

### Власть и желание: к вопросу о номадизме

Цель данной статьи — борьба с непониманием, потому он и строится не столько вокруг тезисов, сколько вокруг проблем, которые возникают при столкновении в ряде текстов Ж. Делеза (да и не только его) с такими темами, как «власть», «желание», «номадизм». Начнем с последнего.

Итак — к вопросу о номадизме. А в чем, собственно, вопрос? Что такое номадизм как способ существования мысли, способ, каким мысль имеет дело с властью, стратегия (или тактика?) «спасения» мысли (актуальная проблема для эпохи постмодернизма, похоронившей все, от человека до философии)? Номады — кочевники, номадизм — кочевье, но что это значит в применении к мышлению? Скитание, непостоянство, суровый быт, отсутствие корней — первые ассоциации, которые приходят в голову. С 70-х годов Делез в различных контекстах, в том числе и в связи с программой шизоанализа, постоянно говорит об уклонении и ускользании, причем шлейф ассоциаций, тянущихся за «шизо», склоняет подозревать в номадизме картину клинического характера, поскольку мысль отвоевывает себе право на существование весьма экзотическим способом, а именно: добровольно и мыслительными же средствами впадает в безумие, из которого, по всей видимости, и произошла. Чтобы справиться с подобным подозрением, которое не делает чести не столько самому Делезу, сколько его читателям, а заодно понять, что скрывается за столь громоздкими словесными конструкциями, как «детерриториализация» и «ретерриториализация», обратимся к одному, возможно, парадигмальному для данной проблемы тексту, в котором Делез формулирует, обращаясь к философии Ницше, принципиальные и для себя моменты:

*В каком смысле болезнь (или даже безумие) присутствует в творчестве Ницше? Никогда она не была источником вдохновения. <...> Он, скорее, видит в болезни **точку зрения** на здоровье, а в здоровье — **точку зрения** на болезнь.* «Рассматри-

вать с точки зрения больного более здоровые понятия и ценности, и наоборот, с точки зрения полноты и самоуверенности более богатой жизни смотреть на таинственную работу инстинкта декаданса — таково было мое длительное упражнение, мой действительный опыт, и если в чем, так именно в этом я стал мастером...» Болезнь не может быть движущей силой мыслящего субъекта, тем более не может быть объектом мысли: она составляет, скорее, интерсубъективность, скрытую в лоне индивида. <...> Вот тот переворот, то «**перемещение перспектив**», в котором Ницше угадывает сущность своего метода и свое призвание к переоценке ценностей. Причем, вопреки очевидности, между этими двумя точками зрения, двумя типами оценивания не существует никакого взаимоотношения. <...> Сама эта подвижность, пусть и мысленная, является знаком превосходного здоровья. <...> стоит ли вспоминать, как плохо все кончилось? Помешательство наступает, когда подвижность, это искусство перемещения, изменяет Ницше, когда не остается более **здоровья** для того, чтобы делать болезнь точкой зрения на здоровье<sup>1</sup>.

Итак, мысль осуществляется благодаря перемещению перспектив, она производится совмещением двух различных (в данном случае телесных) опытов существования. Причем здесь мы видим не диалектическое противоречие в духе Гегеля, где тезис перетекает в антитезис, чтобы быть снятым в синтезе. Если уж здесь и есть диалектика, так это диалектика в духе Гераклита — «скрытая гармония лука и лиры». И не обязательно две, и не противоположности — должно быть сопряжено *иное друг другу* (не только болезнь-здоровье, но и, к примеру, миф-рациональность-повседневность). Аналогичную роль играет совмещение различных дискурсов, различных смыслообразующих полей или областей знания (в случае Ницше онтология-филология-этика), правда, при условии, что такое совмещение всерьез переживается как проблематичное. Тогда, когда эта инаковость, разнонаправленность «сгибает» тело (в широком смысле), не позволяя ему просто существовать дальше, — в качестве бестелесного

<sup>1</sup> Делез, Ж. Ницше. СПб. : Аxiоma, 2001. С. 12–13.

эффекта (возможно!) появляется мысль, которая сама уже не подчиняется законам производших ее состояний (скажем, не подчиняется ни логике безумия, ни логике здравого смысла). Правда, такое происхождение накладывает на мысль определенный отпечаток: она динамична по своей природе, она не может застыть, остановиться (что было бы равнозначно срыву). Такая мысль обречена на неоднозначность, поскольку условием ее выживания оказывается способность к метаморфозам. Если более радикально — мыслью остается только такая мысль, которая соответствует вечному возвращению, то есть способна бесконечно возобновляться в качестве иной. Такая мысль своим движением термины превращает в концепты (для которых, в отличие от понятий, конституирующим моментом является неоднозначность, что сказывается, кроме всего прочего, еще и в невозможности дать им четкую дефиницию). Добавление всех вышеозначенных штрихов к «портрету» номадизма, возможно, сделает понятнее не только подвижность концептов и манеру письма Ницше или Делеза, но и саму ситуацию современности, ответом на которую номадизм, собственно, и является.

В данном контексте представляется интересным рассмотреть метаморфозы одного концепта, а именно «власти», причем по многим причинам. Во-первых, потому, что у самого Делеза номадизм часто понимается как отклонение от «устройств власти», и таким образом оба концепта оказываются принципиально связанными. Во-вторых, 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 приоритет отношений над элементами и интересны децентрированные структуры. Иными словами, там, где классический взгляд видел бытие, взгляд постструктуралиста угадывает властные отношения. В-третьих, «власть» — именно тот концепт, который «блестяще» избегает однознач-

ности, смысл самого слова «власть» плывет, двойится, множится вплоть до того, что иной раз понимание вообще оказывается проблематичным. На данный момент наша задача состоит не в том, чтобы реконструировать однозначный смысл понятия власти, а в том, чтобы проблематизировать его, выявить некоторые (далеко не все) различные смысловые пласты и контексты, с тем, чтобы показать, как, перемещаясь по ним, видоизменяется концепт власти, вовлекая мысль, желающую следовать за ним, в самое настоящее кочевье.

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»), «волесть» (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.

С этой целью обратимся для начала к Ницше. Заметим прежде всего, что у Ницше статусом концепта в строгом смысле обладает не власть, а воля к власти, что как раз и позволяет Ницше не путать природу власти с ее проявлениями — структурами господства и субъектами. Воля к власти — сложносочлененный концепт, констелляция, организующая для мысли динамическую растяжку, вынуждающая ее держаться всегда между волей и властью и не совпадать ни с волей как субстанцией, ни с властью как структурой. Имеющий место упрек в адрес Ницше, состоящий в том, что он гипостазирует волю к власти, если и справедлив, то лишь отчасти. Воля к власти хоть и выглядит иной раз как метафизическое понятие, тем не менее таковым не является, поскольку, в отличие от «воли» Шопенгауэра, 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 метафизических (платонических) вопросов «что такое есть?..». Правда, нельзя сказать, что Ницше просто оставляет за бортом онтологию, с тем, чтобы заниматься этикой. Он действительно не пишет онтологических трактатов, но при этом его тексты нельзя прикрепить ни к одной другой сфере знания, они

всегда располагаются между, всегда утверждают и переходят границы онтологии, этики, эстетики, филологии, психологии. Однако вернемся к вопросу соотношения власти и мысли. Вполне уместно задаться вопросом: ницшеанская воля к власти — это воля к чему? Ницше разделяет активную и реактивную волю к власти. Первая из них есть креативный принцип, сила, движущая становлением, организующая метаморфозы существования. Эдакая энергия Первого Дня Творения. Реактивная воля к власти (в сфере которой располагаются все феномены *ressentiment*) напротив действует с позиции слабости, хотя зачастую в игре воли к власти побеждает именно она, причем не за счет своих сил, которых у нее просто нет, а за счет того, что ей удастся отделить активные силы от их возможностей. Задача мысли, всегда уже включенной в игру воли к власти, — освободиться от реактивных форм и совпасть с активными. В этом единственная надежда мысли — пройти избирательность вечного возвращения, став креативным принципом. Таким образом, тема сопротивления власти в рамках философии Ницше просто не имеет места, поскольку, по большому счету, мысль *и есть* власть, а не подчиняется или не подчиняется ей.

Концепт власти приобретает иные и довольно-таки различные оттенки в философии Фуко и Делеза, и это притом, 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

центра власти 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, реакция) — 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 внаходимости 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.

Статус концепта власти в философии Делеза не менее неоднозначен. 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. Любопытно было-бы более подробно рассмотреть сходство и различие результатов, однако это тема для отдельного исследования, здесь мы ограничимся лишь расстановкой акцентов. Что касается концептов, в текстах 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 власти отнюдь не обошла его стороной, тем не менее его имя связывается прежде всего с другими концептами, такими как ризома, тело без органов или номадизм. 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 интеллект, — 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 самотождественности субъекта и отказ от всяческой субстанциальности, не представляется возможным, равно как и говорить о *власти* как о внутренней динамике становления после майских событий тоже затруднительно — само слово заросло таким социальным контекстом, который совершенно идет в разрез 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 «желание», изначально принадлежащее психоаналитическому словарю, 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 распоряжений (микроустройств) желания. При этом в виду 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 Делез спокоен.

Таким образом, начав с вопроса о номадизме и его связи с мышлением, к нему же мы и вернулись. Экскурс по смысловым пластам (лишь некоторым!) концепта «власти»

показал нам принципиальную разноплановость не только контекстов, в которых этот концепт может быть задействован, но и по всей видимости принципиальную невозможность свести его различные значения в единое целое. Учитывая, что в подобном состоянии понятие власти оказалось не по небрежению или недомыслию, а, скорее, из-за своей болезненной проблематичности для современной философии и ситуация такова, что такое положение дел характерно не только для этого концепта, делается более понятным сама идея номадизма, как раз и позволяющая мысли существовать в подобных зонах смыслового риска.