с нашими потребностями, влечениям к ним и борьбой влечений между собой: «Всякое влечение есть известный вид властолюбия, всякое влечение имеет свою перспективу, которую оно хотело бы навязать как норму всем другим влечениям»[18].

---

[17] Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. — М.: Культурная Революция, 2005. — 287 с.
[18] Там же — С. 281

Таким образом, определяя суть воли к власти через познание, Ницше в то же время дает определение человеческой «жизни», понимаемой предельно широко. «Жизнь» здесь не только сугубо биологическая. По мнению немецкого мыслителя, «жизнь» есть максимум чувства власти, жизнь есть область реализации воли к власти, понимаемой здесь как тяга к присутствию, к бытию. Стремление «присутствовать» делает процессы борьбы сил нескончаемыми, то есть силы, борющиеся между собой, никогда не могут стать равными — всегда есть подчиняющий и подчиненный.

Подчиненный не есть тот, кто власть не проявляет и стоит вне её: подчиненный тоже притязает на власть, он сам есть проявление власти. Верно и обратное: подчиняющий есть тот, кто знает о стремлении подчиненного к власти, а значит сопротивление подчиненного необходимо минимизировать через еще большее угнетение. Поэтому суть человеческой «жизни» для Ницше состоит в вечной борьбе сил между собой, причем сил разнообразных: силы одного индивида против силы другого, сила человека, понимаемого в общем смысле, против силы природы в целом. Человеческая жизнь смогла занять место в природе именно за счет проявление воли к власти, реализация которой есть реализация творческого инстинкта: «Творить — значит выбирать и сообщать законченную форму избранному. (Во всяком волевом акте существенным является именно это)»[19]. Иными словами, человеку жизненно необходимо принимать и почитать нечто за истинное, выстраивая тем самым свои отношения с сущим. Познавая, придавая ему смысл, человек одновременно проявляет и собственную волю к власти.

Теперь справедливо можно задать следующий вопрос: если воля к власти есть нутро человеческой жизни и творческий инстинкт, то в чем она может проявляться? В нашем исследовании мы не будем разбирать все проявления, но остановимся лишь на одном, кажется, самом главном для нас.

Дело в том, что тексты Ницше о воли к власти рисуют перед нами определенный образ человека, в литературе известный под названием «homo faber». Это такой культурный тип, прежде всего европейский, который на рубеже Нового времени стал стремится ко всё большему контролю над природой путем развития того, что М. Хоркхаймер и Т. Адорно назвали «технической рациональностью»[20], ставшей главным результатом проекта Просвещения, пронизанного верой в знание человека. Вспомнить хотя бы знаменитое

[19] Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. — М.: Культурная Революция, 2005. — 361 с.
[20] Хоркхаймер М. Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. — М. — СПб.: Медиум, Ювента, 1997. — 151 с.

изречение Бэкона: «знание-сила», выразившее умонастроение той эпохи. Обеспечить процесс овладения человеком Природы должна наука, которая, как писал М. Хайдеггер, есть не только определенная культурная деятельность, но и представляет собой средство и форму власти-знания, достигшей в западном обществе пика своего развития: «наука есть основополагающая сила в том противоборстве, в котором западный человек в целом устанавливает свое отношение к сущему и утверждает себя в нем»[21]. Признаем, что данный процесс не начался непременно с рубежом Нового времени, поскольку причины его лежат еще в античной метафизике, предложившей рассматривать знание как «τέχνη» т.е. как искусство, мастерство. Во многом это определило западноевропейское развитие познания на долгие годы вперед и послужило началом тому, что сейчас мы называем «антропоценом». Для антропоцена характерно познание природы человеком, который таким образом проявляет свою волю к власти. Можно сказать, что, если сущностью человеческой жизни, согласно Ницше, является воля к власти, то антропоцен лишь закономерный итог развития познавательных способностей homo sapiens.

С началом Нового времени и до современности мы видим одну и ту же картину: человек становится более могущественным технически, а природа все больше вытесняется в закрытые области, например, заповедники, зоопарки и т.д. Но важным здесь является то, что, чем дальше человек углубляется в природу, тем больше сама природа начинает заявлять о себе, тем больше биологическая составляющая нашей жизни выходит на первый план. Здесь, конечно, не имеется ввиду пантеизм, речь не идет о природе как одушевленном объекте или субъекте, но закономерность прозрачна: человек больше овладевает природой, познает её и при этом сталкивается со всё новыми биологическими явлениями, которые начинают тревожить мировое сообщество. Например, различного рода гриппы и вирусы, которые за последние двадцать лет беспокоили человечество не один раз: птичий грипп, свиной грипп, вирус Эболы. По этой причине, вопрос появления нового глобального вируса, могущего серьезно угрожать здоровью и жизнью человека, был лишь вопросом о времени. Как мы видим, такая «болячка» появилась: это не что иное как короновирус. Соответственно, подобный выход природного и биологического на повестку дня приводит к их политизации, появляется то, что зовется «биополитикой» в самом широком смысле как проявление власти над жизнью и смертью.

[21] Хайдеггер М. Ницше: в 2 т. / М. Хайдеггер. — СПб.: Владимир Даль, 2006. — Т1 — 426 с. — (серия «Мировая Ницшеана»)

Таким образом, актуализация темы короновируса возможна и через призму ницшеанской воли к власти. Антропоцен не есть только результат проекта Просвещения и Нового времени: «захват» природы и ее познание могут быть рассмотрены как проявление воли к власти, когда человеческий род стремится выстроить для себя такой мир, в котором он способен жить, развиваться и сохраняться. Соответственно, не имеет смысла говорить о нынешнем короновирусе в духе конспирологических теорий, поскольку подход философии к данному явлению возможен совершенно иной: проявляя свою волю к власти по отношению к природе, человек неизбежно наталкивается на биологическое, природное, на новое живое, например, вирусы, которые, как мы можем предположить, способны поставить под сомнение господство человека в окружающей среде. Особенностью данного процесса является то, что биологическая жизнь человека все больше становится политизированной, контролируемой в новых условиях ради достижения целей безопасности. Можно сказать, что, овладевая природой, человек способствует актуализации собственного биологического, поскольку мы, как бы не хотели отгородиться «стеной» культуры, являемся часть окружающей среды, а значит ее изменения есть одновременно изменения и в нас самих.

В следующей главе мы попытаемся рассмотреть биологическую жизнь человека и его тело в качестве особых объектов властных практик. Попытаемся задать некоторый исторический горизонт, указывающий на то, что политизация биологического не есть сугубо современный феномен, но скорее имел место уже в античном полисе, а затем, посредством христианских доктрин, сохранился и в период Средневековья, и в период Нового времени.

Глава 2. Биологическая жизнь и телесность как объекты властных практик

1.1. Биополитика от Античности к Новому времени: разделение на βίος (биос) и ζωή (дзоэ)

Рассуждение о том, каким образом жизнь человека, понимаемая чисто биологически, стала главным объектом приложения власти, невозможно начинать без определенной ретроспективы. Необходимость обозначения подобного «горизонта» истории объясняется тем обстоятельством, что в каждый исторический период мы можем наблюдать формирование некоторой иерархии в структуре человеческой деятельности, или, иными словами, каждая эпоха выдвигает свое понимание того, какой вид деятельности отдельного индивида может заслуживать поощрения, развития, и, соответственно, быть достойным высокого звания «человека», а каким занятием ему лучше не увлекаться, дабы не пошатнуть свое социальное положение. Подобное расставление «приоритетов» в области человеческой занятости прослеживается еще со времени первых греческих полисов, с периода античности, в рамках которого впервые происходит разделение жизни свободного гражданина на две области: βίος (биос) и ζωή (дзоэ). Именно с рассмотрения данных категорий античной философской мысли будет начинаться наш анализ того содержания, вкладываемого каждым историческим периодом в такое, на первый взгляд, повседневное понятие как «жизнь», которая, по замечанию Ортеги-и-Гассета, есть «всегда и прежде всего — уяснение возможного»[22].

Итак, как уже было отмечено выше, в общественном устройстве греческого полиса наблюдалось разделение жизни человека на две составляющие: во-первых, ζωή (дзоэ) т.е. биологическое существование, не выходящее за пределы приватной сферы, частной жизни, которая всецело была сосредоточена в рамках домашнего хозяйства и семьи, а во-вторых βίος (биос), начинающийся за пределами дома, в публичном пространстве, где уже не имела места строгая семейная иерархия и каждый выступал от своего лица как свободный гражданин. Важным здесь является то, что политика как особая сфера человеческой деятельности возникает на втором уровне, поскольку всё находящееся в приватной сфере, семейной жизни, подчинено, с одной стороны, домохозяину, а с другой — необходимости, под которой понимается потребность в биологическом воспроизводстве жизни, чем занимались в составе греческой семьи преимущественно те ее члены, которые были заняты трудом — прежде всего женщины или рабы. Последние могли выполнять не только

[22] Ортега-и-Гассет, Хосе. Восстание масс / Хосе Ортега-и-Гассет ; [пер. с исп. А. Гелескула]. — Москва : Издательство АСТ, 2018. — 36 с.

примитивную работу, но также и заниматься ремеслом, оцениваемом также негативно. Сама фигура раба в рамках греческого полиса довольно примечательна, поскольку в целом отражает главенствующее в ту эпоху отношение к биологической стороне жизни. Индивид, как это показал Гегель, становится рабом не столько в силу обстоятельств разного рода, например, войны, но сколько в силу своей слабости и не готовности идти до конца в условиях столкновения двух самосознаний. Иными словами, человек со склонностями раба выберет сохранение собственной жизни, продолжение биологического существования, нежели смерть за свои принципы и идеалы: «это сознание испытывало страх не по тому или иному поводу, не в тот или иной момент, а за все свое существо, ибо оно ощущало страх смерти, абсолютного господина»[23]. Очевидно, что античная философская мысль протекала в подобном же ключе, отсюда и такое презрение к земным слабостям и требование воспитания в деле привития различных добродетелей.

Отрицательное отношение к материальной и естественной стороне жизни довольно красноречиво отражено во всей античной философии, отдававшей приоритет, если выражаться терминологией Х. Арендт, vita conteplativa над vita active т.е. созерцанию над деятельной жизнью. К примеру, в «Политике» Аристотеля мы можем найти следующую мысль: «поскольку все занятия делятся на такие, которые приличны для свободнорожденных людей, и на такие, которые свойственны несвободным, то, очевидно, следует участвовать лишь в тех полезных занятиях, которые не обратят человека, участвующего в них, в ремесленника»[24]. Соответственно, трудовая деятельность, в том числе и носящая коммерческий характер, никаким образом не могла в греческом полисе выйти в сферу публичности, поскольку в самом процессе работы всегда лежит некоторое целеполагание, сводящее все отношения до цели и до средств по ее достижению. На таком уровне не может быть никакой свободы лишь по той причине, что индивид, каким бы мастерством по преобразованию окружающего мира он не обладал, все равно переносит цель своей деятельности вовне, но никогда не концентрирует ее на самом себе, тем самым теряя возможность быть личностью. Как указывает Х. Арендт, «абсолютный примат созерцания над любой деятельностью опирался в конечном счете на убеждение, что никакое создание человеческих рук не способно тягаться в красоте и истине с природой и космосом, разметнувшимися из вечности в вечность непреходяще и неизменно, не

[23] Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Феноменология духа. М. : Наука, 2000 — 102-103 с. (Серия "Памятники философской мысли")
[24] Аристотель. Политика / Аристотель; [перевод с др.- греч. С. М. Роговина]. — М. : РИПОЛ классик, 2010. — 538 с . : ил. — (Книги мудрости).

нуждаясь во вмешательстве или помощи людей»[25]. При такой мировоззренческой установке жизнь свободнорожденного грека делилась на два порядка существования, с одной стороны, домохозяйство, семья, где он обладал полнотой власти по отношению к её членам, а с другой стороны, Агора, как публичное пространство свободы и политики, в котором роли хозяина, господина и мужа нивелировались, и на их место выступала личность, формируемая посредством способности действовать, поступать тем или иным образом, а также способности говорить, участвовать в обсуждении. Для политического мышления античности было крайне важным, чтобы человек, действующий в публичном сфере, обладал речью и возможностью к совершению поступка, ведь индивид только потому и свободен, поскольку может действовать, предлагая нечто новое, а наличие языка есть главный критерий, отличающий его от животных и от тех, кто права голоса не имеет. Иными словами, политическое у греков возникает и существует только на уровне поступка и речи, все остальное аполитично и применимо лишь в рамках частного домохозяйства, где проявление насильственной деспотической власти приемлемо и допустимо, дабы эффективнее наладить избавление от жизненной необходимости биологического характера, за счет которой только и возможно возникновение и функционирование политического. Отсюда становится понятной негативная оценка насилия в публичной сфере, чуждого для философской мысли античности: «быть политическим, жить в полисе означало, что все дела улаживаются посредством слов, способных убедить, а не принуждением или насилием»[26]. В этом плане история, связанная с судом над Сократом, показательна, поскольку он выбрал не продолжение существования, своей биологической жизни, а осознанно выбрал уход от этой жизни, смерть, которая была для него предпочтительнее, чем насильственное изгнание за пределы полиса или содержание в тюрьме. Если бы Сократ согласился на такие условия, желая спасти себя, то превратился бы из свободного гражданина в раба, показывая дурной пример, подрывающий сами основы полиса, где принять смерть было гораздо достойным поступком, чем впадать в зависимость от разного рода необходимости.

Таким образом, философская мысль периода Античности исключала все, что так или иначе было связано с биологической экзистенцией человека и деятельной жизнью в труде, несмотря на то, что Аристотель в своих политических произведениях указывал на естественную необходимость как начало всякого объединения людей, стремящихся к благу:

[25] Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина; Под ред. Д. М. Носова. — СПб. : Алетейя, 2000 г. — 24 с.
[26] Там же — С.37

«так, необходимость побуждает прежде всего сочетаться попарно тех, кто не может существовать друг без друга, — женщину и мужчину в целях продолжения потомства»[27]; и там же, чуть ранее: «всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага»[28]. Однако, очевидно, что никакого полиса и никакого стремления к «благу» быть не может пока не удовлетворены насущные потребности. Только при соблюдении такого условия возникает политическое пространство, которое для греков было по совместительству и единственным, цельным публичным пространством.

Дальнейшая история, вплоть до Нового времени, отмечена обратным процессом и сменой мировоззренческих ориентиров: публичность все дальше уходит от политического и все больше переходит в деятельное русло, экономическое, на уровень труда и созидания, облегчающих биологическое существование человека. При этом сама политика теперь тоже становится деятельной, созидательной, что видно было уже у Платона, который высказал в своих сочинениях идею о философе-правителе, обладающим определенным знанием для построения идеального полиса.

Описание обозначенного выше процесса выдвижения на первый план деятельной жизни представила в одном из своих сочинений Х. Арендт. Причину, по которой труд, начиная с периода Средневековья, все больше выходит в сферу публичности и перестает быть только презренным занятием внутри домашнего хозяйства, Арендт связывает с христианством, выдвижением церкви как регулятора деятельности человека (в том числе и политической), перевернувшего отношения последнего с миром: «это христианское бессмертие личности должно было вести не только к смещению акцентов в сторону желанного потустороннего мира, но, что в нашей связи важнее, вместе с тем и к исключительному возрастанию весомости посюсторонней жизни, коль скоро она начало жизни вечной»[29]. По этой причине земная жизнь, хоть и объявлялась местом страданий и ожидания второго пришествия, но в то же время приобретала в рамках христианской доктрины огромное значение, поскольку именно достойно прожитая земная жизнь могла предоставить карт-бланш для бессмертия на небесах, тогда как, самоубийство, например, несло в себе один из тягчайших грехов. Если для грека было вполне приемлемым считать человека, отдавшего приоритет сохранению собственной жизни, рабом, то для христианина

[27] Аристотель. Политика: Соч. : в 4 т. / Аристотель. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4 — С.377
[28] Там же — С. 376
[29] Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина; Под ред. Д. М. Носова. — СПб. : Алетейя, 2000 г. — 412 с.

в этом нет ничего зазорного, поскольку лучше сохранить свою жизнь, чем совершить самоубийство под угрозой плена. Здесь необходимо внести оговорку, что христианское Средневековье, при всем своем более положительном отношении к деятельной стороне земной жизни, во многом еще отдавало приоритет жизни созерцательной, которая была обращена прямиком к Богу. Как указывает, Я. Буркхардт: «В средние века обе стороны сознания - обращенного человеком к миру и к своей внутренней жизни - пребывали как бы под неким общим покровом, в грезе и полудремоте. Этот покров был соткан из веры, детской робости и иллюзии»[30]. По этой причине, те изменения, которые вносит христианство в понимание земной, биологической жизни, поддерживаемой трудом, являются только предвестием тех кардинальных перемен в соотношении vita active и vita conteplativa, которые окончательно поменяются местами на рубеже XVI-XVII веков с приходом Реформации. Для того, чтобы прояснить суть указанного выше процесса, обратимся непосредственно к доктрине М. Лютера.

Начало Реформации, как и начало любого исторического события или явления, трудно датировать с точностью до конкретного года, однако в исторической литературе, посвященной данному событию, отмечается, что начало данного феномена в христианстве совпадет с появлением нового социального класса средневековой Европы, а именно — буржуазии: «уже в XIV—XV веках сначала в средней Италии и Фландрии, а с конца XV века и повсюду в Европе началось формирование нового класса, постепенно захватывавшего в свои руки экономику, а затем устремившегося и к политической гегемонии, — класса буржуазии»[31]. Очевидно, что буржуазия не могла желать полностью избавиться от католической версии христианства, но постепенно меняющаяся структура общества требовала и изменений внутри церкви, которая сама по себе представляла довольно сложную иерархическую организацию, требующую крупные материальные средства для своего существования. Как это бывает зачастую, огромное богатство приводит к нравственной нищете и моральному разложению, и во многом по этой причине нападки на католическую церковь усиливались во многих странах Европы, к примеру, в Германии, где «недовольство церковью разделяли практически все сословия: крестьян разоряла церковная десятина и посмертные поборы, продукция ремесленников не могла конкурировать с продукцией монастырей, которая не облагалась налогом, церковь

[30] Якоб Буркхардт. Культура Возрождения в Италии. — М. : Юристъ, 1996. — 88 с.— (Лики культуры)
[31] Гобри И. Лютер / Иван Гобри; Пер. с фр. Е. В. Головиной; Вступ. ст. А. П. Левандовского. — М. : Мол. гвардия : Палимпсест, 2000. — 7, [8] с.: [16] л. ил. — (Жизнь замечательных людей : ЖЗЛ : серия биографий : основана в 1933 году М. Горьким)

расширяла свои земельные владения в городах, угрожая превратить горожан в пожизненных должников»[32]. Именно такое положение дел заставило М. Лютера написать свои «95 тезисов», лишающих церковь функций посредника между человеком и Богом.

В рамках нашего исследования мы не будем углубляться в историю и причины тех или иных событий периода Реформации, важнее будет сосредоточиться на том, как доктрина М. Лютера и его последователей сформировала идею о том, что земная жизнь человека, его деятельность «здесь и сейчас» являются самыми главными, хоть и при первом взгляде на содержание взглядов этого ответвления протестантизма может показаться, что всё обстоит совершенно иначе. Дело в том, что основная мысль, содержащаяся в доктрине М. Лютера, ее суть, сводится к следующему: природа человека греховна, на основании собственных мотивов он не может совершать добрые поступки, ведь его дурные воля и гордость мешают ему в этом; следовательно, человек совершенно бессилен в достижении спасения, его мирские дела не идут ни в какой счет, поскольку Бог уже заранее знает кто спасется, а кто вечной жизни не достоин. Спастись может лишь тот, кто признает свое бессилие перед Богом, кто искренне будет в него верить, без каких-либо сомнений проникнется любовью к нему, поскольку само сомнение уже говорит о неполноте веры. В споре с Э. Роттердамским о свободе воли человека М. Лютер говорит следующее: «Так, воля человеческая находится где-то посередине, между Богом и сатаной, словно вьючный скот. Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает…[33]. Казалось бы, что подобное отрицание свободы воли человека и принижение его собственных действий ради спасения должно приводить только к одному: фаталистическому отношению к собственной судьбе, принятию своей участи и постоянной тревоге за свою загробную «жизнь» после смерти. Однако подобная тревога, неизвестность, сомнение перед лицом всемогущего Бога относительно загробной жизни имеет совершенно другой эффект, а именно — в таких условиях человек склонен начинать делать хоть что-нибудь, дабы подавить в себе сомнение и постоянную тревогу, таким образом своей неустанной деятельностью проверить благосклонен ли к нему Всевышний. Говоря о механизме невроза навязчивых состояний, характерного для протестантизма, Э. Фромм указывал: «Тот факт, что человек неустанно предпринимал усилия как в нравственной, так и в мирской деятельности рассматривался как более или менее явный знак принадлежности

[32] Ермолаев, В. А. Гейльброннская программа: Программа немецкого радикального бюргерства в крестьянской войне 1525 года. — Саратов: Издательство Саратовского университета, 1986. — С. 68 — 69.
[33] Лютер М. Избранные произведения / Мартин Лютер ; [сост.-ред. А. П. Андрюшкин ; предисл. архиепископа Михаила (Мудьюгина) ; коммент. К. С. Комарова и др.]. — Санкт-Петербург : Андреев и согласие, 1994. — 218, [1] с.

к избранным»[34]. Конечно, католическая церковь тоже придавала значение мирской жизни, как ее нравственной, так и деятельно-прикладной составляющей, о чем было упомянуто выше, однако в то же время признавалось и сходство человека с Богом, равенство людей перед ним, важность их свободы воли, а не детерминированная дискриминация на основе некоего тайного знания Абсолюта о том, что один спасется, а другой нет. Тем самым протестантизм выработал у человека стремление к постоянной деятельности, в которой достижение успеха или неуспеха воспринималось как знак благосклонности или неблагосклонности Бога, как результат его провидения, поставившего человека именно на конкретное место и для выполнения конкретного занятия. Следовательно, чтобы в протестантизме стать ближе к Богу, снискать его доброту, необходимо прилежно выполнять мирские обязанности, ведь именно Бог возложил их на человека по-своему, только ему известному уразумению. Тем самым мы сталкиваемся с понятием «долга» и «призвания», о роли которых в протестантизме М. Вебер пишет следующее: «…догмат, который единственным средством стать угодным Богу, считает не пренебрежение мирской нравственностью с высот монашеской аскезы, а исключительно выполнение мирских обязанностей так, как они определяются для каждого человека его местом в жизни, тем самым эти обязанности становятся для каждого человека его призванием»[35].

По этой причине можно говорить о том, что Реформация способствовала развитию капиталистических отношений на заре Нового времени. Она не являлась прямой причиной капитализма, как зачастую принято считать, поскольку сама форма капиталистических отношений существовала и задолго до протестантских движений. Однако трудно отрицать, что Реформация способствовала повышению значения труда, как указывал М. Вебер: «Результатом Реформации как таковой было прежде всего то, что в противовес католической точке зрения моральное значение мирского профессионального труда и религиозное воздаяние за него чрезвычайно возросли»[36].

Таким образом, главным итогом Реформации является то, что она заложила основы для нового понимания человека, или, иными словами, для формирования совершенно другой антропологии, пришедшей на заре Нового времени на смену христианским представлениям. Антропологию данного типа можно охарактеризовать как либерально-

[34] Фромм. Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм; [пер. с англ. А.В. Александровой]. — Москва : Издательство АСТ, 2018. — 96 стр. — (Эксклюзивная классика).
[35] Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990 — 97 с . — (Социологич. мысль Запада).
[36] Там же — С. 99

буржуазную, где homo economicus определяется как такой человек, чье существование всецело сосредоточено в экономике, а, следовательно, в деятельной жизни и труде, понимаемом в чисто марксистских определениях как обмен веществ с природой и с самими людьми между собой. В свою очередь, уровень политического все больше экономизируется и низводится до выполнения чисто управленческих функций, что в классическом, античном понимании политики было не приемлемо и соответствовало бы уровню созидания, а не речи и свободного поступка. Экономика при переходе в Новое время становится публичной и окончательно выходит за пределы домашнего хозяйства, гильдий ремесленников и мелких торговцев, как указывает Э. Фромм: «Если средневековая торговля была в основном мелким внутригородским предпринимательством, то в XIV-XV веках быстро росла общенациональная и международная коммерция»[37].

На этот процесс, в частности, значительное влияние оказала Тридцатилетняя война (1618-1648), окончившаяся подписанием Вестфальского мира, который гарантировал каждой из воюющих стран-участниц суверенитет и независимость в рамках установленных договором границ. В данных условиях конкуренция в военной сфере, религиозные различия и особенности на некоторое время потеряли для существующих бок о бок стран всякий смысл, и европейские державы были вынуждены искать иные области конкуренции. Таким новым полем конкуренции стала экономика, которая начала постепенно превращаться в науку, что видно по распространению в период Нового времени экономических теорий разного характера: протекционизма, а позже и учения физиократов. Формируется то, чего еще до Ренессанса человечество не знало, а именно — политическая экономия, которая, поставила главным объектом своего изучения *население* как некоторую массу рабочей силы, как коллективное *экономическое тело*, включенное в рынок, выполняющий теперь функции новой области публичности. Как указывал М. Фуко: «чтобы население было основой богатства и могущества государства, чтобы оно было в состоянии выполнять эту функцию, его жизнь, конечно же, должна находиться под контролем особого аппарата регулирования»[38]; и еще чуть дальше он продолжает: «для физиократов, для экономистов XVIII в. в целом население, на мой взгляд, выступает уже отнюдь не в качестве наделенных определенными правами людей, отнюдь не в качестве тех, кому надлежит подчиняться воле суверена, выражаемой посредством предписаний, законов или эдиктов. Нет, физиократы

[37] Фромм. Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм; [пер. с англ. А.В. Александровой]. — Москва : Издательство АСТ, 2018. — 64 стр. — (Эксклюзивная классика).
[38] Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977-1978 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. В. Ю. Быстрова, Н. В. Суслова, А. В. Шестакова. — СПб.: Наука, 2011. — 106 с.

подходят к населению как к динамическому образованию, которым нужно управлять, учитывая его естественное начало и отталкиваясь от такового»[39].

Таким образом, на рубеже Нового времени формируется то, что с легкой руки М. Фуко будет обозначаться словами «дисциплина» и «биополитика» т.е. происходит объективирование тела и биологической жизни индивида в пространстве новых практик управления, ставших результатом выдвижения экономики как нового публичного образования.

[39] Там же — 107-107 с.

2.2. Тело в культуре постмодерна: телесность как знак, текст, означающее

В «Веселой науке» Ницше есть любопытное замечание: «О, эти люди прошлого умели грезить, и для этого им вовсе не следовало прежде заснуть! — но и мы, люди настоящего, все еще слишком умеем это, при всей нашей доброе воле к бодрствованию и дневному свету!»[40]. Неприкрытая ирония Ницше, разоблачающая любую попытку догматизма и окончательной интерпретации реальности, подходит и для характеристики так называемого «постмодерна», определить который представляется необходимым до того, как обращать внимание непосредственно на человеческое тело. В данном случае мы не будем, подобно предыдущему пункту, разбирать тело в его исторической данности, а скорее сосредоточимся на его современном философском статусе.

Итак, если мы внимательно посмотрим на приведенную выше цитату, то, по большому счету, сможем увидеть в ней ядро философии постсовременности: мы имеем лишь интерпретацию знания, но безусловного коррелята между нашим представлением и вещью быть не может. Древние, по мнению Ницще, умели грезить т.е. жить в горизонте определенных метанарративов, объясняющих мир как определенную смысловую наполненность, являющуюся единственно верной. Для этого им не нужно было даже заснуть: их мироощущение пребывало в одной и той же плоскости объективной для них реальности и поменять свой вариант естественной установки на другой не представлялось возможным. Подобно древним, продолжает Ницше, современный человек тоже грезит, тут он недалеко ушел от предшественников, но отличие заключается в том, что люди настоящего способны к осознанию своего положения в мире грез. Это осознание Ницше подчеркивает словами: «… при всей нашей доброе воле к бодрствованию и дневному свету!». Следовательно, так или иначе, проявить волю к освобождению от мира грез вполне возможно, но означает ли это действительное освобождение? Представляется, что Ницше в приведенном отрывке высказывания снова иронизирует: современному человеку только *кажется*, что он за счет своего стремления к объективной реальности, знанию, критическому мышлению освобождается от мира грез. На самом же деле, он просто меняет одну установку на другую, один вариант интерпретации действительности на другой. В этом заключается его главное отличие от человека прошлого: у последнего не было столько вариантов возможного существования в мире. Как указывает Дж. Ваттимо: «Мы все знаем,

[40] Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. Литературные памятники / Составление, редакция изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна; Пер. с нем. — М.: Мысль, 1990. — 551 с., [2] с, 1 л. портр.

что мир - это не более, чем "игра интерпретаций" – и более ничто; различается лишь степень осознания. Как раз это я здесь и называю дереализацией»[41].

Дереализация есть то, что в полной мере отражает суть постмодерна. У данного процесса, безусловно, есть свои историко-философские корни и причины, разобрать которые мы попытаемся далее.

Во-первых, для постсовременности характерно размывание каких-либо устойчивых границ, их текучесть и даже некоторая хаотичность происходящего, которая проявляется, например, в том, что множатся и заявляют о себе различные формы субъективности и субкультур. Религиозные войны в Европе XVI-XVII веков, Реформация, появление и распространение либеральных идей, конец колониального мира и империализма — все эти исторические события так или иначе ведут нас к провозглашению идеи человека вообще. Независимо от различий в чем бы то ни было, мы должны видеть человека универсально, однако, тем самым мы признаем, что европоцентризм более не является смыслообразующей доктриной, а значит, вместе с ним, и саму историю нельзя понимать целостным образом, как процесс, имеющий собственную закономерность, определить которую пытались и философы Просвещения, и Гегель с Марксом, и другие историцисты. Поиск такой закономерной истории понимается как определение способов достижения цивилизованности и образованности, образующих идеал только европейского способа существования. Но завершение колониальных экспансий и критика различных версий историцизма привели к тому, что европейский идеал существования превратился лишь в один из возможных вариантов наряду со многими другими т.е. появилось то, что сейчас принято называть *плюрализмом.* Необходимо сразу оговориться, что подобные проекты, указанные нами выше, получают свое продолжение и сегодня, даже когда речь идет не только об авторитарных режимах, но и о тех, что считают себя демократическими. Любопытно в данном контексте высказывание Баумана: «Думаю, одно из многих отличий нового мира, которое согласятся признать все спорщики, независимо от цвета своего знамени, в том именно и выражается, что ныне все труднее увлечься схватками, кои, дабы они имели какой-то смысл, требуют мира, упорядоченного в спаянное и сплоченное целое (вроде того, что в моей молодости называли "системой")»[42]. Но ведь на практике мы видим, что несмотря на полное осознание многогранности способов существования, представить мир как целое пытаются всегда,

[41] Ваттимо Дж. Прозрачное общество. Пер. с ит. / Перевод Дм. Новикова. М.: Издательство "Логос". 2002. — 91 с.
[42] Бауман З. Спор о постмодернизме // Социологический журнал, 1994, №4, С. 70

причем, как мы отметили выше, сразу с двух сторон. Почему Бауман уверен, что с ним согласятся все стороны конфликтов? Раз мир теперь «сборная солянка», то почему бы всем не успокоиться, откуда конфликты? Как раз в этом моменте мы и выходим к роли масс-медиа, которые в интерпретациях постмодерна составляют чуть ли не весь объем его определения.

Действительно, постсовременное общество уже классически определяется как общество всеобщей коммуникации, общество масс-медиа[43]. На первый взгляд, подобная интерпретация кажется тривиальной, но только до тех пор, пока мы не погружаем ее в философский контекст. Дело в том, что эффекты масс-медиа содержат в себе две противоположности: с одной стороны, мы можем занять позицию техноптимизма и по-философски понимать всеобщую коммуникацию как реализацию Абсолютного Духа Гегеля, когда в масс-медиа происходит совпадение в одной плоскости истории, знания о ней и осведомленности человека об этом. В данном случае масс-медиа должны окончательно эмансипировать человека, независимо от его культурных и других особенностей, что и привело на Западе, по сути, к плюрализму как форме заявления о себе, о котором упомянуто выше. В свою очередь, другая сторона эффектов масс-медиа заключается в указанной выше дереализации, поскольку идея всеобщей коммуникации размывает представление о любой более или менее целостной картине мира, создавая тем самым впечатление хаотичности происходящего. А это открывает возможность и для разного рода манипуляций, когда человек в условиях хаоса ищет хоть какое-то основание для понимания действительности. Таких оснований множество в информационном поле, но выбирать одно или несколько приходится, иными словами, приходится во что-то верить, дабы совсем не «потеряться» в потоке явлений: «Каждый из нас, взрослея, все жестче фиксирует свои жизненные горизонты, специализируется, запирается внутри определенной сферы чувств, интересов, знаний»[44]. Соответственно, истина, равно как и свобода, больше не воспринимаются как коррелят представления субъекта об объекте или о строго определенном положении дел: отныне условие свободы не диктуется отражением у себя в голове объективной структуры реальности, как того хотела западная философия. В обществе тотальной коммуникации знание и свобода лежат в неустойчивой плоскости текучести и размытости, как мы уже указали, хаотичности. Дает ли этот хаос шанс на освобождение? Вопрос открытый. Проблема же, пожалуй, пока остается и заключается она

[43] Ваттимо Дж. Прозрачное общество. Пер. с ит. / Перевод Дм. Новикова. М.: Издательство "Логос". 2002. — 12 с.
[44] Там же — 16 с.

в том, что хаотичность постсовременности не предохраняет нас от властных эффектов масс-медиа, рынок которых превращает в объект коммуникации (значит и потребления) абсолютно любую вещь и любое явление: от материальных вещей и человеческого тела до глубоко личной потребности во внимании, признании и заботе. Как указывал Ж. Бодрийяр, проблемой капитализма больше не является соотношение издержек и прибыли, а скорее главную трудность составляет перепроизводство т.е. возможность бесконечного создания товаров и услуг ставит задачу их бесконечного сбыта, на что и направлен весь аппарат масс-медиа: «свобода и суверенность потребителя являются только мистификацией. Эта хорошо поддерживаемая (прежде всего экономистами) мистика индивидуального удовлетворения и индивидуального выбора, где высшего выражения достигает вся цивилизация «свободы», является даже идеологией индустриальной системы, оправдывающей произвол и все коллективные недостатки: грязь, заражение окружающей среды, декультурацию; фактически потребитель оказывается независимым в джунглях мерзости, где ему предлагают свободу выбора»[45].

Таким образом, мы приходим к политическому измерению постмодерна, а точнее к свойственной ему амбивалентности: для того, чтобы нечто контролировать, необходимо сначала это нечто эмансипировать, произведя тем самым деконструкцию с целью запуска экономического процесса рентабельности. Ниже мы попытаемся проиллюстрировать данный тезис на примере статуса человеческого тела как знака, обозначаемое которого натурализуется властными дискурсивными практиками.

Если мы откроем диалог «Федон» Платона, то найдем там примечательную метафору: «всякая душа снашивает много тел, в особенности если живет много лет: тело ведь изнашивается и отмирает еще при жизни человека, и, стало быть, душа беспрерывно ткет наново, заменяя сношенное»[46] (87e). В истории западной культуры эта формулировка, а вместе с ней и христианская, постулировали *приоритет* души над телом, духовной абстракции над телесной материальностью. Уже в античности происходят попытки опровергнуть подобное понимание, например, в «Метафизике» Аристотель указывает, ссылаясь на Парменида, что телесные свойства человека так или иначе влияют на его душу: «И Парменид высказывается таким же образом: Как у каждого соединились весьма гибкие члены, так и ум будет у человека: Одно ведь и то же мыслит в людях — во всех и в каждом

[45] Бодрийяр, Жан. Общество потребления / Жан Бодрийяр ; [перевод с французского Е.А. Самарской]. — Москва : Издательство АСТ , 2020. — 104 с. — (Эксклюзивная классика).
[46] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. — М.: Мысль, 1993. — 44 с. — (Филос. наследие)

— То членов природа, ибо мысль — это то, чего имеется больше»[47](1009b). Тем не менее, несмотря на альтернативы, отношение к телу как к темнице души прижилось в культуре Запада и сохранилось на долгие годы, ровно до тех пор, пока в девятнадцатом столетии на первый план естественных наук не вышла биология, а в философии Ф. Ницше не провозгласил тело главным достоянием человека, перевернув классическое соотношение тела и духа: «во всем развитии духа, быть может, дело идет о теле: это — достигающая наглядности история того факта, что образуется тело более высокого порядка. Органическое поднимается на еще более высокие ступени. Наша жадность в деле познания природы есть средство, с помощью которого наше тело стремится к самоусовершенствованию»[48]. Биополитический смысл цитаты Ницше прослеживается здесь невооруженным глазом, но для нас важным является то, что многочисленные трактовки человеческого тела, разбирать которые подробно мы не имеем здесь возможности, говорят о *телесности как о факте той или иной культуры.* Независимо от того, берем ли мы античные версии, средневековые или современные, отношение к человеческому телу будет отражать отношение к вещам вообще. Ведь совершенно очевидно, что существует большая разница между восприятием тела в традиционной культуре, где жизнедеятельность и отношение к природе подчинены космогоническим процессам, и восприятием того же самого человеческого тела в постсовременной культуре, в которой рынок и экономические процессы являются смыслообразующими для целого множества образов телесности.

Тело, как замечает Ж. Нанси, «дает место такому существованию, сущность которого заключается в том, чтобы не иметь никакой сущности»[49]. В связи с этим примечательно, что слово «sense», которое Ж. Нанси разбирает в своих работах, переводится на русский язык не только как «чувство», «ощущение», «орган чувства», но и как «смысл», «значение». Двузначность данного слова указывает на телесность как отправную точку совместного бытия с другими через соприкосновение, в рамках которого происходит установление общих для всех смыслов, их оформление и корректировка. Тело представляет собой то, что данные смыслы транслирует и выставляет на показ в со-бытии, давая тем самым начало тому или иному образу телесности. Таким образом, тело может

[47] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. — М., «Мысль», 1976. —136 с ; 1 л. портр. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).
[48] Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. — М.: Культурная Революция, 2005. — 371 с.
[49] Нанси Ж.Л.— Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. — 38 с.

быть рассмотрено как знак, включенный в непрекращающийся процесс означивания, названный в семиотической науке «семиозисом».

Как известно, Ч. Пирс в своих работах определил знак через триаду[50] : репрезентамен т.е. форма, которую имеет знак, то, из чего он состоит, материальная или ментальная субстанция; объект, на который указывает репрезентамен; и наконец, интерпретанта знака — смысл, который производит знак. В отличии от Ф. де Соссюра, для которого означаемое всегда запечатано в знак и статично в нем существует, для Ч. Пирса было важно показать активную сторону знака т.е. репрезентамен всегда кому-то адресуется и без субъекта знака нет. Когда знак имеет адресата, то он в мышлении воспринимающего субъекта создает определенные мысли и эмоции относительно определенного репрезентамена. В свою очередь, интерпретанта — это и есть то психическое состояние, которое возникает в голове субъекта по поводу объекта, который замещает данный знак. В этом и состоит репрезентация: знак всегда подменяет объект для интерпретатора. Знак «собака» подменяет реальную собаку, данную в опыте и репрезентирует ее.

То же самое относится и к человеческому телу, взятому в качестве знака, который имеет бесчисленное множество интерпретант.

Возвращаясь к упомянутому выше Ж. Нанси, отметим его высказывание: «Мы все — тела инсталлированные»[51]. Человек лишен целостного опыта тела, тела самого по себе, имея в рамках дискурсивных практик опыт лишь определенной его части, тела-знака, имеющего сколько угодно означающих: лицо, за которым необходимо ухаживать косметическими средствами, фигуры, требующей физкультуры и т.д. Тело несет на себе целое множество потенциальных смыслов, представляя собой «полотно» для них. Соответственно, тело, которое мы привыкли считать образованием естественным и сугубо личным, полностью познанным и подконтрольным нам, предстает всегда как тело Чужого, как отчужденный объект: тело греховное, тело эксплуатируемого, тело органическое (регулирование его биологических процессов). Проиллюстрировать сказанное выше можно на примере женского тела, означающее которого было очень долгое время обусловлено так называемой «женской ситуацией», когда сама возможность воспроизводить жизнь долгое

[50] Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. Пер. с англ. / Перевод К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М: Логос, 2000. — 177 с.
[51] Нанси Ж.Л.— Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. — 181 с.

время объективировала телесность строго определенным образом. По выражению С. де Бовуар: «женщина, как и мужчина, есть тело , но тело ее — это нечто другое, чем она сама[52].

Нам могут возразить, что в современной культуре тело эмансипировано, что каждый в праве выбирать из целого множества свой образ телесности, близкий ему по «душе». Однако, говоря подобным образом, мы игнорируем ту самую амбивалентность, уже упомянутую нами выше. Амбивалентность подобных «освобождений» заключается в том, что эмансипация тела, с одной стороны, действительно деконструирует определенные устоявшиеся представления о нем, например, как в случае с упомянутой выше «женской ситуацией». Но, с другой стороны, любое тело, независимо от своих физических характеристик, всегда остается предметом того, что Ж. Бодрийяр называл «применением репрессивной заботливости»[53]. Властные эффекты масс-медиа таковы, что «освобождают» телесность лишь через навязывание индивиду нарциссической привязанности к собственному телу: «Нужно, чтобы индивид воспринимал самого себя как объект, как самый прекрасный из объектов, как самый драгоценный материал для обмена, для того, чтобы на уровне деконструированного тела, деконструированной сексуальности мог развернуться экономический процесс рентабельности»[54]. Человеческое тело, следовательно, не более материально, чем «душа», уступающая в культуре постмодерна свою идеологическую и властную роль различным телам-знакам.

Это не означает, что понятие «души» полностью исчезает из пространства дискурсивных практик. Как показал М. Фуко, воздействие на «душу» существует лишь как промежуточный, между репрессией и дисциплиной, способ, с помощью которого тело вновь становится объектом приложения власти т.е. через воображаемое происходит захват тела с целью увеличения эффективности труда и уменьшения политического сопротивления. Соответственно, тело является определенным потенциалом субъективации, той «почвой», на которой субъект получает свою окончательную определенность: преступник, безумец, извращенец, больной и т.д.

Нас, в связи с пандемией короновируса, будет интересовать как телесность в том смысле, в каком описал ее Ж. Бодрийяр, как привилегированный объект среди других объектов, так и телесность в фукианском смысле. Дело в том, что с началом пандемии тело

---

[52] Бовуар С. Второй пол. Т. 1 и 2: Пер. с франц. / Общ. ред. и вступ. ст. С.Г. Айвазовой, коммент. М.В. Аристовой. — М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. — 63 с.
[53] Бодрийяр, Жан. Общество потребления / Жан Бодрийяр ; [перевод с французского Е.А. Самарской]. — Москва : Издательство АСТ , 2020. — 258 с. — (Эксклюзивная классика).
[54] Там же — 243 с.

каждого человека превратилось *в тело потенциального больного*. Если вирус — это то, что не может быть обнаружено невооруженным глазом, а инкубационный период составляет до двух недель, то, следовательно, необходимо контролировать все тела, независимо от того, больны они в данный момент или же нет. Контроль в данном случае представляет собой не только дисциплинарные биополитические механизмы, но и транслирование из всех источников информации репрессивной заботливости о себе как о своем теле: не выходить из дома, носить маски, вакцинироваться. Вакцинация в данный момент времени все больше становится не способом действительного предотвращения массового заражения, сколько средством дисциплинирования. Аргумент в пользу данного положения заключается в следующем противоречии. Известно, что любая вакцина не предотвращает заражения, а значит не предотвращает и того, что вакцинированный человек наравне с не вакцинированным является разносчиком вируса. Однако, первому, в теле которого вакцина есть, вход, например, в супермаркет или кинотеатр, разрешен, тогда как второму, тело которого ничего не имеет, запрещен. Так какой смысл запрета, если наличие в теле вакцины не является гарантией приостановки распространения вируса? Необходимо сразу оговориться, что мы рассматриваем идеальную ситуацию, когда дисциплинарные постановления государства действительно выполняются и одного пускают в общественное место, а другого нет. Разумеется, на практике все может быть совершенно иначе. Проблема на теоретическом уровне остается даже несмотря на то, что все профилактические меры, направленные на здоровье тела, носят положительный эффект: вакцина помогает легче перенести болезнь, ношение масок сокращает вероятность заболевания. А все потому, что фактически с введением контроля и ограничений начинается сегрегация по биологическому признаку, а тело перестает быть личным делом каждого, пусть даже если это «личное дело» является интернализацией внешних дискурсивных структур.

Таким образом, начало пандемии усиливает биополитические тенденции, начавшиеся, к примеру, в нашей стране, довольно давно. Начиная с запрещенных продуктов из европейских стран и заканчивая законодательным запретом на усыновление российских детей гражданами США («закон Димы Яковлева»), государство стремится определять, какие продукты должны лежать у каждого человека в холодильнике, и кто должен усыновлять детей. Фактически — это регулирование естественной (биологической) жизни. Примечательно, что расширение биополитики открывает пространство для новых форм субъекции, когда властный дискурс о вакцинации автоматически постулирует новых субъектов: с одной стороны, это противники вакцины, так называемые в массах «антиваксеры», с другой стороны, ее защитники, одержимые репрессивной заботливостью

о себе в бодрийяровском смысле. В данной ситуации человеческое тело, несмотря на обращение к нему в пандемию как к органическому, остается почвой для субъективации, на которой множатся все новые и новые смыслы. Следовательно, тело есть факт культуры, знак, подверженный «натурализации»[55] в бартовском смысле.

Далее, в следующей главе нашего исследования, мы попытаемся сопоставить две стратегии биополитического управления: чрезвычайное положение и потребность в безопасности. Основной задачей будет показать, что в пандемию короновируса данные стратегии, отстаиваемые, соответственно, Дж. Агамбеном и М. Фуко, сближаются между собой.

[55] Барт, Р. Мифологии : пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. — М. : Академический проект, 2008. — 289 с. — (Философские технологии).

Глава 3. Пандемийные формы биополитики: чрезвычайное положение как новая парадигма власти

3.1. «Голая» жизнь в горизонте биополитических практик управления

Биополитика как управленческая практика связана с одним из концептов политического либерализма, а именно с «естественным правом». Либеральная теория в ее классическом варианте, представленном в трудах Д. Локка, ставила в центр картины мира модель человека, названного как «homo economicus» и характеризующегося способностью, во-первых, иметь интересы в отношении прав собственности, а во-вторых, взаимодействовать с другими индивидами в рамках рынка, представляющего собой пространство столкновения интересов его участников. Несмотря на то, что, казалось бы, речь здесь идет о формальных структурах, определяющих поведение человека как экономического субъекта, необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что основы экономики в рамках классических либеральных представлений покоятся на естественном праве, которое, в свою очередь, всегда имеет своей предпосылкой *жизнь человека, или, иначе говоря, естественное право всегда берет свое начало из чисто биологических составляющих человеческого существования*. Способность индивида иметь интересы, иметь право реализовывать их появляется из самого факта его жизни и телесности, из того, что он родился и вырос на определенной земле как части природы и что он обладает возможностью преобразовывать эту природу в соответствии с возможностью трудиться. У Д. Локка труд является естественным основанием для права собственности: «Что бы тогда человек ни извлекал из того состояния, в котором природа этот предмет создала и сохранила, он сочетает его со своим трудом и присоединяет к нему нечто, принадлежащее лично ему и тем самым, делает его своей собственностью»[56]. В данном случае не имеет значение то обстоятельство, что человек таким образом вынимает предмет из состояния общего владения и присваивает в свою пользу. Важным здесь является другое: Д. Локк, по большому счету, показывает, как человек лишь одним фактом естественной жизни уже имеет право на что-либо, вступая во взаимодействие с окружающей средой. Поэтому описанный им принцип рождения и от природы данных человеку способностей и прав, вписывающий «голую» жизнь в пространство юридических процедур, сходится с мыслью Дж. Агамбена.

[56] Локк Д. Сочинения : В 3 т. Т 3 / Ред. и сост. , авт. примеч. А. Л. Субботин; АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1988. — 277 с.: 1 л. портр. — (Философское наследие)

Итальянский философ в одной из своих работ анализирует «Декларацию прав человека и гражданина» 1789 года, в которой само название говорит о встраивании естественной жизни индивида в политико-юридические структуры, ведь, с первого взгляда, совершенно непонятно можем ли мы отделить права «человека» от прав «гражданина» или это одно и то же. Сам Агамбен пишет об упомянутой Декларации, как и о всех последующих (что характерно для послевоенного периода конца 40-х годов XX-го века) следующим образом: «Теперь, однако, мы уже не можем больше рассматривать декларации прав как даровое провозглашение вечных метаюридических истин (ценностей), призванных (по правде говоря, без особенного успеха) обязать законодателя уважать вечные этические принципы. Наоборот, необходимо посмотреть на декларации с точки зрения их настоящей исторической функции при формировании современного национального государства»[57]. Иными словами, декларации и другие нормативно-правовые акты имеют свое основание не столько в общепризнанных этических, общечеловеческих или других ценностях, а скорее берут начало в естественной жизни человека — жизнь есть отправной пункт всех политико-правовых построений.

Проиллюстрировать сказанное выше можно на примере гражданства. Что такое гражданство? Гражданство представляет собой сочетание двух элементов: во-первых, рождение на определенной земле, а во-вторых, родиться ребенок должен от людей, которые уже являются гражданами какой-либо страны. Из этих двух элементов слагается новый гражданин как носитель суверенитета. Иными словами, сам факт рождения, появление новой, «голой» жизни всегда ведет к наделению ее суверенностью. Этот процесс Дж. Агамбен сформулировал следующим образом: «Гражданство отныне не просто обозначает общее подчинение королевской власти или определенной системе законов и не воплощает новый принцип эгалитарности: оно устанавливает новый статус жизни как источник и основание суверенитета и, следовательно, буквально определяет «участников суверенитета»[58].

Если бы подобные чисто биологические факты никак не влияли на политический статус человека, сами не были бы включены в управленческие механизмы и не имели бы никакого значения для будущей жизни индивида, то, скорее всего, не возникало бы никаких споров и дискуссий относительно так называемого «принципа почвы», действующего в ряде стран, который закрепляет за ребенком право на гражданство независимо от

[57] Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. — М.: Издательство «Европа», 2011. — 162 с.
[58] Там же — С.165

гражданства его родителей. Вопросы гражданства, связанные с обстоятельствами рождения ребенка на борту самолета, корабля или во время туристических путешествий, тоже бы потеряли актуальность. Однако этого не происходит, и многие страны давно выработали политико-юридические механизмы действия в подобных случаях, тем самым, фактически, встраивая «голую» жизнь в пространство властных отношений.

О политической значимости естественных процессов организма и телесности может свидетельствовать не только известная всем фашистская евгеника, но и проблема определения критериев смерти, например, при коме, когда весь вопрос сводится лишь к фиксации того момента, в который жизнь человека уже не является значимой с правовой точки зрения.

Конечно, нам могут возразить, что акцентирование биологической стороны человека является тривиальным, а ставить в центр политико-юридических структур естественную жизнь сомнительно. Однако, необходимо учитывать, что индивид, находясь в пространстве повседневности и естественной установки, не осознает своей биологии, а природа воспринимается им как результат данный и готовый. В философии Мартина Хайдеггера это отражено через соотношение *«земли»* и *«мира»*: «Мир и земля сущностно отличны друг от друга и, однако, никогда не разделены. Мир основывает себя на земле, а земля пронизывает мир»[59]. *«Земля»* есть естественная среда обитания человека и воспринимается как данность, но при этом скрытая, поскольку сам человек проживает в *«мире»*. Но *«мир»* появляется только за счет «*земли*», из которой человек берет материал для *«творения»*, тем самым связывая две составляющие своего бытия: «Творение вдвигает землю в разверстые просторы своего мира и удерживает в них землю»[60].

По итогу получается любопытная ситуация, которую Дж. Агамбен выразил следующим образом: «Отличие современной биополитики - в том, что биологический факт как таковой является политическим фактом и наоборот»[61]. Какие следствия вытекают из данного обстоятельства? Во-первых, совершенно очевидно, что классическое разделение жизни человека на две области т.е. βίος (биос) и ζωή (дзоэ), о которых писали Аристотель и Гоббс («Человек ведь является не только физическим телом; он представляет собой также

[59] Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А.В. — М.: Академический Проект, 2008. — 153 с. — (Философские технологии: философия).
[60] Там же — С.147
[61] Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. — М.: Издательство «Европа», 2011. — 188 с.

часть государства, иными словами, часть политического тела»[62]) больше не имеет значения, поскольку сам факт рождения и жизни человека автоматически предполагает включение его в управленческие механизмы, Во-вторых, если в центре правовой и, соответственно, политической системы находится «голая» жизнь, то, следовательно, речь уже не может идти о свободном политическом субъекте, поскольку, по сути, происходит наделение самого факта рождения суверенностью т.е. правами. Последние же, в свою очередь, при определенных условиях могут быть отняты и тогда не останется ничего, кроме самого биологического существования, сделать с которым можно все, что угодно, не совершая при этом преступления.

«Определенные условия», упомянутые выше, отсылают к политической теории К. Шмитта — концепции суверена: «Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении»[63]. Если мы зададимся вопросом относительно того, что такое чрезвычайное положение, то здесь немецкий мыслитель не дает точного определения или хотя бы критериев, по которым можно определить «исключительный случай». Однако, важным является то обстоятельство, что сама ситуация чрезвычайного положения характеризуется приостановлением норм права, когда действующий основной закон страны не дает ответа на вопрос как поступить в конкретной ситуации. Он может только указать на лицо, которое наделено полномочием принимать окончательное решение. Данное лицо автоматически становится сувереном, определяющим уровень нормальности ситуации и степень необходимых мер безопасности, предпринимаемых для наведения порядка, поскольку только благодаря восстановлению нормы может существовать то, что называется «правопорядком». К. Шмитт пишет об этом следующим образом: «Не существует нормы, которая была бы применима к хаосу. Должен быть установлен порядок, чтобы имел смысл правопорядок. Должна быть создана нормальная ситуация, и сувереном является тот, кто недвусмысленно решает, господствует ли действительно это нормальное состояние»[64]. Государство не представляет собой некую формальную структуру организации власти, некую абстракцию, а скорее она является фактической организацией власти, которая имеет монополию на принятие решения относительно состояния нормальности \ ненормальности ситуации в мире, уровня безопасности и общественного порядка, имеет ли место чрезвычайное положение или нет. Иными словами, здесь мы сталкиваемся с тем, что М.

[62] Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ.; Сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. — М.: Мысль, 1989. — 220 с., [2] с, 1 л. портр, — (Филос. наследие; Т. 107).
[63] Шмитт К. Политическая теология. Сборник / пер. с нем. Заключит. статья и сост. А. Филиппова. М.: «КАНОН-пресс-Ц», 2000. — 15 с. (Серия «Публикация ФРС»).
[64] Там же — С. 26

Фуко назвал «общей политикой»[65] истины, связанной не с тем, что необходимо достижение объективного знания или нужно от чего-то освободиться для достижения окончательного ответа; речь в данном случае идет о правилах построения истинных суждений, о тех механизмах власти и институтах, задающих ту или иную модель «истинного» знания, действующего в рамках сообщества.

В данном случае нас интересует не столько эпистемологический потенциал власти, сколько обстоятельство, что принятие решения сувереном о чрезвычайном положении не представляет собой процедуры, в задачу которой входит придать незаконному статус легитимного положения. Речь идет о «изъятии» конкретного случая из-под действия нормы права или, иными словами, о ситуации исключения. Данное положение отсылает нас к парадоксу суверена или тому, что Дж. Агамбен назвал «включающим исключением»[66]. Суверен одновременно находится внутри правовой системы и вместе с тем за ее пределами, совмещая право и насилие. Как мы постарались показать выше, так называемое естественное право имело своим источником простой факт рождения, факт жизни индивида, тем самым происходила политизация этой жизни, наделение ее определенной суверенностью. Поэтому, если суверен — это тот, кто объявляет чрезвычайное положение, определяя исключительный случай, приостанавливающий действие права, то получается, что при определенных условиях голая жизнь (ведь если нормы приостановлены, то у человека ничего и нет кроме жизни) может быть отнята и при этом суверену за это ничего не будет.

Главную характеристику современного чрезвычайного положения выразил уже упомянутый нами Дж. Агамбен: «Современное чрезвычайное положение, напротив, есть попытка включения в правовую систему самого исключения, что предполагает создание зоны неразличимости, внутри которой реальность и право совпадают»[67], что, по мнению итальянского мыслителя, приводит к тому, что само чрезвычайное положение стремится стать нормой, причем совершенно не имеет значения говорим ли мы о тоталитарных формах правления или же о либеральных.

---

[65] Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. — М.: Праксис, 2002. — 206 с. — (Серия «Новая наука политики»).

[66] Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. — М.: Издательство «Европа», 2011. — 15 с.

[67] Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение / Дж. Агамбен. — М.: Издательство «Европа», 2011. — 45 с.

Понимание биополитики в рамках диктатур ничем не затруднено: ярких примеров достаточно. Фашистский режим в Германии является первой, чисто биополитической моделью власти, показавшей миру пример того, как легко можно лишить политического значения жизнь индивида определенной расы, просто упразднив правовые категории и нормы, призванные его защитить. Вне их, у него ничего не остается, кроме собственной «голой» жизни и непосредственно тела, которые были включены в политику с самого начала ее появления в античной Греции.

В свою очередь, труднее понять, как проявляет себя биополитика при либеральных режимах. Трудность заключается в том, что при демократических формах правления мы не можем видеть отчетливо проявления биополитики, не так красноречиво, как бывает при тоталитаризме. Конечно, чрезвычайное положение как управленческая практика время от времени имеет место и при либеральных формах правления, однако, как нам представляется, механизм действия биополитики в данном случае имеет свои особенности, которые необходимо выделить отдельно.

При либерализме чрезвычайное положение тоже стремится стать нормой, как в случае с тоталитарными формами правления, но это *стремление стать нормой реализуется через механизмы безопасности или, иными словами, чрезвычайная ситуация всегда приводит к появлению и расширению механизмов безопасности, действующих в соответствии с принципом «включающего исключения».* Дальнейший анализ биополитики в соответствии с вышеуказанным тезисом невозможно без некоторого возвращения назад, к теме либерализма как экономической формации, зародившегося на рубеже Нового времени.

Основной момент, который мы должны иметь ввиду, состоит в том, что рынок в либеральной теории характеризуется определенной саморегуляцией т.е. любое централизованное управление уничтожает саму идею рыночного образования. Это не означает, что либерализм принимает анархию, поскольку политика как практика управления и государство как инструмент не отрицаются, но в то же время, сосредотачиваясь вокруг рынка, занимаясь им, правительство легитимирует собственную управленческую практику. М. Фуко пишет об этом так: «естественный механизм рынка и образование естественной цены позволяют — если рассматривать с этой точки зрения то, что делает правительство, принимая меры, навязывая правила, — фальсифицировать и

верифицировать правительственную практику»[68]. Общий процесс экономизации жизни в Новое время, разобранный нами во второй главе исследования, приводит к изменениям в парадигме власти: суверенная власть более неэффективна, тогда как новые властные практики не акцентируют внимание на прямом управлении подданными, вещами, землями. Власть все больше сосредотачивается на так называемом «интересе» участников экономического сообщества, интересе в самом широком смысле: «Тонкая феноменальная пелликула интересов, которые отныне есть единственная вещь, остающаяся во власти правительственных соображений[69]. Понимать эту цитату М. Фуко необходимо по аналогии с описанной им практикой дисциплинарных наказаний, где между преступлением и властью наказывать находится интерес. Например, интерес потерпевшего в той или иной мере наказания для подсудимого, интерес общества, которое может по отношению к одним видам преступлений требовать смертной казни, а по отношению к другим давать возможность перевоспитания. В конце концов, существует и интерес сугубо утилитарный т.е. будет ли наказание за данное преступление эффективным и сколько будет затрачено на его реализацию. Поэтому правительственная практика в рамках рынка начинает сосредотачиваться и брать в расчет интерес индивидов, участвующих в рыночном образовании. Необходимо так выстроить взаимоотношения этих участников, чтобы каждый не чувствовал себя ущемленным, чтобы интерес каждого соблюдался, а принципы равенства и свободы не нарушались.

В этом плане, очевидно, что либерализм — это не то, что принимает свободу как некоторую данность (в природе мы никакой «свободы» не видим), а скорее то, что эту «свободу» постоянно конструирует. М. Фуко пишет об этом следующее: «При либеральном режиме, при либеральном искусстве управлять свобода действия предполагается, провозглашается, она необходима, она служит регулятором, но нужно еще, чтобы ее производили, и чтобы ее организовывали»[70]. Обеспечение «свободы» всегда связано с расширением контроля за теми, кто в области этой «свободы» находится, например, когда реализация идеи свободного рынка подразумевает введение антимонопольного законодательства. Следовательно, если задача либерализма состоит в заботе о рынке как пространстве «свободы» интересов индивида, то, значит, его задачей является и забота о жизни индивида, включенного в само рыночное образование. Организовать свободный

[68] Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978 —1979 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Дьяков. — СПб.: Наука, 2010. — 50 с.
[69] Там же — С. 67
[70] Там же — С. 88

рынок означает вместе с тем обеспечивать естественные жизненные функции человека, необходимые для безопасного функционирования в рынке, нахождение за пределами которого недопустимо. В этом смысле, по мнению западного исследователя Рубена Андерсона, биоэкономика «является всего лишь продолжением капиталистической и колониальной эксплуатации другими средствами. Когда-то Природа и Колонии считались ресурсными границами капитализма; сегодня их место занимает Жизнь»[71]. Политический либерализм делает акцент на мерах социальной поддержки, борьбе с бедностью и за здоровье нации, провозглашает жизнь человека «проектом», который необходимо успешно реализовать и «правильно вложить», — всё это отсылает к стратегиям биополитического управления, цель которых заключается в максимизации жизни индивида, в увеличении его человеческого капитала и по возможности длительное его сохранение механизмами безопасности (контроля).

Однако, как всё сказанное нами о биополитике в рамках либерализма соотносится с принципом «включающего исключения» Дж. Агамбена и чрезвычайным положением, стремящимся стать нормой через механизмы безопасности?

Связано это таким образом, что любые аномалии, представляющие собой исключительный случай и подвергающие опасности тот или иной сегмент рыночного образования, включаются в механизмы безопасности как новые области контроля. Например, совершенно очевидно, что бедность есть аномалия рыночной экономики, она исключительный случай, «мини чрезвычайное положение» отдельно взятых людей, включенных в экономику, для которой само явление бедности человека крайне негативно. Соответственно, чтобы влияние этого исключительного случая нивелировать, необходимо включить его в механизмы безопасности как некоторую норму, некоторое постоянно повторяющееся явление в обществе, для ослабления эффектов которого работать нужно над жизнью людей т.е. нужно прибегнуть к контролю.

Приведем пример ближе непосредственно к ситуации пандемии. До короновируса ношение масок было необязательным, и когда мы видели человека, идущего в помещении в маске, мы бы скорее всего подумали, что он заболел чем-то и не хочет заразить окружающих. В данном случае ношение маски есть исключительный случай, как и то, что человек заболел, ведь обычно он вполне здоров. Но с началом пандемии маски обязали носить всех, независимо от того, болен или здоров индивид, имеет он антитела или нет.

[71] Andersson R. “The Bioeconomy and the Birth of a «New Anthropology»” / R. Andersson. — DOI: 10.14506/ca37.1.06 // *Cultural Anthropology*. — 2022. — Vol 37, no. 1: 37– 44.

Если раньше ношение маски было исключительным случаем, то теперь данный случай есть норма, поскольку он включен в механизмы безопасности и поддерживается юридической стороной дела. При этом очевидно, что данная мера биополитична и имеет целью защиту тела от заражения, обеспечивая как «заботу» о нем, так и контроль за ним. Следовательно, включение в механизмы безопасности исключительного чрезвычайного положения есть способ организации «свободы» для тех, кто под влияние этих механизмов попадает.

Исходя из вышесказанного мы видим, что в отличии от тоталитарной формы биополитики, где чрезвычайное положение становится нормой в том смысле, что приостанавливает действующее законодательство, выстраивая при этом параллельный юридический порядок, в котором у одной группы населения вдруг может не оказаться никаких прав (евреи в нацистской Германии), при либеральной форме правления идет несколько иной процесс: исключительный случай включается в механизмы безопасности, порождая при этом новые нормы и зоны контроля. При этом исключительные случаи могут носить сугубо биополитический характер, выявляя потребность в заботе о жизни человека, контроля за ней. Проще говоря, при либерализме имеет место такая организация свободы, при которой контролю и реабилитации подвергается любое отклонение от нормы: дисциплинарные механизмы и механизмы безопасности биополитики идут параллельно, они взаимосвязаны, хоть и отличаются рядом глубоких черт. Задача либерализма как экономической формации и управленческой практики состоит не в том, чтобы использовать чрезвычайное положение как повод к приостановке юридического порядка и сведению индивида до «голой жизни». «Голая жизнь» здесь проявляет себя иначе, через борьбу с исключительными случаями этой жизни, выходящими за рамки установленной режимом истины нормы.

Таким образом, подводя итог анализу двух форм биополитики, отметим, что речь и в том, и в другом случае идет об обществе контроля, в котором объектом власти является не отдельный индивид или группа индивидов, но население в самом общем смысле, как множество людей, биологически и социально укорененных в окружающей их материальной среде.

Выше мы заметили: биополитика и дисциплина взаимосвязаны, но имеют ряд отличий, главное их которых состоит в отношении к динамике подчинения. Дисциплинарная власть закрепляет индивидов за властной институцией, разделяет и классифицирует их, дробит пространство, время и действия, которые должны быть субъектами власти совершены. В этом плане дисциплина абсолютно статична и начинает

действовать только с того момента, когда индивид ей сопротивляется: силы человека должны быть приуменьшены политически, но увеличены экономически. Биополитика, понятая как производство жизни, напротив, берет под контроль коллективное тело, выражая себя как властвование над всей совокупностью социальных отношений: «Власть может достичь действительного контроля над всей жизнью общества только тогда, когда она становится неотъемлемой, жизненной функцией, которую каждый индивид принимает и выполняет по собственному согласию»[72]. Потому управление населением как коллективным телом и дисциплинарная власть как процедура надзора базируются на разных экономиях власти. Однако, несмотря на явное различие, в пандемию проявились обе формы нормализации, направленные, главным образом, на то, чтобы превратить исключительный, поначалу, случай болезни (чрезвычайное положение) в контролируемое явление, у которого есть своя, собственная частота проявления в окружающей среде. Речь об этом пойдет в заключительном пункте данного исследования.

[72] Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ., под ред. Г. В. Каменской, М. С. Фетисова. — М.: Праксис, 2004 — 36 с.

3.2. Проблема сохранения жизни в период пандемии: стремимся ли мы избавиться от ковида?

Достоинством научного исследования, независимо от области, в которой проводятся изыскания, считается возможность применения его результатов на практике, когда результат в виде теоретического концепта накладывается на реальность как некая оптика, позволяющая нам смотреть на мир с определенной перспективы. Как указывает Х. Г. Гадамер: «Понимание оказывается частным случаем применения чего-то всеобщего к конкретной и особенной ситуации»[73]. По этой причине, в заключительном пункте нашей работы мы попытаемся через заданный ранее биополитический контекст рассмотреть проблему, которая преимущественно видна в либеральных сообществах, нежели в авторитарных. Обозначить контур данной проблемы одним предложением можно следующим образом: чрезвычайная ситуация пандемии породила конфликт между сохранением либеральных ценностей и потребностью спасения жизни. Эта проблема, по большому счету, есть проблема выбора: спасать экономику и политические «свободы» или же спасать человеческую жизнь, при этом ограничив первые?

Предваряя все сопутствующие аргументы, отметим: наш тезис, отстаиваемый в данном пункте работы, будет заключаться в том, что, во-первых, указанная выше проблема — это псевдопроблема, по крайней мере теоретически; а во-вторых, либеральное сообщество не стремится избавиться от ковида точно также, как оно не стремится полностью избавиться от преступности, устанавливая путем изучения вируса его «оптимальный» уровень распространения, при котором существует возможность сохранить в достаточном количестве человеческие жизни для баланса экономики.

Аргументация первой части тезиса следует из того, что было сказано в предыдущем пункте: либерализм как экономическая формация направлен на максимизацию естественной жизни человека, увеличение капитала его тела ради эффективного функционирования в рынке. Потому, если либерализм — это то, что конструирует «свободу» определенным образом, работает с естественными жизненными функциями человека, чтобы он не мог находиться за пределами рынка, то тогда не имеет смысла при чрезвычайной ситуации задаваться вопросом о том, что важнее: экономика, политические свободы или естественная жизнь человека. Последняя есть основание как экономики, так и

[73] Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — 369 с.

политико-юридических структур, т.е. жизнь независимо от ситуации составляет предмет заботы и вместе с тем контроля. В пандемию, спасая жизнь, либеральные сообщества одновременно спасали как экономику, так и политические ценности, вопрос заключался лишь в экономии введения новых биополитических механизмов безопасности, их эффективности в предупреждении заражения и последствиях применения. Конечно, большой вопрос остается с тем, снято ли на практике указанное нами противоречие, поскольку введенное чрезвычайное положение, ставшее ныне управленческой практикой, всегда будет наталкивать на эту проблему выбора.

Обоснование второй части нашего тезиса требует возвращения к М. Фуко и его программной работе «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы». Дело в том, что сама специфика дисциплинарной власти состоит в следующем: такой вид власти не только выстраивает некоторую норму, с позиции которой происходит исключение индивида из сообщества как делинквента, но, тем самым, производит и саму область делинквентности, сохраняя наиболее полезные ее элементы. Иными словами, с точки зрения М. Фуко, наказание (как и дисциплина вообще) не стремится устранить сам феномен правонарушения, но скорее занимается его анализом, распределением, расчленением и, в конечном счете, использованием в сугубо экономических и утилитарных (с точки зрения власти) целях. Формируется так называемая «полезная делинквентность»: «Торговля оружием, нелегальная продажа спиртных напитков в страны, где действует 'сухой закон', и, ближе к нам, торговля наркотиками - тоже род этой «полезной делинквентности»: существование законного запрета создает поле противозаконных практик, и его можно контролировать, извлекая из него незаконную прибыль, посредством элементов, которые сами по себе противозаконны, но сделались управляемыми благодаря их организации как делинквентности. Эта организация есть инструмент для управления противозаконностями и их эксплуатации»[74]. Возможно, что данное положение может показаться странным, поскольку у преступности множество причин, по которым ее нельзя искоренить полностью. Однако, речь в данном случае идет о механике власти: управленческая практика либерального сообщества подразумевает, как мы уже описывали выше, включение исключительных случаев, но только в их «оптимальной» форме. Говоря иначе, дисциплинарная власть в либеральном мире устроена таким образом, что допускает наличие преступности в ее «нормальной» частоте проявления, когда затраты на борьбу с преступностью не превышают социальный ущерб, наносимый той же преступностью:

[74] Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. — Москва: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019 — 341 с.

«Гибкость homo economicus делает возможной интеграцию непредсказуемых, иррациональных агентов в систему неолиберального управления»[75]. Эпистемологический потенциал власти направлен на изучение статистически «нормального» уровня преступности.

С точки зрения, М. Фуко, некоторые «аномалии» социального организма невозможно искоренить полностью, поскольку сама власть использует данные «отклонения» для контроля над социальным полем вообще, а также для извлечения из того, что «запрещено», определенной экономической выгоды. Таким образом, либеральная модель управления исповедует не искоренение негативного феномена, а скорее «минимализацию» его последствий.

Теперь зададимся вопросом: можем ли мы относительно пандемии наблюдать нечто подобное тому, что было сказано нами о преступности? Из исследований М. Фуко известно, что эпидемии зачастую были катализаторами появления новых управленческих практик. При эпидемии чумы в Европе в XVI –XVII веках развитие получили дисциплинарные механизмы, появился карантин как таковой, тогда как при массовых заражениях оспой в XVIII веке начали применяться сугубо биополитические практики управления, определявшие уровень заболеваемости, вероятность заразиться болезнью и умереть от нее, а также какова «*норма*» заражения и смертности при данной болезни и насколько необходима вакцинация. Иными словами, история эпидемий свидетельствует о том, что дисциплина и биополитика работают относительно болезни по-разному: первая направлена на разделение людей на больных и здоровых т.е. на изоляцию, предотвращение распространения болезни, возвращения здоровья, насколько это возможно. Тогда как биополитика, указывает М. Фуко, работает в качестве механизма безопасности, который вырабатывает «норму» проявления новой болезни на основании уже существующих «норм» других болезней : «В сущности, вариолизация и вакцинация свидетельствуют о следующем: в рамках системы безопасности люди, наоборот, рассматриваются в качестве совокупности сравнительно однородных индивидов, без разделения их на больных и здоровых, иными словами, просто как население, и в отношении такого рода населения определяется вероятный уровень заболеваемости или смертности, иными словами, тот уровень заболеваемости или смертности индивидов, который обычно, в норме имеет место

[75] Mark Horvath and Adam Lovasz, Foucault in the Age of COVID-19: Permitting Contingency in Biopolitics, Identities: Journal for Politics, Gender and Culture, Vol. 17, No. 1 (Summer 2020): P.148

при какой-то болезни»[76]. Исследование уровня заболеваемости проводится с целью выявления групп риска т.е. самых неблагополучных (с медицинской точки зрения) категорий населения, чтобы затем, с помощью различных медицинских и управленческих практик, «подвести» их динамику болезни под общее, «нормальное» течение болезни в стране. Так, в случае с короновирусом, довольно быстро обнаружилось, что группами риска являются люди старшего возраста. Соответственно, властями многих стран было принято решение об ограничительных мерах, носящих, конечно, дисциплинарный характер, но в то же время, основанных на биополитическом регулировании населения. С одной стороны, эти меры направлены на сохранение жизни человека, но, с другой, подобное «управление» рисками ведет к выстраиванию новых форм «нормальности» за счет уже сложившихся «нормальностей». Соответственно, вместе с ними множатся и зоны контроля.

Таким образом, при всей, на первый взгляд, позитивности биополитики как механизма безопасности, в данном случае просматривается та же логика «минимализации», что и с феноменом преступности: биополитическое регулирование не направлено на искоренение ковида как биологического явления, но скорее оно включает вирус как чрезвычайное обстоятельство в управленческие практики безопасности и минимизирует последствия этого обстоятельства путем расширения контроля за теми, кто находится в области риска. Следовательно, биополитика, в некотором смысле, есть такое властвование, которое работает не только над естественно данной жизнью человека, но и с «жизнью» в ее феноменологическом модусе, меняя характер опыта познающего сознания. Имеется ввиду, что со временем, когда первоначальный шок отступит, короновирус станет вполне обыденным, привычным явлением как со стороны простого обывателя, так и со стороны управленческих механизмов, которые «сдерживают» его в границах установленной ими же «нормальности», а это значит, что с вирусом бок о бок можно существовать и дальше, извлекая, в некоторых случаях, определенную прибыль от нахождения вируса в социальной среде.

Биополитика есть тип властвования, направленный на выработку «принятия», происходящего за счет того, что сам «исключительный случай» как бы «поглощается» механизмом безопасности, делая из него, а одновременно и из нас, контролируемых объектов: властвуя над явлением существует возможность властвовать и над теми, кого это

[76] Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977-1978 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. В. Ю. Быстрова, Н. В. Суслова, А. В. Шестакова. — СПб.: Наука, 2011. — 96 с.

явление непосредственно касается. В западных исследованиях данный процесс резюмируется следующим образом: «Подобно опыту Соединенных Штатов в 1960-х и 1970-х годах, когда они были вынуждены интегрировать факт преступности в свои собственные социальные программы, мировое общество сегодня должно адаптироваться к повсеместному присутствию коронавируса»[77]. Данное обстоятельство наталкивает на вопросы: есть ли граница адаптации и «принятия»? Означает ли смягчение биополитики и дисциплинарных ограничений снижение опасности самого вируса?

Представляется, что ответ должен быть отрицательным, поскольку биополитика как механизм безопасности, несмотря на свои послабления, уже выполнила одну из своих главных задач: не просто сохранить жизнь, максимизировать её путем контроля, но и включить в «картину мира» человека «чрезвычайный случай», сделать его «нормальным», привычным, а вместе с тем, «нормальными» и привычными становятся и сами управленческие практики, которые после своей отмены имеют возможность «самовоспроизводиться» посредством «подконтрольных». Видимо, об этом и беспокоился Дж. Агамбен, говоря о том, что «чрезвычайное положение все более и более стремится стать доминирующей управленческой парадигмой современной политики»[78].

[77] Mark Horvath and Adam Lovasz, Foucault in the Age of COVID-19: Permitting Contingency in Biopolitics, Identities: Journal for Politics, Gender and Culture, Vol. 17, No. 1 (Summer 2020): P.14
[78] Джорджо Агамбен. Homo sacer. Чрезвычайное положение. — М.: Издательство «Европа», 2011. — 9 с.

Заключение

Ницшеанский концепт «воли к власти» позволяет интерпретировать отношение к пандемии короновируса как к феномену, появление которого имплицитно содержалось в характере развития технократического общества модерна. Познавательная способность человека есть одна из форм проявления «власти», выражающейся в «захвате» природы как части сущего путем истолкования и придания смысла. Жизнь у Ницше толкуется через процесс противостояния сил, и в данном случае отношения человека с природой укладываются в те же рамки постоянной борьбы, поскольку выживание в окружающей среде стало возможным только за счет проявления воли к власти как творческого, преобразующего инстинкта. Познание, следовательно, есть построение определенных отношений с сущим, властных отношений, в которых природе атрибутируются различные категории, понятия, формы и законы. Последние являются упомянутым выше «истолкованием». С точки зрения общего плана, философия Ницше отражает отношение человека модерна к окружающей его естественной среде: знание для него есть сила, используя терминологию Ф. Бэкона, а природа есть безмолвный объект. Соответственно, чем дальше человек продвигается в деле познания природы, тем чаще он сталкивается с новыми, еще неизвестными ему биологическими феноменами, которые зачастую угрожают существованию самого познающего. Тем самым актуализируется человеческая биология, нуждающаяся в регулировании на фоне новых условий. Короновирус есть естественный результат познания как воли к власти человека антропоцена.

Вторая часть работы была посвящена непосредственно биологической жизни и телесности в рамках властных практик. Показано, что биополитика как форма управления не есть атрибут периода Нового времени, так как уже в рамках греческого полиса жизнь свободного человека и гражданина разделялась на два модуса существования: βίος (биос) и ζωή (дзоэ), то есть на жизнь публичную, сферу политическую, и жизнь приватную, ограниченную рамками домашнего хозяйства, в котором низшее положение занимали те члены семьи, которые были заняты обеспечением биологических, экономических потребностей. Потому греческий полис являет собой первый пример не только политического устройства общества, но и первый пример биополитического регулирования населения.

Дальнейший историко-философский анализ периодов истории показал, что соотношение βίος (биос) и ζωή (дзоэ) изменяется: публичной областью становится то, что в рамках греческого полиса считалось домохозяйством т.е. начинается процесс

экономизации общества, тогда как политика становится инструментом, регулирующим хозяйственную деятельность. Причина перемены заключается в роли, которую христианская доктрина, и, в частности, протестантизм, придавали земной жизни. Протестантский Бог — это требовательный Бог, человек находится с ним в прямых отношениях, а потому единственным способом, как снискать благосклонность, так и выяснить свою дальнейшую судьбу, является активность в земных делах. Соответственно, протестантское понимание отношений человека и Бога косвенно является катализатором развития капитализма, актуализируя налично данное, биологическое измерение жизни в ущерб созерцательному. Капиталистические отношения как форма хозяйственной деятельности направлены на обмен веществ не только между людьми, но с природой и, следовательно, именно в Новое время, характеризуемое секуляризацией и сциентизмом, происходит превращение природы в объект познания, которое, как мы уже указали выше, является формой воли к власти. Происходит биологизация жизни сразу с двух сторон: с одной — актуализация биологического на уровне хозяйственной деятельности т.е. экономики как публичной сферы, как того, что направлено на удовлетворение биологической необходимости, скрываемую прежде греками в рамках ζωή (дзоэ); с другой — актуализация биологического через осознание природы как земного бытия, естественной среды обитания, ставшей для человека «плацдармом» культуры. Потому период Нового времени отмечается началом институционального оформления биополитики как властной инстанции, задающей вектор политизации живого.

Биополитические практики современного общества являются механизмами безопасности, включающими в себя не только управление населением как коллективным телом, но и управление аномалиями социального организма, «исключительными» случаями. Биополитика в этом смысле есть власть над рисками путем расширения новых областей контроля: аномальный объект или явление включаются в механизмы безопасности как то, что имеет определенную норму проявления в окружающей среде. Биополитика делает «исключительный» случай нормальным. Так произошло и с пандемией: биополитическое регулирование не искореняет короновирус, но скорее выстраивает для него «оптимальные» рамки путем выработки знания о «нормальном» уровне заболеваемости и смертности, который имеет место при той или иной болезни вообще. Одновременно с этим короновирус становится «нормальным» не только статистически, структурно, но и становится «нормальным» феноменально, превращаясь в сознании субъекта в привычное явление повседневности.

Таким образом, биополитика, понимаемая как управление рисками, символизирует превращение чрезвычайного положения в главенствующую парадигму власти.

Решением проблемной ситуации исследования (спасение жизни или спасение экономики?) является следующее: теоретически проблема снимается за счет определения биополитики как механизма, который работает с естественными жизненными функциями человека, чтобы он не мог находиться за пределами рынка. В таком случае дилемма *экономика, политические свободы VS естественная жизнь* человека несостоятельна, поскольку биополитика изначально направлена на жизнь как на предмет заботы и контроля: спасая жизнь, либеральные сообщества одновременно спасали как экономику, так политические ценности: сохранение жизни автоматически ведет к сохранению политических институтов. Через концепт «естественного права» нами было показано центральное место биологической жизни при формировании политико-юридических структур.

Перспектива исследовательской работы обозначена следующим образом: до сих пор мы концентрировались на объективных структурах (по крайней мере принятых за таковые), однако, очевидно, что социальная реальность может быть проанализирована не только на макроуровне, но и на микроуровне: на уровне субъекта и его представлений. Как указывает П. Бурдье: «социальная наука должна брать в качестве объекта и эту реальность, и ее восприятие с перспективами и точками зрения, которые агенты имеют на эту реальность в зависимости от их позиции в объективном социальном пространстве»[79]. Поэтому взгляд на любое явление или феномен, в том числе пандемию, зависит не только от структурного принуждения, но и от определенного положения субъекта в социальном пространстве: оценка чего-либо прямо зависит от той позиции, которую выбирает индивид.

Следовательно, дополнительная перспектива данной работы состоит в раскрытии феноменологического потенциала выбранной темы.

[79] Бурдье Пьер. Социология социального пространства / Пер. с франц. ; отв. ред. перевода Н. А. Шматко. — М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. — 73 с. — (Серия «Gallicinium»).

Список использованной литературы

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. — М.: Издательство «Европа», 2011. — 256 с.

2. Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение / Дж. Агамбен. — М.: Издательство «Европа», 2011. — 148 с.

3. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина; Под ред. Д. М. Носова. — СПб.: Алетейя, 2000 г. — 437 с.

4. Аристотель. Политика / Аристотель; [перевод с др.- греч. С. М. Роговина]. — М.: РИПОЛ классик, 2010. — 592 с.: ил. — (Книги мудрости).

5. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. — М., «Мысль», 1976. — 550 с; 1 л. портр. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

6. Барт Р. Мифологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. — 5-е изд. — М.: Академический проект, 2019. — 351 с. — (Философские технологии).

7. Бауман З. Спор о постмодернизме // Социологический журнал, 1994, №4, С. 69-80

8. Бовуар С. Второй пол. Т. 1 и 2: Пер. с франц. / Общ. ред. и вступ. ст. С.Г. Айвазовой, коммент. М.В. Аристовой. — М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. — 832 с.

9. Бодрийяр, Ж. Общество потребления / Пер. с франц.; Е.А. Самарской. — Москва: Издательство АСТ, 2020. — 384 с. — (Эксклюзивная классика).

10. Бурдье П. Социология социального пространства / Пер. с франц.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. — 288 с. — (Серия «Gallicinium»).

11. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. Пер. с ит. / Перевод Дм. Новикова. М.: Издательство "Логос". 2002. — 128 с.

12. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990 — 808 с. — (Социологич. мысль Запада).

13. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.

14. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000 — 495 с. — (Серия "Памятники философской мысли")

15. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ.; Сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. — М.: Мысль, 1989. — 622 с., [2] с, 1 л. портр, — (Филос. наследие; Т. 107).

16. Гобри И. Лютер / Пер. с фр. Е. В. Головиной; Вступ. ст. А. П. Левандовского. — М.: Мол. гвардия: Палимпсест, 2000. — 513, [8] с.: [16] л. ил. — (Жизнь замечательных людей : ЖЗЛ : серия биографий : основана в 1933 году М. Горьким)

17. Ермолаев В. А. Гейльброннская программа: Программа немецкого радикального бюргерства в крестьянской войне 1525 года. — Саратов: Издательство Саратовского университета, 1986. — 262 с.

18. Латур Б. Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. — (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). — 392 с.

19. Локк Д. Сочинения: В 3 т. Т. 3 / Ред. и сост. , авт. примеч. А. Л. Субботин; АН СССР, Ин-т философии. — М.: Мысль, 1988. — 688 с.: 1 л. портр. — (Философское наследие)

20. Лютер М. Избранные произведения / сост.-ред. А. П. Андрюшкин; предисл. архиепископа Михаила (Мудьюгина); коммент. К. С. Комарова и др.]. — Санкт-Петербург: Андреев и согласие, 1994. — 430, [1] с.

21. Маршалл Мак-Люэн. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. — К.: Ника-Центр, 2004. — 432 с.— (Серия «СДВИГ ПАРАДИГМЫ»; Вып. 1).

22. Нанси Ж.Л. — Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. — 256 с.

23. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. — М.: Культурная Революция, 2005. — 880 с.

24. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. Литературные памятники / Составление, редакция изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна; Пер. с нем. — М.: Мысль, 1990. — 829 с., [2] с, 1 л. портр.

25. Ортега-и-Гассет, Хосе. Восстание масс / Хосе Ортега-и-Гассет; [пер. с исп. А. Гелескула]. — Москва: Издательство АСТ, 2018. — 256 с.

26. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. Пер. с англ. / Перевод К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М: Логос, 2000. — 448 с.

27. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. — М.: Мысль, 1993. — 528 с. — (Филос. наследие)

28. Фромм. Э. Бегство от свободы / пер. с англ. А.В. Александровой. — Москва : Издательство АСТ, 2018. — 288 стр. — (Эксклюзивная классика).

29. Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году / М. Фуко. — СПб.: Наука, 2005. — 312 с.

30. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978—1979 учебном году / Пер. с фр. А. В. Дьяков. — СПб.: Наука, 2010. — 448 с.

31. Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977-1978 учебном году / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова, Н. В. Суслова, А. В. Шестакова. — СПб.: Наука, 2011. — 544 с.

32. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. — М.: Праксис, 2002. — 384 с. — (Серия «Новая наука политики»).

33. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. — Москва: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019 — 384 с.

34. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А.В. — М.: Академический Проект, 2008. — 526 с. — (Философские технологии: философия).

35. Хайдеггер М. Ницше: в 2 т. / М. Хайдеггер. — СПб.: Владимир Даль, 2006. — Т1 — 608 с. — (серия «Мировая Ницшеана»)

36. Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ., под ред. Г. В. Каменской, М. С. Фетисова. — М.: Праксис, 2004 — 440 с.

37. Хоркхаймер М. Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. — М. — СПб.: Медиум, Ювента, 1997. — 312 с.

38. Шмитт К. Политическая теология. Сборник / пер. с нем. Заключит. статья и сост. А. Филиппова. М.: «КАНОН-пресс-Ц», 2000. — 336 с. (Серия «Публикация ФРС»).

39. Якоб Буркхардт. Культура Возрождения в Италии. — М.: Юристъ, 1996. — 591 с. — (Лики культуры)

40. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования / Карл Ясперс. — СПб.: Владимир Даль, 2004 г. — 632 с.

Иностранная литература

1. Andersson R. “The Bioeconomy and the Birth of a «New Anthropology»” / R. Andersson. — DOI: 10.14506/ca37.1.06 // *Cultural Anthropology*. — 2022. — Vol 37, no. 1: P. 37 — 44.

2. Mark Horvath and Adam Lovasz, Foucault in the Age of COVID-19: Permitting Contingency in Biopolitics, Identities: Journal for Politics, Gender and Culture, Vol. 17, No. 1 (Summer 2020): P.144 — 153

3. Žižek, S. Pandemic!: COVID-19 shakes the world. New York and London: OR Books, 2020. — 125 p.

АНТИПЛАГИАТ
ОБНАРУЖЕНИЕ ЗАИМСТВОВАНИЙ

Отчет о проверке на заимствования №1

Автор: shipicin.a@mail.ru / ID: 3803673
Проверяющий:

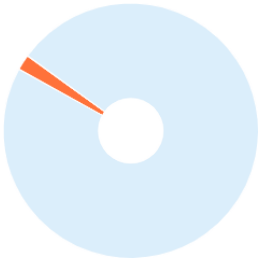
Отчет предоставлен сервисом «Антиплагиат» - http://users.antiplagiat.ru

ИНФОРМАЦИЯ О ДОКУМЕНТЕ

№ документа: 17
Начало загрузки: 01.06.2022 11:47:59
Длительность загрузки: 00:00:01
Имя исходного файла: Диплом.-вар.pdf
Название документа: Диплом.-вар
Размер текста: 136 кБ
Символов в тексте: 139141
Слов в тексте: 18191
Число предложений: 1580

ИНФОРМАЦИЯ ОБ ОТЧЕТЕ

Начало проверки: 01.06.2022 11:48:01
Длительность проверки: 00:00:09
Комментарии: не указано
Модули поиска: Интернет Free



ЗАИМСТВОВАНИЯ	САМОЦИТИРОВАНИЯ	ЦИТИРОВАНИЯ	ОРИГИНАЛЬНОСТЬ
1,69%	0%	0%	98,31%

Заимствования — доля всех найденных текстовых пересечений, за исключением тех, которые система отнесла к цитированиям, по отношению к общему объему документа.
Самоцитирования — доля фрагментов текста проверяемого документа, совпадающий или почти совпадающий с фрагментом текста источника, автором или соавтором которого является автор проверяемого документа, по отношению к общему объему документа.
Цитирования — доля текстовых пересечений, которые не являются авторскими, но система посчитала их использование корректным, по отношению к общему объему документа. Сюда относятся оформленные по ГОСТу цитаты; общеупотребительные выражения; фрагменты текста, найденные в источниках из коллекций нормативно-правовой документации.
Текстовое пересечение — фрагмент текста проверяемого документа, совпадающий или почти совпадающий с фрагментом текста источника.
Источник — документ, проиндексированный в системе и содержащийся в модуле поиска, по которому проводится проверка.
Оригинальность — доля фрагментов текста проверяемого документа, не обнаруженных ни в одном источнике, по которым шла проверка, по отношению к общему объему документа.
Заимствования, самоцитирования, цитирования и оригинальность являются отдельными показателями и в сумме дают 100%, что соответствует всему тексту проверяемого документа.
Обращаем Ваше внимание, что система находит текстовые пересечения проверяемого документа с проиндексированными в системе текстовыми источниками. При этом система является вспомогательным инструментом, определение корректности и правомерности заимствований или цитирований, а также авторства текстовых фрагментов проверяемого документа остается в компетенции проверяющего.

№	Доля в отчете	Доля в тексте	Источник	Актуален на	Модуль поиска	Блоков в отчете	Блоков в тексте
[01]	1,32%	1,57%	116_33_175_0_0.600_57776408 Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей http://lib.rus.ec	01 Дек 2020	Интернет Free	19	21
[02]	0,26%	1,53%	rtf http://iknigi.net	21 Дек 2016	Интернет Free	2	20
[03]	0%	1,53%	txt http://iknigi.net	21 Дек 2016	Интернет Free	0	20

Еще источников: 7
Еще заимствований: 0,11%