

Извънредно положение и решение за политическото

Salus populi suprema lex esto.

Цицерон, *De legibus*, III, 3, §8

Този кратък текст не би могъл да си поставя твърде амбициозни задачи. Затова в него ще се ограничи до осветляването на няколко възможни генеалогически и критически подстъпа към проблема за извънредното положение, за да се опитам да достигна до две метакритически хипотези.

Извънредно положение и обществено спасение: Райнах

Отправна точка на анализа ми ще бъде развитата в „Логика на политическото“ хипотеза, отнасяща се до връзката между извънредното положение и учредителния момент на политическото@1@. Разбира се, под „учредителен момент на политическото“ разбирам теоретическа фикция с квазимитично естество, развивана от Платон до Хобс и Русо, ако не и до авторите от епохата на „Консервативната революция“ или еманципаторните (ретро)утопии от края на миналия век. Същевременно тази фикция има безспорно продуктивен характер: именно тя дава абстрактното основание на идеята за извънредно положение, схванато като насилие, иманентно на закона, с други думи, като сила, чиято изява представлява реактуализация на конститутивната потенция на самия порядък на закона. Ще приведа

синтетично някои от тезите от „Логика на политическото“, съсредоточавайки се върху ключовите за настоящия дебат автори – Карл Шмит и Валтер Бенямин, като преди това обърна внимание на един почти напълно забравен днес фундаментален труд – „За извънредното положение и за институциите на общественото спасение“ (1885) на Теодор Райнах@2@.

Теодор Райнах, който сам е извънредна фигура – енциклопедичен учен, прочут като археолог, елинист, папиролог, адвокат, математик, музиколог, нумизмат и за кратко политик (избиран е на два пъти за депутат от Савоя, през 1906 г. и през 1910 г., като представител на Левия блок, първата радикална политическа партия, която поема властта във Франция през 1902 г. след дълбокото разцепление вследствие на аферата Драйфус и която провежда последователни антиклерикални реформи), – публикува изследването си върху извънредното положение едва двацет и пет годишен, с вече защитен докторат по право. Още първото изречение на книгата на Райнах въвежда знаменателно понятийно уравнение, което има, най-малкото *in potentia*, значими следствия не само за философията на правото, но и за политическата практика на модерността: „Извънредните мерки са в публичното право еквивалентът на правото на защита в частното право“ (с. 7). Ако фундаментална предпоставка на идеята за обществен договор, установявана от Хобс до Монтескьо и Русо, е извършеното от (или по-скоро наложено на) всеки съставен член на юридико-политическата общност – на всеки „индивид“ – делегиране на държавата на правото на контрол върху живота му (най-общо под формата на юридическа отговорност, но и като гарант на „трансцендентния“ живот на държавата, на първо място под формата на военна повинност или репродуктивна принуда), в замяна на което се гарантират защитата и сигурността на живота на индивида, то очевидно извънредното положение е схванато като израз на юридическата вписаност на живота на общността като своеобразен колективен индивид в системата на правото, което респективно предполага своеобразната „икономия на живота“ на индивида-общност. От тази гледна точка извънредното положение е на първо място извънредно правно действие, своеобразно превключване на по-високо ниво на елементарното равнище на юридическия режим чрез прехода или скока от индивидуална към колективна юридическа регулация, при което частните случаи се подчиняват на по-„висшата“ регулация на политическата общност като цяло. Въпросното измерение на извънредното положение би трябвало да бъде коментирано компетентно от правистите и философите на правото и тук ще бъде предложено само като аксиоматичен „фон“ на предстоящия анализ. При всички случаи то извежда на преден план структурна предпоставка, която е от особено значение за нашия анализ, а именно: извънредното положение не е активно, а реактивно; то е *резултат* на кризисна ситуация. Тоест дори да се явява като парадигматичен акт на юридически активно действие – тоест *решение* (напр. управление чрез декрети – нередка форма в следреволюционната политическа история на Франция, особено в епохата след Френско-пруската война и Парижката комуна –

епохата, в която израства Райнах; формално изземане на ролята на законодателната от изпълнителната власт при по-крайните му форми), то е представено като реактивна форма на опазване на легитимното основание на законовия порядък, на *спасението или благоденствието на народа* според формулировката на Цицерон. Това уравнение може да бъде схванато като директно следствие на аксиомата, изразена от подзаглавието на книгата (което е пропускано, случайно или не, в библиографските референции на читатели на Райнах като Шмит и Бенямин): извънредното положение е същностно обвързано с *общественото спасение. Salus populi suprema lex esto*³. Фразата от „За законите“ на Цицерон, която служи като мото на този текст, се появява в първия параграф на въведението на книгата на Райнах, очевидно подкрепяйки отправната ѝ аксиома. Без да прибягвам към прибързана аналогия с днешната ситуация, в която очевидно *salus populi* – в първия смисъл на *salus* – „здраве“, мотивира извънредните мерки/положение в името на здравето на народа, нека приведем няколко исторически детайла, проясняващи юридико-политическите измерения на понятието.

Втората част на книгата на Райнах, „За извънредното положение във Франция“, логично се съсредоточава на първо място върху историята на Френската революция като контекст на установяването на модерната парадигма на извънредното положение. В перспективата на тази история *общественото спасение* е не само легитимиращ хоризонт на извънредното положение, но и легитимиращ орган на революционната власт: изразът *salut public*, „обществено спасение“, е възприет от Комитета за обществено спасение, *Comité de salut public*, по време на Конвента. Да припомним няколко исторически детайла. Революционното правителство, произлязло от изборния на 21 септември 1792 г. и установил ден по-късно Републиката Национален конвент, суспендира конституцията на година Първа на революцията, за да се изправи срещу форсмажорните обстоятелства на епохата. Революционното правителство се състои от два централни органа: Комитета за обществено спасение и Комитета за обща сигурност. Създаденият на 6 април 1793 г. Комитет за обществено спасение има за задача да се справи с тежката ситуация, породена от военната инвазия на Прусия и Свещената римска империя, роялистката съпротива, задълбочаващата се икономическа криза и най-спешно с избухналото месец по-рано Вандейско въстание, което междуременно е приело формата на контрареволюционната Католическа кралска армия, застрашаваща Париж. Управлението чрез декрети води към извънредното положение от периода на Терора (който трае едва година и половина – от март 1793 до юли-август 1794 г. – 9 термидор и падането на Робеспьер): опитвайки се да овладее глобалната политическа военна и икономическа криза, революционната власт издава около десет хиляди декрета между 1789 и 1795 г.

Книгата на Райнах има пионерска роля за изучаването на юридическото измерение на революционната трансформация и на революционната форма на управление – тема, която остава на заден план в политическата теория до днес. Райнах

идентифицира недвусмислено Френската революция като парадигматична епоха за установяване на юридическите механизми на извънредното положение в модерността. В подглавата „Революционните конституции“ френският юрист-енциклопедист отбелязва: „Историята на законите за обществено спасение започва във Франция с Революцията от 1789 г.“ (с. 89). Същевременно революционното законодателство, вписващо извънредните ситуации в правна рамка, има значимо следствие за овладяване на волунтаристичния, „своеволен“ характер на извънредните съдилища от епохата на монархията: „Едно от най-големите завоевания на Революцията е унищожаването на извънредните трибунали и комисии, учредявани по волята на суверена“ (с. 174). В сходна перспектива в наши дни френската историчка Ан Симонен описва революционния период като истинска лаборатория за юридически изобретения, създаваща много нови юридически категории, както и нови инкриминации като „национално предателство“, „враг на народа“, „извън закона“, „конспиратор“ и т. н.@4@ (Неслучайно в тази епоха Комитетът за обществено спасение става арена на „братоубийствените“ чистки на революцията. Именно в неговите рамки е елиминиран Дантон, а след това на свой ред и новия неформален лидер на Комитета Робеспьер наред със Сен-Жюст и своите съратници – всички те осъдени и елиминирани от установеното от самите тях извънредни трибунали.) Симонен се позовава на изтъкнатия от Робърт Палмър знаменателен факт, че измежду „дванадесетте, които управляват“ мнозинството е с юридическо образование@5@: самият Робеспьер, който има блестяща репутация на адвокат, дори е лауреат на награда от академията в Мец през 1784 г. Така в извънредната ситуация, която предшества установяването на Терора, водачите на Революцията достигат до основното си юридическо изобретение: „революционното правителство“. Мисията на революционното правителство е да запълни юридическата празнота, дължаща се на факта, че конституциите от 1791 и 1793 г. не предвиждат решения за извънредни обстоятелства като тези от 1792-1793 г. Именно в тази ситуация лидерите на революцията по необходимост се обръщат към „военното право“, което единствено им позволява да се изправят пред извънредната ситуация и да използват, по думите на Симонен, „юридическата техника на фикцията, за да изобретят революционното правителство“. В линията на анализа на Райнах Ан Симонен разкрива генеалогията на понятието за *фиктивно извънредно положение*, което ще има централно място в предстоящия анализ, особено във връзка с тезите на Валтер Бенямин и превратния им прочит от страна на Джорджо Агамбен: „Между състоянието на мир (гражданската и военната сфера остават разделени) и състоянието на война (военните поемат властта) декретът от 1791 г. изобретява оригинална правна ситуация, военното положение [*l'état de siège*, букв. „положението на обсада“], първата теоретична и практическа концепция за извънредна ситуация. Изключението тук е мислено от закона (...) Въпреки че условията за прилагане на военна обсада не са били изпълнени, тъй като нахлуването на националната територия не е сигурно през 1793 г., революционерите

се основават на декрета от 1791 г., действайки „сякаш“ (формула на правната фикция) Франция е в състояние на обсада. Благодарение на механизма на фикцията в този период можем да проследим появата на ред институции от военен тип, преосмислени и присадени в гражданската сфера. Мишел Фуко [в „Надзор и наказание. Раждането на затвора“, 1975] настоява, че „военният модел“ вероятно е оказал много голямо влияние върху средствата за предотвратяване на граждански вълнения“ (Calafat, 2011).

Такива са революционният произход и основанията на юридическото разграничаване и утвърждаване на опозицията между *фиктивно* и *действително* извънредно положение. От юридическа гледна точка Терорът може да бъде описан като *фиктивно* извънредно положение, докато следващата го Директория се представя като *действително* или *реално* военно извънредно положение. Така Революцията е несъмненият исторически контекст, в който се разграничават военната от гражданската сфера. Същевременно това разделение се анулира чрез *фиктивното* извънредно положение, което разкрива военното право като матрица на гражданското право в ситуацията на извънредно положение.

Като заключение на тази първа част ще формулирам на основата на описания „юридическия обрат“ в мисленето на Революцията, предложен от Райнах и подет в наши дни от Симонен, първата си метакритическа хипотеза. В перспективата на „юридическия обрат“ ще настоявам – в рязка опозиция на Агамбеновата критика на Шмит, чието „изключение“ в крайна сметка остава вписано в „нормата на изключението“ на Шмит – върху фундаменталната роля на правото в извънредните ситуации, традиционно представяни като периоди на аномия и беззаконие, на които историческата епоха на Терора очевидно е нарицателно име@6@. Анализите на Райнах и Симонен недвусмислено показват, че републиканският режим се основава на режим на извънредност, но че същевременно този режим неизменно се стреми да изобрети собствените си юридически основания, което дава изключителен тласък на развитието на правната система. С други думи, *перманентното извънредно положение* може да бъде схванато като латентно основание на самия републикански режим, чиято нормативност в крайна сметка е винаги ситуационна и е опит за нормиране на различни комплексни *алономични* ситуации, тоест на различни режими на легитимация и самолегитимация, които се основават на съперничещи си и често пъти взаимоотричащи се юридически основания. Тоест вместо да се говори, както прави Агамбен, за състояние на аномия във връзка с учредителния момент на юридико-политическия режим – състояние, което, както твърди сам Хобс@7@, е чиста фикция, – на първо място трябва бъде мислена борбата за легитимност, която е същевременно и борба около самия статут на легитимността. Учредителният момент на юридико-политическия режим (поне на парадигматичния юридико-политическия режим на модерността – републиканския) не е *аномия*, а *алономичен* или дори *номотетичен агон*.

Извънредно положение и суверенно действие: Шмит

Историческата перспектива и концептуалната разработка на труда на Райнах въздействат пряко на „Диктатурата“ (*Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 1921) на Карл Шмит. Какъв е контекстът, в който двацет и пет годишният Райнах представя въпросните понятия? Какъв е контекстът, в който ги подема трийсетгодишният Карл Шмит? Едва ли е случайно, че и Райнах, и Шмит се обръщат към проблематиката на извънредното положение. И двамата са преживели размирни епохи, своего рода политическа и военна аномия, „регулирана“ от военно или извънредно положение – ако Райнах преживява като младеж Френско-пруската война и Парижката комуна, както и последвалия терор и продължаващо извънредно положение, то Шмит пише „Диктатурата“ в руините на Първата световна война, в метежните години на революционните и контрареволуционни преврати в Германия и в частност в Мюнхен през епохата (Ноемврийската революция, Спартакисткото въстание, установяването на Баварската съветска република [*Die Bayerische Räterepublik*] и погромите, които ги следват, опитът за преврат на Кап и т. н.) – години, в които извънредното положение сякаш е на път да се превърне в правило, далеч преди да ни го представят като уникална политическа схема на края на хилядолетието. Независимо от това, че „Диктатурата“, силно задължена на Райнах и на осъществената от него генеалогия на модерната теория и практика на извънредното положение, чиято парадигматична структура Шмит подобно на Райнах ще открие в епохата на Френската революция (но който има съмнителното историческо предимство да пише близо половин век по-късно и следователно да е преживял както най-опустошителната война в историята на човечеството, така и най-значимата революция след епохата на 1789 г. – Съветската), Шмит не формулира експлицитна политическа теза, резултат на осъществения исторически анализ. При все това няма съмнение, че именно разсъжденията около предмета на неговата младежка книга го водят към критичните и полемични тези на предстоящите му значими изследвания, на първо място „Културно-историческата ситуация на днешния парламентаризъм“ (*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923), както и на вече публикуваното съчинение „Политическият романтизъм“ (*Politische Romantik*, 1919). Амбивалентната позиция на Шмит от този период рефлектира и върху неговата теоретична позиция: от една страна, като млад юрист Шмит е служител на институционалните сили на Райхсвера, отстояващи идеята за държавност в стил *ancien régime*; същевременно обаче Шмит е солидарен с един от трите съвета в основата на Мюнхенската революция – Съвета на войниците. И въпреки

че в тази епоха Шмит не заема радикална политическа позиция, нито в полза на левите революционери, нито на протофашистките пучисти и паравоенните формирования на Фрайкорпс, той очертава ясно контурите на фигурата на врага, идентична на общия противник на всички радикални формации: режима на парламентарната демокрация. В този кратък текст не мога да навляза в теоретични интерпретативни детайли; ще се огранича до предположението, че дори и да не формулира позитивно алтернативна идеология, Шмит недвусмислено се ориентира по посока на доктрината, която ще определи сам като *децизионистка* [Dezisionismus], свеждаща се до аксиомата: сърцевина на политиката не е представителството, а вземането на решение. Ако доведем тази логика до предела ѝ, то можем да предположим, че следователно вземането на решение не трябва да се схваща опростено (поне от гледна точка на имплицитната *децизионистка* логика) като суспендиране на представителството; напротив, решението предшества и дори фундамира представителството като първичен жест на политическото. От тази гледна точка, дори да следва линията на негативната политическа антропология на Хобс, Шмит не привилегирова толкова фигурата на Левиатана като суспендиране на аномията на първичното състояние на война на всички срещу всички, колкото фиктивният в перспективата на Хобс, но очевидно реален от гледна точка на интерпретацията на Шмит суверенен акт на превъзможване на аномията @8@. Ето защо за Шмит телосът на извънредното положение не е отмяната на даден юридико-политически порядък и оттам – разтварянето на едно постисторическо аномично състояние, а преодоляването на заплахата на аномията. Извънредното положение субстанциализира фиктивния според Хобс конститутивен момент на политическото.

Въпросната теза върху политическото ще бъде артикулирана с пределна яснота в „Понятието за политическо“. Във фундаменталния си труд зрелият Шмит, от една страна, директно и ясно обвързва антропологическите основания на политическото с политическия конститутивен момент на основата на (свръх-)интерпретацията на Хобсовата теза; от друга страна, той очевидно представя извънредното положение като недвусмислена манифестация на една същностна за парадигматичната форма на политическото – държавата – характеристика и респективно, фундаментално право, основополагащо самия правен порядък: а именно монополът не просто над легитимното насилие по Вебер, а монополът над живота на поданиците. Ще приведа няколко ключови цитата, които очертават червената нишка на концептуалната линия на Шмитовата теза: „Понятията за приятел, неприятел и борба извличат обективното си значение от тяхната постоянна връзка с този реален факт – възможността да предизвикат физическата смърт на човека. (...) Властта да разполага с живота на хората поставя политическата общност над всеки друг тийн общност или общество“ (Schmitt, 1992: с. 71; с. 88). „Държавата, политическа единица и център на решението, разполага с огромна власт: тя има възможността да води война и следователно открито да разполага с живота на човешките същества (...). Но задачата на една нормална

държава е преди всичко да умиротвори и да установи пълно спокойствие в границите на държавата и на нейната територия, господството на „спокойствието, сигурността и реда“, създавайки така една *нормална* ситуация, която е необходимото условие за признаването на правните норми, доколкото всяка норма предполага нормална ситуация и доколкото не съществува норма, която може да господства в една съвършено аномална спрямо нея ситуация. Тази необходима задача за вътрешнодържавно умиротворяване може също така да отведе държавата, когато ситуацията стане критична, доколкото тя продължава да съществува като политическа единица, до дефинирането на вътрешния враг, обществения враг“ (пак там, с. 85-86).

„Определяща характеристика на сферата на политическото е в крайна сметка възможното съществуване на враг и по тази причина политическите понятия и съждения не могат ни най-малко да се основават върху един мним антропологически оптимизъм. (...) Ето защо при Хобс, този голям политически ум, образцово систематичен, песимистичният възглед за човека и така правдивото наблюдение, че именно реципрочното убеждение за притежаване на истината, доброто и справедливостта предизвиква най-опасните неприятелства и в крайна сметка войната на всички срещу всички, не са чудовищни видения на неспокойно и смутно въображение, нито пък единствено философия на едно буржоазно общество, основано върху свободната конкуренция (Тьонис), а по-скоро първични постулати на една същностно политическа понятийна система“ (пак там, с. 108; 109-110). Превратен или не, Шмитовият прочит на Хобс при всички случаи може да се основе на прочутата фраза от второто издание на „Левиатан“, *Auctoritas, non veritas facit legem* @9@. *Auctoritas, non veritas facit legem* ще рече: няма *nomos* без решение.

Така в крайна сметка, дори и да критикува както теологическите основания на политическото, така и метафизическата му фундираност (която е централна тема в „Политическия романтизъм“), децизионистката нагласа на Шмит го отвежда към концепция за политическото, която бихме могли да определим като *събитийна*. Именно тя се противопоставя на субстанциалистката метафизическа предпоставка на теолого-политическото, която Шмит започва да идентифицира в тази епоха чрез посредничеството на Лайбницовата съпоставка между теологическия и юридическия дискурс. Фигуративно казано, в епохата на политическата чума на годините от началото на Първата световна война до появата на „Диктатурата“ младият Шмит се изправя като нов Едип пред Сфинкса на политическото: и това, което вижда в сърцевината му, е едно *прекъсващо* действие: прекъсващо, но и учредяващо действие, което Шмит ще определи като *решение*.

Няма никакво съмнение, че именно този порядък на политико-юридически анализ поставя в центъра на интереса на младия Шмит проблематиката на извънредното положение. Извънредното положение е свързано с юридическия казус

на *изключението@10@*, което от гледна точка на Шмит придобива парадоксално конститутивен характер. В юридически термин казусът се поставя така: е ли изключението форма на аномия, суспендираща самия юридически порядък, или то е проява на „пластичността“ на самия порядък, на неговата „имунна система“? Казано с термините на един съвременник на Карл Шмит, френския писател и философ Жорж Батай, дали извънредното положение/изключение е функция на *ограничена* или на *обща* икономия@11@? Така достигаме до същностния за схващането на извънредното положение въпрос: дали то е изключение на юридико-политическото? Ако да, необходимо ли е юридическото му нормиране, вписването му в нормата и с какви средства може да се осъществи то? Трябва ли да се нормира или не извънредното положение? Тоест подлежи ли изключението на нормата? Ако извънредното положение е с ограничена валидност, то то се оказва вписано в системата на юридическа регулация, свързана с рефлексивността на самата норма, схваната, както видяхме, от Райнах като *реактивност*. Тук са основанията на сблъсъка на Шмитовия децизионизъм с нормативизма на Ханс Келсен. Ако авторът на чистата теория на правото, следващ Кантовите постулати на позитивното право, се опитва да прочисти основанията на правната система от всички реликти на естественото право и да постигне една „чиста юридическа рационалност“, елиминираща всеки субективен примес, то Шмит непримиримо отхвърля всяка възможност за вписване на изключението в порядъка и отстоява неговата автономност и онтологическа предварителност спрямо самия порядък@12@.

Да обобщим споделената перспектива на анализа на Райнах и Шмит. Извънредното положение, отговор на форсмажорна заплаха, е необходим, ако не и императивен инструмент за обществено спасение. Когато юридико-политическият порядък е застрашен в целостта си, извънредното положение, представящо се формално като изключение от нормата – частично или цялостно нейно суспендиране – има съдържателното си основание в удържането на конститутивния принцип на този нормативен порядък: *salus populi* отново се явява като *suprema lex*. Въпреки че извънредното положение традиционно е свързвано с авторитарни или тоталитарни конотации, на основата на историческия анализ във Втората глава на книгата на Райнах установяваме, че извънредното положение е собственият учредителен режим на Републиката. С други думи, то е ясно положено като учредителен момент; логичното разгръщане на аргументацията на Райнах би ни отвело до парадоксално заключение, а именно: суспендирането на конституцията се оказва единственият възможен път за превръщането ѝ в политическа актуалност.

Учредяващо насилие и действително извънредно положение: Бенямин

И така: дали извънредното положение разкрива конститутивна апория в сърцевината на модерното право, която девалидира нормативния му хоризонт, или напротив, подобна идея става възможна единствено благодарение на децизионисткото разколебаване на нормативните, позитивни основания на модерния юридически порядък?

Шмит безспорно подема една от централните линии на изследването на Райнах, отвеждаща до обвързването на извънредното положение с революционната отмяна на юридико-политическия порядък и респективно, учредяването на нов порядък. Същевременно Шмит надскача историческия хоризонт на изследването на Райнах по посока на една онтология на насилието. В тази линия наследството на Райнах е преработено, паралелно на Шмит, от Валтер Бенямин, в неговата „Критика на насилието“ (1921). Краткото, но фундаментално ранно есе на Бенямин, паралелно на „Диктатурата“ на Шмит и високооценено от последния, предлага сложна диалектическа матрица за изследване на генеалогията и структурата на насилието като иманентен момент на юридико-политическия ред. В сърцевината на това изследване е идеята за разрыв, за прекъсване или за отмяна на реда. Както ще се опитам да покажа, този проблем ще отведе и Бенямин до въпроса за извънредното положение в съвършено променен политически контекст десетилетие по-късно.

Паралалните изследвания на Шмит и Бенямин споделят хипотезата: същностното политическо действие е не представителството, а вземането на решение. Вземането на решение не е суспендиране на представителството; то го предшества като първичен жест на политическото. Следователно тяхната споделена отправна интуиция за мислене на политическото се основава на структурна предпоставка, която би могла да бъде определена като *принцип на иманентността*. Според този принцип конститутивното насилие мотивира иманентно системата на правото. С други думи, принципът на иманентността предполага *онтологическо участие*: неслучайно Шмит се опитва да го мотивира, проблематично, чрез спинозистката идея за участието на пораждащата природа, *natura naturans*, в породената природа, *natura naturata*.

Тази предпоставка налага въпроса за легитимирането на решението или с други думи, за суверенното действие на политическия субект (бил той колективният субект на „революционните маси“, народа или суверена). Как се легитимира суверенното действие? Няма съмнение, че и Бенямин, и Шмит мислят конститутивния характер на решението, интересува ги конститутивният момент на политическото. Но ако за

Бенямин той се състои в учредяващото снемане на институирания закон, то за Шмит – прогресивно, от „Диктатурата“ към „Понятието за политическо“ – учредяващият момент се свързва с фигурата на суверена, монополист на изключението. Фундаменталното различие между Шмит и Бенямин следователно се свежда до следното: ако за Шмит субект на извънредното положение е суверенът, то за Бенямин решаващото прекъсващо действие и респективно субект е това, срещу което извънредното решение на суверена трябва да бъде насочено: бунтът, прекъсващият учредения закон конститутивен момент, чийто колективен субект е революционната маса или въстаналият народ. По тази причина политическата онтология на насилието у Бенямин се явява под критическа форма като своеобразна „критическа онтология на насилието“, противопоставяща се на онтологията на насилието, която, както видяхме, има конститутивен характер у Шмит. Както ще се опитам да покажа по-долу, нейна цел е да надмogne порочния кръг на насилието, или по-скоро псевдодиаlecticката хватка на учредяващо и институирано насилие – *правополагащо и правоподдържащо* насилие според собствените термини на Бенямин в превод на Димитър Зашев, прекъсвайки я насилствено. Бенямин обозначава нейния разрыв, внезапното и необусловено събитие, което отменя ведно „митическите“ форми на насилие със странния термин „божествено насилие“ [die göttliche Gewalt]. Разработената в „Към критика на насилието“ критическа онтология на насилието очевидно се основава на идеята на Жорж Сорел (на чийто анализ на общата политическа стачка се позовава Бенямин) за революционно насилие: „Термините *сила* и *насилие* ту се използват, когато се говори за властови действия, ту когато се говори за бунтовни действия. Ясно е, че двата случая имат твърде различни последици. Смятам, че приемането на недвусмислена терминология би имало големи предимства и че терминът *насилие* трябва да бъде употребяван с второто значение. Ще кажем следователно, че целта на *силата* е да наложи организацията на определен обществен ред, в който управлява малцинството, докато *насилието* се стреми да унищожи този ред. Буржоазията използва *сила* от началото на Новото време, докато пролетариатът се изправя сега **срещу и срещу** Държавата с *насилие*.“@13@

Основавайки се на установената от Сорел опозиция, Беняминовата критическа онтология на насилието споделя с Шмит **радикалната критика на „имунизиралата“ учредяващата (насилствена) мощ на политическото учредена парламентарна система**, но този път от революционни леви позиции: „[К]акто изходът, така и произходът препращат всеки договор към насилие. На него, като на законополагащо, наистина не му е нужно да присъства непосредствено в договора, доколкото властта, гарантираща правния договор, от своя страна е с насилствен произход, ако и тя да не се задейства по право в самия този договор чрез насилие. Щом съзнанието за латентното присъствие на насилие в една правна институция спадне, тя

загива. Пример за което по това време представляват парламентите. Те предлагат познатата, достойна за оплакване сцена, защото не са запазили съзнание за революционните сили, на които дължат съществуването си. В Германия по-специално и последната проява на такива насилия е протекла без последици за парламентите. На тях им липсва усетът за онова законополагащо насилие, което е представлявано в тях. (...) По знаменателен начин упадъкът на парламентите може би е отвърнал от идеала за ненасилствено заглаждане на политически конфликти точно толкова умове, колкото е навела към него войната. На пацифистите противостоят болшевиките и синдикалистите. Те упражниха унищожителна и като цяло сполучлива критика на днешните парламенти.“@14@

И така, ако Шмит се опитва да сближи и дори да примири Спиноза и Хобс, опитвайки се да проектира афирмативния спинозистки момент (идентифицирайки Спинозовата *natura naturans* с идеята за конституираща власт на Сиейес) върху негативния Хобсов момент, то Бенямин подема на свой ред този конститутивен модел, абсорбиращ основанията на негативността, но чрез въведеното в „Към критика на насилието“ понятие за *митическо насилие*. Същевременно, както видяхме по-горе, Бенямин въвежда в схемата си – и именно до това се свежда същностният критически залог на неговата „Критика“ – един аномичен, „див“ елемент, който радикално ексцидира хватката на правото и който той обозначава като *божествено насилие*. Така Сиейесово-Шмитовата дихотомия *конституираща власт – конституирана власт* се трансформира у Бенямин в триада (*митическо основополагащо насилие/правозадържащо насилие/божествено насилие*). Този аномичен елемент е средоточието на радикалната политическа програма, която преминава през цялото творчество на Бенямин: негова цел е да се приключи със самата структура на юридико-политическата власт. Бенямин заявява: „унищожението ѝ [на силата на закона/митическото насилие] става наша задача“@15@. Но какви са средствата и модусите за осъществяването на тази цел, за достигането до този *предел*?@16@

В „Към критика на насилието“ Бенямин предлага понятиен апарат за критическото изследване на иманентната връзка между насилие и политическо. Ще се спра върху три Беняминови опозиции, подети от Агамбен, които имат фундаментална значимост за анализа на тази конститутивна връзка. Въпросните три опозиции, наслагващи се комплексно, са следните: *профанен ред/божествен ред* [„царството Божие“], въведена в „Теологико-политически фрагмент“; *фиктивно извънредно положение* [„извънредно положение“]/*действително извънредно положение*, въведение в „Относно понятието за история“; и *митическо насилие/божествено насилие*, въведена в „Критика на насилието“. Централна за осветляването на структурирането на понятието за извънредно положение е опозицията между *митическо* и *божествено* насилие. Въведеното от Бенямин понятие *митическо насилие* има за цел да разкрие „тъмното“, архаично лице на модерната мисъл за

политическото, свързано с идеята за негов субстрат и първоизточник. Става дума за полагането на природата като негативен фон на политическото, с която то се свързва в комплексен възел. Именно насилието е субстрат на политическото, то е самата природа, чиято непосредственост се сменя в посредничеството на юридико-политическата структура на държавата. Неслучайно периодът на криза на позитивната фикция на модерните принципи на политическото преоткрива Хобс като първия модерен мислител, като онзи, който именно разкрива негативната субстанция на политическото и закона. Целта на политическия договор според Хобс е да се избегне бруталното неконтролирано насилие – да го наречем с неговата дума – *терорът* – на природното състояние, състоянието на война на всички срещу всички. Но договорът, който поставя начало на културата, не може да изличи насилието. Той единствено го организира и тотализира, инкарнирайки го в чудовищната фигура на Левиатан, предизвикваща *страх и трепет*. Суверенът става монополист на насилието. Въвеждайки определението *митическо*, Бенямин очевидно има за цел да укаже митичния характер на произхода – на насилническият конститутивен момент на политическото. С други думи, неговото понятие за митическо насилие е свързано типологически с понятието на Шмит за конституираща власт, въведено след Сийес в „Диктатурата“. Логиката на Хобсовата модерност предполага, че началото на политическото представлява насилие срещу насилието. Всяка актуализация на учредителния момент е насилие и следователно в режима на Хобсовата логика самата структура на политическото предполага един основополагащ, начален момент: моментът на кървавото раждане на смъртния бог Левиатан. Този момент е, разбира се, чиста фикция (такава е тя и у Хобс), чиято субстанциализация именно може да бъде определена не само оперативно, но и в много по-буквален смисъл като *митическа* структура. Митическото насилие се инкарнира в тялото на политическото – то се репрезентира от закона. Така Левиатанът предизвиква *терор*, но този път това е *легитимният* терор на закона. Понятието *митическо насилие* на Бенямин има заслугата да разкрие именно сдвоеността на иманентното насилие на закона с противопоставения на закона терор, който единствено може да има конститутивна значимост: революцията, чиято сянка на стоглава хидра преследва мисълта на Хобс, става основната фигура на конституиращата сила на политическото в модерността. Същевременно текстът на Бенямин има очевидната рефлексивна заслуга да осъзнае лошата безкрайност на митическото насилие (то може да бъде определяно според схемата на лошата безкрайност на жертвената криза по Рене Жирар), която се дължи именно на тази конститутивна двойственост: учредяващото насилие, което е насилие срещу закона *par excellence*, е невъзможно без задържащото насилие на закона. Следователно въпросът е: Как да се разчупи жертвено-трагическата, *митическа* хватка на политическото? В търсене на радикален отговор на този въпрос Бенямин въвежда второто загадъчно понятие, това за *божествено насилие*. Именно по тази причина неговият анализ ще залегне в основата на моето изложение.

Понятието за божествено насилие е развито от Бенямин, доста елиптично впрочем, в заключителните страници на „Критиката“. Божественото насилие е противопоставено на митическото насилие, което учредява закона и в този смисъл се припокрива с насилието *на* закона@17@. Ако продължим логиката на текста на Бенямин, ще заключим, че митическото насилие, въпреки че в своя първи момент е „непосредствена манифестация“ и няма посредническа функция, тоест не се отнася като средство към определена предпоставена цел (терминът „манифестация“/изява бележи именно този „непосредствен“ характер), се оказва в крайна сметка включено в сферата на посредничеството, на отношенията, на обвързаните с цели средства: „Митичното насилие в неговата първообразна форма е чиста изява на боговете. Не средство на техните цели, почти не изява на тяхната воля, на първо място изява на тяхното съществуване.“ То се оказва също така подчинено на репрезентацията, защото, доколкото е идентично на учредяващото насилие, то е *репрезентирано* в *правозапазващото* насилие. Това вероятно ще обясни определянето на божественото насилие като „чисто непосредствено насилие“. Доколкото божественото насилие е в радикален контраст с митичното насилие, тази „чиста непосредственост“ очевидно ексцидира „непосредствената манифестация“ на митичното насилие. Като чиста сфера на непосредствеността божественото насилие прекъсва режима на медиалността, обратимостта, каузалността, репрезентацията. С други думи, това насилие унищожава закона. То унищожава границите, прокарани от учредяващото насилие. То ги заличава именно със своята *безграничност*. Следователно божественото насилие унищожава не „просто“ закона, но цялата сфера на репрезентацията, в която законът е единствено възможен.

Действително или перманентно извънредно положение? Агамбен срещу Бенямин

В контекста на обсъждането на извънредното положение се налага да се върна накратко към тезите на Джорджо Агамбен. Въпросните тези, развити от италианския философ преди четвърт век в книгата му *Homo Sacer*, са добре познати от две десетилетия. *Homo Sacer* предлага ред оригинални идеи и прочити, бидейки същевременно основана на неясни, проблематични и в крайна сметка неударжими аргументи. Имал съм не един случай да настоявам върху опасността от безкритичното приложение на предложенията на Агамбен, превърнали се в псевдоуниверсален обяснителен ключ на комплексната ситуация, в която живеем и в този смисъл – в образец на философско-политическа симплификация@18@. В последна сметка тезата на Агамбен е сведена, поне от доксичните си интерпретации в културните медии и „артистичните дискурси“, до фантазма за състоянието на света днес като *перманентно*

извънредно положение. Вторият том на поредицата *Homo Sacer* – „Извънредното положение“ (2003), книга далеч по-балансирана и ясна от несъмнено стимулиращия онтологията на настоящето, по термина на Фуко, но двусмислен и объркан първи том, се отгласква от някои от неговите най-проблематични пунктове, вероятно в резултат на сериозната критика, която той понася, включително от близки съмишленици.

За разлика от Шмит, на пръв поглед и от Бенямин, Агамбен формулира като задача на политическото (или по-скоро като негова безцелна цел) опазването на потенциата на конституиращата сила от актуализацията ѝ в закона и властта, тоест в структурата на суверенността. Конституиращата сила трябва да бъде съхранена като чиста, неактуализирана власт. Очевидно тук Агамбен следва директно тезите на по-възрастния си италиански колега Антонио Негри (вж. Negri, 1997). Но за разлика от него Агамбен открива фигурата на това не-актуализиране в месианистичното събитие и по този начин се доближава отново до Бенямин. Следвайки логиката на тази концептуална операция, Агамбен прибегва до особената Беняминава опозиция между перманентно извънредно положение и *ефективно* или *действително* извънредно положение, въведена в осмата секция на „Относно понятието за история“. Да припомним въпросния пасаж: „Традицията на потиснатите ни дава урок за това, че „извънредното положение“, в което живеем, всъщност е правилото. [Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der ‘Ausnahmestand’, in dem wir leben, die Regel ist.] Трябва да намерим такова понятие за история, което да отговаря на това. Тоест задачата ни ще бъде да предизвикаме действителното извънредно положение [Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestands vor Augen stehen]; и по този начин ще се подобри позицията ни в борбата срещу фашизма.“@19@ В известен смисъл това разграничение е отправната точка на тезите на Агамбен върху съвременността.

Ще резюмирам накратко метакритическата си позиция по отношение на тезата за *перманентното* извънредно положение. На първо място трябва да с отбележи, че Агамбен всъщност не разбира опозицията *действително/фиктивно* извънредно положение, приписвайки въвеждането ѝ на Райнах, докато, както видяхме, Райнах посвещава цяла част на книгата си на разграничението, въведено след революцията от 1789 г. Във връзка с тази опозиция Агамбен прави мимоходом следното уточнение в *Извънредното положение* (до което се и свежда позоваването на Райнах, вероятно през „Диктатурата“ на Шмит): въпросната опозиция е „ясно артикулирана в книгата на Теодор Райнах *За извънредното положение, юридическо и историческо изследване* (1885), която е в основата на Шмитовата и Беняминавата опозиция между реално и фиктивно извънредно положение.“@20@ В действителност Райнах не въвежда концептуална опозиция, а, както установихме, обсъжда историческото разделение на два типа извънредно положение, които се появяват в революционното законодателство след 1789 г. Впрочем Агамбен симптоматично цитира заглавието на Райнах според титулната страница, но всъщност авантитулната му страница гласи: „Извънредно

положение и институции на общественото спасение“. Случайно ли е, че Агамбен пропуска въпроса за институциите (включително революционните институции), за да се фокусира върху Хобсовата чудовищна митична фигура на Суверена?

Можем да заключим, че това, което Агамбен нарича перманентно извънредно положение, е понятийна репродукция на понятието за военно положение на модерното право. Ако основният критически проблясък на Агамбен е, че извънредното е в основата на правото, то и с тази си теза той единствено възпроизвежда едно нормативно предложение, безапелационно отхвърлено от Райнах, а именно: „Г-н Дюфор, през 1849 г., разгледа члена [на конституцията], отнасящ се до военните съвети, като крайъгълен камък на закона; той хвали тяхната проста, строга и сигурна справедливост, ефектът от спасителното сплашване, което тя произвежда (...). Вярно е, че военната власт не се нуждае от правото да арестува и задържа буновниците, при положение че може да ги съди в кратки срокове от военни съвети, назначени от нея, и да ги разстреля в рамките на двадесет и четири часа. По същество това е старото право на живот и смърт, упражнявано от подпредставители [subdélégués], които не дават гаранция за каквато и да е отговорност“ (с. 287). Ако се върнем към разграничението на Бенямин, отнасящо се именно към тази историческа опозиция, е необходимо да отбележим, че поставянето на понятието *извънредно положение* в кавички явно показва, че неговата извън-редност все още остава вписана в реда. За разлика от него *действителното* извънредно положение е това, което суспендира реда, тоест закона – и именно затова то, както ще видим, се отнася към месианистичната идея.

Рисковете в интерпретацията на това понятие са посочени както от Жак Дерида, така и от самия Агамбен@21@. Но отвъд интерпретативния дебат, или по-скоро преди него, едно по-тривиално, *буквално* четене на текстовете на Бенямин не би трябвало да се затрудни да идентифицира основния риск, свързан с тези понятия. Става дума за това, че и понятието за *действително извънредно положение*, и свързаното с него понятие за *божествено насилие*, водещо към *нова историческа епоха*, имплицират ни повече, ни по-малко от една *крайна* историческа реалия: *войната*. „То смогва да се яви в истинската война точно така, както у престъпника в божия съд на тълпата“, гласи едно от последните изречения на „Критиката“. Тази *истинска* война (да смятаме ли епитета *истинска* за антиципация на този от „Относно понятието за история“, *истинско извънредно положение*?) е пряко свързана с „изкупителната сила“ на божественото насилие. Идеята за нова епоха, за нов златен век след изкуплението е, разбира се, фундаментална за монотеистичния есхатологизъм и месианизъм. Тази идея е възродена от митизиращите, архаизиращи идеологии на антимодерността и особено у авторите от така наречената „Консервативна революция“. Войната е схваната като прекъсване на профанния порядък и неговата

икономия, която ексцедира в жертвеното отдаване. Войната е пречистване в жертвеното насилие: в нея човечеството ще бъде пречистено от греха (бил той – в линията на Пруденций, Дьо Местр и Бодлер – грях на падналата природа или на покварения разум, чиято крайна историческа манифестация представлява модерността). Последно и необратимо пречистване: тоталната война ще бъде и *последна* война; отвъд нея ще започне царството на вечния мир, следисторическата идилия. Но войната е неизбежна като единствено средство за тяхното постигане. Няма никакво съмнение, че подобен неин образ имплицира есхатологични и месианистични идеи и е свързан с идеите за жертвата-изкуплението-Възкресението и Страшния съд. В културно-историческия контекст на „консервативната революция“ обвързването на идеята за войната с идеята за пречистващата и изкупителна сила на божественото насилие у Бенямин не може да не доведе до асоциирането на тезата му с митовете на консервативната революция. Очевидно Бенямин осъзнава този риск сравнително бързо. Разграничаването на Бенямин от всякаква „митическа“ метафорика е очевидно именно в късния му, повлиян от марксизма период, съвременен на нацисткия Райх. Именно в неговия контекст ще разберем и опозицията *виртуално/действително извънредно положение*.

Неколкократно обсъжданите кавички на термина *извънредно положение* безспорно имат злободневна историческа импликация. Без никакво съмнение те насочват към извънредното положение на Хитлеровия Райх, установено с т. нар. *Reichstagsbrandverordnung*, Указа на Райхпрезидента за защита на народа и държавата, издаден от Фон Хинденбург по препоръка на канцлера Адолф Хитлер на 28 февруари 1933 г. в отговор на пожара в Райхстага на 27 февруари 1933 г., месец след назначаването на Хитлер за канцлер. Указът отменя принципни граждански свободи и става крайъгълен камък за установяването на нацисткия режим, доколкото позволява на Хитлер да управлява в рамките на едно непрекъснато извънредно положение. Същевременно указът на президента Хинденбург, както и хилядите последвали го укази на Хитлер, включително този, въвел еднопартийна система, се основава на прословутия член 48 на Ваймарската конституция (на който Шмит посвещава пространното приложение на „Диктатурата“, „Диктатурата на Райхпрезидента съгласно член 48 на Ваймарската конституция“). Така, парадоксално, вписаният в конституцията член 48 позволява на Хитлер да управлява формално в „конституционни рамки“.

Предположението, че кавичките на термина *извънредно положение* имат очевидна злободневна историческа импликация и че насочват към извънредното положение на Хитлеровия Райх, се потвърждава и от думите на Бенямин, че налагането на *действителното* извънредно положение ще доведе до консолидиране на позицията в борбата срещу фашизма. Ще разберем повече за същността на това „действително“ извънредно положение, ако прочетем внимателно финала на Беняминовата рецензия

„Теории на немския фашизъм“, писана през същия период, където със сходен реторичен ход Бенямин се противопоставя на „митичната“ визия за войната: „Тези пък от своя страна ще докажат своята мъдрост в мига, в който откажат да виждат в приближаващата се война магичен изблик, в която по-скоро ще открият образа на всекидневната действителност и по този начин ще я трансформират в гражданска война, осъществявайки марксисткия фокус, който единствен е способен да провали тази мрачна руническа прокоба“@22@. Така марксисткият жест *par excellence*, марксисткият „фокус“, ще представлява преобръщането на митическата война в гражданска война, тоест в революционно насилие. Това преобръщане може да бъде сравнено с месианистичното *малко отместване*, както революционното насилие с божественото насилие. Понятиятната парадигма *ефективно извънредно положение* може да бъде видяна и като нова преработка на Беняминово понятие за *нова историческа епоха* (резултатът на *божественото насилие*) от „Към критика на насилието“.

Всъщност независимо от амбивалентността на въвеждането на представата за войната във финала на „Към критиката на насилието“ още в този ранен текст съществуват имплицитни връзки, които могат да насочат към идеята за гражданска война и за революционно насилие. Те са свързани с обсъждането с проблема за стачката в юридическата структура на държавата. Проблемът за революционното насилие – като ексцес на законното право на стачка – е имплицитен като основен практически проблем на разсъждението на Бенямин върху структурата на правото и връзката му с насилието. Следвайки Сорел, Бенямин противопоставя общата политическа стачка на законната стачка, доколкото тя трансгресира закона, навлизайки в „общата икономия“ (в смисъла на Батай) на самото икономическо – тоест прекъсвайки икономиката в нейната цялост. Това прекъсване може да бъде мислено като диалектико-исторически паралел на месианистичното суспендиране на закона. Паралелът между двете впрочем е прокаран във „Относно понятието за история“@23@. Следователно едва ли ще сгрешим, ако предположим, че в икономията на Беняминова терминология *действителното извънредно положение* обозначава гражданската война, апотеоз на класовата борба, чийто момент на революционно насилие прекъсва съществуващия юридико-политически порядък.

Така на основата на метакритиката на Беняминова критика на насилието можем да достигнем до втората и в случая заключителна метакритическа хипотеза. Апорията на извънредното положение би разкрила апоретичното основание на модерната система на правото. Според това предположение първа задача на последното въсъщност би било не толкова *общественото спасение*, тоест гарантирането на живота и благоденствието на индивида и общността – или по-скоро

на „индивида-общност“, а на техния собствен гарант, на *свръхпротезата* на живота, тоест на юридико-политическия порядък на държавата@24@. Реактивното действие на извънредното положение се основава на рефлексивната предпоставка на юридико-политическия порядък. Той представлява свой пръв, но същевременно и *краен* обект. Модерната юридико-политическа „свръхпротетика“ не се основава на изключението като правило; напротив, изключението представлява *фактическа* функция на правилото – негово оголване чрез самообективизиране. С други думи, порядъкът се основава на рефлексивността на самото основание, а изключението/извънредното положение се явява като манифестация на основополагащия рефлексивен момент.

Очевидно става дума за структурен парадокс. Изключението не се представя нито като отписано от нормата, нито като вписано в нейния осигурил ограничената му аномия – *алономия* – порядък. Изключението като изява на рефлексивната потенция, основаваща нормата, се явява като неин гарант. Опазването на легитимиращото ядро на установения порядък – *suprema lex* – е негов трансцендентен хоризонт: трансцендирайки порядъка, извънредното положение го извежда в трансцендентна орбита. Така извънредното положение се представя като автоимунен механизъм на изпадналата в криза имунна система. Но както днес ни е известно дори само от печалните медийни хроники, превърнали ни в експерти по имунни и автоимунни аномалии, извънредните действия на имунната система, целящи защита на организма, често имат фатален резултат: шоковото им действие поразява системата необратимо.

Санитарното извънредно положение.

Политическо решение или решение за политическото?

Така достигахме до актуалния хоризонт на предложения анализ. Ще очертая контурите му, поставяйки следния въпрос: Трябва ли да гледаме на настоящата критическа ситуация като на радикална аномалия на политическото, което трансформира неговото условие (и за която все още нямаме изработени адекватни понятия)? Изправени ли сме пред безпрецедентна политическа криза? И то не само пред политическа криза, а пред криза на *политическото*, тоест криза на самата потенция на политиката?

В частност: откриваме ли изход от лабиринта на кризата у Джорджо Агамбен? Неговият философски проект несъмнено има прескриптивна амбиция и тя несъмнено е свързана с понятието за *действително* извънредно положение, което би отменило универсализирания терор на световната гражданска война – на перманентното

фиктивно извънредно положение. Каква би била в такъв случай от гледна точка на Агамбен историческата реалност на действителното извънредно положение, което би могло да анулира универсализирания терор на световната гражданска война, на перманентното извънредно положение? Ако Агамбен определя като *перманентно извънредно положение* режима на олигархичната парламентарна демокрация (съответстваща според италианския философ на режима на управление на глобалния неолиберален капитализъм) и следователно я схваща като структурен аналог на управлението чрез укази, *de facto* суспендира конститутцията, очевидно радетелствайки за един структурен аналог на Беняминово *действително извънредно положение* като единствен възможен излаз от кризата, тогава неизбежно се поставя въпросът: Какво би представлявало *действително извънредно положение* в перспективата на Агамбен? Отговорът на Агамбен е добре познат: италианският философ, вярвайки, че подема Беняминовите тези, мисли бъдещето на политическото в месианистичен модус. Още в *Homo Sacer* той твърди красноречиво: „Задачата, която месианизмът беше поставил на модерната политика – да мисли една човешка общност, която не би имала (единствено) формата на закона, – все още очаква духовете, които ще се нагърбят с нея.“@25@ Очевидно за Агамбен месианистичното събитие води към анулиране на суверенното решение, тоест към радикално прекъсване на самата структура на суверенната власт. Състоянието на отменения от идването на Месията закон е именно състоянието на задържане на конституиращата власт, на нефиксиране на потенциата. Но то няма характера на Беняминово *божествено* насилие. То отменя закона не както у Бенямин, чрез ексеца на непосредственото насилие, революционното насилие, а чрез задържането на потенциата. Следователно това събитие се представя като *чист* или празен терор: то няма насилствено съдържание, защото то няма съдържание. То не участва в историческото движение – то го ексцидира радикално: то е *пределът* му. И все пак, дори месианистичното събитие, отменящо установения юридико-политически порядък, да не е нито революция, нито атентат, неговите разпръскващи се ефекти отекват в следисторическата празнота като ехото от избухването на бомби. Едно е сигурно: във фокуса на Агамбен, както и на склонните към *паническа* тоналност съвременни критически мислители (вж. Manchev 2020) понятието за *извънредност* остава неизменно като сингуларна схема на онтологията на съвременността; то е основано на онтологията или по-скоро метафизиката на събитието и криптитеологическата месианистична логика, която бихме могли да определим като логика на *разрешението*. При него образът на постполитическото състояние (или на политическото в точния смисъл на понятието, доколкото политическото би започвало там, където свършва суверенната власт) се явява под формата на (а)исторически проект, на своего рода целесъобразност без цел на политическото. В посткожевианската анархо-наивистична ретроутопия на Агамбен извънредното положение се разрешава чрез една мистериозна постюридическа утопия: „Един ден човечеството ще играе с правото така, както децата играят с предметите

извън употреба, не за да ги върнат към тяхната обичайна употреба, а за да ги освободят окончателно от нея. Това, което идва след правото, не е една по-същностна и по-начална потребителска стойност, а една нова употреба, която се появява единствено след него.“@26@ Въпреки че Агамбен настоява върху факта, че не става дума за „една по-същностна и по-начална потребителска стойност“ (или за едно „изгубено първично състояние“, както подсилва думите си в последното изречение на книгата), образът на играещите деца неизбежно функционира като ретроутопичен образ. Дали по този начин радикалната критика на „митическата логика“ на политическото не завършва парадоксално с един нов митичен образ? Налага се да заключим, че радикалната критика на суверенността – поне когато се основава на „логиката на изхода“ или на *разрешението*, тоест когато определя преодоляването на структурата на суверенността като (месианистично) прекъсване, като събитие-разрив без съдържание – води неизбежно към парадоксални следствия.

Парадоксалните тези на Агамбен придобиват особено звучене в днешната ситуация. Настоящата *санитарна* криза предостави извънредна възможност не само за *призрачна* реактуализация на тезите на Агамбен, но и за окончателното демистифициране на тяхната фантазматична субстанция: симптом или *фантом* на мистифициращите критически дискурси. Неслучайно след върховия си миг след атенатите на 11 септември 2001 г. и последвалата „война срещу тероризма“, предоставили на Агамбен ключовите за аргументацията му казуси като лагера в Гуантанамо Бей, поставили под въпрос универсалността на юридико-политическата рамка на международното право, Агамбеновата теза позгълхна, за да се възроди за нов живот и да открие шанс за новото си епохално пришествие благодарение на настоящата пандемия и глобалната реакция срещу нея. Още преди началото на въвеждането на карантина в Италия през пролетта на 2020 г. Агамбен започна публикуването на ред статии, прераснали в блога *Una Voce di Giorgio Agamben* на електронната страница на издателство *Quodlibet* (Agamben, 2020-2021), които, с установяването на „извънредното пандемично положение“ отново постигнаха сензационен или сензационалистки успех. Във въпросните публицистични текстове или медийни интервенции на Агамбен преродените за нов живот тези или фантазми за перманентното извънредно положение се смесваха с конспиративни нотки, печално познати днес@27@.

И така в тази нова ситуация въпросът ни се поставя така: Ако новото извънредно положение – *санитарното* извънредно положение, новият *lex suprema*, отговорен за *salus populi*, представящ се като необходим за защитата и спасението на *здравето* на народа – установява форми на извънредност, които суспендират предишния порядък на перманентно извънредно положение (според анализа на Агамбен от предходното

десетилетие), не води ли това до логичното заключение, че настоящата отмяна на порядъка – порядъка на *перманентно извънредно положение* – не е нещо друго освен лелеяното месианистично *действително извънредно положение*?

Описаните понятийни парадокси са симптом. Те позволяват да идентифицираме затворения кръг, в който е обречен да кръжи не само критическият инструментариум на Агамбен, но и – по-общо – на цяла линия на съвременната „критическа мисъл“. Те указват необходимостта от *метакритика* на съвременната критическа мисъл, която очевидно има спешна *санитарна* нужда от нови категории и нови понятия, за да се изправи наново пред сфинкса на политическото.

Фундаменталният въпрос за политическото остава, поне в логиката на Шмит и Бенямин, дори и от все по-раздалечаващи се политически позиции, не толкова въпросът за изключението или извънредността, колкото задачата за вземане на *решение*. Какво обаче мотивира *решението*? Как се мотивира то? Ако решението предшества конституирания порядък, какво е неговото основание? Е ли това предпоставката на един космически *Nomos Basileus*? Или *Cosmos Basileus*? Такива са въпросите пред политическото действие днес и техните противоположни отговори бележат полюсите на възможното политическо действие – полюсите на политическото махало. Месианистичното *спиране* на това махало обаче не е нищо друго освен отказ не само от политическо решение, но и от решение за *политическото*: то е неговото отрицание, в чиято бездна се проваля самата възможност за политическо съществуване.

Едно е сигурно: независимо от неговата юридико-политическа и философска интерпретация *решение трябва да има*. Въпросът, пред който сме изправени, е: Какво решение – и какъв субект на решението? Това е същностният въпрос за политическото съществуване днес.

БЕЛЕЖКИ

¹ Виж Манчев, Б. „Логика на политическото. Метаморфози на политическата общност и политическия субект“, С.: ФХСИ/изд. Изток-Запад, 2012.

² Reinach, T. *De l'état de siège et des institutions de salut public. Étude juridique et politique*, Paris, Librairie Cotillo F. Pichon, 1885.

³ Латинско-българският речник предава по следния начин първите две значения на *salus*: 1. здраве; 2. благополучие, благосъстояние, благоденствие, полза, спасение, сигурност (Латинско-български

речник, с. 623). На тази основа изразът *Salus populi* би могъл да се чете както като „народно здраве“, така и като „народно благополучие/благоденствие/спасение/сигурност“.

⁴ Вж. Simonin, A. *Le déshonneur dans la République. Une histoire de l'indignité, 1791-1958*, Paris, Grasset, 2008.

⁵ Palmer, R. *Le Gouvernement de la Terreur. L'année du Comité de salut public*. Paris, Armand Colin, (1989).

⁶ Rogozinski, J. *Ils m'ont haï sans raison. De la chasse aux sorcières à la Terreur*, Paris, Cerf, 2015.

⁷ Колкото и изненадващо да изглежда, прочутото природно състояние на „война на всички срещу всички“ е теоретична фикция. В Глава XIII на „Левиатан“ Хобс изказва прочутата си фраза: „докато хората живеят без обща власт, която да ги респектира всички, те са в това състояние, което се нарича война, и то война на всички против всички“. Но само страница по-нататък той се показва съвършено съзнателен по отношение на статута на теоретична фикция на „природното състояние“: „Никога не е имало такова време, когато частни лица са били в състояние на война“ (Томас Хобс, „Левиатан“, прев. Руси Русев, С.: „Лист“, 2017, с. 109; с. 111); [„There had never been any time, wherein particular men were in a condition of warre one against another“] (Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Carendon Press, 1965 (1909), с. 96-97). Но това означава, че в никакъв случай не може да се говори за „чист“ конститутивен момент.

⁸ Въпросната „учредителна фикция“ беше анализирана на основата на политическата херменевтика на „Едип цар“ на Софокъл и преобръщането на предполагаемите ѝ антропологико-политически импликации в епохата на модерността (виж Манчев, 2012).

⁹ Знаменитата фраза се появява в Глава 26 на второто латинско издание на „Левиатан“ от 1668 г. (Thomas Hobbes, *Leviathan*, Caput XXVI: *De Legibus Civilibus*, р. 133). Виж тълкуващия български превод: „Това тълкуване е истинско не защото то е частно решение на съдията, а защото той издава това решение въз основа на властта, с която го е облякъл суверенът“ (Томас Хобс, „Левиатан“, Книга втора, Гл. X: „За гражданските закони“, цит. съч., с. 241).

¹⁰ Както уместно припомни Стефан Попов в рамките на конференцията „Извънредно положение: понятия, теории, практики“, съществителното *Ausnahme* означава на първо място „изключение“; следователно съставната дума *Ausnahmestand* би могла да се чете по-буквално и като „изключително състояние“.

¹¹ Виж Manchev, 2009: 51-89.

¹² В епохата на формирането на възгледите на Шмит в Германия протича значим методологически дебат около статута на извънредното положение. Залозите и историческите му измерения са представени синтетично в увода към английския превод на „Диктатурата“ от 2014-а от преводачите Майкъл Холцл и Греъм Уорд. Вж. Schmitt, 2014: xxii-xxiii.

¹³ Sorel, G. *Réflexions sur la violence*, Genève-Paris, Entremonde, 2013 [1908], Chapitre V: „La grève générale politique“, с. 141.

¹⁴ Бенямин, В. „Към критика на насието“, прев. Димитър Зашев, В: Валтер Бенямин, „Кайрос. Съчинения по философия“, съст. Ралф Конерсман, прев. от немски Кольо Коев и др. С.: *Критика и хуманизъм*, 2014, с. 128-129.

¹⁵ Бенямин, В. „Към критика на насието“, цит. съч., с. 139.

¹⁶ „Царството Божие не е *telos* на историческия *dunamis*; то не може да бъде положено като цел. Исторически погледнато, то не е цел [*Ziel*], а край [*Ende*].“ (Валтер Бенямин, „Теологико-политически фрагмент“. Във: Валтер Бенямин, *Озарения*, „Критика и хуманизъм“, 2000, с. 250, прев. Светла Маринова. Преводът е частично модифициран от мен, Б. М.). Втората част на „Логика на политическото“ предложи пространен анализ на своеобразната политическа преработка на месианистичната идея от страна на Бенямин – преработка, която определя и идеите на Джордж Агамбен, задълбочен читател Бенямин и Таубес, но и на Шмит и Кожев. Агамбен обаче, както ще видим по-долу, в крайна сметка редуцира именно радикалната политическа потенция на Беняминовите понятия, докато при Бенямин, напротив, ставаме свидетели на прогресивното преодоляване на „месианистичния речник“ или най-малкото на сближаването му с революционния месианизъм на Ернст Блох (виж Манчев, 2012: 182-198).

¹⁷ „Митичната проява на непосредствено насиение, без ни най-малко да отваря една по-чиста сфера, се разкрива като най-дълбинно тъждествена с всяко насиение по право [или „правно насиение“? Б. М.] и превръща досещането за неговата проблематика в сигурност за поквареността на неговата историческа функция, с което унищожението ѝ става задача.“ (Валтер Бенямин, „Към критика на насието“, цит. съч., с. 139).

¹⁸ Критическите ми реакции на тезите Агамбен включват няколко текста на български и френски език от 2001 г. насам (виж напр. Manchev, 2004). Проблематиката на учредяващото насилие, подета в настоящия текст, беше разработвана в рамките на семинарите ми в Международния философски колеж в Париж в началото на века, паралелно на Агамбеновия анализ на извънредното положение в успоредния му семинар в парижката институция. Материалът от семинарите ми от периода 2001-2006 г. се появи в най-завършен вид във Втория том на „Логика на политическото“, „Фабрика за живот. Политически онтологии на модерността“ (виж Манчев, 2012).

¹⁹ Вж. Бенямин, В. „Относно понятието за история“, с. 242-243.

²⁰ Agamben, G. *État d'exception*, Paris, Seuil, 2003, с. 12.

²¹ „Оттук неговата способност [на божественото насилие] да се поддава на крайно опасни двусмислености (което се доказва от вниманието, с което Дерида, в своята интерпретация на това есе [във *Force de loi*, с. 140-146], предпазва срещу него, сближавайки го – в резултат на забележително недоразумение – с нацисткото „окончателно решение“).“ (Агамбен, 2004, с. 81).

²² Benjamin, W. „Théories du fascisme allemand“. in: Walter Benjamin, *Oeuvres*, II, Paris, Gallimard, 2000, trad. Pierre Rusch, с. 215.

²³ „Съзнанието за взривяване континуума на историята е присъщо на революционните класи в мига на тяхното действие.“ („Относно понятието за история“, цит. съч., XV, с. 246) „Историческият материалист се заема с един исторически предмет единствено и само тогава, когато този предмет му се представя като монада. В тази структура той вижда знака на едно месианско спиране на хода на събитията, или по друг начин казано – на революционен шанс в борбата за освобождаване на потиснатото минало“ (пак там, XVII, с. 248).

²⁴ Във връзка с този проблем виж Manchev, 2009 (Deuxième partie : „La désorganisation de la vie“) и Манчев, 2012 (II: „Фабрика за живот. Политически онтологии на модерността“).

²⁵ *Homo Sacer*, цит. съч., с. 145-146.

²⁶ Вж. Agamben, G. *État d'exception*, цит. съч., с. 109. Става дума за коментар на заключителните страници на есето на Бенямин със заглавие „Франц Кафка. По повод десетата годишнина от смъртта му“.

²⁷ В този контекст Агамбен формулира твърдения (които впрочем се опита да смекчи сам по-късно) от типа на: „Контролът, който се извършва чрез видеокамери и сега, както се предлага, чрез мобилни телефони, далеч надскача всяка форма на контрол, упражнявана от тоталитарните режими като фашизма и нацизма.“

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

Агамбен, Дж. (2004) *Ното Sacer. Суверенната власт и оголеният живот*. Превод от италиански език Снежанка Михайлова. С.: ИК Критика и хуманизъм.

Аристотел (1995) *Политика*. Превод от старогръцки език Анастас Герджиков. С.: Отворено общество.

Бенямин, В. (2000) Теологико-политически фрагмент. В: Бенямин, В. *Озарения*. Превод от немски език Светла Маринова. С.: ИК Критика и хуманизъм.

Бенямин, В. (2014) Относно понятието за история. В: *Озарения*. Превод от немски език Светла Маринова. С.: ИК Критика и хуманизъм.

Бенямин, В. (2014) Критика на насилието. В: Конерсман, Р. (съст.), *Кайрос. Съчинения по философия*. Превод от немски език: Кольо Коев, А. Рашева, М. Добревска, Св. Маринова, Т. Карамелска и Д. Зашев. С.: ИК Критика и хуманизъм.

Вацов, Д. (2009) *Опити върху властта и истината*. С.: НБУ.

Войнов, М. и Милев, Ал. (1971) *Латинско-български речник*. Второ издание. София.

Макиавели, Н. (1985) *Избрани съчинения*. Превод от италиански език Иван Тонкин. С.: Наука и изкуство.

Манчев, Б. (2012) *Логика на политическото. Метаморфози на политическата общност и политическия субект*. С.: ФХСИ/Изток-Запад.

Монтескьо, Ш. (1984) *За духа на законите*. Превод от френски език Тодор Чакъров. С.: Наука и изкуство.

Муф, Ш. (2005) *Демократическият парадокс*. Превод от английски език Елица Станоева. С.: ФХСИ и Изток-Запад.

Платон (1975) *Държавата*. Превод от старогръцки език Александър Милев. С.: Наука и изкуство.

Платон (1990) Държавникът. В: *Диалози*, т. 4. С.: Наука и изкуство.

Русо, Ж.-Ж. (1988) *Избрани съчинения*, т. 1. Превод от френски език Донка Меламед. С.: Наука и изкуство.

Хобс, Т. (2017) *Левитан*. Превод от английски Руси Русев. С.: Лист.

Agamben, G. (1995) *Moyens sans fin. Notes sur la politique*. Paris : Rivages.

Agamben, G. (1997) *Homo Sacer*. Paris : Seuil.

Agamben, G. (2000) In this Exile. In: *Means Without Ends: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota.

Agamben, G. (2003) *État d'exception*. Paris : Seuil.

Agamben (2020-2021) *Una Voce di Giorgio Agamben*, блог на електронната страница на издателство Quodlibet: <https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>

Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Henry Holt.

Balibar, E. (2002) Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes. In: Schmitt, Carl. *Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes*. Paris: Seuil.

- Basterra, G.; Ivekovic, R.; Manchev, B.; eds. (2010). *Rue Descartes, n°67: Quel sujet du politique?* Paris: PUF.
- Bataille, G. (1973) *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard.
- Bataille, G.(1976) *La limite de l'utile, Oeuvres complètes, t. VII*. Paris: Gallimard.
- Benjamin, W. (2000) *Théories du fascisme allemand*. In : Benjamin, Walter. *Oeuvres ii*. Trad. Pierre Rusch. Paris: Gallimard.
- Calafat, G. (2011) *Droit pénal et états d'exception. Entretien avec Anne Simonin*. In: *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n°20.
- Derrida, J. (1994) *Force de loi*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1994) *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- Esposito, Roberto (2000) *Communitas. Origine et destin de la communauté* Paris : PUF.
- Esposito, R.(2005) *Catégories de l'impolitique*. Paris: Seuil.
- Fichte, J. G. (1984) *Fondement du droit naturel*. Trad. Alain Renaut. Paris: PUF.
- Foucault, M.. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Girard, René (1972) *La Violence et le Sacré*. Paris : Hachette.
- Girard, R. (1978) *Des choses cachées depuis la fondation du monde* Paris: Grasset.
- Gueniffey, P. (2003 [2000]) *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*. Paris: Gallimard.
- Guiomar, J.-Yv. (2004) *L'invention de la guerre totale*. Paris: Le Félin.
- Hobbes, T. (1668) *Leviathan, sive, De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. Amsterdam: Joan Blaeu.
- Hobbes, T. (1965 [1651]) *Leviathan*. Oxford: Carendon Press.
- Loraux, N. (1997) *La cité divisé. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot & Rivages.
- Manchev, B. (2004) *L'anomie au coeur de la loi*. In: *Divinatio. Studia Culturologica Series*, n°19.
- Manchev, B. (2005) *Der Totale Körper der Lust*. In: Groys, Boris; von der Heiden, Anne; Weibel, Peter; eds. *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitaler des Postcommunismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

- Manchev, B. (2009) *La métamorphose et l'instant – Désorganisation de la vie*. Strasbourg : La Phocide.
- Manchev, B. (2009) La métamorphose et l'événement. In: *Rue Descartes*, n°64: *La Métamorphose*, ed. Boyan Manchev, Paris: PUF.
- Manchev, B. (2011) *Miracolo*. Traduzione di Alessandra Salvini e Federico Ferrari. Milano: Lanfranchi.
- Manchev, B. (2020) Le retour de Pan, ou panique et philosophie. In: *Lignes*, n°63: *La pensée sous séquestre*, octobre 2020.
- Marx, K. (1968) *Les Manuscrits de 1844*, in *Oeuvres/Economie II*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.
- Mouffe, Ch. (2005 [1993]) *The Return of the Political*. London-New York: Verso.
- Negri, A. (1997) *Le Pouvoir constituant*. Paris: PUF.
- Palmer, R. R. (1989) *Le Gouvernement de la Terreur. L'année du Comité de salut public*. Paris: Armand Colin.
- Reinach, T. (1885) *De l'état de siège et des institutions de salut public. Étude juridique et politique*. Paris: Librairie Cotillon/F. Pichon.
- Revault d'Allonnes, M. (2006) *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. Paris: Seuil.
- Rogozinski, J. (2015) *Ils m'ont haï sans raison. De la chasse aux sorcières à la Terreur*, Paris: Cerf.
- Schmitt, C. (1988) *Théologie politique*. Trad. J.-L. Schlegel. Paris: Gallimard.
- Schmitt, C. (1994) *La notion de politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- Schmitt, C. (2002) *Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes* Paris: Seuil.
- Schmitt, C. (2014) *Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle*. Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward. Cambridge: Polity Press.
- Schmitt, C. (2015 [1921]) *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Simonin, A. (2008) *Le déshonneur dans la République. Une histoire de l'indignité, 1791-1958*. Paris: Grasset.

Sorel, G. (2013 [1908]) *Réflexions sur la violence*. Genève-Paris: Entremonde.

Strauss, L. (1996) Notes on the Concept of the Political. In: Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. University of Chicago Press.

Vernant, J.-P. (2000) The Birth of the Political. In: *Thesis Eleven*, 60, p. 87-91.