
И. И. КОБЫЛИН

**ИСТОК И СИНГУЛЯРНОСТЬ:
ДЖ. АГАМБЕН И М. ФУКО
О РОЖДЕНИИ БИОВЛАСТИ**

Понятие биовласти (или биополитики) является одним из самых обсуждаемых в современном поле гуманитарных наук. Введенное в философский контекст М. Фуко в 1970-е гг. (биологи, этологи и медики уже использовали его на десятилетие раньше, а одна из первых работ, где употреблялся сам термин, вышла в свет в 1938 г.¹), сегодня оно рассматривается в качестве своеобразного ключа к *potos'u* современности. Однако последние теоретические разработки вопроса о биовласти все дальше отдаляются от модели, предложенной Фуко. Среди прочего это касается и проблемы возникновения, исторического происхождения биополитики. Если Фуко более или менее четко датировал ее рождение рубежом XVIII–XIX вв., то современный итальянский философ Дж. Агамбен связывает «власть над жизнью» с появлением суверенной власти как таковой. В первом томе своего масштабного проекта «*Homo Sacer*» Агамбен рассматривает биополитику как «решающее событие *современности*» (курсив мой. – *И. К.*) и одновременно указывает на ее «незапамятный», архаический исток. Очевидно, что речь идет не просто об исторической эрудиции, некоем «антикварном» знании: вопрос о начале является здесь диагностически важным, так как он затрагивает саму сущность (био)политики. В задачу настоящей работы входит показать, что ответ на этот вопрос зависит от способа работы с историческим материалом, от различных модальностей тематизации исторического. Предлагаемый анализ концепций Фуко и Агамбена призван продемонстрировать эту зависимость и вместе с тем поставить под сомнение абсолютность различия представленных модальностей.

¹ См.: Morley, R. *Bio-politics: An Essay in the Physiology, Pathology and Politics of the Social and Somatic Organism*. – London: Dent, 1938.

Относительно развернутое понятие биовласти впервые появляется у Фуко в последней лекции курса «Нужно защищать общество», прочитанного в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году и посвященного проблематике войны как матрицы государства и историко-политическому дискурсу «борьбы рас». Здесь концепт биополитики вводится в связи с рождением так называемого «государственного расизма». В своих размышлениях Фуко отталкивается от классической теории суверенитета, где основным правом суверена было право на жизнь и смерть своих подданных. Однако это право принципиально асимметрично – только право убивать позволяет реализовать суверенное право распоряжаться жизнью. Таким образом, сущность суверенной власти может быть выражена формулой: «заставить умереть или позволить жить»². В XIX в., по мнению Фуко, это старое суверенное право модифицируется в прямо противоположное – «заставить жить или позволить умереть».

Проследивая эту модификацию, Фуко отмечает, что она не была мгновенной. Уже в политико-юридических теориях XVII–XVIII вв. понятие жизни вводится в область политических дискуссий. Но подлинная трансформация происходит не столько на уровне теории, сколько на уровне конкретных практик осуществления власти. Здесь «мы попадаем в круг знакомых вещей: а именно, как в XVII, так и в XVIII в. возникают техники власти, которые в основном были ориентированы на тело, индивидуальное тело»³.

Действительно, эти техники хорошо знакомы по их детальному описанию, выполненному самим Фуко в работе «Надзирать и наказывать» (1975). В разделе «Дисциплина» он перечисляет новые инструменты, с помощью которых власть не подавляет, а, скорее, производит индивидов. К этим инструментам относятся: распределение индивидуальных тел в пространстве (в местах так называемой «дисциплинарной монотонности» – казармах, колледжах, мануфактурах, рабочих домах, тюрьмах); дрессура и муштра, призванные одновременно увеличить экономическую полезность тела и его политическую «послушность», непрерывное наблюдение (принцип «паноптизма»); экзамен, позволяющий классифицировать индивидов и помещать их на различные иерархические уровни и т. д.⁴

² Фуко, М. Нужно защищать общество. – СПб.: Наука, 2005. – С. 255.

³ Там же.

⁴ См.: Фуко, М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. – Раздел 3. Дисциплина. – М.: Ad Marginem, 1999. – С. 197–337.

Однако в лекции Фуко отмечает, что все эти изученные им ранее дисциплинарные техники в конце XVIII – начале XIX в. дополняются совершенно новыми технологиями, совокупность которых он и определяет как биополитику. В отличие от индивидуализирующей дисциплинарной власти, «анатомо-политики» человеческого тела, «массофицирующая» биополитика обращена к человеку-роду, к множественности людей, составляющей «глобальную массу, подверженную общим процессам жизни, каковы рождение, смерть, воспроизводство, болезнь и т. д.»⁵.

Далее Фуко определяет четыре основные области применения биополитики в начальный период ее истории: 1) проблемы воспроизводства – рождаемость, смертность, продолжительность жизни – становятся объектами биополитического знания и контроля; 2) проблемы заболеваемости – распространение медицинских услуг среди населения, развитие общественной гигиены, «нормализация» медицинского знания; 3) проблемы старости, несчастных случаев и других форм прекращения активной трудовой деятельности – на смену благотворительности идут новые, более рациональные механизмы страхования, обеспечения и т. д.; 4) проблемы окружающей среды (как естественной – проблема болот и связанных с ними эпидемий, так и искусственной – городская канализация, кладбища, скученность населения и др.).

Наряду с областями вмешательства биополитики Фуко выделяет три принципиальные особенности последней. Во-первых, биовласть формирует нового «персонажа» – население, – отличного как от объекта дисциплины (индивид с его телом), так и от объекта политико-правовых теорий (общество). Во-вторых, биополитика имеет дело с коллективными и серийными феноменами. В-третьих, основная задача биовласти – не изменение отдельных феноменов, а «оптимизация» жизни на глобальном уровне. Непосредственным проявлением новой технологии власти является «дисквалификация» смерти, превращение ее в табуированный объект. (Здесь Фуко во многом следует за историком Ф. Арьесом, подробно описавшим процесс «забвения» смерти в современную эпоху в работе «Человек перед лицом смерти».) Теперь, когда власть берет на себя ответственность за жизнь в целом, смерть перестает быть феноменом,

⁵ Фуко, М. Нужно защищать общество. – С. 256.

в котором эта власть являет себя. Действительно, пышные ритуалы казни, в которых проявлялась власть суверена, сменяются незаметными и анонимными стратегиями побуждения и контроля. В этом случае «смерть... олицетворяет момент, когда индивид ускользает от всякой власти, обращается к самому себе и отступает в некотором роде в самую частную область»⁶. Важно подчеркнуть, что биовласть, согласно Фуко, не отменяет дисциплинарные техники, но сложно сочетается с ними. Это сочетание становится возможным благодаря тому, что дисциплинарный и биополитический (или, как его еще называет Фуко, регулятивный) механизмы располагаются на разных уровнях: с одной стороны – ряд «тело – организм – дисциплина – институты», с другой стороны – ряд «население – биологические процессы – регулирующие механизмы государства»⁷. На примере сексуальности Фуко демонстрирует, как пересекаются эти ряды: будучи проявлением индивидуальной телесности, сексуальность подвергается дисциплинарному надзору; вписываясь в глобальные биологические процессы воспроизводства, она становится объектом биополитической регуляции.

Однако если функцией власти становится забота о жизни, то каким образом она продолжает осуществлять право на убийство? Этот парадокс особенно заметен в XX в., когда расширение биовласти сопровождается массовыми бойнями двух мировых войн, лагерями смерти и массовыми этническими чистками. С точки зрения Фуко, именно расизм, встроившийся в механизм государственной власти, позволил интенсифицировать право убивать в рамках биополитической ориентации на оптимизацию жизни. Функции такого государственного расизма заключались, во-первых, в членении «биологического континуума» на подгруппы (которые и становились расами); во-вторых, в установлении отношения: «если ты хочешь жить, нужно, чтобы другой умер»⁸. Таким образом, враг из политического противника превращается в род биологической инфекции, уничтожение которой способствует возрождению и про-

⁶ Фуко, М. Нужно защищать общество. – С. 262.

⁷ Там же. – С. 264.

⁸ Там же. – С. 269. Фуко показывает, что этот старый тезис военных начинает функционировать совместимым с биовластью способом: «...чем больше низшие породы будут исчезать, чем больше аномальных индивидов будет исключено, тем меньше вырожденцев будет существовать в роду, тем больше я – не в качестве индивида, а в качестве рода, – буду жить, буду сильным, буду бодрым, смогу размножаться».

цветанию собственной расы. Предельным выражением парадоксального синтеза суверенного права на убийство и биовласти был нацизм: он не только уничтожал другие расы, но и свою поставил в экстремальную ситуацию постоянной опасности. Последняя понималась как очистительная процедура преобразования немцев в подлинную расу господ. Однако при всей своей экстраординарности фашистский режим лишь довел до предела технологии власти, практиковавшиеся в большинстве европейских «либеральных» обществ.

К теме биополитики Фуко будет обращаться еще не раз – и в работе «Воля к знанию. История сексуальности. Том первый» (1976), и в специальном курсе 1978–1979 гг. «Рождение биополитики». Однако в 80-е гг. биовласть перестает играть сколько-нибудь заметную роль в его исследованиях, уступая место другим объектам анализа – пастырской власти, теориям «государственного интереса» и, наконец, античным практикам «управления собой» и «заботы о себе». Но сама концепция не была забыта, получив дальнейшее развитие в работах целого ряда теоретиков, прежде всего Дж. Агамбена.

Дж. Агамбен, подхватывая размышления Фуко, вписывает их в близкий М. Хайдеггеру и В. Беньямину онто-теолого-политический ландшафт. В самом начале работы «*Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь*» Агамбен пишет: «Греки не имели единого термина для обозначения того, что мы называем словом “жизнь”. Они использовали два термина, которые, несмотря на то, что обнаруживают единый этимологический корень, семантически и морфологически отличаются: *zoe*, выражающий просто факт совместной жизни во всех видах существования (животных, людей, богов), и *bios*, который показывает правильную форму или путь для индивида и группы»⁹. Анализируя «*Политику*» Аристотеля, Агамбен отмечает, что в классическом мире *zoe* была исключена из сферы полиса и ограничена – в силу своей чисто репродуктивной функции – сферой домохозяйства. Это аристотелевское различие, продолжает Агамбен, является отправным моментом для Фуко, писавшего: «На протяжении тысячелетий человек оставался тем, чем он был для

⁹ Agamben, G. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. – Stanford: Stanford University Press, 1995. – P. 1.

Аристотеля: живущим животным, способным, кроме того, к политическому существованию; современный же человек – это животное, в политике которого его жизнь как живущего существа ставится под вопрос»¹⁰. То есть Фуко относит «захват» естественной жизни политикой только к эпохе модерна. Агамбен же (и в этом проявляется радикальное отличие его концепции от анализа Фуко) само античное исключение *zoe* из области политического понимает как «включенное исключение». Тем самым рождение биополитики отодвигается к моменту появления политики как таковой: «Можно сказать, что производство биополитического тела есть изначальный акт суверенной власти»¹¹. Самим актом исключения суверенная власть включает исключенное в сферу своего влияния. Таким образом, современные государства, сделавшие биополитику своей основной стратегией, лишь эксплицитовали архаическую связь между властью и «голой жизнью».

В своей концепции суверенитета Агамбен следует за немецким правоведом К. Шмиттом. В работе «Политическая теология» Шмитт писал: «Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении»¹². То есть суверен – это тот, кто может законно приостановить действие закона; тот, кто определяет исключения из юридической нормы. Шмитт отмечает: «Исключение интереснее нормального случая. Нормальное не доказывает ничего, исключение доказывает все; оно не только подтверждает правило, само правило существует только благодаря исключению»¹³. При этом основной парадокс суверенитета заключается в странном статусе его носителя: сам суверен находится одновременно и внутри, и вне юридического порядка, превращаясь в пороговую, «лиминальную» фигуру. Агамбен так формулирует этот шмиттовский парадокс: «Я, суверен, тот, кто вне закона, объявляю, что нет ничего не подвластного закону»¹⁴. Но такая всеохватность закона достигается именно посредством «включенного исключения». Агамбен исполь-

¹⁰ Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996. – С. 248.

¹¹ Agamben, G. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. – P. 5.

¹² Шмитт, К. *Политическая теология*. – М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. – С. 15.

¹³ Там же. – С. 29.

¹⁴ Agamben, G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – P. 160.

зует здесь термин *ban*: «...Ban – это фундаментальная структура закона, которая выражает его суверенный характер, его власть включать через исключение»¹⁵. Суверенная власть посредством исключения захватывает и распространяет свой контроль на объекты, изначально не входящие в сферу ее компетенции, в том числе и на биологический уровень существования граждан. Ключевым примером такого исключения и одновременно символом «голой жизни» для Агамбена является архаическая римская фигура *Homo Sacer*. По определению Помпея Феста, это человек, который не может быть принесен в жертву, но убийство которого не является преступлением. Агамбен так поясняет это странное определение: «...*sacratio* получает форму двойного исключения сразу: и из *jus humanum*, и из *jus divinum*»¹⁶. То есть *Homo Sacer*, будучи исключенным и из профанной сферы человеческих законов, и из религиозной сферы жертвоприношения, оказывается сведен к «голой жизни» и включается в сообщество только как тот, кто может быть безнаказанно убит. Его жизнь – это зое, но зое, с самого начала «пойманная» суверенной властью. По формулировке Агамбена, для суверена любой человек – *Homo Sacer*, по отношению к которому все люди – суверены.

Однако если в досовременную эпоху «состояние исключения» было «невидимым основанием» системы, то в период модерна оно выходит на свет. Одну из ключевых ролей здесь сыграла «Декларация прав человека и гражданина» 1789 г., провозгласившая врожденные права человека на свободу, собственность, безопасность и сопротивление угнетению. Агамбен отказывается рассматривать этот документ как свод вечных ценностей, обязывающих власть относиться с уважением к неизменным этическим нормам. Подлинная историческая функция «Декларации» заключается в окончательной политизации «голой жизни», которая оказывается теперь полностью вписанной в политико-юридический порядок нацио-

¹⁵ Agamben, G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – P. 161. Подчеркнем, что, ссылаясь на Пиндара и Платона, Агамбен однозначно связывает суверенитет и насилие: «Фрагмент Пиндара о *nomos basileus* содержит скрытую парадигму определения суверенитета вообще: суверен – это точка неразличения между законом и насилием, “порог”, в котором насилие переходит в закон, а закон в насилие» (Agamben, G. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. – P. 30–31).

¹⁶ *Ibid.* – P. 81.

нального государства. Сам факт наличия врожденных прав привносит в «голую жизнь» политическое измерение, делает ее носителем суверенитета. При этом «рождение» сразу же связывается с «нацией». «Фикция, которая здесь имплицитно присутствует, состоит в том, что “рождение” немедленно становится “нацией” так, что различие между двумя терминами не имеет значения. Права атрибутивны человеку (или врожденны ему) в той мере, в какой человек является мгновенно исчезающим основанием (основанием, которое может никогда и не обнаружить себя) гражданина»¹⁷. Таким образом, исключение из нации оборачивается лишением всех прав. Вопрос «что значит быть немцем?» (или «что значит быть французом?») из антропологического превращается в политический. Агамбен убедительно показывает, что знаменитая идеологема А. Розенберга «кровь и почва» (имеющая отдаленный исток в римской юридической традиции) во многом является парадоксальным следствием доктрины прав человека и национального суверенитета. Подобные процессы привели к тому, что современные общества – и индустриальные, и развивающиеся, и тоталитарные, и демократические – начинают жить в режиме перманентного «чрезвычайного положения». «Если когда-то парадокс суверенности выражался формулой “ничто не существует вне закона”, то в наши дни, когда исключение стало правилом, формула парадокса принимает симметричную форму – “все существует вне закона”. Вся планета стала включенным исключением»¹⁸. То есть закон действует лишь в постоянной приостановке своих норм и правил, как «сила без значения» (law that is in force without signifying). Символом современной ситуации для Агамбена становится концентрационный лагерь. Именно лагерь как «серая зона» неразличимости юридического и фактического, внешнего и внутреннего является биополитической парадигмой модерна, а лагерный «мусульманин» – образцовым примером современного Homo Sacer'a.

Агамбен подчеркивает, что простое возвращение к нормативному праву невозможно, так как право (равно как и «чистая жизнь») произведено самим «чрезвычайным положением». Первоочередной задачей становится не модифицирование закона, а раз-

¹⁷ Agamben, G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. – P. 127.

¹⁸ *Ibid.* – P. 169.

рыв между жизнью и законом, насилием и законом посредством деинструментализации последнего. «Подлинно политическим» действием в таком контексте выступает игра: «Однажды человечество будет так же просто играть с законом, как дети играют с вышедшими из употребления предметами – не для того, чтобы восстановить их обычное использование, а для того, чтобы освободить их от пользы вообще. <...> Эта игра – переход, позволяющий нам достигнуть справедливости»¹⁹. Таким образом, игра как неинструментальное действие «подвешивает» закон, делает его неиспользуемым²⁰.

Различие двух представленных выше версий рождения биовласти базируется, по всей видимости, на различии двух типов работы с историей. Оба направлены против «расхожего» понимания исторического как каузальной цепи внутри «гомогенного и пустого» (В. Беньямин) времени. Однако борьба с рационализированной темпоральностью традиционного историописания ведется здесь по-разному. Подход Фуко удачно сформулировал его ученик и близкий друг, специалист по античной истории П. Вен. Согласно Велу, Фуко переключает внимание историков с «естественных объектов» (Политика, Государство, Управляемые, Власть) на сингулярные практики, жестко привязанные к определенному моменту и порождающие сингулярные же «объективации». «Вместо того чтобы полагать, что существует некая вещь под названием “управляемые”, на которую направлены действия “правителей”, надо принять во

¹⁹ Agamben, G. *State of Exception*. – Chicago: University of Chicago Press, 2005. – P. 64.

²⁰ Агамбеновская концепция «деинструментализации» отсылает к теоретическому наследию В. Беньямина, и прежде всего к работе «Критика насилия». Агамбен не только перевел Беньямина и стал редактором его изданий в Италии. Именно у Беньямина он воспринимает пафос своего видения истории: «<...> “изменить мир”, но прежде всего изменить время» (Agamben, G. *Infancy and History: The Destruction of Experience*. – London – N. Y.: Verso, 1993. – P. 89). Подчеркнем, что из «Критики насилия» Беньямина Агамбен заимствует и термин «голая жизнь». Б. Морган считает, что Беньямин пытался создать идею «чистых средств», использование которых не заканчивается событием. Влияние Канта подталкивало Беньямина выступить принципиально против характеристики средств (намерений, потенциальных возможностей) через их практический результат. Эту идею воспринял и Агамбен, который утверждает, что поскольку ряд прежних политических феноменов потерял свое прежнее сущностное содержание, вполне возможно и даже необходимо найти таковое в феноменах, традиционно считающихся аполитичными (мимике, танце, жестах и т. д.). (Benjamin, M. *Undoing Legal Violence: Walter Benjamin's and Giorgio Agamben's Aesthetics of Pure Means* // *Journal of Law and Society*. – 2007. – Vol. 34. – № 1. – P. 56.)

внимание, что “управляемых” можно рассматривать с точки зрения практик, столь меняющихся от эпохи к эпохе, что эти “управляемые” объединены только их названием²¹. Управляемых «объективировали» как «племя», идущее к великой цели; как естественную «флору», которую, изъяв часть произведенного продукта, можно оставить в покое; как совокупность юридических субъектов; как объектов дисциплинарного воздействия и, наконец, как «население». В связи с этим Вен утверждает, что ключевым понятием у Фуко является понятие «редкости» (*raritas*), а сам метод можно определить как «прореживание». «Человеческие факты редки, они не укоренены в полноте разума, вокруг них имеется пустое пространство для других фактов, о которых наш разум не догадается; ведь то, что есть, могло бы быть другим»²². Таким образом, задача историка – не описание детерминированных исторических форм «вечных» объектов в их преемственности, а обнаружение произвольных «редкостей» и единичных практик. При этом меняется тип понимания исторической каузальности. Вместо поисков единственной пружины телеологического развертывания исторического движения, некоего аналога схоластической «первопричины» или «перводвигателя», конкретная «редкая» практика объясняется исходя из всех смежных практик, с которыми она взаимодействует. Именно поэтому для Фуко было важно зафиксировать уникальную объективацию – «биовласть» и ее коррелят – «население» в их исторической определенности, в их привязке к конкретной исторической ситуации.

Однако обнаружение сингулярного феномена может рассматриваться лишь как первый шаг подлинно исторического исследования. На втором – сквозь уникальное начинает просвечивать повторяемое, в самом сингулярном обнаруживается «исток». Здесь вполне применима стратегия Агамбена. Будучи интеллектуальным наследником Хайдеггера и Бенямина, он неоднократно обращался к понятию «истока» (*Ursprung*), значимого для обоих немецких мыслителей. Как известно, для Хайдеггера исток не располагается в сфере исторических фактов, скорее, он не-историческое «нача-

²¹ Вен, П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. Приложение: Фуко совершает переворот в истории. – М.: Научный мир, 2003. – С. 354.

²² Там же. – С. 351.

ло», в том числе и самой историчности. В этом смысле хайдеггеровская деструкция есть путь к истоку, к неотчужденной историчности. При этом историчность связана с иным, более достоверным опытом темпоральности. В основе этого опыта больше нет *момента* в протяженности линейного времени, а есть *момент* подлинного решения, при котором Dasein испытывает собственную конечность. Как пишет Хайдеггер в «Бытии и времени», «...лишь собственная временность, которая вместе с тем конечна, делает возможным нечто подобное судьбе, то есть собственную историчность»²³. То есть человек не «падает» во время, «но существует как изначальная конечность во времени». А «собственное бытие к смерти, то есть конечность временности, есть потаенная основа историчности присутствия»²⁴.

Анализ Бенямина близок размышлениям Хайдеггера, но для беняминовского «эзотерического марксизма» важен эсхатологический, мессианский смысл истока. В «Эпистемологическом предисловии» к работе «Происхождение немецкой барочной драмы» (в оригинале «*Ursprung des deutschen Trauerspiels*», курсив мой. – И. К.) Бенямин пишет: «Происхождение, хотя и совершенно историческая категория, не имеет ничего общего с возникновением. В происхождении не предполагается никакого становления возникшего, скорее подразумевается возникновение из становления и исчезновения. Происхождение стоит в потоке становления как водоворот и затягивает в свой ритм материал возникновения. В наготе очевидной наличности фактического относящегося к происхождению никогда не проявляется, и его ритмика открыта исключительно для двойного понимания. Она может быть познана с одной стороны как реставрация, восстановление, и как именно в этом незаконченное, не завершённое – с другой. В каждом феномене происхождения определяется фигура, в которой идея то и дело спорит с историческим миром, пока не обретет явленную завершенность в своей истории»²⁵. «Происхождение», или «исток», как гетеанский «прафеномен», перенесенный из природного в историко-теологи-

²³ Хайдеггер, М. Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006. – С. 385.

²⁴ Там же. – С. 386.

²⁵ Бенямин, В. Происхождение немецкой барочной драмы. – М.: Аграф, 2002. – С. 27–28.

ческий контекст, представляет собой парадоксальный синтез уникального и повторяющегося, конца и начала, обретения цели и утраты, «пред- и постистории» фактически наличного.

Агамбен актуализует историософию Бенямина, помещая «исток» между бесконечным воспроизводством традиции и чистыми произвольными сингулярностями. Уже в своей ранней работе «Детство и история» он применяет понятие «исток» в связи с одной из самых загадочных проблем – с проблемой происхождения языка в его двойной реальности и как *langue*, и как *parole*. Существовало два основных подхода к этой проблеме: язык понимался либо как человеческое изобретение, либо как божественный дар. После работ Гумбольдта для лингвистической науки стало ясно, что первая концепция не выдерживает критики. Мы не можем представить себе уже сформировавшихся людей, которые для нужд коммуникации изобретают язык. Это невозможно в силу того, что человек как человек конституируется только посредством языка. Поэтому как бы далеко ни заходила лингвистика в прошлое, она так никогда и не достигнет хронологически начальной точки возникновения речи. Возвращение же к древней концепции божественного дара означало бы для лингвистики признание собственного поражения в попытке научного объяснения происхождения языка. Эта апория может быть разрешена, согласно Агамбену, только если мы откажемся от самой идеи происхождения как исторически случившегося «события», ставшего причиной разделения на *до* и *после*. «Исток» не может быть историзован, поскольку он как таковой обосновывает возможность любой «истории». Агамбен пишет: «Проблема не в том, чем является язык – *menschliche Erfindung* (человеческим изобретением. – *И. К.*) или *gottliche Gabe* (божественным даром. – *И. К.*), ибо с точки зрения гуманитарных наук обе гипотезы граничат с мифом. Необходимо осознать, что исток языка должен располагаться в точке разрыва с повторяющейся оппозицией синхронии и диахронии, исторического и структурного; в этом разрыве возникновение языка и может быть “схвачено” как Перво-событие (*Ur-event* или *Urfaktum*), как единство-различие изобретения и дара, человеческого и нечеловеческого, речи и детства»²⁶.

²⁶ Agamben, G. *Infancy and History*. – P. 57.

В качестве примера Агамбен приводит индоевропейские корни слов, восстанавливаемые посредством сравнения исторических языков. Такие корни и являются «происхождением» или «исток-ком»: они одновременно отсылают к прошлому, к исторически незасвидетельствованному состоянию языка, и представляют «работающий пример» в историческом языке.

Хотя в работе «Homo Sacer» нет прямых указаний на такое прочтение, представляется, что вышеприведенные выводы вполне приложимы и к агамбеновской концепции биополитики. Исторически незасвидетельствованный «исток» включенного исключения обеспечивает «единство-различие» архаического Homo Sacer'a и современного лагерного «мусульманина», позволяя сохранить эти фигуры в их уникальности, столь значимой для археологического проекта Фуко, и вместе с тем обнаружить трагическую повторяемость «чрезвычайного положения».