

ВЛАСТЬ: МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ТЕМА В НЕМЕТАФИЗИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

© М. А. Корешкая



Корешкая
Марина Александровна
кандидат
философских наук
Самарская гуманитарная
академия

Автор статьи исследует неоднозначность проблематики власти у таких значимых для современной философии фигур, как Ницше, Фуко и Делез. Обнаруженная связь понятия власти с традиционными метафизическими понятиями фюсис, энергейя, дюнамис, потенциального, актуального, возможного и действительного эксплицирует скрытый в тематике власти онтологический контекст.

Ключевые слова: власть, воля к власти, фюсис, энергейя, дюнамис, потенциальное, актуальное, возможное и действительное, желание, онтология.

Задача данной статьи состоит в том, чтобы рассмотреть в общих чертах судьбу одного, как мы постараемся продемонстрировать, онтологического по своей природе концепта в постонтологической среде, что позволит отследить сам процесс смещения, уклонения маргинальных метафизических понятий с почвы метафизики, и при этом наметить парадоксальную тенденцию своеобразной ностальгии по онтологии.

Нам представляется интересным рассмотреть метаморфозы именно концепта «власти» и его место в проблемном поле современной философии по многим причинам. Во-первых, потому, что власть в современной культуре оказалась привилегированной темой, так что не говорить о ней невозможно. В философии такая навязчивость разговора о власти может быть расценена как симптом кризиса онтологии, с которым связана потребность перестать делать бытие предметом мысли, перестать вообще мыслить предметно, в субъект-объектной структуре. Власть оказывается тем проблемным полем, которое прекрасно видно именно постструктуралистскому взгляду, поскольку для последнего важен

Власть: метафизическая тема в неметафизическом контексте

приоритет отношений над элементами и интересны децентрированные структуры. Иными словами, там, где классический взгляд видел бытие, взгляд постструктуралиста угадывает властные отношения. Во-вторых, вокруг именно этого понятия, связанного, прежде всего, с именем Ницше, разгорелась нешуточная «гигантомахия»: спор вокруг того, следует ли понимать «волю к власти» как метафизический или неметафизический термин, напоминает ту $\gamma\upsilon\gamma\alpha\upsilon\tau\omicron\mu\alpha\chi\acute{\iota}\alpha$ $\pi\epsilon\acute{\rho}\iota$ $\tau\eta\varsigma$ $\omicron\upsilon\beta\lambda\alpha\sigma$ («борьбу гигантов вокруг сущности-бытия»), с которой, цитируя Платона, Хайдеггер начинает «Бытие и время». Все это уже дает повод заподозрить, что власть в каком-то смысле наследует бытию, а значит, состоит с ним в неких «генетических» отношениях. В-третьих, «власть» – именно тот концепт, который «блестяще» избегает однозначности, смысл самого слова «власть» плывет, двоятся, множится вплоть до того, что иной раз понимание вообще оказывается проблематичным.

Прежде всего, в качестве заметки на полях, можно отметить различие семантических рядов, в которые слово «власть» включено в русском и европейских языках. В русском можно выстроить следующую цепочку: «власть», «владеть» (в смысле «обладать»), «волость» (в смысле «имение»), «вол» (в смысле того богатства, которым желательно «володеть»). В немецком Macht – слово однокоренное с глаголом machen (делать, изготавливать, производить) и означает власть в смысле силы, мощи, могущества. Немецкий язык очень четко разделяет власть в смысле мощи, могущества (Macht) и власть в смысле насилия и подавления (Gewalt). В английском и французском мы видим слова power и pouvoir соответственно. Их смысл аналогичен немецкому Macht, а кроме того слышится некое соответствие латинскому potentia. Таким образом, власть есть, прежде всего, возможность, потенциал, можествование, могущество, некая неограниченная извне креативность, а не нечто ставшее, неизменное, ориентированное на подавление и навязывание. При переводе этого слова с европейских языков на русский возникает двоящийся смысл, поскольку в русском явственно слышен оттенок не могущества (способности к действию), а обладания, так что русский «привкус», скажем, «воли к власти» заметно иной, чем европейский. Однако двусмысленность (или многосмысленность?) возникает не только в процессе перевода. Понятно, что в отличие от философской мысли, задающей вопросы о *природе* власти и видящей ее как некое безличное полевое образование, здравый смысл никогда не видит саму власть за ее проявлениями, отчего и склонен понимать ее как некое достояние, которым следует обладать, и, таким образом, власть отождествляется то с неким наличным положением вещей, то с неким носителем (личным или безличным, уже не важно). Но, пожалуй, больший интерес представляет иное расслоение смыслов, имеющее место в собственно философской среде. Начиная с Ницше, впервые придавшего власти статус ключевого философского концепта, власть понимается то как креативная мощь, которая только и способна действительно освободить мысль и вернуть ее к жизни, то как репрессивная машина господства, ориентированная на подавление и всюду внедряющая идеологический контроль, так что мысли, если она желает отстоять свою автономию, приходится организовывать сопротивление. На данный момент обе эти тенденции настолько переплелись, что нет никакой надежды даже четко отделить их друг от друга, в результате чего судьба интеллектуала в перспективе его отношений с властью становится пугающе неопределенной. Нам остается только иметь с этой неоднозначностью дело и понимать ее в качестве таковой. Еще один двусмысленный момент дополняет предыдущие – концепт власти изобретался Ницше для того, чтобы выйти за рамки метафизического мышления, с той же целью он использовался и постструктуралистами, но при этом, несмотря на все оговорки, этот концепт

все время норовит втянуть мысль в построение какой-то квазионтологии, поскольку, если мы всерьез включаемся в терминологическую игру этого концепта, мы почему-то начинаем видеть властные отношения повсюду, власть оказывается тотальной.

Чтобы как-то разобраться с этими двусмыслицами и парадоксами, зададим себе несколько вопросов. Прежде всего, почему Ницше, который заварил всю эту терминологическую кашу, для построения неметафизического по своей сути мышления выбирает или создает *именно этот* концепт? Каким образом он его получает или из каких элементов его конструирует? Какая интуиция движет им в момент этого выбора или конструирования? Конечно, мы не можем задать этот вопрос ему лично, а если бы и могли, это ничего бы не изменило, поскольку все равно осталась бы необходимость создания собственной версии этой «концептуальной» истории. Эта версия состоит в следующем. При всей своей чуткости и гениальности Ницше, конечно, не мог начать изобретать слова с чистого листа, как если бы он был Адам в райском саду. Поэтому «воля к власти» — именно коллажное образование, возникшее в результате переводов и переозначиваний, собственно, как и все философские концепты. Просто исключительность этого коллажа, свидетельствующего о гениальности Ницше, состоит в том, что он мастерски совместил пласт глубоко маргинальных и давно забытых философских интуиций с самыми что ни на есть ключевыми и традиционными метафизическими понятиями. Предположительно, речь идет о концептуальной связке $\epsilon\nu\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ и $\delta\nu\nu\alpha\mu\iota\sigma$, которые восходят к метафизике Аристотеля и через латинский перевод *actus* и *potentia* раздваиваются, с одной стороны, попадая в сферу естественной науки (то есть физики) и становясь там понятиями «энергии» и «силы», а с другой стороны, сопровождают метафизику до ее завершения, в конечном итоге превращаясь у Гегеля в то, что сейчас в учебниках по философии называется онтологическими категориями «возможности» и «действительности». В понятии о воле к власти как дифференцирующем элементе сил Ницше совершает грандиозный кульбит мысли: через *физический* смысл этой пары терминов он пытается выразить *протометафизический*, с тем, чтобы противопоставить его *метафизическому*, и все это для того, чтобы под маской греков вывести на сцену мысли самую что ни на есть *актуальность*. Версия, конечно, смелая, но она вполне может прояснить и неоднозначность концепта власти, и его вездесущность, и тянувшийся за ним шлейф метафизических ожиданий.

Первое, — что наталкивает на мысль о такой генеалогии, — это, прежде всего, сложносочиненность самого концепта: не *власть*, а *воля к власти*. Такая «конstellация» нужна Ницше в качестве словесной конструкции, организующей растяжку для мысли, вынуждающей ее держаться всегда между волей и властью и не совпадать ни с волей как субстанцией, ни с властью как структурой. Столь изощренный подход позволяет избежать гипостазирования, свойственного большинству онтологических построе-

¹ Мы исходим из понимания онтологии как специфически структурированной перспективы мысли, разворачивающей *тождество бытия и мышления*. (Характеристики категорий как предельных понятий — *высших родов мысли и речи* — истолковываются как характеристики *высших родов сущего как такового*, то есть, в конечном итоге, самого бытия). Приоритет онтологического тождества призван обосновать фундаментальный и автономный характер философской мысли как таковой. *Метафизику* можно определить как тип онтологии, полагающий *тождество бытия и мысли осуществленным* в фигуре *Бога* (Ум как совершенство, совпадение мыслящего и мыслимого, единство сущности и существования, что оказывается условием абсолютной полноты бытия). В таком случае можно предполагать, что онтологический тип мышления склонен по своей природе к гипостазированию.

ний¹, поскольку, во-первых, в отличие от «воли» Шопенгауэра, этот концепт является принципом мышления, а не ответом на вопрос, что есть сущее само по себе. То есть воля к власти — это принцип переоценки ценностей, а не субстанция, и это означает, кроме всего прочего, что этот концепт должен позволить мысли выйти из колеи традиционно платонических вопросов метафизики «что такое есть...?» Во-вторых, когда Ницше раскрывает концепт воли к власти в качестве *дифференцирующего* элемента сил, в основе самого концепта он, тем самым, полагает принцип *различия*, а не *тождества*. Кроме того, сила также — не вещь, а становление-силой и отношение к другим силам (сила множественна по природе). Эти два взаимосвязанных момента позволяют приписать философии Ницше не метафизический смысл. Сообразно количественному различию силы являются *властвующими* и *подвластными*, сообразно их качеству — *активными* и *реактивными*. Реактивные силы не действующие, но отделяющие активные силы от их возможностей, лишаящие их мощи, и в силу этого способные одержать победу. Победа реактивных сил над активными вскрывается в генеалогии морали при помощи концептов *ressentiment* и дурной совести. Нигилизм как воля к отрицанию, небытию есть история победы реактивных сил над активными, отрицания и осуждения существования. Сначала нигилизм предстает в качестве платонизма как суждение о жизни с точки зрения идеи и осуждение ее, обесценивание ради сверхчувственного. Далее нигилизм становится реактивным способом мышления, отрицающим высшие ценности и таким образом приводящим к смерти Бога и обесмысливанию жизни. Третий тип нигилизма — *завершенный нигилизм*, который оборачивается против себя, и его радикальное отрицание, воля к небытию обращается против нее же самой. В этой точке происходит трансмутация, воля к власти освобождается от реактивности и становится креативной, утверждающей.

Положительная задача, которую Ницше ставит перед мышлением вообще и своей философией в частности, это обретение Воли к власти как чистой игры сил, утверждающей существование как становление. В таком контексте *Вечное возвращение* предстает как главное открытие Ницше. Возвращается не то же самое, и не отрицание или реактивность, возвращается только множественное и активное (правильнее было бы даже сказать, креативное) утверждение становления. Поэтому вечное возвращение требует *метаморфозы* как избирательная мысль (способная быть иной) и избирательное бытие. Это — Дионис и Ариадна — концепция двойного утверждения. Жизнь как утверждение (воля к власти) и мысль как утверждение жизни. Такой союз производит сверхчеловека как агента мысли. Сверхчеловек есть новый способ чувствования, мышления и оценки — новая перспектива полагания ценностей и уж никак не сверх-субъект (хотя сложилась устойчивая традиция именно так истолковывать этот персонаж).

Теперь посмотрим на сложносочиненность воли к власти как *квантового* соотношения *активности* и *реактивности* немного с другой стороны. Эти нарочито *физические* термины Ницше берет принципиально для того, чтобы увести мысль из поля гегелевской диалектики, научить ее мыслить не-метафизически, вернуть ее от платонических привычек к интуиции *живого тела*. Впрочем, Ницше достаточно умен для того, чтобы понимать, что и физические термины не могут его устраивать, поскольку за ними уже стоит традиция репрезентативного мышления, превращающая «живые тела» в унылые объекты наблюдения, поскольку физика «вынуждена питаться объедками со стола метафизики», то есть сохраняет платоническую логику навыворот. В каком-то смысле так и есть: физика (по словам А. П. Огурцова) как новоевропейская наука складывается, задействуя тот избыток смыслов, которые метафизика производит, но не успевает (или не может) задействовать. То есть трудами Декарта и Лейбница реформиру-

щаяся метафизика выплескивается за свои границы, чтобы развернуть новые плодотворные области. В Новое время такой «выплеск» производится вторично. В первый раз его совершил Аристотель, заложив основу систематики знания (так что Декарт и Лейбниц направили избыток метафизического смысла по уже заданной колее). Самый интересный вопрос: что двигало при этом Аристотелем? Как известно, он разделяет сферу теоретического (умозрительного) знания на три области: первую философию или будущую онтологию, вторую философию или физику и, наконец, математику. Первая исследует сущее как таковое, поскольку оно неподвижно, вторая – сущее, поскольку оно подвижно, но с точки зрения первых и потому неподвижных причин движения, а математика – подвижное сущее, как если бы оно было неподвижным. Математика Аристотеля интересует мало, он вообще ее допускает в сферу теории из уважения к Платону. Самый болезненный вопрос – это дистинкция физики и метафизики, учитывая, что и то и другое завершается рассмотрением Божественного Ума в качестве именно *εὐρυεία*. Теология рассматривает *εὐρυεία* как таковую, как высшую осуществленность «*οὐσία*», то есть сути бытия, которая в силу своего совершенства неподвижна. Физика завершается понятием *εὐρυεία*, поскольку оно позволяет обозначить то, к чему стремится *δύναμις*, т.е. сущность в ее возможности – подвижный, становящийся космос. Иными словами, Аристотель пытается таким образом разрешить конфликт, в который, судя по всему, ввергла греческую философию мысль Парменида и Платона, – тождественность бытия самому себе, закрепив за ним статус «мыслимого совершенства», сделала не-мыслимой главную жемчужину ранней греческой физиологии – живой в своей подвижности космос – и вытолкнула на обочину первую интуицию греческой мысли: жизнь как способность быть-иным. Против парменидовой концепции выступали не потому, что она противоречит логике (ей-то она как раз и не противоречит), а потому, что она формулирует «бытие» как самую сокровенную суть «фюсис» и тут же делает ее неподвижно-мертвой. Так что все голоса в поддержку мыслимости движения раздаются в античной философии не случайно. К ним на свой лад присоединяется и Аристотель, который в своем делении теоретического знания на физику и метафизику находит компромисс. Но весь парадокс заключается в том, что это компромисс в платоническом духе: движение мыслимо в рамках физики, но прежде всего и по преимуществу мыслима *εὐρυεία* как неподвижная мощь, бездейственное действие, Ум, тождественный самому себе.

Этот экскурс делает немного понятнее внутреннюю драму философской мысли, которая разыгрывается в изобретенном Ницше концепте «воли к власти». Интуицию единства жизни и мысли Ницше обнаруживает у досократиков-физиологов в учении о фюсис как «самовластной порождающей природе» и о тайне его «архэ», то есть властвующего, правящего начала. Отсюда и ссылки на гераклитову игру, скрытую гармонию и правящую молнию. Отсюда и учение об «активном», «креативном» и «актуальном», которое должно позволить через возврат к измененной доонтологической мысли сохранить философию, но не в качестве онтологии. Но чтобы подумать ту же мысль, надо сделать это иначе – отсюда и изобретение новых концептов, за которыми тянется весьма долгая история.

Концепт власти приобретает иные и довольно-таки различные оттенки в постмодернизме, в том числе в философии Фуко и Делеза, и это при том, что оба автора начинали с совместного чтения Ницше. Что касается Фуко, то вкратце о специфике его понимания власти можно сказать следующее. Наследуя в целом проблематику Ницше, Фуко видоизменяет концепт: в его редакции проблемы компонент «воли» просто теряется, что и не удивительно – слишком тяжеловесен немецкий термин, слишком привязан

к субъектным структурам мысли, чтобы переключать в арсенал француза-постмодерниста. Таким образом, остается «власть», которая при этом у Фуко приобретает черты тотальности, да такие, что и не снилось Ницше. Если последний исходил из интуиции креативного характера власти, то первый акцентировал внимание совершенно на другом. Для Фуко власть – это, прежде всего, некое полевое образование или децентрированная структура, вездесущая благодаря своей капиллярной природе, а потому требующая микроанализа, который Фуко с блеском и проводит. Отсутствие единого властного центра означает множественность очагов власти, при анализе каждого из которых могут быть обнаружены еще более мелкие очаги. Власть не исходит из субъекта, наоборот, она есть везде, где возникают отношения, она есть то, что эти отношения упорядочивает и в ходе этого упорядочивания формирует субъектов отношения. Так парадоксальным образом субъект оказывается продуктом власти, которая производит его весьма специфичным образом, а именно – посредством дисциплины и наблюдения, формируя из плоти эффективные тела. Там, где у Ницше предполагается метаморфоза, у Фуко – формовка, чуть ли не выдавливание. Не превращение, а мутация (пассивное приспособление с целью выживания в изменчивых условиях, ре-акция) – вот то событие, которое происходит с телом, эффектом чего и оказывается субъект, но не как автономный носитель активного действия, а как subject – предмет, сюжет повествования. Оттого складывается устойчивое впечатление, что власть у Фуко не только тотальна (тем более, что она организует не только социальные структуры, но также обнаруживается и по ту сторону истины и языка), но и репрессивна, то есть по природе своей связана с подавлением и угнетением. Причем всегда актуальная для Фуко тематика сопротивления выглядит на этом фоне крайне безнадежно – всякое сопротивление порождается самой властью и благополучно растворяется в ней, ведь в ситуации тотальности позиция внеаходимости невозможна. Однако «Введение в историю сексуальности» вносит серьезные коррективы в сложившуюся картину. Поздний Фуко ставит акцент на конструктивности власти следующим образом: власть не подавляет сексуальность, так как до того, как власть взялась за дело, в строгом смысле еще нет того, что можно было бы подавлять. Сексуальность появляется только тогда, когда изначально бесформенная плоть проходит обработку дискурсивными и недискурсивными практиками. Здесь намечается стратегия спасения интеллектуала в ситуации тотальности власти. Хитрость состоит в том, чтобы организовать не сопротивление и не выход за границы, а совпадение с властью. Это стратегия управления собой, которая заключается в направлении на себя конструктивности власти. «Пользование наслаждениями» предполагает, что власть не давит извне, а организует изнутри, и в результате появляется субъект как тот, кто распоряжается собой, причем это «собой» и «себя», получающее признаки автономии, есть продукт добровольно инкорпорированной власти. Таким образом, антирепрессивная гипотеза состояла в том, чтобы заменить внешнюю дисциплину и надзор на внутренний самоконтроль и аскезу.

Во многом выстраивая свою мысль также через интерпретацию текстов Ницше, как это делал и Фуко, Делез пришел к иным результатам и вышел на иные проблемы, чем его товарищ по чтению. Что касается концептов, в текстах самого Делеза можно встретить как «волю к власти», так и «власть». Однако если про Ницше и Фуко можно хоть и несколько упрощая, но, тем не менее, вполне справедливо сказать, что их философия была философией власти, в отношении Делеза сказать так не представляется возможным. Несмотря на то, что, как и все его соотечественники, Делез во многом исходил из опыта мая 1968 года, а значит, и проблематика политической власти отнюдь не обошла

его стороной, тем не менее, его имя связывается прежде всего с другими концептами, такими как ризома, тело без органов или номадизм².

При этом характерно следующее. Когда Делез «ведет диалог» с Ницше, он охотно говорит о воле к власти как об освобождающем креативном принципе, когда беседует с Фуко, говорит о власти, по отношению к которой должен устанавливать автономию интеллектуал, – и все это без дополнительных пояснений, так что одно от другого можно отделить (и то весьма условно) только по хронологии (ранний Делез/поздний Делез). Причина такой очевидной невнятицы, возможно, в следующем. Тезис Ницше о воле к власти как о дифференцирующем элементе сил, требующем активного утверждения мыслью, был Делезом не только воспринят, но и существенно расширен в целом ряде работ, однако при этом получил во многом иное концептуальное оформление. Говорить о *воле* к власти, провозглашая при этом окончательный распад самоидентифицируемости субъекта и отказ от всяческой субстанциальности, для Делеза уже не представлялось возможным, равно как и говорить о *власти* как о внутренней динамике становления после майских событий тоже было затруднительно – само слово заросло таким социальным контекстом, который совершенно идет вразрез с основной (по Делезу) интуицией Ницше, зато вполне укладывается в концепцию Фуко.

В такой ситуации Делез предпринимает изобретение, или пересобирание концептов. Результатом этого философского дизайна оказывается следующая коллажная комбинация. Слово, изначально принадлежащее психоаналитическому словарю, – «*желание*» оказалось нагружено по содержанию всей той мощью и креативным потенциалом потоков становления, которые прочитывались Делезом в ницшеанской воле к власти, в результате чего этот концепт не только перестал вписываться в психоанализ (в котором желание всегда завязано на нехватку и подавление), но и востребовал в качестве иной перспективы шизоанализ. Кстати, критика психоанализа, а с ним заодно и капитализма вполне находит параллели с ницшеанской критикой реактивных сил и их порождений. Что касается концепта власти, Делез несколько корректирует его – он предпочитает теперь говорить об *устройствах* власти, понимая под ними результат ретерриториализации распорядков (микроустройств) желания. При этом ввиду приоритета желания перед так понятой властью, устройства власти сохраняют эффект подавления, третируя распорядки желания. Избавление от этой тирании приносят импульсы детерриториализации, благодаря которым желание вновь освобождается. Таким образом, освобождение от устройств власти связывается не с сопротивлением и не с инкорпорированием власти, а с уклонением, номадизмом. Причем единственной радикальной детерриториализацией (исходя из «Что такое философия?») является выход в план имманенции, радикальной же ретерриториализацией является текст. В таком случае, абсолютный номадизм доступен только мысли, а потому за судьбу интеллектуала и философии вообще Делез спокоен.

Обнаруженная связь понятия власти с традиционными метафизическими понятиями фюсис, энергея, днаамис, потенциального, актуального, возможного и действительного эксплицирует скрытый в тематике власти онтологический контекст. Это, по крайней мере, отчасти объясняет те парадоксы, связанные с этим концептом, о которых речь шла в начале статьи. Но все же вопросов остается больше, чем ответов. И, пожалуй,

² Общее представление о том, какой фигурой является Делез для западной мысли и с какими темами связывается его имя, можно получить по весьма репрезентативному сборнику статей: “A Deleuzian Century?” The South Atlantic Quarterly, Summer 1997, vol. 96. № 3.

наиболее острый вопрос связан с перспективами онтологического типа мышления как такового. Ведь если концепт власти изобретался Ницше и поддерживался постмодернистами едва ли не как панацея от метафизики, но при этом сохранял за собой пусть и размытый шлейф метафизических ассоциаций, не свидетельствует ли это о том, что попытка возведения здания современной мысли без онтологических конструкций оказывается наивной утопией и мысль все время норовит соскользнуть в привычную колею? Если это подозрение оправданно, возникает вопрос, о чем такое положение дел свидетельствует: о самоисчерпании философии, которая уже не в состоянии изобрести ничего радикально нового, или о скрытом торжестве вечных платонических установок в предвкушении грядущего возвращения «блудной» мысли под сень «мира идей»? Впрочем, не исключен и тот вариант, что дрейф смысловых пластов, имеющий место в связи с концептом власти, указывает на характер современной мысли, которая, подобно Протею, свои жизненные силы связывает со способностью к метаморфозам и «симуляциям».