Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке http://filosoff.org/ Приятного чтения!

Разбойники. Деррида Ж.
Оборот, башня, колесо оборотов и возвращений – вот мотив и Первое Движущее, вот дела и вещи, вокруг которых я буду постоянно вращаться.
Отныне, совершая возвращение к тому, что будет необратимо уже иметь место (aura eu lieu), я должен – следуя за все повторяющимся движением будущего предшествующего1, будущего, если осмелюсь сказать, оконченного, аннулированного, – едва начав, стоя на пороге, должен уже сейчас предупредить вас о том, что мне надо будет уже уступить (aura fallu) властному велению заранее поставленного вопроса. И двойного, двойного не случайно.
Этот двойной (одновременно, разом семантический и исторический, поочередно семантический и исторический) вопрос уже одержит надо мной верх, и я буду уже вынужден уступить его силе, точно так же, как и его праву. Основанием его права, права сильного, уже будет превосходящая сила.
Поскольку я только что сказал «одновременно, разом (ala fois) семантический и исторический, поочередно семантический и исторический», говоря таким образом поочередно «разом» и «поочередно», я ввожу сюда, в самом начале, раз и навсегда, некий регламент, который должен будет, как кажется, управлять всем последующим. Каждый раз, когда я говорю «время», «вовремя», «одновременно», «время от времени», «повременно» или «раз», «сразу», «один раз из двух», «два раза», «каждый раз», «от раза к разу», «раз на раз», «в другой раз», я предполагаю апелляцию к обороту и возвращению. И это зависит не только от латинской этимологии слова «fois», «раз» – а именно от этого странного слова vicis, у которого нет номинатива, только генетив, аккузатив – vicem, и аблатив – vice, слова, обозначающего каждый раз черед, последовательность, чередование или альтернативу (поворот совершается, меняя порядок, поочередно, попеременно или vice versa, как в vice versa, или в «порочном круге»). [И не только от этимологии русского слова «время», означающего вращение. – Ред.] Если, на этот раз, я могу позволить себе сослаться на свою небольшую книгу «Шибболет – Паулю Целану»2 и напомню, что в этом насквозь политическом эссе я размышляю главным образом и прежде всего о дате и ее возвращении в виде празднуемой годовщины, уже на второй странице выходя на эту лексему – fois, на лингвистические границы, которые ограничивают ее перевод и которые так трудно преодолеть из-за «превратностей нашей латинскости, в испанском vez, во всем синтаксисе vicem, vice, vices, vicibus, vicissim, in vicem, vice versa и даже vicarius, в оборотах, возвращениях, замещениях и заместительстве, в переворотах и революциях», – выходя на необходимость это-го «возвращаться больше одного раза», больше, чем «una volta», как говорится по-итальянски. Каждый раз это должно подтвердить тот опасный закон добавки (supplementarite) или повторяемости, который принуждает к невозможному, к замещению незамещаемого. То, что имело место, будет иметь место еще и в другой раз, сегодня, хотя совершенно иным образом, даже если я не отмечаю этого или не подчеркиваю это каждый раз заново.
Итак, двойной вопрос – разом семантический и исторический, поочередно семантический или исторический. О каком же вопросе, раздвоенном или удвоенном, идет речь?
В тот самый момент, когда я совершаю это признание, мое впечатление также раздваивается.
С одной стороны, этот двойной вопрос, вероятно, обязывает нас иным образом осмыслить само слово «вопрос». Этот вопрос, очевидно, навязывается с самого начала игры, и именно поэтому я сразу же заговорил о повелении и о самой большой силе, силе, которая уже подчинит себе все, и прежде всего меня самого, и которая предстает в образе жестко поставленного вопроса, вопроса столько же в смысле инквизиторской пытки, в смысле допроса с пристрастием, сколько и в смысле постановки под вопрос.
С другой стороны, этот двойной вопрос вернулся, чтобы не давать покоя мне самому. Он вернулся, вращаясь вокруг меня, поворачиваясь ко мне разными сторонами, обращаясь вокруг меня и возвращая мне меня самого, как если бы я был заключен в башню, обойти которую я мог бы не более, чем воспринять или осознать вращение работающей с перебоями циркулярной машины.
Ибо если я говорю, что я поверяю вам этот двойной вопрос и даже что я открываю его вам по секрету, то потому, что тот оборот, который принял этот раздвоенный и коварный вопрос, заданное или искаженное им положение дел мучают меня и не переставали ни на мгновение терзать меня во время подготовки этого десятидневного семинара в Серизи. Пытка, как вы знаете (torqueo, tortum, torquere), иногда применяемая при дознании или допросе с пристрастием в духе Торквемады,– это всегда новый поворот, выворачивание и

даже воз-вращение вопроса. В пытке всегда есть колесо. Пытка всегда использует замыкающее круг насилие и настойчивое повторение, ожесточение, поворот и возвращение некоего круга.
Пытка колесованием имеет большую судебную и политическую историю. Но она использует не только механизм вращающегося колеса, а еще и четвертование того, кто предполагается виновным. Четвертуют подвергаемого наказанию субъекта, связанное тело которого составляет одно целое с колесом и остается подчиненным его вращению. Когда я говорю о двойном вопросе, который возвращается в пытке, когда я говорю, что этот вопрос был разом и/или поочередно историческим и концептуальным, или семантическим, я описываю казнь четвертованием на колесе. Существует четвертование в прямом смысле, когда лошади разрывают осужденного на четыре части. Но имеется также нечто вроде четвертования на колесе: это вращение, возращение этого вращения и растягивание, это вытягивание, раздирание и разрывание тела на четыре части, тела, четвертуемого, таким образом, в двух противоположных направлениях.
Итак, двойной вопрос. Он возвращается, этот снова появляющийся и терзающий вопрос. Он касается не только названия, которое мы, Мария-Луиза Малле и я, выбрали для этого семинара. «Грядущая демократия» — такова была очевидная апелляция к выражению, под прикрытием которого, в странном высказывании, не являющемся предложением, в двух словах, «грядущая демократия», я уже больше десятилетия много раз пытался найти нечто вроде убежища, как если бы я признал то преимущество, которое открывает множество неопределенностей и множество двусмысленностей. Как если бы, вместо того чтобы начать с четкого определения того, что, собственно, есть и что означает теперь «демократия», я бы уступил соблазну прибегнуть к апофатической силе некой отрицательной теологии, которая не говорит своего имени. Вероятно, эта моя неспособность дать такое определение ощутима там, где я не знаю — и главное, не знаю, открывается ли в этом какое-то знание, — что же, собственно, значит и чем должна быть теперь демократия, достойная этого имени. Не знаю, что означает «достойная этого имени», выражение, которым я пользуюсь столь часто и которое однажды потребует с моей стороны длинного обоснования. Как если бы «грядущая демократия» означала не столько «грядущую демократию» (вместе со всем тем, что еще остается об этом сказать и что я буду пытаться понемногу уточнять), сколько «грядущее понятие демократии» — если не нулевое, то, по крайней мере, еще не существующее, не оформившееся значение слова «демократия»: ожидающий своего часа, но еще пустой, вакантный смысл слова или понятия демократии. Как если бы уже на протяжении десяти лет я вращался вокруг признания, которое я перевожу так (двоеточие, кавычки открываются): «В конечном счете, если мы пытаемся вернуться к истоку, мы не знаем еще ни того, что будет уже означать демократия (ce qu’aura voulu dire la democratie), ни того, что демократия вообще такое. Ибо демократия не предъявлена нам, она пока не представилась нам в настоящем, но вот-вот это сделает. В ожидании этого момента не следует отказываться от того, чтобы пользоваться этим словом, богатую историю которого невозможно отрицать, но значение которого еще затемнено, заслонено, зарезервировано. Ни слово, ни вещь, называемая “демократией”, еще непредставимы. Мы еще не знаем, что именно мы унаследовали, мы, законные наследники этого греческого слова и того, что оно для нас определяет, предписывает нам, завещает или делегирует. Мы — его неоспоримо законные наследники и даже делегаты, и мы говорим “мы”, находясь здесь в качестве законных наследников или делегатов этого слова, которое было нам послано, адресовано на протяжении целых столетий и которое мы всегда отсылаем на потом. Повсюду у “нас” существует множество ссылок на демократию; но мы сами, не ведая смысла этого завещания, являемся миссией, эмиссией или комиссией этого слова или легитимностью самой этой апелляции. Завещание и апелляция, и еще чтение легенды (обыграем здесь legare и legere) неизменно отсылают на потом или в другое место. Эта отсылка указывает на наследие прошлого только при условии, что демократия остается грядущей, подступающей (закройте кавычки, конец признания)».
Уже само это признание, вероятно, представляет собой странную манеру ходить по кругу.
Но, собственно, не здесь находился исток двойного вопроса, который продолжал изводить меня, терзать меня и который заставлял меня задавать вопросы с пристрастием себе самому. Сцена пытки была другой, и я сравнил бы ее с колесованием, поскольку оно также представляет собой механизм в форме круга, пусть даже в форме герменевтического круга. В этом самом механизме я, вероятно, и вращаюсь, выставляя связанные руки и ноги, чтобы быть исколесованным. Четвертованным.
Даже если я должен отложить формулирование этого двойного вопроса на более позднее время, после окончания этого слишком длинного отступления, мы не

сможем кружиться на этом колесе так долго, как это, возможно, было бы необходимо, даже просто с политической точки зрения. Придется все-таки поставить окончательную точку в этом рассуждении, как бы долго оно ни длилось, что так великодушно ему здесь позволено. И – будучи разбойником – я собираюсь злоупотребить этим великодушием. Гораздо позже мы, впрочем, должны будем задаться вопросом о той странной и имеющей решающие последствия необходимости, которая кладет предел дискуссии, обмену словами или аргументами, дебатам или обсуждению в конечном пространстве и времени демократической политики, которая, как считается, в своей либеральной форме, по существу, требует и позволяет свободную дискуссию, неограниченное обсуждение – по крайней мере, если следовать круглой фигуре афинского собрания на агоре или фигуре полукруга в репрезентативных институтах современной парламентской демократии. Исходя из своей инстанции и в свой момент времени акт суверенитета должен и может силой, мгновенно положить предел бесконечному обмену мнениями. Этот акт есть молчаливое и мгновенное событие, лишенное глубины времени, даже если возникает ощущение, что оно осуществляется посредством общего для всех языка и даже посредством перформативного языка, который оно в то же время сразу превосходит.
Но я не представляю, чтобы слово «демократия» можно было бы помыслить и сказать, пусть даже по-гречески, прежде чем совершится оборот некоторого колеса. Когда я произношу слово «колесо», я отсылаю не к технической возможности существования колеса как непременному условию. Но, скорее, еще до этого, к кругообразию вращательного движения, к кругообразию возвращения к самому себе, существующему прежде любого различия между physis и tekhne, physis и nomos, physis и thesis, и т.д.
Изобретение колеса знаменует собой, конечно же, величайшее и решающее изменение в истории человечества и даже в антропогенезе, а стало быть, – по крайней мере, как возможность, если не как факт или событие технического изобретения, – человечности человека; и, помимо всего остального, в истории так называемых прав человека, начиная с права признавать себя самого в качестве человека, возвращаясь к самому себе зеркальным, автодейктическим, суверенным и автотелическим образом.
Когда я произношу слово «колесо», я больше не отсылаю или, по крайней мере, еще не отсылаю к чисто геометрическому образу круга или сферы. И тем не менее это так: до всех технических форм колесного механизма, приспособления, названного «колесом», поворачивающегося в себе самом вокруг фиксированной оси, до всех чистых геометрических форм, названных «круг» или «сфера», мне еще трудно, в этот архи-предварительный момент, представить себе какую бы то ни было демократию. Кажется, трудно помыслить желание или номинацию некоторого демократического пространства, не прибегая к тому, что на латинском языке называется rota, к ротации или обороту, кругообразию или вращательному закруглению окружности, кружащейся по кругу, кругообразности, будь она до-технической, до-машинной и до-геометрической, некоторому повороту или скорее некоторому авто-мобильному и авто-номному возвращению к себе, в себя и на себя, некоторому колесному механизму некоторого возвращения или квазициркулярной ротации истока к себе, в себя и на себя, идет ли речь о суверенном самоопределении, об авто-номии себя, об ipse, то есть о себе самом, раскрывающемся себе самому как свой собственный закон, о любой авто-финальности, авто-телии, об отношении с собой как бытии в виду себя, начиная с себя и до конца себя, о множестве образов и движений, которые отныне, для экономии времени и чтобы говорить быстро, округло, я буду называть самостью в самом общем смысле. Под самостью, таким образом, я подразумеваю некоторое «я могу», или, по меньшей мере, власть, которая сама себе дает закон, дает себе свою законную силу, дает себе репрезентацию самой себя, суверенное и вновь самоприсваивающее собирание себя в одновременности собрания или ассамблеи, бытия-вместе, «жизни вместе», как можно также сказать об этом. Для того чтобы одновременно и разом задаться вопросом о возможности этой самости, нам нужно будет разместить и помыслить вместе – в одно и то же время (simul), в одной и той же сфере дифференцированного множества (ensemble) – значения совместности (ensemble), то есть Versammeln, а в латинском языке – объединения, подобия, одновременности и симулякра (simul и similis, simulacrum и simulare), суть которого в том, чтобы делать что-либо подобным (semblable) через симуляцию (основанную на ложном или истинном сходстве) или ассимиляцию2a.
Adsimi-latio есть действие по деланию подобным, через реальное или мнимое воспроизведение, даже через симуляцию или диссимуляцию (сокрытие).
На безгоризонтном горизонте этого беспокойства или этой семантической турбулентности вопрос о «грядущей демократии» может, вероятно, помимо всех прочих форм, принять такую: что значит «жить вместе»?
И прежде всего, что значит «мне подобный»? «Подобный как человек, как сосед, как согражданин, как соприродный мне, как ближний» и т.д.? Или еще:

должны ли мы жить вместе (ensemble) только с подобным себе (semblable)? Руководствуясь экономией языка, я объявляю, что отныне каждый раз, когда я буду произносить ipse, metipse или «самость», основываясь одновременно на значении, заимствуемом из латинского языка, то есть из философского кода, и на этимологии, я буду понимать под ним также само, самость, бытие самим собой, даже бытие лично самим собой (хотя выражение «лично» рискует внести двусмысленность в том, что касается себе подобного, поскольку выражение «самость» не предполагает, обязательным или изначальным образом, статуса личности, так же как и статуса «я» (moi), интенционального сознания или же субъекта, предполагаемого свободным). Следовательно, я буду понимать под этим, как самость, «тожесть» себя (то есть ту же самую тожесть (meisme), происходящую из metipse), так и власть, могущество, суверенитет, ту возможность, которая подразумевается во всяком «я могу». Pse всякого ipse (ipsis-simus), всегда отсылает, как хорошо показал Бенвенист, через сложную цепь опосредований, к владению, собственности, могуществу, власти сеньора, правителя и чаще всего главы (hospites), хозяина дома или мужа. Так что только по отношению к этому понятию, впрочем, точно так же, как autos в греческом, для которого ipse может выступать как перевод (ipse – это autos, и латинский перевод «познай самого себя», gnothi seauton, это действительно «cognosce te ipsum»), ipse обозначает самость как господина в мужском роде: отца, мужа, сына или брата, владельца, обладателя, сеньора, даже суверена. Еще до любого государственного суверенитета, национального государства, монарха или, в случае демократии, народа самость обозначает принцип легитимного суверенитета, наделенного полномочиями или признанного первенства власти или силы, кратоса, кратии. Вот то, что, таким образом, оказывается установленным, предполагаемым, навязанным в самом полагании, самополагании самой самости, везде, где существует самость – первый, последний и высший ресурс любого «права сильного» как права, соединенного с силой, или силы, соединенной с правом.
Но есть ли нужда в этимологии, чтобы обнаружить, прибегая к простому анализу, возможность власти и владения в простом полагании самого себя как самости, в простом самополагании себя самого как собственно самости? Первый виток кругообразности или сферичности замыкается здесь, если так можно выразиться, на себе самом, на том же самом, на себе и собственном себя как на том, что ему принадлежит. Первый виток, и все. Виток, оборот себя – а оборот есть всегда возможность оборачивания себя самого, возвращения к себе или возможности оборачиваться к себе вокруг себя; оборот – это все. Он, оборот, состоит из всего. Оборот образует все с самим собой, он состоит в тотализации, в самототализации и, следовательно, в собирании (rassembler), стремящемся к одновременности (simultaneite); здесь оборот образует единство с самим собой, совокупность с самим собой. Здесь мы находимся одновременно на окружности и в центре круга или сферы, где собираются (se rassemblent) значения самости и совместности, подобия, одновременности, объединения, а также симулякра, симуляции и ассимиляции. Ибо не забудем, что, как круг и сфера, оборот (и все возможные обороты (tours), и все округлости башен (tours), включая башню замка или гончарный круг) предполагает наличие поверхностей и линий, которые возвращаются, захлестываясь на самих себя, к себе самим в соответствии с движущей силой, двигателем и возможностью вращения, но в то же самое время вращаются вокруг центра, вокруг основы или оси. Причем эти основа и ось, даже если сами они начинают вращаться, не изменяют места и остаются почти неподвижными, не считаясь, а в чем-то и считаясь, с этой странной необходимостью нуля, кругового аннулирования, замкнутого круглым нулем.
(О, оборот! Признаюсь по секрету, мне нравится во многих отношениях образ гончара, его искусство, вращательные движения того, кто на своем круге возводит глиняный кувшин, как возводят башню, постепенно придавая ему форму, но не покоряясь автоматическому вращательному движению, оставаясь, насколько это возможно, свободным по отношению к вращению, взаимодействуя всем своим телом, руками и ногами с гончарным кругом, отдаваясь искусству скульптора, а также искусству архитектора и композитора, который подчиняет материалу или согласовывает с ним различия в высоте, изменения в цвете и тоне, вариации ритма, ускорение или замедление (allegro или presto, adagio или lento) в пространстве, резонирующем подобно музыкальной транспозиции или осторожной речи. Гончар, в свою очередь, будучи скульптором или архитектором, является поочередно поэтом или музыкантом, ритором или политическим оратором, и даже философом. Конец конфиденциального признания.)
Итак, демократия является именно силой (kratos), которая определена в суверенной власти (kurios или kuros, власть решать, разрешать, преобладать, подчинять себе и давать силу закона, kuroo), и, следовательно, является властью и самостью народа (demos). Этот суверенитет есть кругообразность и

даже сферичность. Суверенитет – это круг, или округ. Это круговое или сферическое вращение, оборот этого возвращения на себя может принимать либо чередующуюся форму – поочередности, каждого в свою очередь, в свой черед (через мгновение мы будем говорить об этом вместе с Платоном и Аристотелем), либо форму тождества между истоком и завершением, причиной и следствием, между движущей и целевой причинами. В конце четвертой главы своей «Демократии в Америке»3, описывая суверенитет народа, Токвиль хорошо говорит об этом круговом отождествлении причины и следствия. Он представляет эту кругообразность как действительную реализацию демократии, которая до сих пор была представлена только как проект, мнение, апелляция, как отсылка на потом, утопия, и даже как фикция грядущей демократии. «В наши дни, – говорит Токвиль в 1835 году, – принцип народовластия настолько полно воплощается в жизни в Соединенных Штатах, насколько это только можно себе представить. Он был очищен от всевозможных фикций, которые старались создать вокруг него в других странах; постепенно, в зависимости от обстоятельств, он начинает обрастать всевозможными формами».
Перечислив случаи, где власть остается внешней или высшей по отношению к обществу, когда, говорит он, «власть поделена и находится частично в руках общества, частично вне его», Токвиль намеревается показать, что это разделение больше не характеризует американскую демократию. Общество там действует кругообразно «самостоятельно, управляя собой само». Кругообразно или поочередно, говорит Токвиль, народ есть «начало и конец всему сущему, все исходит от него и все возвращается к нему»: «ничего похожего в Соединенных Штатах вы не увидите» [«ничего похожего» означает здесь «разделение» «силы», которая была бы одновременно внутри общества и вне его]; общество здесь действует вполне самостоятельно, управляя собой само. Власть исходит исключительно от него; практически невозможно встретить человека, который осмелился бы вообразить и в особенности высказать предложение искать ее где-либо еще. Затем он формулирует то, что считает наглядным описанием организации исполнительной и законодательной власти, чтобы завершить свою главу тропом, основанным на теологическом образе, который Токвиль рассматривает как условный и чисто риторический, но появление которого кажется мне намного более значимым и серьезным: «народ, – заключает он – властвует в мире американской политики словно Господь Бог во Вселенной. Он – начало и конец всему сущему, все исходит от него и все возвращается к нему»4.
Мне надо было сразу же процитировать Токвиля и «Демократию в Америке», чтобы заранее сообщить, что на исходе длинного отступления (detour), почти что в самом его конце, обнаружится, что моим сюжетом будет демократия в Америке или, если более точно, демократия и Америка. Такой переворот от «демократии в Америке» к «демократии и Америке» придаст другой оборот токвилевской фразе, вращающейся по кругу, который, в свою очередь, вращается вокруг себя самого как «начало и конец всему сущему» там, где «народ властвует в мире американской политики словно Господь Бог во Вселенной».
Бог, круг, переворот, революция и пытка. Возможно, я должен буду допустить, что терзающий меня, допрашивающий меня с пристрастием вопрос может действительно иметь какую-нибудь связь с тем, что структурирует аксиоматику той или иной демократии, а именно с оборотом, возвращением к себе круга и сферы, и, следовательно, с самостью Единого, с autos автономии, с симметрией, с однородностью с тем же самым, подобным и, в конечном счете, с самим Богом – иными словами, с тем, что несовместимо, что диссонирует с иной истиной демократического: истиной другого, разнородного, гетерономного, асимметричного, рассеянной множественности, анонимного «какого-то», «неважно кого», неопределенного «каждого». Ибо Бог демократии, о котором говорит Токвиль, – это суверенная причина и цель самого себя, он также еще и похож на чистое Действие, на energeia первого движущего (to kinoun proton) Аристотеля, и это сходство по-прежнему призывает нас мыслить. Не двигаясь и не будучи движимым, эта чистая энергия или действие сообщает движение всему, движение, возвращающее к себе, движение, как уточняет Аристотель, круговое, поскольку первое движение всегда движение циклическое. И то, что его порождает или вдохновляет,– это желание. Бог, чистое действие первого движущего, одновременно является эрогенным и мыслимым. Он, если так можно выразиться, желанный, желаемый (eromenon), предмет желания (to proton orekton) в качестве предмета мысли (to proton noeton), который мыслит себя само, являясь мыслью о мысли (enoesis noeseos noesis). Аристотель, и это будет важно для нас, также определяет этот первый принцип как жизнь (diagoge– Александр в комментариях к этому пассажу использует zoe и zen для «жизни» и «жить»), образ жизни, провождение жизни, что может быть сопоставимо с той жизнью, которой мы можем жить только в течение очень короткого времени (mikron khronon). Эта жизнь превосходит

жизнь людей, эта жизнь, которой первое движущее живет постоянно, всегда, непрерывно, что для нас невозможно (adunaton). Именно в этом energeia чистого акта есть «наслаждение» собой (edone), круг наслаждения собой. Энергия Бога и первого движущего является, таким образом, одновременно желаемой, желательной (eromenon, to proton orekton) и наслаждающейся. Наслаждение собой, круговая и зеркальная самопривязанность, аналогичная мысли о мысли или согласованная с мыслью мысли (noesis noeseos). Мы не должны никогда разъединять вопрос желания и наслаждения, когда говорим о политике, особенно демократической, о наслаждении сознательном или бессознательном, о расчете и о неисчисляемом, которым дают место желание и наслаждение. Все является циклическим, круговым и сферическим в том, что, таким образом, приводит в движение energeia первого движущего, тогда как неизменность субстанции оказывается связана с круговой вечностью движения. Если имеется кругообразность того, что, в итоге, является оборотом и вечным возвращением, так это конечность времени. Бог, первое движущее или чистый акт, не бесконечен, ни в смысле apeiron, безграничного, не имеющего горизонта, контура, окружности, eidos'a, ни в смысле гегелевской дурной бесконечности, ни даже в смысле бесконечной кантовской идеи, ни в смысле бесконечности наполненного присутствия. После длинных исторических размышлений о количестве сфер и небес, приводимых таким образом в движение, Аристотель заключает, что «первое движущее, будучи неподвижным, одно и по определению (logos), и по числу (en ara kai logokai arithmoto proton kinoun ak' meton); стало быть, всегда и непрерывно движущееся также только одно (kai to kinoumenon apa aei kai sunekhos)» («Метафизика», Книга XII, 1074 a) 5.

Если, пытаясь сообщить вам о мучительном вопросе, я ссылаюсь на «Метафизику» Аристотеля, прежде чем перейти к его «Политике», то делаю это потому, что последняя фраза этой книги предлагает нам политическую аналогию. Аристотель цитирует «Илиаду» (II, 204). Конец этой двенадцатой книги кажется подписанным, отмеченным суверенным авторитетом Гомера, его словом и его вердиктом, в том месте, где сам он в свою очередь цитирует слово суверенной власти. В этой сцене присутствуют Афина, дочь Зевса, и Одиссей, который сам сравнивается с Зевсом. Речь эта носит эллиптический характер и, таким образом, выглядит как сентенция. Она цитирует вердикт и точно так же сама оказывается под охраной суверенной власти. Итак, что же она говорит? Она произносится, она высказывается, провозглашая Одного и суверенитет Одного, Единого сверх и помимо рассеивания множества. Эти стихи предостерегают от правления многих, предостерегают от polykoirania. Таким образом, Аристотель извлекает эти слова из длинной тирады. Сделав внушение «кому-то из народа» (demou andra), после предупреждения, что «всем здесь не царствовать нам, аргивянам», в двух стихах читателю представляется нравоучительная, перформативная и повелительная сентенция: «нет в многовластии блага, да будет единый властитель» (ouk agathon polukoiranie. Eis koiranos esta, eis basileus)»6.

Мы еще будем позже, и без Платона, и без Аристотеля, и без Руссо, говорить об одном Боге, едином Боге или Божественном Едином, Боге, который никогда не соразмерен демократии или который всегда соразмерен только своей собственной идее. Вот вся эта тирада:

Смолкни, несчастный (daimoni), воссядь и других совещания слушай, / Боле почтенных, как ты! Невоинственный муж и бессильный, / Значащим ты никогда не бывал ни в боях, ни в советах. / Всем не господствовать, всем здесь не царствовать нам, аргивянам! / Нет в многовластии блага, да будет единый властитель, / Царь нам да будет единый, которому Зевс прозорливый / Скиптр даровал и законы 7.

Текст отсылает к Зевсу, от которого и пошли все цари. Зевс — сын. Здесь начало рода. Поражение отца, умерщвление Urvater'a, как сказал бы Фрейд, отцеубийство и цареубийство оказываются в связи с некоторой генеалогической, сыновней и, главным образом, фратерналистской интерпретацией демократического равенства (свобода, равенство, братство): чтение договора, устанавливающего равенство между сыновьями и соперничающими братьями в отношении наследия отца, во имя разделения kratos в demos. Зевс — это в первую очередь сын, ребенок мужского пола и преемник, которому хитростью (metis), а также с помощью своей матери удается ускользнуть от времени. Зевс, таким образом, подчиняет себе своего отца Кроноса, который в свою очередь подчинил себе своего отца, Урана, в свою очередь лишив его мужской силы. Подчиняя себе время, кладя пределы бесконечному порядку времени, если можно так выразиться, Зевс утверждает при этом свой суверенитет. Можно было бы придать этой формулировке чрезмерный масштаб, доведя ее до точки, где она подходит к концу времени, его конечности или финитности, наконец, к суверенитету как моменту принятия решения, которое кладет, в неделимой точке своего действия, конец как

времени, так и языку (мы обнаружим позже, ради чего это делается).
Через эту теогонию отцеубийства проходит ожесточенная политическая борьба за монархическую власть, и намерение Кроноса здесь состоит в том, чтобы помешать одному из своих сыновей добиться того, чтобы его место было овеяно «царской честью среди Бессмертных» (Гесиод, «Теогония» 461–462). Среди стражей, охранявших его маленького сына – Зевса, который сам представляет собой соединение хитрости и силы, находятся Кратос и Бия, власть и необоримая сила. Эта мифологическая теогония суверенитета, не важно, является она основополагающей или нет, принадлежит, пусть даже и не открывая его, длинному циклу, одновременно, патерналистской и патриархальной и, следовательно, маскулинной политической теологии, идущей по линии отец–сын–братья. Я бы назвал ее также самоцентрической Теогонией или политической теологией (несмотря на некоторые возражения, идущие со стороны знатоков Бодена и Гоббса, о которых я не могу здесь распространяться), приведенной в действие или переданной через «нововременную» политическую теологию монархического суверенитета и даже через неслыханную политическую фаллоцентрическую, фалло-патерно-филио-фратерно-самоцентрическую теологию суверенности народа – одним словом, демократического народовластия. Атрибут «самоцентрический» проходит через все другие атрибуты и разом их объединяет (атрибуты фаллоса, отца, супруга, сына или брата). Самоцентричность могла бы быть заменена само-кратией, если бы это не было плеоназмом. Идея силы (kratos), власти и господства аналитически заключена в концепции самости.
Говоря об округлости или о самопроизвольном вращении, говоря о тропе, обороте и, в целом, возвращении, даже прежде любой оппозиции между physis и его другими (и именно здесь собственное место силы и различий сил), я не указываю, и повторю это еще раз, ни на чисто идеальную объективность геометрического круга, ни на геологическую возможность знания об округлости или шаровидности Земли, хотя в современном смысле, который уже не принадлежит ни стоикам, ни апостолу Павлу, идея космополитической демократии предполагает, может быть, и тео-космогонию, и космологию, и видение мира, определяемые сферической округлостью шара. Мондиализация: глобализация. Когда-то небесный свод представлялся нам поворачивающимся колесом. Может быть, чуточку позже мы постараемся формализовать всегда существующий в образе этого колеса, этой дороги, возвращающейся к себе самой, этого еще одного оборота, округлости оборота и башни как возвращения к себе, закон ужасающего и самоубийственного авто-иммунитета, колесный механизм самоубийства, вовлекающий уникальным образом круговое совмещение, существующее между силой и правом, силой и справедливостью, силой и правом сильного.
Как бы мы мало ни знали о том, что должна значить «демократия», необходимо еще, может быть, благодаря какому-то предпониманию, все же что-то об этом знать. И вот, снова герменевтический круг делает свой поворот. Необходимо предвосхитить наше понимание, сколь бы малым ни было это предвосхищение, надо двигаться вперед, в горизонте, очерчивающем смысл слова, чтобы попытаться лучше понять то, что «демократия» сможет означать, что она должна будет, в действительности, значить. Мы уже располагаем некоторой «идеей» того, что «демократия» должна была бы значить, уже будет значить, – и здесь идея, идеал, eidos или idea, указывает также на окружность контура, границу, окружающую видимую форму. Если бы у нас не было идеи демократии, нас не волновала бы ее неопределенность. Мы не пытались бы прояснить ее смысл, даже взывая к ее пришествию.
Но колесо вопроса еще не там, не там, где я чувствовал себя колесованным этим вопросом, в том месте, к которому я хотел бы постараться вернуться вместе с вами.
РАСПУЩЕННОСТЬ И СВОБОДА: СВЕРНУВШИЙ С ПРЯМОГО ПУТИ
Вы начинаете находить это вступление чересчур хитроумным (rouee). Что же означает прилагательное «хитроумный» (rouee), прежде чем я введу существительное «rouerie» («мошенничество»)? Литтре определяет слово «rouerie» («мошенничество») так: «ср. действие, плутовство». Причастие «roue» может тогда обозначать кого-то или действие кого-то, чья хитрость, изворотливость и даже ловкость, metis, проявляют себя злоумышленным, зловредным или вредоносным образом. Таким образом, мошенничество, вероятно, заслуживает колеса, а именно казни, состоящей в том, чтобы быть «колесованным», высеченным на колесе или, во всяком случае, на-казанным за нарушение законов или преступление против нравственности. Кроме того, Литтре определяет значение слова «roue» еще как «человек, лишенный принципов и безнравственный». Это развратник – человек, который «ко всему относится без уважения».
«Развратник» (будем так переводить слово roue) – тот, кто сбился с верного пути, что-то вроде бродяги и разбойника (le voyou). Приведенная в той же

самой словарной статье цитата из Сен-Симона открывает нам собственно политическое измерение этого слова, которое интересует нас прежде всего. Что же столь предосудительно в существительном «развратник» или в прилагательном «развратный»? «Так во время Регентства называли безнравственных людей, сотоварищей герцога Орлеанского, творивших вместе с ним бесчинства и названных так потому, что все они были достойны колесования». И дальше Сен-Симон уточняет: «Преступное сборище, вместе с которым он [герцог Орлеанский] обычно предавался разгулу и которое сам он без всякого притворства называл на людях теми, по ком плачет колесо, изводило своими выходками благородное общество». Или еще: «...ужины [регента] всегда проходили в очень странной компании, состоящей из его любовниц, дюжины менявшихся время от времени молодых людей, которых он, не церемонясь, называл не иначе как кандидатами на колесо».
Таким образом, предающиеся разгулу «развратники» изводят людей хорошего общества, которые, в свою очередь, сами преследуют этих «развратников». Упоминание о разгуле повторяется постоянно. Слово «разгул» (debauche), давайте не будем забывать его первоначального значения, означает не-работу, перерыв в труде, безработицу, кризис, затрагивающий количество рабочих мест или право на труд, а также, как следствие этого, открытость для игры и похотливость, а еще развращенность, сладострастие, либертинаж, распущенность. Эти сексуальные коннотации не могут не затянуть в свое магнитное поле само притяжение, силу, которую обычно связывают с совращением и, таким образом, сворачиванием на неверную дорогу. «Совращать» значит также «сбивать с толку», «сбивать с пути» (seducere), «уводить в сторону от верной дороги». Если разбойник с большой дороги (le voyou) — это тот, кто сбился с пути, то становление-разбойником всегда соседствует со сценой обольщения. И учитывая половое различие, которое, по крайней мере так это представляется, проходит через всю историю демократии и понятия демократии, надо, вероятно, остановиться на мгновение, чтобы задаться вопросом, почему разбойники (к развратникам это не относится) — чаще всего мужчины и почему хотя, без сомнения, возможным, но гораздо более редким, вторичным и искусственным выглядит использование слова «разбойник» в женском роде («разбойница»), как мы иногда, не очень, правда, убедительно, пытаемся выразиться.
Привлекательность, которая совращает, чтобы увлечь нас с верного пути, пробуждая желание, иногда, для развращенного человека, состоит в том, чтобы пройтись колесом, в том, чтобы продемонстрировать весь свой блеск и все свои козыри, пройтись с важным видом, как ходит павлин во время течки (но слово «течка» (rut), так же как и слово «улица» («rue»), не имеет никакой этимологической связи с «развратником» («roue») или с rota, даже если улица — привилегированное место для развратников, естественная среда, через которую пролегает путь разбойников, место, где они чаще всего циркулируют). Таким образом, в идее «развратника» существует намек на разгул, на извращенность, на представляющее опасность неуважение к принципам, нормам и хорошим манерам, правам и законам, которые управляют тем кругом, который мы называем хорошим обществом, обществом благомыслящим и благонравным. «Развратником» называется тот, кто свернул с прямого пути, кто подлежит исключению или наказанию. В этом смысле «развратник» — это что-то вроде бродяги, разбойника, но, поскольку вся эта шайка разбойников непременно нас подстережет, мы тоже подождем пока говорить о них. И поскольку развратники-либертены времен Регентства, о которых говорит Сен-Симон, — это распутники, принадлежащие к высшему обществу при монархической форме правления, охваченному процессом разложения, те, кто, в конечном счете, по-своему свидетельствуют об упадке монархического принципа и которые, наряду с грядущей революцией и казнью короля, в то же время предвосхищают демократизацию власти, то постольку демократия, движение к демократии, демократизация у нас будет всегда уже ассоциироваться с распущенностью, излишком свободы, либертинажем, либерализмом и даже извращением и преступностью, виной, уклонением от закона, со «вседозволенностью».
Если развратник — это одновременно бродяга, разбойник, одновременно включенный и исключенный, исключенный из просвещенного высшего общества, и если бы я позволил себе до бесконечности возвращаться к этому необычному и непереводимому французскому слову «колесо» (roue), ко всем тем оборотам, которые связывают использование, семантику и прагматику этого слова с историей Франции, с ее социальной, юридической и политической историей, то мы никогда не завершили бы обзор всевозможных политик колеса, всего того, что оно включает и исключает. Например, «колесом» или чаще «колесиком» называли маленький кружок, красный с белым — предшественник желтой звезды, — который евреи должны были носить на груди и который они не должны были, под страхом ужасного наказания, пытаться скрыть. Вольтер в статье «Нравы» напоминает, что «Латеранский церковный собор вынес вердикт, чтобы они

[евреи] носили на груди маленькое колесико, которое позволило бы отличить их от христиан».
Всегда, и для этого существовали весьма серьезные основания, было трудно провести четкую разделительную линию между благом демократии и злом, которое она несет (поэтому ниже я буду говорить об авто-иммунитете). В свободе воли мы с трудом сможем отделить благо демократической свободы от зла демократической распущенности. Они действительно едва отличимы друг от друга. Например, в VIII книге «Государства» предлагается рассмотрение демократии как формы правления (demokratian… skepteon). Такое исследование подвергает демократического человека суду, ввергает его в кризис (eis krisin) – вместе с его характером, способом существования, тем, как он поступает, с его обликом, складом (tropos) и повадками (555 b)8. Krisis судит, и тогда критика становится убийственной: демократического человека характеризует полная сдача всех позиций, потеря власти, отказ от того, чтобы обуздывать законом молодых akolastoi, тех, которые в буквальном смысле не наказаны, не обузданы, неумеренны, распущенны, недисциплинированны, преступны, расточительны и которых мы могли бы назвать, несколько анахроничным образом, бродягами, разбойниками и развратниками, может быть, «маленькими дикарями», тех, кто, как говорит Платон, среди «молодых людей предается удовольствиям и праздности души и тела» (555 bc). Все это уже сильно напоминает ярмарку, базар, либеральный и даже неолиберальный или до-капиталистический рынок, где экономический интерес олигархии тех, кто держит его под контролем, состоял в том, чтобы поддерживать эту расточительность, проявляющуюся в приобретении благ. Они ссужают деньги, говорится в «Государстве», чтобы еще в большей мере обогащаться посредством этой спекуляции. «В таком государстве эти люди, думаю я, сидят без дела, но зато у них есть и жало, и оружие; одни из них кругом в долгах, другие лишились гражданских прав, а иных постигло и то и другое; они полны ненависти к тем, кто владеет теперь их имуществом, а также и к прочим и замышляют революцию (neoterismou erontes) <...>. И между тем дельцы, поглощенные своими делами, по-видимому, не замечают таких людей; они приглядываются к остальным и своими денежными ссудами наносят раны тем, кто податлив [то есть их агентам]; взимая проценты, во много раз превышающие первоначальный долг [то есть умножающие их капитал, а по-гречески, их наследство: tou patros ekgonous tokous pollaplasious komizomenoi], они [следовательно, субъекты этого ростовщического накопления] разводят в государстве (te polei) множество трутней и нищих» (555 de).
Не будем забывать, что этот портрет демократа соединяет в себе мотивы свободы (eleutheria) и распущенности (exousia), которая представляет собой также прихоть, свободную волю, свободный выбор, возможность отдаваться своему желанию, легкость, способность или возможность делать то, что хочется. Платон говорит об этом недвусмысленным образом. Он говорит, по крайней мере, что именно так и говорят о демократии. «Не правда ли, что главным в таком Государстве является в первую очередь свобода (eleutheroi) и что там повсюду будет царствовать свобода (eleutheria) и откровенность и возможность делать то, что хочешь? (kai exousia en aute poiein o ti tis bouletai)? – Да, так говорят об этом, по крайней мере (Legetai ge de, ephe)» (557 b). Платон говорит, что так говорят. Его речь косвенная, он передает нам расхожее мнение.
Мнение, которое распространяется как молва и которое на протяжении всей истории этого понятия всегда будет оставаться неизменным. Даже прежде чем определить, что такое демократия, отталкиваясь от самого простого, но загадочного смысла этих двух опорных понятий – народ и власть, demos и kratos или kratein (что означает также «преобладать», «одолевать», «быть самым сильным», «приказывать», «иметь силу закона», «быть правым» в смысле «подчинить себе что-либо») – и синтаксиса, который их организует, понятие демократии неизменно мыслится на протяжении всей истории этого понятия, начиная с Греции времен Платона, именно исходя из свободы. И эта свобода либо как «eleutheria», либо как «exousia» может действительно пониматься как простая фигура, некая другая фигура, другой оборот, другой поворот власти (kratos). В сущности, свобода – это способность или власть делать то, что хочешь, решать, выбирать, решаться, самоопределяться, быть хозяином и в первую очередь быть хозяином самого себя (autos, ipse). Простой анализ «я могу», «для меня возможно», «я в силах» (krateo) обнаруживает предикат свободы, «я свободен для», «я могу принять решение». Нет свободы без самости, и наоборот, нет самости без свободы. И, таким образом, без определенного суверенитета.
Остается добавить, если говорить коротко и емко, что эти две импликации свободы (eleutheria или exousia) на протяжении всей истории понятия демократии никогда не будут решительно поставлены под вопрос, но что и у

Платона, и у Аристотеля они всегда будут уже представлены с некоторой оговоркой, как своеобразный общепринятый дискурс, что-то вроде веры, самого распространенного мнения, может быть, используя слова Токвиля, на которые мы обращали внимание выше, докса, если не догма. Вот то, что все согласились говорить по поводу демократии и что, похоже, подчеркивают и Платон и Аристотель. Вот что нам говорят: объявляют, что демократия – это свобода. Вслед за Платоном («так говорят об этом, по крайней мере», говорит он, «Legetai ge, ephe»), Аристотель в своей «Политике» (Z, VI, 1, 1317 a) также увеличивает количество разнообразных оговорок. Говоря о свободе (eleutheria), он описывает, по крайней мере, аксиомы (ta axiomata) и гипотетический принцип (hypothesis), определенное допущение, условие, которое обычно связывают с демократией.
Теперь мы скажем о том, что требуется, от различных государственных устройств, об их характере и целях. Основополагающим началом (гипотеза – это, в самом деле то, что находится внизу (hypo), и то, что мы предполагаем: hypothesis) демократического режима является свобода. По общепринятому мнению (touto garlegein eiotbasin), только при этом государственном устройстве (os en mone te politeia) все пользуются свободой, ибо к ней, как утверждают, стремится всякая демократия (toutou gar stokhazesthai phasi pasan demokratian).
Аристотель подчеркивает, что он также сообщает господствующее суждение, гипотезу или допущение, которые в итоге имеют характер и силу закона, основывающегося на общем мнении, делающем все это широко известным или достойным веры. И Аристотель сразу же добавляет то, что я цитирую ниже и что следует немедленно присовокупить к делу об этом тропе – круговом обороте и выражениях «поочередно», «каждый в свою очередь, попеременно», merei или kata meros:
Одно из условий свободы – по очереди, каждый в свою очередь, быть управляемым и править (eleutherias de en men to merei arkhesthai kai arkhein). Основное начало демократического права (to dikaion to demotikoton) состоит в том, что равенство осуществляется в количественном отношении, а не на основании достоинства (или ценности: kat’ arithmon alla me kat’ axian): если справедливость такова, то, разумеется, верховная власть (kurian) принадлежит народной массе и то, что решено будет большинством, должно считаться решением окончательным и справедливым. <...> Итак, один из признаков демократического строя, то, что, по признанию всех сторонников демократии, является нормой [правилом, ограничением, oron], – это свобода; второе начало – жить так, как каждому хочется (to zen os boule-tai) <...> отсюда уже возникло стремление не быть вообще в подчинении – лучше всего ни у кого, если же этого достигнуть нельзя, то по крайней мере хотя бы поочередно (kata meros). И в данном случае это стремление совпадает с началом свободы, основанным на равноправии (1317 b).
В этом тексте, как и во множестве других, и у Платона и у Аристотеля различение между bios и zoe – или zen – более чем сложное и неустойчивое; оно ни в каком случае не соответствует той четко очерченной оппозиции, на которой Агамбен почти полностью основал свою аргументацию, касающуюся суверенитета и биополитики в «Homo Sacer» (но давайте оставим это на другой раз).
Иначе говоря, именно этот оборот, возвращение этого оборачивания, эта поочередность (merei или kata meros), и есть то, что, до всякого определения того, что значит demos или kratos, kratein, делает нерасторжимой их двойную гипотезу, их двойную аксиому, а именно то, что говорят о свободе и равенстве. Свобода и равенство могут быть примирены друг с другом только таким способом, который состоит во вращении и возможности альтернативы, в попеременности. Абсолютная свобода каждого конечного существа (именно об этой конечности мы здесь говорим) может справедливо разделяться всеми только в пространстве-времени осуществляющейся поочередности и, следовательно, в двойном круговом движении: с одной стороны, в круговом вращении, которое на время передает власть от одного к другому, до тех пор, пока эта власть, в свою очередь, не вернется к первому, так что тот, кем управляют, становится, в свою очередь, тем, кто правит, тот, кто является представленным, сам становится тем, кто представляет, и vice versa; с другой стороны, в круговом вращении, которое через возвращение этой поочередности возвращает высшую и последнюю власть себе, самости себя, тому же, что и сам. Тот же самый круг, круг сам по себе, вероятно, должен утвердить грядущее возвращение [revenue], но также возращение высшей власти к своему истоку или к своей причине, к своему бытию-для-себя.
Зачем же тогда настаивать здесь на том, что остается таким неудобным и трудным, когда мы мыслим о свободе (eleutheria и exousia), то есть о принятии решения и воле, о суверенитете, существующем еще прежде demos’a и

kratos'a? О свободе, без которой не было бы ни народа, ни власти, ни сообщества, ни силы закона?
По двум причинам: первая касается того, что мы могли бы назвать колесом, свободно вращающимся, свободным местом или семантической неопределенностью, которая находится в центре понятия демократии и заставляет поворачиваться ее историю; вторая касается истории свободы, понятия свободы, сущности или самого опыта свободы, которым обусловливается движение упомянутого выше колеса свободно вращающегося. Таким образом, я заранее заявляю о тех двух основаниях, которые позволяют теперь обратиться к понятию свобода, eleutheria или exousia.
Прежде всего, речь идет о том, чтобы четко обозначить следующий момент: если эта свобода, находящаяся между eleutheria и exousia, оказывается тем самым, что характеризует социальные и политические формы поведения, право и возможность делать то, что каждому нравится, решающую возможность самоопределяться и принимать решения, а также по своему собственному желанию играть различными возможностями; она, более радикальным, более изначальным образом, предполагает свободу игры, открытость неопределенности и неразрешимости внутри самого понятия демократии, внутри интерпретации демократического.
Почему имеет место эта свобода внутри понятия? Почему имеет место эта свобода, разыгрывающаяся в понятии и открывающая там пространство для игры? Почему она, по существу, столь навязчиво бросается в глаза? Я говорю «бросается в глаза», чтобы избежать, как я только что сделал с легкостью, слов «более радикальная», «более изначальная» или «более архаичная», чем свобода или распущенность, представляющие собой возможность делать то или это, быть в состоянии сделать то или это, возможность, которую априорная свобода, таким образом бы обусловливала.
Эта свобода внутри понятия тем больше бросается в глаза, что в ней как бы зияет пустое открытое будущее самого понятия и, следовательно, языка демократии; здесь принимается в расчет сущностная историчность демократии, понятия и слова «демократия» (единственного названия квази-режима, которое открыто его исторической трансформации, которое несет в себе его внутреннюю пластичность и его нескончаемую само-критичность, и даже, можно было бы сказать, его бесконечный анализ). Все дело в демократии, которая всегда грядет, подступает, – но к этому я вернусь позже.
Можно, таким образом, указать, что выражение «грядущая демократия» принадлежит, по крайней мере, к одному из направлений платонизма. Возможно, оно всегда звучит с некоторой натяжкой, с некоторой полемической неискренностью, но, при все том, еще и не без некоторого правдоподобия. В конечном счете, говорить о «грядущей демократии» означает удовольствоваться строго аналитическим, дескриптивным, констатирующим, политически нейтральным исследованием содержания унаследованного понятия, которое, по крайней мере, оказывается тогда отнесенным к Греции Платона. Я это объясню позже.
Формулировать все это в настоящий момент, ссылаясь на Платона, мне позволяет то, что в «Государстве» говорится сразу же после фрагмента о демократическом человеке и о разновидностях свободы, обозначаемых как eleutheria и exousia. Поскольку в этой демократии каждый может вести такую жизнь (bion), которая ему нравится, то при такой форме правления, такой politeia, которая, как мы увидим, не является ни формой правления, ни конституцией, ни подлинной politeia, обнаружатся люди самого разного толка, которых здесь больше, чем где бы то ни было. За счет этого и возникает пестрая красота демократии. Платон подчеркивает красоту демократии в той же мере, что и ее пестроту. Демократия кажется – и в этом ее видимость, ее кажимость и ее симулякр – наиболее прекрасной (kalliste), наиболее совращающей из всех прочих форм правления (politeion). Красота ее схожа с красотой пестрой, испещренной узорами накидки (poikilon). Совращение здесь обязательно принимается в расчет, оно провоцирует, оно является провоцирующим в этой «среде» сексуального различия, где циркулируют развратники и разбойники. Poikilon, главное здесь слово, повторяется не один раз. Оно обозначает, в живописи, как и в ткацком деле, откуда, без сомнения, незамедлительно приходит намек на женщин, «пестрость» или «пестроту», «пятнистость», «крапчатость». Одновременно тот же самый атрибут описывает живой цвет и разнообразие, изменяющееся, переменное, непостоянное, а также еще и сложное, порой темное, неоднозначное качество. Веер павлиньего хвоста, неотразимо привлекающий женщин. Ибо эта пестрая красота, как отмечает Платон, политически значимым образом возбуждает в основном любопытство женщин и детей. Все те, кто похожи на женщин и детей, видят в ней высшую красоту. Исходя из этого, отталкиваясь от этой свободы и этой пестроты, было бы напрасно пытаться отыскать одну-единственную форму правления, единственную politeia в этой демократии, наполненной таким

великим разнообразием людей. Уступив свободе, exousia, на этот раз, демократия содержит в себе все формы правления, все режимы или государства (panta gene politeion). Если кто-то хочет основать государство, достаточно обратиться к демократии, чтобы отыскать там свою парадигму и приобрести ее. Словно на рынке, здесь нет недостатка в paradeigmata. Этот рынок похож скорее на ярмарку, на базар (pantopolion), на восточные торговые ряды, где можно найти все, что вы хотите, в плане форм правлений (politeia).
Все эти страницы «Государства» наполнены лексикой множественных «парадигм» форм правления и пестреющей пестроты. Вдобавок ко всем тем историческим изменениям, которые будут влиять на понятие демократии начиная с этого момента и которые необходимо учитывать самым строгим образом, уже сам Платон объявляет, что «демократия», в сущности, не представляет собой ни названия конкретного уклада, ни конкретной формы правления. Она не является одной формой правления среди прочих. И действительно, помимо монархических демократий, плутократий, тиранических демократий Античности, мы знаем множество современных режимов, называющих себя демократическими. По крайней мере, они представляют себя как демократические под именем и во имя, не будем этого забывать, всегда демократии греческой: демократии одновременно монархической (так называемая конституционная монархия) и парламентской (большое количество национальных государств Европы), народной демократии, прямой или непрямой демократии, парламентской демократии (президентской или нет), либеральной демократии, христианской демократии, социал-демократии, военной или авторитарной демократии и т.д.
ИНОЕ ДЕМОКРАТИИ, АЛЬТЕРНАТИВА И ЧЕРЕДОВАНИЕ
Теперь исподволь, пунктирно, но со всей серьезностью я предлагаю то, что можно было бы называть – поочередно арабской и исламской – гипотезой (hypothese) или ипотекой (hypotheque). Я говорю – поочередно арабской и исламской, чтобы избежать использования дефиса в словосочетании арабо-исламский, который мне кажется здесь неправомерным. Но я все-таки оставляю «арабский и исламский», прибегая к арабскому буквальному истолкованию языка Корана; и я говорю «гипотеза», а кроме этого «ипотека», чтобы использовать двойное значение этого слова – займа, кредита, долговых обязательств или трансфера, а также препятствия, трудности, преграды.
Чем же может являться гипотеза или ипотека? Сегодня в так называемой европейской традиции (одновременно греко-христианской и мондиалатинизирующей), господствующей в мировом понимании того, что есть политика, в традиции, где понятие «демократического» оказывается тождественным понятию «политики», где поле демократического является конститутивным для политического поля именно благодаря своей неопределенности и «свободе», «свободной игре», существующей внутри этого понятия, где демократическое, оказавшись в этой греко-христианской и мондиалатинизирующей традиции единосущным с политикой, в Новое время, начиная с эпохи Просвещения, кажется неотделимым от двусмысленной секуляризации (а секуляризация всегда двусмысленна, поскольку, освобождаясь от религиозного, она продолжает носить в самом своем понятии отметину религиозного, теологического и даже онто-теологического), – в очевидной нововременности подобной ситуации теми немногими режимами, которые не представляют себя в качестве демократических, являются одни только режимы мусульманского теократического правления. Разумеется, не все они, но, я подчеркиваю, только те из них, которые не являются так называемыми демократическими, которые не представляют себя как демократические, неизменно оказываются, если я не ошибаюсь, связанными с мусульманским вероисповеданием или мусульманской религиозностью. Здесь Саудовская Аравия, возможно, весьма наглядный пример. Слишком хорошо известны стратегические парадоксы ее причастности как геополитике, так и экономике западных и американских демократий. Напротив, все национальные государства, если не в своей организации, то, по крайней мере, в своих культурах глубоко связанные с иудейским вероисповеданием (такое государство существует только одно – Израиль) или христианством (я не упоминаю обо всех таких государствах, они – слишком многочисленны и это большое количество представляется немаловажным), а также большая часть неоднородных с точки зрения религиозной культуры постколониальных национальных государств как в Африке (здесь мы думаем главным образом о Южной Африке и ее новом государственном устройстве), так и в Азии (главным образом Индия и Китай) представляют себя в качестве демократий. Таким образом, в господствующем ныне международном языке политики и права они называются по-гречески – «демократиями». Так что ислам, определенная разновидность ислама является единственной религиозной или теократической культурой, которая еще может, de facto или de jure, инспирировать и объявлять сопротивление демократии. Если исламская культура, в силу обстоятельств, не может сопротивляться тому, что мы назвали бы действительной демократизацией, хотя и не признает ее, то, по

крайней мере, она может сопротивляться самому принципу и апелляции (allegation) к демократии, наследию демократии и старому слову — «демократия». Буквально через мгновение мы возвратимся к двойной задаче, которую это предприятие (hypotheque) может поставить как перед демократическими, так и недемократическими странами.
Если тогда принять в расчет связь демократического с демографическим, если считать, если подсчитывать и вести счет, если рационально стараться отдать себе отчет, если стараться найти объяснение и принять в рас-чет тот факт, что ислам исповедует такое большое количество людей во всем мире, тогда оказывается, что, в сущности, это и есть величайшее или даже единственное политическое дело будущего, самый неотложный вопрос о том, что еще должно появиться и что еще может быть названо политикой. Политикой, то есть демократией, состоящей в открытости, в свободной игре понятия и в самом расширении понятия демократического, в определенной неопределенности смысла.
Мое намеренное подчеркивание неотложности этого вопроса направлено на то, чтобы четко обозначить, что в конечном по необходимости времени политики и, следовательно, демократии сама грядущая демократия не означает простого права на откладывание во имя некоторой регулятивной Идеи, опыта или тем более призыва к демократии. К этому я еще вернусь. Кроме всего прочего, грядущее демократии — это пусть и не присутствие, но это hic et nunc неотложности, призыв как абсолютная неотложность. Даже там, где демократия заставляет себя ждать или позволяет себя ждать. Я говорю, «если считать и считаться с количеством», то во многих отношениях, если не во всех, вопрос демократии есть вопрос подсчета, и именно арифметического подсчета, равенства, определяемого количеством, как это известно со времен Платона и Аристотеля. Наряду с равенством (to ison), определяемым в соответствии с ценностью или достоинством (kat' axian), количественное равенство является, как напоминает нам Аристотель, одним из двух видов равенства («Политика», V. 1, 1301
b: to men gar arithmo). И, следовательно, речь идет о подсчете единиц, того, что в демократии называют голосами. Это, по крайней мере, еще одна из причин, по которым я поместил вопрос количества в центр своей книги «Политики дружбы». Как вести подсчет? Какой должна быть единица этого подсчета? Что такое голосование? Что такое неделимый и подсчитываемый голос? Как много трудноразрешимых вопросов, которые сейчас, как никогда прежде, настойчиво взывают к обсуждению. Это вопрос о nomos и, таким образом, о nemein, то есть вопрос о распределении или разделении.
Возможно, стоило бы напомнить о том, что произошло в постколониальном Алжире в 1992 году, когда государство и партия, находящаяся у власти, прервали демократический избирательный процесс, — как о наиболее симптоматичном примере современного положения вещей, связанного с исламом и демократией, о котором я сейчас и говорю. Давайте представим себе, что значит для демократии приостановка выборов после первого тура голосования. Представьте себе, чтобы во Франции, когда Национальный фронт угрожал победить на выборах, последние были приостановлены после первого тура, то есть прерваны между двумя турами. Во всяком случае, когда встает вопрос о туре, двойном туре или турах, проходящих поочередно, демократия колеблется перед лицом альтернативы двух типов чередования власти: так называемого нормального, или демократического, чередования (власть партии, называемой республиканской, сменяется властью другой партии, также называемой республиканской) и чередования, которое угрожает привести к власти, modo democratico, партию, избранную народом (таким образом, демократически избранную), но которая, как предполагается, не является партией демократов. И если бы, как об этом говорили несколько недель тому назад, во Франции имел место так называемый «демократический переворот», то в случае победы Ле Пена на выборах многие бы посчитали, что такой результат имел все шансы рассматриваться как законный и легитимный. Все были к этому готовы. Впрочем, теперь Ле Пен и его сторонники представляют себя в качестве респектабельных и безупречных демократов. В Чили, когда большинство на выборах проголосовало против Пиночета, одна двусмысленность сложившейся ситуации состояла в том, что сложилось впечатление, будто была восстановлена демократия. Победители утверждали, что «нет», сказанное Пиночету, то есть «да», сказанное демократии, не принадлежит никому и в равной мере представляет «не-демократов», которые поддержали Пиночета. Если исходить из этой логики тура, другого тура, другого раза и, таким образом, другого, исходить из alter вообще, то главный вопрос современной парламентской и представительной демократии, но, возможно, уже всякой демократии вообще, состоит в том, что альтернатива демократии может всегда быть представлена как демократическое чередование власти. В Алжире существовала опасность, что текущий процесс выборов действительно приведет

к власти, причем самыми законными путями, то возможное большинство, которое, по существу, было исламским и исламистским и которому со всеми основаниями приписывали намерение изменить государственный строй и уничтожить постоянное действие демократии или действительность демократизации, которая, как считалось, происходит в Алжире. Это событие было показательным и характерным, и не с одной только точки зрения. По крайней мере, с трех.
1. Во-первых, при помощи этого «алжирского» события (подъем исламизма, представляющийся, по существу, анти-демократическим, будет уже провоцировать приостановку избирательного процесса демократического типа) можно проиллюстрировать гипотезу по крайней мере в отношении ислама, то есть какого-то одного ислама. И этот ислам, именно эта разновидность ислама, а не Ислам вообще (если что-то подобное вообще существует), возможно, репрезентирует ту единственную религиозную культуру, которая до сих пор сопротивлялась европейскому процессу секуляризации, а следовательно, демократизации и, в строгом смысле, политизации (процессу греко-христианскому и мондиалатинизирующему).
Две задачи, о которых я сейчас упоминал, являются тогда и теоретическими и политическими, теоретико-политическими одновременно или последовательно.
А. Одна из двух существующих задач у нас, я думаю, принадлежит порядку теоретического или герменевтического знания. Это задача, состоящая в огромной, неотложной и серьезной исторической работе, которая касается не только того, возможен или невозможен, исходя из того или иного прочтения коранической традиции и самого языка Корана, перевод собственно демократической парадигмы на язык арабской культуры. Здесь, возможно, необходимо исследовать и со всей серьезностью принять в расчет, если говорить о самой этой демократической парадигме, то, что, начиная с Греции Платона и Аристотеля, начиная с политической истории и политического дискурса Афин, а также Спарты, эллинизма и неоплатонизма, проходит, передается, переводится в Европе как через посредничество арабского языка до- и посткораническoй традиции, так и через Рим (вот почему мне для этого не хватит ни времени, ни знаний). Я не знаю, до какой степени мы можем учитывать в этой истории тот действительно заставляющий задуматься факт, что «Политика» Аристотеля, благодаря тому, что странным образом была исключена из этого процесса, отсутствовала в этом импорте греческой философии, в ее приеме, в переводе и в исламском посредничестве при ее передаче, в частности у Ибн Рушда (Аверроэса), который включил в свой политический исламский дискурс только «Никомахову Этику», или у аль-Фараби, у которого заимствована только тема философа-царя из «Государства» Платона. Эта последняя тема, если смотреть на нее с точки зрения того, что можно назвать «исламской политической философией», была, как представляется, locus classicus. Я надеюсь, понятно, почему для некоторых сегодняшних историков и интерпретаторов ислама отсутствие аристотелевской «Политики» в корпусе арабской философии было симптоматичным, если не определяющим — так же, как и то предпочтение, которое мусульманская теолого-политическая философия отдает платоновской теме царя-философа или абсолютного монарха — предпочтение, которое идет рука об руку со строгим приговором демократии.
Б. Но то, что на предварительном этапе не является само собой разумеющимся, это прежде всего сама постановка этого вопроса, эта Fragestellung. Само введение такой проблематики или постановка задачи такого типа для языка Корана или для любого языка и любой культуры, не являющихся греческими или европейскими (в первую очередь не имеющими латинского происхождения, поскольку слово democratia в начале своей истории было попросту латинизировано, то есть перенесено из греческого языка в латинский), как раз и не является само собой разумеющимся. Введение такой проблематики или формулирование такой огромной задачи одновременно и необходимо и невозможно. Эта задача вращается в порочном кругу. Она действительно предполагает, еще до всякого другого исследования проблемы лингвистического или политического перевода, что в греческом языке существует прямой, устойчивый и однозначный смысл самого понятия «демократического». Однако мы уже приблизились к тому, чтобы предположить, что такого смысла нет. Возможно, речь здесь идет о скрывающейся под одним и тем же словом сущности без сущности и без цели, пронизывающей все это понятие. Речь идет также о понятии, лишенном понятия. Высказываясь таким образом, необходимо иметь в виду, что эта фундаментальная оговорка не должна уничтожить возможность и необходимость серьезного и систематического изучения референции к демократии, наследования демократии и апелляции к демократии, обозначаемой как этим словом, так и словом предположительно тождественным ему в древней и особенно в недавней истории арабских национальных государств и, если говорить более обобщенным образом, в обществах исламской культуры. И как бы мало я ни знал об этом, я полагаю, что в этих арабских и/или исламских

сферах эта апелляция к демократии уже вызовет серьезную турбулентность. Независимо от того, является ли она позитивной или негативной, представляет ли она собой чистую риторику или нет (но где, спросите вы меня с полным на то правом, обращение к демократии не содержит в себе риторических злоупотреблений), демократический или демократизирующий дискурс на арабской или исламской земле будет уже потрясен всевозможными противоречиями и уже станет причиной возникновения сложных стратегий.
В. Какой была бы тогда другая задача, другая ответственность? На этот раз она носила бы ярко выраженный политический характер, тогда как предыдущая задача была таковой только имплицитным и косвенным образом. Для любого, кто, гипотетически, является другом демократии во всем мире, а не только в своей стране (и мы сейчас обратимся к этому космополитическому измерению универсальной демократии, – к демократии, независимой от структуры национального государства), задача состояла бы в том, чтобы в первую очередь оказать любую возможную помощь всем тем силам в исламском мире, предварительно объединившись с ними, которые борются не только за секуляризацию политики (сколь бы двойственной она ни оставалась), не только за появление светской субъективности, но и за такую интерпретацию коранического наследия, которая привела бы к возобладанию, появлению как бы изнутри демократических возможностей, которые в нем, вероятно, скрыты от невооруженного взгляда и не обозначаются словом «демократия», точно так же, как они не прочитывались в Ветхом и Новом Завете.
2. Во-вторых, если посмотреть на это с определенной точки зрения, приостановка избирательного процесса в Алжире, возможно, является типическим событием, характерным для всех покушений на демократию, осуществляющихся во имя демократии. Алжирское правительство и значительная, хотя и не преобладающая, часть алжирского народа (и даже иностранцев, живущих в Алжире) считали, что приведенный в действие избирательный процесс вполне демократическим образом положил бы конец демократии. Поэтому они предпочли сделать это сами. Они суверенным образом приняли решение приостановить, по крайней мере на время, демократию во имя ее собственного блага, чтобы позаботиться о ней, чтобы предохранить ее от худшей и более вероятной агрессии. Ценность такого маневра, по определению, никогда не сможет быть подтверждена или опровергнута. Ибо стратегическое и суверенным образом принятое решение в данном случае не является лабораторным экспериментом, которому можно дать задний ход: оно необратимо воздействует на тот процесс, который мы анализируем. В любом случае, гипотеза состоит в том, что происходит захват власти или передача власти (kratos) народу (demos), который на основании волеизъявления избирательного большинства и в соответствии с демократическими процедурам пришел бы к уничтожению демократии. Итак, в каком-то смысле здесь имеет место самоубийство демократии. Демократия всегда была предрасположена к самоубийству, и если у нее и есть какое-то будущее, то только при условии иного осмысления жизни и жизненной силы. Вот почему я недавно подчеркивал, что чистое действие (actus purus) определяется Аристотелем как жизнь.
Что же касается этого автоиммунного самоубийства, то здесь имеет место парадигматический процесс: фашистские и нацистские формы тоталитаризма пришли к власти, захватили власть в ходе динамически развертывающегося процесса выборов, формально соответствующих нормам и формально демократических. Учитывая, что плебс также в каком-то смысле является народом, или демосом, мы оставим здесь открытыми серьезные вопросы легитимности или демократической законности плебисцита – как и демагогии вождей, leader, Fuhrer и Duce, – а с другой стороны, вопросы, связанные со всеми формами прямой, или непредставительной, демократии, референдумом и выборами на основании прямого всеобщего голосования и т.д. Наиболее общая апория в отношении этого второго пункта связана с самой свободой, со свободой игры в понятии демократии: должна ли демократия оставлять на свободе и у власти тех, от кого может исходить опасность посягательств на демократические свободы, кто может положить конец демократической свободе во имя демократии и большинства, которое они могут объединить вокруг себя? Кто и на что может опереться, находясь по ту и другую сторону этого фронта, чтобы говорить о самой демократии, подлинной демократии, демократии как таковой, в то время как настоящее понятие самой по себе демократии, в своем однозначном и прямом смысле, в настоящий момент и навсегда отсутствует? Когда самые злостные враги демократической свободы поддержаны арифметическим большинством, они, по крайней мере с помощью риторически правдоподобной симуляции (и самые фанатичные исламисты способны при случае так действовать), могут представляться самыми большими демократами. Это – одно из многочисленных перверсивных и авто-иммунных следствий аксиоматики, определенной еще у Платона и Аристотеля. Такова перверсивность двойной пары: пары «свобода и равенство», с одной стороны, и пары «равенство в

количественном отношении» и «равенство на основании достоинства», с другой («Esti ditton to non: to men gar anthmo, to kat' axian estin...»). Ибо во имя одной пары, пары «свобода и равенство», принимается закон количества («равенство в количественном отношении»), который в результате разрушает обе эти пары: и пару двух равенств («равенство в количественном отношении» и «равенство на основании достоинства»), и саму пару — «равенство—свобода».
3. Наконец, в-третьих, этот исходный посыл (envoi) демократии, первый шаг демократии, призывает к отсыланию (renvoi) демократии. «Посыл» как эмиссия, как миссия, которая направляет на путь, как наследование, называется здесь — с самого первого шага — отсыланием. Отсылание как отсрочка и как исключение, как одновременно убийство и самоубийство. Следуя по пути, указанному этим наиболее показательным событием, мы могли бы постараться предпринять еще более сильную его формализацию. Тем более, что мы имеем не один, а целый ряд взаимосвязанных примеров, свидетельствующих об авто-иммунной извращаемости демократии: колонизация и деколонизация — и то и другое было опытом авто-иммунизации, в ходе которой жесткое навязывание культуры и политического языка, считающихся тождественными греко-европейскому политическому идеалу (в послереволюционный период, конституционная монархия во время колонизации, затем республика и французская демократия и затем алжирская), привело к тому, что было прямо противоположно демократии (французский Алжир), затем способствовало так называемой гражданской войне, фактически войне за независимость, которая велась во имя политических идеалов, к которым апеллировала колониальная власть; затем новая власть должна была сама прервать текущую демократизацию, она должна была прервать нормальный избирательный процесс, чтобы спасти демократию, которой угрожали ее заклятые враги. Таким образом, чтобы сохранить себя, чтобы защищаться от атак неприятеля (внешнего или внутреннего), демократия порождала врагов по ту и другую сторону, и все, что ей осталось, — это выбор между убийством и самоубийством; но убийство уже сразу трансформировалось в самоубийство, а самоубийство, как всегда, оказывалось переведенным в убийство.
Описываемый мной авто-иммунный процесс я постарался представить в виде общего закона в «Вере и Знании», тексте, который вырос из беседы о прощении и в котором велась речь о «грядущей демократии» в связи с тайной, прощением и о безусловном как таковом, как о понятии, выходящем за пределы политико-правовой сферы и сочленяющемся с нею как изнутри, так и снаружи. Формализация закона авто-иммунитета осуществлялась тогда именно вокруг сообщества как авто-ко-иммунитета («общее» [commun] в «сообществе» [communaute] разделяет с «иммунным» общее «полномочие», [munus]), так же как и вокруг авто-ко-иммунитета человечества — и особенно авто-иммунитета гуманизма. Я мог бы без труда вписать здесь категорию авто-иммунитета в ряд высказываний более древних или современных, касающихся double bind и апории, но я воздержусь от этого в целях экономии времени. И хотя апория, double bind и авто-иммунный процесс не являются просто синонимами, они имеют в качестве общего и в качестве полномочия нечто большее, чем внутреннее противоречие, чем неразрешимость, — а именно все они содержат в качестве общего антиномию внутреннего-внешнего, не имеющую диалектического разрешения, которая угрожает параличом и призывает к событию решения, прерывающего демократию.
Итак, этот авто-иммунный процесс, который мы изучаем внутри самой демократии, всегда состоит в отсылании. Фигура отсылания принадлежит пространственно-временной структуре, тому, что было мной уже давно настойчиво тематизировано под названием расстановки (espacement), понимаемой как становление времени пространством или становление пространства временем. Значения следа или отсылания, как и значение различания (differance), оказываются там нерасторжимо связанными. Итак, здесь демократическое отсылание расставляет и преломляет больше, чем одну логику, и больше, чем одну семантику.
а) Действуя в пространстве, авто-иммунная топология требует всегда отсылания демократии в некое другое время и место, она требует ее выталкивания или отбрасывания, требует исключения под предлогом ее защиты изнутри, при этом отбрасывая, выводя внутренних врагов демократии за ее пределы. Она может, например, отослать их к ним домой, подальше от избирательных урн, лишить их общественного пространства, даже вывести за пределы национальной территории или лишить их свободы передвижения и слова, прервать избирательный процесс или исключить из него заклятых врагов демократии. Итак, благодаря неразрешимости, связанной с авто-иммунной логикой, в современной либеральной парламентской демократии, существующей в том виде, в каком она известна сегодня, то есть в виде национального государства (даже если Карл Шмитт отрицает за либеральной демократией право называться демократией), никто никогда не сможет доказать (в том смысле, в

каком обычно понимается слово «доказывать»), в чем демократии больше – в том, чтобы предоставить иммигрантам право голосовать, или в том, чтобы отказать им в этом праве, таким образом исключая их, то есть отказать тем, кто живет и работает на территории национального государства; в чем больше демократии – в так называемом мажоритарном голосовании или в так называемом пропорциональном голосовании; оба эти типа голосования одновременно являются демократическими и защищают свой демократический характер посредством исключения, отсылания; ибо сила demos'a, сила демократии требует, во имя всеобщего равенства, представлять не только наибольшую силу наибольшего количества, большинства (majorite) граждан, признанных совершеннолетними (majeurs), но также слабость слабых, несовершеннолетних (mineurs), меньшинств и бедняков, всех тех в мире, кто, испытывая страдания, призывает к непрерывному легитимному расширению тех прав, которые называют правами человека. Таким образом, избирательный закон всегда одновременно и более и менее демократичен, чем любой другой; это – сила силы, слабость силы и сила слабости; это означает, что демократия защищается и поддерживает саму себя, ограничивая себя и угрожая себе самой. Согласно преобладающему здесь синтаксису и грамматике, неизбежное отсылание может означать одновременно или поочередно отсылание другого за пределы демократии посредством его исключения и отсылание к другому, уважение к чужому или инаковости другого. Можно было бы на примере проблем иммиграции, предполагающей или не предполагающей ассимилирующую интеграцию, конкретно продемонстрировать, что оба эти противонаправленные движения отсылания неотступно преследуют друг друга и поочередно авто-иммунизируют друг друга.

б) Но поскольку отсылание происходит также и во времени, автоиммунитет в свою очередь предписывает отсылать выборы и пришествие демократии на более поздний срок. Это двойное отсылание (отсылание кого-то другого или отсылание к кому-то другому, а также откладывание) есть фатальный авто-иммунитет, вписанный в саму демократию, в само понятие демократии, лишенной какого бы то ни было понятия, в саму демократию, лишенную тожести и самости, в понятие демократии, которое остается свободным, лишенным какого бы то ни было сцепления, которое существует как колесо свободно вращающееся в свободной игре его неопределенности, фатальность, вписанная в саму эту вещь или дело, которое под именем демократии никогда не является собственно тем, чем она является, никогда не является самой собой. У демократии отсутствует собственный смысл, сам смысл того же самого (ipse, metipse, metipsissimus, meisme, самый), самость, тожесть, собственная тожесть самости. Демократия и сам идеал демократии определяются посредством этого отсутствия собственного и того же самого. Таким образом, она определяется только оборотами, турами, риторическими тропами и тропизмом. Мы могли бы до бесконечности умножать эти примеры, я говорю «до бесконечности», поскольку они производятся самой демократией. Самой демократией, то есть, я продолжаю настаивать на этом, – тем, что в ней утверждает собственное демократии и при этом ставит под сомнение ее самость, тожесть того же самого (meisme, на старофранцузском языке metipse, medesimo на итальянском, mesmo в португальском языке, mismo на испанском языке) и, следовательно, истину, истину демократии, которая была бы адекватна сущности или ее разоблачающей манифестации, самой сущности демократии, настоящей демократии, аутентичной демократии, демократии как таковой, соответствующей идее демократии. Здесь отсутствует, как предполагает Джон Капуто, не только сама идея «грядущего», но и сама идея демократии: некая истинная идея демократической истины. Я сейчас только выскажу предположение, что «грядущая демократия» не зависит ни от конститутивного (парадигматического, как сказал бы Платон), ни от регулирующего (в том смысле, который придает этому понятию Кант, говоря о регулятивной Идее). Дойдя до этого пункта, мы исследуем только границы того, что нам говорит Платон, когда речь идет о свободе или распущенности демократии (присущих тому, что не имеет собственной сути), тех, которые делают возможным все государственные устройства, все парадигмы и, следовательно, все интерпретации. В строго платоновском смысле это означает, что не существует абсолютной, конститутивной или конституционной парадигмы, не существует абсолютно интеллигибельной идеи, eidos'a, не существует никакой idea демократии. Также, в конечном счете, не существует демократического идеала. Но даже если бы он и имел место, и там, где он мог бы иметь место, это «имение места» апоретично, авто-иммунно и подвержено double bind. Сказанное не является первым или последним словом некоей грядущей демократии, но представляет собой обязательное слово или обязательный переход, обязанность для грядущей демократии.
Грядущая демократия, если у этих слов еще есть какой-то смысл (но я в этом не так уж уверен, вернее, я не уверен в том, что все здесь сводится к

вопросу о смысле), не сводится к идее или к демократическому идеалу, существующему в поочередности отсылания. Там, где отсылание означает откладывание на более позднее время, отсрочку, которая откладывает демократию до следующего переворота или до следующего тура выборов, незавершенность и сущностное запаздывание, нетождественность себе любой существующей демократии и той, которая может быть представима, иначе говоря, нескончаемое перенесение настоящего демократии (и один из первых текстов, которые я связал с выражением «грядущая демократия», а именно «L'Autre Cap», назывался в 1989 году «Отложенная демократия» («La democratie ajournee»), указывая, одновременно, на откладывание, подразумевающее перенесение на другой срок, отсрочку и запаздывание, а также на тот феноменальный день (jour), светоносное phainesthai и солнечное явление res publica или Просвещения), это отсылание демократии находится еще в зависимости от различания. Если вам угодно, демократия как начало отсылания отсылает к различанию. Но не только к различанию как к отсрочке и отворачиванию, сворачиванию с пути, откладыванию в экономике самости. Но поскольку эта вещь в ее различании маркирована одним и тем же словом, речь также и в то же самое время идет о различании как отсылании к другому, то есть как о неоспоримом опыте – я подчеркиваю: неоспоримом – инаковости другого, разнородности, единичности, не-тожести, отличия, асимметрии, гетерономии.
Я подчеркнул слово «неоспоримый», хотя меня здесь волнует только момент оспаривания, вместе с защитным ресурсом отрицающего, запирающегося отсылания. Согласно этим двум смыслам слова «различание» демократия дифферанциальна, она есть различание, отсылание и расстановка. Поэтому, и я это повторяю, мотив расстановки, интервала или отклонения, следа как отклонения, становления-пространства времени или становления-времени пространства играет для меня такую роль, начиная с «Грамматологии» и «Различания».
Демократия есть только то, чем она является в различании, благодаря которому она откладывается во времени и отличается от самой себя. Она есть только то, чем она является в расстановке по ту сторону бытия и даже онтологического различия; она (не имея бытия) равна и тождественна себе самой только в качестве неравной и нетождественной, одновременно запаздывающей и забегающей вперед в себе самой, в Том же самом и Едином ее самой, нескончаемая в своей незаконченности по ту сторону всех определенных незаконченностей, всех ограничений на столь различных уровнях, как избирательное право (например, избирательное право для женщин – начиная с какого времени? – для несовершеннолетних – с какого возраста? – для иностранцев – каких и проживающих на какой территории? – чтобы только навскидку привести здесь несколько наиболее показательных примеров тысяч аналогичных проблем), как свобода печати, конец социального неравенства во всем мире, как право на труд, как те или иные новые права, короче говоря, как вся история права (национального или международного), всегда нетождественного справедливости, в то время как демократия ищет свое место по всей этой неустойчивой и отсутствующей границе между правом и справедливостью, то есть между политикой и сверхполитикой. Именно поэтому, повторю еще раз, нельзя с уверенностью сказать, что «демократия» является полностью политическим понятием. (Я оставляю здесь открытым место для бесконечного обсуждения Шмитта и вместе со Шмиттом.)
Я быстро напомню, в алгебраическом и телеграфном духе, только ради того, чтобы просто напомнить, что никогда, ни в 1980-х, ни в 1990-х годах, не существовало, как иногда это утверждают, political turn или ethical turn «деконструкции», по крайней мере так, как я ее понимаю и практикую. Мысль о политике была всегда мыслью о различании и мысль о различании была также всегда мыслью о политике, о контуре и границах политики, которая особенным образом концентрируется вокруг загадки, или автоиммунного double bind, демократического. Это не означает, что не появилось ничего нового, между, скажем, 1965 и 1990 года-ми, даже совсем напротив. Просто то, что происходит, лишено связи и какого бы то ни было сходства с образом поворота (turn) – хотя это образ, которому я продолжаю отдавать предпочтение на этих страницах, – хайдеггеровского Kehre – поворота и разворота. Если «поворот» подразумевает «вираж» или заставляет, как ветер, наполняя паруса, «ложиться на другой курс», тогда троп поворота сворачивает нас не туда, создает неверный образ. Ибо он уводит мысль в сторону от того, что остается осмыслить; он игнорирует или отклоняет саму эту мысль о том, что еще остается осмыслить. Если всякое отсылание является различающим и если след является синонимом этого отсылания, тогда всегда существует какой-то след демократии, всякий след является следом демократии. У нас, вероятно, может быть только след демократии. Именно в этом направлении немного позже я попытаюсь еще раз развернуть синтагму «грядущая демократия».

Давайте теперь перейдем от самого этого слова «демократия» к более наглядным и более актуальным примерам. И поскольку, произнося the very idea of democracy, я говорю по-английски, зададимся вопросом: можно ли после Алжира найти более очевидный пример авто-иммунного процесса, чем тот, который был вызван событиями так называемого «11 сентября» (в США и, без сомнения, в других странах)? Если, размышляя об 11 сентября, потянуть только за одну ниточку, среди всего множества других, мы увидим, что американское руководство, за которым потенциально готовы последовать руководители других стран в Европе и в остальной части мира и которое объявляет о начале войны против «оси зла», против врагов свободы и против тех, кто покушается на демократию во всем ми-ре, должно неизбежно и безоговорочно ограничить в своей собственной стране свободы, называемые демократическими, оно должно ограничить осуществление права, расширяя полномочия органов полиции и т.д., так что никто, ни один демократ не мог бы серьезно что-либо этому противопоставить и мог бы лишь сожалеть о тех или иных злоупотреблениях a priori неправомерного использования силы, посредством которой демократия защищается от своих врагов, защищается сама и защищает саму себя от потенциальных врагов. Чтобы защищаться от угрозы, которую они несут, демократия должна стать в чем-то похожей на своих врагов, должна себя подточить и начать угрожать самой себе. И, если можно так выразиться – наоборот: возможно, именно потому, что США существуют в культуре широко демократической и руководствуются широко демократическим пониманием права, они смогли открыться и обнаружить свои самые уязвимые стороны перед иммигрантами, например учениками американских летных школ, опытными «террористами» и – тоже – самоубийцами, которые, прежде чем повернуть против других и одновременно и против самих себя воздушные бомбы, в которые они сами превратились, и направить их на башни Всемирного торгового центра, тренировались на суверенной территории США, под носом у ЦРУ и ФБР, возможно, не без некоторого авто-иммунного согласия со стороны американской Администрации, которая оказалась одновременно более и менее не-предусмотрительной, чем кажется, ввиду этого якобы непредсказуемого и масштабного события. Порой «террористы» могут оказаться американскими гражданами, и, возможно, некоторые из тех, кто организовал теракт 11 сентября, были американскими гражданами; в любом случае им помогали именно американские граждане, они угнали американские самолеты, они летели в американских самолетах, они взлетали с американских аэродромов.
Итак, возможно, существует, по меньшей мере, две причины, чтобы обратиться здесь к свободе (eleutheria или I). Первая касалась некоторой вакантности, некоторой разъединенности, колеса свободно вращающегося или той семантической неопределенности, существующей в центре понятия demokratia. Понятие демократии не могло объединиться вокруг присутствия осевого и однозначного смысла, который бы не разрушался и не выходил за свои собственные пределы. Второе основание должно было нас сориентировать в отношении тех пространств мыслей, где интерпретация, и даже переинтерпретация свободы, того, что значит «свобода», может потревожить наследование и обращение к демократии, отправную точку «демократии». Там, где свобода не определяется больше как власть, как господство или как сила, как сама способность, как возможность «я могу» (Facultas, Kraft, Moglichkeit или Vermogen), апелляция к демократии и оценка демократии как власти demos'а начинают терять свою устойчивость. И тогда если, еще до всякой интерпретации, держаться за свободу вообще, то уже не надо бояться говорить против демократии или без всякой демократии. Является ли право говорить, не выступая за демократию, более или менее демократическим? Не давая никаких гарантий этой демократии? Является или, наоборот, не является демократия тем, что обеспечивает право мыслить и, следовательно, действовать без нее или против нее? Если сегодня существует все меньше и меньше людей, которые осмеливаются говорить против демократии, исключая арабский и исламский мир, о котором мы сейчас говорили (предвыборные заявления Ле Пена, требующего одновременно и республики, и демократии – этих двух понятий, которые во Франции противопоставлены столь необычным и, одновременно, искусственным образом, как если бы можно было противопоставить необходимость заботиться о равенстве всех перед универсальным законом обязательству заботиться о различиях, меньшинствах, а также коммунитарных, культурных, религиозных и даже сексуальных идентичностях – огромная проблема, которую мы на какое-то время оставим в стороне); если почти весь мир за пределами конкретного арабского и исламского мира хотя бы апеллирует к демократизму, мы должны вспомнить, что в той великой традиции, которая идет от Платона к Хайдеггеру, существует на самом деле очень мало философских дискурсов, если они вообще есть, которые бы безоговорочно принимали сторону демократии.
В этом смысле демократизм в философии – в целом вещь довольно редкая и

достаточно новая. И, возможно, весьма мало философская. Почему? Этот демократизм был, как известно, постоянным объектом нападок у Ницше, имеет ли он в виду определенные формы, которые этот демократизм принял в Новом времени или его генеалогию, идущую от этико-религиозной, еврейской, христианской, главным образом, в духе апостола Павла, перверсии, которая обращает слабость в силу. Христианская демократия, еще больше, чем какая бы то ни было другая, больше, чем социал-демократия или народная демократия, должна была бы быть еще более терпимой к врагам демократии, подставлять им другую щеку, предлагать гостеприимство, предоставлять слово и право голоса анти-демократам, что соответствует некоторой еще более преувеличенной и более авто-иммунной, чем когда-либо, сущности самой демократии, если вообще когда-либо бывает «сама» демократия, демократия или христианская демократия, достойная своего имени.

Перевод с французского Д. Калугина под редакцией А. Магуна
* Перевод выполнен по изданию: Derrida Jacques. Voyous. Paris: Editions Galilee, 2003. P. 25–66.
1) Futur anterieur – форма французского глагола, отсутствующая в русском, означает действие, которое в будущем будет уже завершенным. Деррида превращает эту грамматическую форму в понятие, воплощающее ретроспективность времени, диалектику отношений между прошлым и будущим. «Грядущая демократия», democratie avenir, не будет понята вне этой структуры прошедшего-в-будущем, минующего презентацию в настоящем. По-русски эту форму обычно не переводят, но, учитывая центральность ее для философии Деррида и в особенности для этой книги, мы решили, несколько искусственно, выражать ее, как правило, добавляя к будущему времени словечко «уже»: например, «буду уже вынужден». – Примеч. ред.
2) Деррида Ж. Шибболет / Пер. с фр. СПб: Академический проект, 2002. В этом эссе, посвященном Паулю Целану, Деррида разрабатывает многие из мотивов, представленных теперь в «Voyous». – Примеч. ред.
2a) Русская самость, в отличие от франко-латинской ipseite, как раз одного корня с simul, ensemble, similis, simulacrum, simulation, assimilatio и Versammeln – Примеч. ред.
3) Глава IV, «О принципе народовластия в Америке», начинается с того, что Токвиль говорит нам, с чего надо начать: «Говоря о политических законах Соединенных Штатов, следует непременно начать с принципа народовластия». Токвиль многократно произносит слово «принцип» вполне продуманно. Он анализирует более или менее скрытую историю этого принципа, которая постепенно приближает его к «великому дню», после то-го как долгое время он был «скрыт» во мраке не-признания. Иногда находили, что этот принцип «воли народа» «наиболее полно проявляется в его молчании». Были даже такие, которые считали, что «из самого факта его повиновения рождается их право повелевать». В Америке принцип народовластия проявляется в полной мере. Он только лишь открывает взамен, кругообразно, то, что там уже было: «…в Америке в отличие от других стран принцип народовластия претворяется в жизнь открыто и плодотворно; он признается обычаями страны, провозглашается в ее законах; он свободно эволюционирует и беспрепятственно достигает своих конечных целей. […] Во имя него [принципа народовластия] сражались и побеждали; он стал, наконец, законом законов» (Tocqueville Alexis de. Democratie en la Amerique. Paris: Garnier-Flammarion, 1981. V. I. P. 116–117).
4) Токвиль Алексис. Демократия в Америке / Пер. с фр. М.: <Весь мир>, 2000. С. 62–63.
5) Цит. по изд.: Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
6) Цит. по изд.: Аристотель. Политика / Пер. С.А. Жабелева. М.: АСТ, 2002.
7) Гомер. Илиада / Пер. Н.И. Гнедича. Л.: Наука, 1990. С. 23.
8) Далее цит. по: Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1971. С. 341–342.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/ Приятного чтения!
http://buckshee.petimer.ru/ Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
http://petimer.ru/ Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
http://worksites.ru/ Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
http://dostoevskiyfyodor.ru/ Приятного чтения!