

СЛАВОЙ ЖИЖЕК

**РАЗМЫШЛЕНИЯ В КРАСНОМ ЦВЕТЕ:
КОММУНИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА
КРИЗИС И СОПУТСТВУЮЩИЕ ПРЕДМЕТЫ**



Жижек С.

Размышления в красном цвете, Пер. с англ., Изд-тво «Европа», 2011, 476с.

В новой книге, представляющей реакцию на современный экономический кризис, Славой Жижек разоблачает утопию "здорового" капитализма. Никакого нейтрального рынка нет и не будет: рамки экономического взаимодействия задаются политическими решениями. Станет мировой кризис моментом отрезвления, пробуждения современников от либерального сна? Все зависит от того, как он будет символизирован, какую идеологическую интерпретацию он получит. Сам Жижек не скрывает личной пристрастности - только заново осмысленная идея коммунизма и контуры новой коммунистической культуры создают шанс для выхода из тупика либерально-капиталистических утопий

ISBN 978-5-9739-018

Оглавление

Введение: Уроки первого десятилетия

Глава 1. «Это же идеология, глупыш!», или О капиталистической утопии

Глава 2. Слепой в Газе, или Отголоски кризиса в многоцентричном мире

Глава 3. Нейронная травма, или Рождение пролетарского cogito

Глава 4. Возвращение критики политической экономии, или В защиту «немарксистского» Маркса

Глава 5. Апокалипсис у ворот, или В 1968-м году структуры расхаживали по улицам – повторится ли такое?

Глава 6. Как начать сначала, или Коммунизм: Гипотеза и больше

Глава 7. Записки к определению коммунистической культуры, или Актуальность теолого-политического

Введение: Уроки первого десятилетия

Маркс начал свое «18 брюмера Луи Бонапарта» с того, что поправил гегелевскую мысль о неизбежном повторении истории: Гегель забыл добавить, что сначала она происходит в виде трагедии, а затем в виде фарса. Не относится ли то же самое к двум событиям, которыми отмечены начало и конец первого десятилетия XXI века, – атакам 11 сентября 2001 года и финансовому кризису 2008 года?

Несложно заметить сходство языка президента Буша в его обращениях к американскому народу после 11 сентября и после финансового краха: они звучат так, словно это две версии одной и той же речи. Оба раза он говорил об угрозе самому американскому образу жизни и необходимости быстрых и решительных действий для того, чтобы справиться с опасностью. Оба раза он призывал к частичной приостановке американских ценностей (гарантий личной свободы, рыночного капитализма) во имя спасения этих самых ценностей. В чем причина такого сходства?

11 сентября 2001 года по башням-близнецам был нанесен удар; двенадцатью годами ранее, 9 ноября 1989 года, рухнула Берлинская стена. 9 ноября возвестило о наступлении «счастливых 1990-х», фукуямовской утопии «конца истории», вере в то, что либеральная демократия в основном победила, что поиски окончены, что вот-вот должно появиться глобальное либеральное мировое сообщество, что наступлению этого ультра-голливудского хэппи-энда мешают только эмпирические и случайные препятствия (локальные очаги сопротивления, лидеры которых еще не поняли, что их время прошло).

11 сентября же, напротив, стало главным символом конца клинтоновских счастливых 1990-х, наступающей эпохи, в которую всюду появляются новые стены – между Израилем и Западным берегом, вокруг Европейского Союза, на американо-мексиканской границе, – а также внутри самих государств.

Эмили Флинн Венкат и Джинанне Браунелл говорят, что сегодня «во всех областях жизни происходит стремительное распространение феномена “только для членов”, охватывающего буквально все – от частных банковских услуг до клиник, в которых принимают только по приглашениям»: «люди с деньгами все чаще проводят всю свою жизнь за закрытыми дверями. Вместо того чтобы посещать мероприятия, привлекающие внимание СМИ, они устраивают частные концерты, показы мод и художественные выставки в своих собственных домах. Они ходят за покупками после того, как магазины закрывают свои двери для остальных покупателей, и имеют соседей (и потенциальных друзей), схожих по классовой принадлежности и достатку». 1 Появляется новый глобальный класс, имеющий, «скажем, индийский паспорт, замок в Шотландии, pied-a-terre ? в Нью-Йорке и частный остров в Карибском море» – парадокс в том, что члены этого глобального класса «проводят приватные обеды, делают приватные покупки, приватно смотрят произведения искусства, все вокруг приватное». Таким образом, они создают собственный жизненный мир для решения своей герменевтической проблемы – как говорит Тодд Милли, «богатые семьи не могут просто приглашать людей к себе и ждать, что они поймут, что значит иметь состояние в 300 миллионов долларов». Каковы их контакты с миром в целом? Бизнес плюс гуманитарная деятельность (защита окружающей среды, борьба с болезнями, поддержка искусства...). Глобальные граждане проводят свою жизнь преимущественно в дикой природе, путешествуя по Патагонии, купаясь на частных островах. Нельзя не заметить, что базовой жизненной установкой этих сверхбогатых является страх: страх самой внешней социальной жизни. Главнейшим приоритетом этих «ультрадорогих персон», таким образом, является минимизация угроз безопасности – болезней, тяжких преступлений. Не являются ли эти «глобальные граждане», живущие на изолированных территориях, полной противоположностью тем, кто живет в трущобах и других «белых пятнах» публичного пространства? Это две стороны одной монеты, две крайности нового классового водораздела. Городом, который ближе всего подходит к этому водоразделу, является Сан-Паулу в Бразилии при Луле: ? город с 250 вертолетными площадками в самом центре города. Чтобы оградить себя от опасностей смешения с простыми людьми, богатые предпочитают пользоваться вертолетами. Поэтому, глядя на Сан-Паулу, возникает ощущение, будто ты оказался в футуристическом городе из фильмов, вроде «Бегущего по лезвию бритвы» или «Пятого элемента»: простые люди копошатся на опасных улицах внизу, на земле, а богатые перемещаются на более высоком уровне, по воздуху. Так что кажется, что фукуямовская утопия 1990-х должна была умереть дважды: крах либерально-демократической утопии, который произошел 11 сентября, не затронул экономическую утопию глобального рыночного капитализма, – и если финансовый крах 2008 года и имеет какое-то историческое значение, то оно заключается лишь в том, что этот крах

знаменует собой конец экономического аспекта фукуямовской утопии. Это возвращает нас к Марксову парафразу Гегеля: вспомним, что в своем введении к новому изданию «18 брюмера» в 1960-х Герберт Маркузе прибавил еще один неожиданный поворот – иногда повторение в виде фарса может быть еще ужаснее изначальной трагедии.

Отправной точной настоящей книги является продолжающийся кризис и рассмотрение его причин и следствий. В первой главе описывается утопическая сущность капиталистической идеологии, которая определила сам кризис, а также наше восприятие и реакцию на него. Во второй главе анализируются некоторые отголоски кризиса в мире:

Гаити, Конго, Китай, ближневосточный конфликт. Третья глава выступает против мультикультуралистского историзма и «абстрактного» картезианского субъекта как основной формы субъективности при глобальном капитализме. В четвертой главе выполняется непростая, но важная задача обновления Марксовой критики политической экономии. В пятой главе предлагается расширенное понятие кризиса как глобального апокалиптического тупика, в который мы зашли. Шестая глава пытается выделить прим. ред. аспекты этого тупика, которые отрывают пространство для новой коммунистической деятельности. И, наконец, в седьмой главе очерчиваются контуры коммунистической культуры, которая необходима для поддержания такой деятельности.

1 “A Life Behind Closed Doors,” Newsweek Special Edition / Issues 2008, Executive Life, p. 6-10.

? Место временного проживания (франц.) – Прим. ред.

? Имеется в виду нынешний президент Бразилии – Луис Инасиу Лула де Сильва. –

Если «слегка апокалиптический» тон последних глав все же покажется кому-то из читателей чересчур истеричным, достаточно будет напомнить заголовки новостей тех дней, когда я заканчивал рукопись: эпидемии свиного гриппа, которая (вероятно) началась в Мексике, а затем молниеносно распространилась по всем миру, убивая людей, опустошая улицы городов и заставляя государства объявлять чрезвычайное положение – прекрасный показатель хрупкости нашего глобального социального пространства.

Книга предлагает не нейтральный, а крайне «пристрастный», ангажированный анализ – истина пристрастна, доступна только тогда, когда занимаешь определенную сторону, но это не делает ее менее универсальной. Занятая сторона – это, конечно, сторона коммунизма. Адорно начинает свои «Три работы о Гегеле» с опровержения традиционного вопроса о Гегеле, образцово сформулированного в

названии книги Бенедетто Кроче «Что живо и что мертво в философии Гегеля?»: такой вопрос предполагает занятие заносчивой позиции судьи прошлого; когда мы имеем дело с действительно великим философом, нас должно интересовать не то, что этот философ все еще может сказать нам, что он значит для нас, а вопрос о том, как выйдем мы, наша современная ситуация, в его глазах, какой наша эпоха предстает в его мысли. И то же самое нужно сделать с коммунизмом – вместо того, чтобы задавать очевидный вопрос «насколько уместна идея коммунизма сегодня, можно ли использовать ее как инструмент анализа и политической практики?», нужно задать противоположный вопрос: «Каким наш сегодняшний тупик выглядит с точки зрения коммунистической идеи?» В этом состоит диалектика Старого и Нового: те, кто предлагает новые термины для осмысления того, что происходит сегодня («постмодернистское общество», «общество риска», «информационное общество», «постиндустриальное общество»...), не замечают черты того, что на самом деле является Новым. Единственный способ понять новизну Нового состоит в том, чтобы анализировать происходящее сквозь линзы того, что было «вечным» в Старом. Если коммунизм действительно является «вечной» идеей, то она работает как гегельянская «конкретная всеобщность»: она вечна не в смысле ряда абстрактно-всеобщих черт, которые могут быть применимы к любой ситуации, а в смысле, что они должны быть заново изобретены в каждой новой ситуации.

--- Я посвящаю эту книгу снова **Алену Бадью**, подлинному коммунистическому аристократу, восхищаясь его благородством и личной чистотой. Конечно, между нами есть некоторые малосущественные философские разногласия, но нет ничего такого, чего не могла бы исправить хорошая маоистская самокритика (tamzing) (с парой лет в исправительном лагере). 2

2 Разумеется, для меня, а не для него!

Глава 1. «Это же идеология, глупыш!», или О капиталистической утопии

Единственной вещью, которая была по-настоящему поразительной в финансовом крахе 2008 года, была та легкость, с которой идея, что он был непредсказуемым событием, внезапно потрясшим рынки, получила широкое признание. Вспомним демонстрации, которыми на протяжении всего первого десятилетия новоготысячелетия регулярно сопровождалась вашингтонские встречи МВФ и Всемирного банка: главной темой протестующих были не только типичные антиглобалистские мотивы (растущая эксплуатация стран «третьего мира»), но еще и иллюзия роста, которую создают банки, играющие с фиктивными деньгами, и катастрофа, которая должна была за этим последовать. Не только экономисты, вроде Пола Кругмана или Джозефа Стиглица, говорили об опасности и показывали, что те, кто обещал непрерывный рост, на самом деле не понимали, что происходило; в 2004 году об опасности финансового краха предостерегало так много людей, что полиция Вашингтона, округ Колумбия, пришлось дополнительно мобилизовать еще восемь тысяч полицейских и привлечь еще шесть тысяч из Мэриленда и Вирджинии. Но этих людей травил слезоточивым газом, лупили дубинками и в массовом порядке задерживали (их было так много, что полиция пришлось использовать автобусы). Послание было громким и ясным, а полицию в буквальном смысле использовали для удушения правды. После такого старательного нежелания знать, неудивительно, что, когда, наконец, разразился кризис, как выразился один из участников: «Никто на самом деле не знает, что делать». Дело в том, что ожидания являются частью игры: то, как будет реагировать рынок, зависит не только от того, насколько люди доверяют вмешательству государства, но и в еще большей степени от того, насколько, по их мнению, другие будут доверять им – нельзя не учитывать последствия собственного вмешательства. Давным-давно Джон Мейнард Кейнс превосходно выразил эту самореферентность, сравнив фондовую биржу с глупым соревнованием, в котором участники должны выбрать из ста фотографий несколько симпатичных девушек, а победителем является тот, чей выбор наиболее близко соответствует среднему вкусу: «Речь идет не о том, чтобы выбрать самое красивое лицо по искреннему убеждению выбирающего, и даже не о том, чтобы угадать лицо, действительно удовлетворяющее среднему вкусу. Тут мы достигаем третьей степени, когда наши способности направлены на то, чтобы предугадать, каково будет среднее мнение относительно того, каково будет среднее мнение». ³ Таким образом, нам приходится выбирать, не обладая знанием, которое позволило бы сделать компетентный выбор, или, как выразился Джон Грэй: «Нам приходится жить так, как будто мы свободны». ⁴ Джозеф Сиглиц недавно написал, что хотя среди экономистов растет согласие, что любая помощь, предусмотренная планом Полсона, не сработает, «политики не могут сидеть сложа руки во время такого кризиса. Возможно, нам остается только молиться, чтобы согласие,

созданное токсичным сочетанием особых интересов, дурно управляемой экономики и правых идеологий, которое породило кризис, смогло родить план спасения, который сработает – или провал которого не причинит слишком большого вреда». 5 Он прав, потому что рынки действительно зависят от веры (даже веры в веру других людей), и когда СМИ говорят, что «рынки не отреагируют» на меры по спасению, это касается не только реальных последствий плана спасения, но и веры рынков в эффективность плана. Именно поэтому план может работать, даже если он является экономической ошибкой. 6

3 Дж.М. Кейнс. Общая теория занятости, процента и денег. М.: Прогресс, 1978, глава 12, «Состояние долгосрочных предположений».

4 John Gray, *Straw Dogs*, New York: Farrar, Strauss and Giroux 2007, p. 110.

5 Joseph Stiglitz, “The Bush administration may rescue Wall Street, but what about the economy?”, *The Guardian*, September 30 2008.

6 Но поскольку нам постоянно говорят, что доверие и вера имеют решающее значение, также нужно спросить, насколько паническое повышение ставок администрацией само создает опасность, с которой оно пытается бороться?

Требование «сделать хотя бы что-то» похоже на суеверное побуждение совершить некий жест, когда мы наблюдаем процесс, на который мы на самом деле не можем никак повлиять. Разве наши действия не походят на такие жесты? Избитая фраза «Хватит болтать, надо уже что-то делать!» – это, возможно, одна из самых глупых вещей, которую только можно сказать, даже по меркам не слишком взыскательного «здорового смысла». Возможно, в последнее время мы делали слишком много, вмешиваясь, разрушая окружающую среду... А теперь пришло время остановиться, подумать и сказать правильные вещи.

Мы и вправду часто говорим о чем-то вместо того, чтобы делать дело, но иногда мы также делаем некоторые вещи, чтобы не говорить и не думать о них.

Например, бросаем 700 миллиардов долларов на решение проблемы вместо того, чтобы подумать, откуда она взялась.

И, конечно, нам есть над чем поразмыслить в нынешней неразберихе. 15 июля республиканский сенатор Джим Баннинг выступил против главы Федеральной резервной системы Бена Бернанке, заявив, что его предложение свидетельствует о том, что «социализм в Америке живет и процветает»: «Теперь ФРС желает быть системным регулятором рисков. Но ФРС и есть системный риск. Давать ФРС большие полномочия – все равно что давать соседскому ребенку, который разбил ваше окно, играя на улице в бейсбол, биты побольше и думать, что это решит проблему. 23 сентября он выступил еще раз, назвав предложенный

министерством финансов план самой большой финансовой помощи со времен Великой депрессии «неамериканским»:

Кто-то должен понести эти потери. Мы можем либо позволить людям, которые приняли плохие решения, самим разбираться с последствиями своих действий, либо сделать так, чтобы от этого пострадали еще и многие другие. И именно это и предлагает сделать министр – переложить головную боль Уолл-стрит на налогоплательщиков... Эта огромная помощь – не решение; это финансовый социализм. И это не по-американски. 7

Баннинг был первым республиканцем, публично выразившим недовольство федеральным планом помощи, которое достигло своей наивысшей точки в неприятии предложения 29 сентября. Эти рассуждения заслуживают более пристального рассмотрения. Заметим, что сопротивление плану помощи было сформулировано в терминах «классовой войны»: Уолл-стрит против Мэйн-стрит? Почему мы должны помогать виноватым («Уолл-стрит»), а простые должники (на «Мэйн-стрит») должны платить по полной? Не является ли это наглядным примером того, что экономическая теория называет «риском недобросовестности» (moral hazard), то есть «риском того, что кто-то поведет себя недобросовестно, потому что страховка, закон или некий другой инструмент защищает его от потерь, которые может вызвать его поведение» – скажем, если у меня есть страховка от пожара, я буду принимать меньше необходимых предосторожностей (или в крайнем случае даже подожгу свое застрахованное, но обходящееся очень дорого имущество). То же касается крупных банков: разве они не защищены от больших потерь и способны сохранить прибыль? Не удивительно, что Майкл Мур уже написал открытое письмо, в котором назвал этот план помощи ограблением века, – и это неожиданное совпадение позиции левых с позицией консервативных республиканцев должно заставить нас задуматься. Они сходятся в своем презрении к крупным спекулянтам и руководству корпораций, которые наживаются на рискованных решениях, но защищены от провалов «золотыми парашютами».

7 См.: <http://www.creditwritedowns.com/2008/07/senator-bunning-blasts-bernanke-at.html>.

? Слово «мейн-стрит» символизирует интересы простых американцев из глубинки, исповедующих традиционные ценности. – Прим. ред.

Вспоминается злая шутка из фильма «Быть или не быть» Эрнста Любича: в ответ на вопрос о немецких концентрационных лагерях в оккупированной Польше нацистский офицер, ответственный за концлагерь Эрхардт, говорит: «мы создаем концентрацию, а поляки располагаются лагерем». Не относится ли это и к банкротству компании

Enron в 2002 году, которое можно истолковать как своеобразный иронический комментарий к понятию «общества риска»? Тысячи работников, которые лишились своих рабочих мест и сбережений, конечно, подверглись риску, но у них не было никакого выбора: риск предстал перед ними в виде неизбежной судьбы. Те же, кто, напротив, сознавал риски и имел возможность вмешаться в происходящее (топ-менеджеры), минимизировали собственные риски, продав акции и опционы перед банкротством – мы и вправду живем в обществе рискованного выбора, но одни (менеджеры с Уолл-стрит) делают выбор, а другие (простые люди, которые платят по ипотечным кредитам) действительно рискуют...

Но на самом ли деле план помощи – «социалистическая» мера, начало государственного социализма в Америке? Если и так, то в весьма специфическом смысле:

«социалистическая» мера, главная цель которой состоит в том, чтобы помочь не бедным, а богатым, не тем, кто берет кредиты, а тем, кто их дает. Самое смешное, что «социализация» банковской системы считается нормальной, когда она служит спасению капитализма: социализм плох, кроме тех случаев, когда он служит стабилизации капитализма. (Отметим симметрию с сегодняшним Китаем: точно так же, как китайские коммунисты используют капитализм для укрепления своей власти, Соединенные Штаты используют «социалистические» меры для стабилизации капиталистической системы).

Но что, если «риск недобросовестности» вписан в саму базовую структуру капитализма?

То есть проблема в том, что невозможно отделить одно от другого: в капиталистической системе благосостояние Мэйн-стрит зависит от процветания Уолл-стрит. И если республиканские популисты, которые сопротивляются плану помощи, поступают неверно по верной причине, сторонники плана помощи поступают верно по неверной причине.

Пользуясь более сложной терминологией пропозициональной логики, отношение между ними нетранзитивно: хотя то, что хорошо для Уолл-стрит, не обязательно хорошо для Мэйн-стрит, Мэйн-стрит не может процветать без преуспевания Уолл-стрит – и эта асимметрия дает априорное преимущество Уолл-стрит.

Вспомним стандартную идею «просачивания» («trickle-down»), выдвигаемую против эгалитарного перераспределения (путем высокого прогрессивного налогообложения и т.д.): вместо того чтобы сделать бедных богаче, перераспределение сделает богатых беднее. Но, вовсе не выступая против государственного вмешательства, эта идея содержит вполне определенное понимание государственного вмешательства в экономику: хотя все мы хотим, чтобы положение бедных улучшилось, не следует помогать им напрямую, поскольку они не являются динамичным и производительным элементом общества – государственное вмешательство должно помогать богатым становиться богаче, а затем уж

прибыль автоматически, сама собой распространится вниз, к бедным... Сегодня это означает веру, что достаточное количество денег, вброшенное на Уолл-стрит, в конце концов просочится на Мэйн-стрит и тем самым поможет простым рабочим и домовладельцам. И опять, если вы хотите, чтобы у людей были деньги, чтобы строить дома, не давайте их им самим напрямую, а помогите тем, кто даст их им в займы. Это единственный способ достичь подлинного процветания – в противном случае, это будет только государство, распределяющее в пользу нуждающихся деньги тех, кто создает богатство.

Следовательно, все, кто проповедуют возврат от финансовых спекуляций к «реальной экономике», производящей товары, удовлетворяющих потребности реальных людей, упускают самую суть капитализма: саморазвивающееся и самовозрастающее финансовое обращение и есть его единственное Реальное, в отличие от реальности производства. Эта двойственность со всей очевидностью проявилась в недавнем крахе, когда нас одновременно призывали вернуться к «реальной экономике» и напоминали, что финансовое обращение, здоровая финансовая система, составляет кровеносную систему нашей экономики: что это за странная кровеносная система, которая не является частью «реальной экономики»? Тогда «реальная экономика» сама по себе – бескровный труп?

Популистский лозунг «Спаси Мэйн-стрит, а не Уолл-стрит!» совершенно обманчив и является чистой идеологией: в нем упускается, что существование Мэйн-стрит в капитализме обеспечивается именно благодаря Уолл-стрит! Уберите плотину Уолл-стрит, и Мэйн-стрит захлестнет паника и инфляция. Ги Сорман, образцовый идеолог сегодняшнего капитализма, прав, когда заявляет: «нет никакого экономического основания для отделения “виртуального капитализма” от “реального капитализма”»: ничего реального никогда не производилось без финансирования... даже во время финансового кризиса глобальная выгода от новых финансовых рынков превосходит связанные с ними издержки». 8

Обращение капитала – это ошеломляющая Реальное нашей жизни, а капитал – это поистине хрупкий абсолют: все вращается вокруг него, но он существует только благодаря нашей доверчивости, и поскольку мы верим в него – кризис уверенности может вызывать миллиардные издержки. Маркс описывал безумное, самовозрастающее обращение капитала, солипсистское самооплодотворение которое достигает своего апогея в сегодняшних метарефлексивных спекуляциях с фьючерсами. Было бы слишком просто сказать, что призрак этого самопорождаемого монстра, неумолимо идущего своим путем, не проявляя никакой заботы о людях или окружающей среде, представляет собой идеологическую абстракцию и что за этой абстракцией стоят реальные люди и природные объекты, на производительных способностях и ресурсах которых

основывается обращение капитала и которыми он питается как гигантский паразит. Проблема в том, что эта «абстракция» состоит не только в неверном восприятии социальной реальности финансовыми спекулянтами, а в том, что она «реальна» в смысле определения структуры материальных процессов: судьба целых стран населения, а иногда и целых стран может решаться «солипсистской» спекулятивной пляской Капитала, который преследует свою цель получения прибыли, сохраняя счастливое безразличие к тому, как его действия скажутся на социальной реальности. Поэтому идея Маркса состоит не в сведении этого второго измерения к первому для того, чтобы показать, как теологическая безумная пляска товаров возникает из антагонизмов «реальной жизни». Скорее, его идея состоит в том, что невозможно в полной мере понять одно (социальную реальность материального производства и социального взаимодействия) без другого: именно организованная без всякого внешнего принуждения метафизическая пляска всемогущего Капитала служит ключом к реальным событиям и катастрофам. В этом и заключается фундаментальное системное насилие капитализма, гораздо более жуткое, чем любое прямое докапиталистическое социально-идеологическое насилие: это насилие больше нельзя приписать конкретным людям и их «злым» намерениям; оно является чисто «объективным», системным, анонимным. Здесь мысталкиваемся с лакановским различием между реальностью и Реальным: «реальность» – это социальная реальность действительных людей, участвующих в различных взаимодействиях и производственных процессах, тогда как Реальное – это неумолимая «абстрактная» и призрачная логика Капитала, которая определяет происходящее в социальной реальности. Этот разрыв становится зримым при посещении страны, состояние которой оставляет желать лучшего.

Мы наблюдаем масштабную картину экологических бедствий и нищеты. Но в прочтенном впоследствии отчете экономиста говорится, что экономическая ситуация в стране «финансово здорова» – реальность не имеет никакого значения, важно лишь состояние Капитала... И опять-таки не оказывается ли это сегодня как никогда верным? Не указывают ли явления, которые обычно считают явлениями «виртуального капитализма» (будущие сделки и столь же абстрактные финансовые спекуляции) на царство «реальной абстракции» в ее гораздо более чистой и радикальной форме, нежели во времена Маркса?

8 Guy Sorman, “Behold, our familiar cast of characters,” *The Wall Street Journal Europe*, July 20-21 2001

Короче говоря, наивысшее проявление идеологии состоит не в захваченности ее призрачностью, забвении о том, что она основывается на реальных людях и их отношениях, а в отсутствии внимания к Реальному этой призрачности и притворном внимании к

«реальным людям с их реальными заботами». Посетителям Лондонской фондовой биржи выдают бесплатный буклет, в котором разъясняется, что биржа занимается не загадочными флуктуациями, а имеет дело с реальными людьми и производимой ими продукцией. Это и есть пример идеологии в чистом виде. Хотя финансовые крахи и кризисы служат очевидными напоминаниями о том, что обращение Капитала – это не замкнутый цикл, который может поддерживаться совершенно самостоятельно, что они действительно обращаются к отсутствующей реальности производства и продажи действительных товаров, которые удовлетворяют потребности людей, их более тонкий урок состоит в том, что нет никакого возврата к этой реальности – всей этой риторике «вернемся от виртуального пространства финансовых спекуляций к реальным людям, которые производят и потребляют». Парадокс капитализма заключается в том, что невозможно выплеснуть грязную воду финансовых спекуляций и при этом сохранить здорового ребенка реальной экономики: грязная вода на самом деле составляет «кровеносную систему» здорового ребенка.

Легко объявить такой ход рассуждений лицемерной защитой богачей.

Проблема в том, что, поскольку мы по-прежнему живем при капитализме, в этом есть зерно истины:

пинок по Уолл-стрит на самом деле достанется простым рабочим.

Именно поэтому демократы, которые поддержали план помощи, не отступали от своих левых убеждений.

Они непоследовательны, только если мы соглашаемся с посылкой республиканских популистов, что (истинные, настоящие) капитализм и рыночная экономика близки к народу, низшим слоям, а государственное вмешательство представляет собой стратегию эксплуатации трудолюбивых простых людей высшими слоями: противостояние капитализма и социализма выглядит как противостояние трудолюбивого простого народа господствующей элите.

Но в сильном государственном вмешательстве в банковскую систему и экономику в целом нет ничего нового. Нынешний финансовый крах и сам был следствием этого:

когда в 2001 году цифровой пузырь (олицетворение «интеллектуальной собственности») лопнул, решено было сделать кредиты дешевыми, чтобы перенести рост в жилую недвижимость. (Главная причина краха 2008 года – тупик интеллектуальной собственности). И если мы включим в наше поле зрения глобальную реальность, то увидим, что политические решения выплетают саму ткань международных экономических отношений. Пару лет тому назад в репортаже CNN о Мали описывалась реальность международного «свободного рынка». Двумя столпами малийской экономики были хлопок на юге и крупный рогатый скот на севере; и обе эти отрасли страдали из-за того, что западные страны нарушали ровно те же правила, которые они пытались навязать обедневшим странам «третьего мира». Мали производит

высококачественный хлопок, но проблема в том, что американское правительство тратит на поддержку своих производителей хлопка суммы, которые больше, чем весь государственный бюджет Мали, так что не удивительно, что они не в состоянии конкурировать с американским хлопком.

На севере же виновником был Европейский Союз: говядина из Мали не может конкурировать с высоко субсидируемым европейским мясомолочным производством – ЕС выдает субсидий на каждую корову в размере около 500 евро в год, а это больше, чем все производство на душу населения в Мали. Не удивительно, что министр экономики Мали сказал: не надо нам вашей помощи, советов или поучений о благоприятном влиянии отмены избыточного государственного регулирования; только уж, будьте добры, следуйте собственным правилам свободного рынка, и тогда все наши беды исчезнут... Куда смотрели республиканские защитники свободного рынка? Никуда, потому что крах Мали – это реальность того, что значит для Соединенных Штатов лозунг «наша страна превыше всего».

Все это ясно показывает, что никакого нейтрального рынка не существует: в каждом частном случае координаты рыночного взаимодействия неизменно регулируются политическими решениями. Дилемма не в том «нужно государственное вмешательство или нет?», а в том, «какое государственное вмешательство нам нужно?» И в этом состоит подлинная политика: борьба за определение основных «неполитических» координат нашей жизни. Все политические вопросы в каком-то смысле беспартийны; речь идет о том, «какая она – наша страна?» Таким образом, дебаты о плане помощи и есть истинная политика, имеющая дело с решениями, касающимися фундаментальных характеристик нашей социально-экономической жизни и даже мобилизующая призрака классовой борьбы (Уолл-стрит или обычные держатели ипотечных кредитов? Государственное вмешательство или нет?). Нет никакой «объективной» экспертной позиции, которая ждет от нас только того, чтобы мы ее применили, каждый должен занять политическую сторону. Что, если главной жертвой продолжающегося кризиса является не капитализм, а сами левые, неспособность которых предложить жизнеспособную альтернативу снова стала очевидной для всех – именно левые оказались пойманными со спущенными штанами. Выглядит так, словно этот кризис был организован с расчетом на то, чтобы показать, что даже во время разрушительного кризиса никакой альтернативы капитализму нет. Tamzing – китайское слово, имеющее неприятные для либералов коннотации, которое восходит ко временам «культурной революции»:

«упражнения в борьбе», коллективные публичные слушания и критика человека, которого подвергали настойчивому допросу, чтобы добиться его политического перевоспитания путем признания ошибок и

самокритики. Возможно, сегодняшним левым необходимо большое упражнение в tamzing.

Решение? Иммануил Кант противопоставлял консервативному требованию «Не думай, повинуйся!» не «Не повинуйся, думай!», а «Повинуйся, но думай!» Когда нас шантажируют вещами, вроде плана спасения, нам нужно помнить, что нас действительно шантажируют, так что мы должны устоять перед популистским соблазном выплеснуть свой гнев и тем самым навредить себе. Вместо такого бессильного «отыгрывания» мы должны совладать со своим гневом и превратить его в холодную решимость мыслить – мыслить по-настоящему радикально, задаваться вопросом, что за общество нам досталось, в котором такой шантаж возможен.

Будет ли финансовый крах моментом отрезвления, пробуждением ото сна? Все зависит от того, как он будет символизирован, какая идеологическая интерпретация или история утвердится и определит общее восприятие кризиса. Когда привычное течение вещей травматически прерывается, тогда открывается пространство для «дискурсивного» идеологического соперничества – например, в Германии в конце 1920-х годов Гитлер победил в соперничестве за нарратив, который объяснял причины кризиса Веймарской республики и показывал выход из него (его сюжетом был еврейский заговор); во Франции в 1940-х нарратив маршала Петена победил в борьбе за объяснение причин французского поражения. Таким образом, надежды левых оптимистов, что нынешний финансовый и экономический кризис дает шанс левым радикалам, опасны в своей близорукости: главным следствием кризиса будет не усиление радикальной освободительной политики, а рост расистского популизма, множество войн, увеличение бедности в беднейших странах «третьего мира» и разрыва между богатыми и бедными. Но было бы совершенно не верно делать из этой опасности вывод, будто самое большее, на что могут надеяться левые, – что кризис будет ограничен и что капитализм продолжит обеспечивать высокий уровень жизни для все большего числа людей – странная радикальная политика, надеющаяся прежде всего на то, что обстоятельства продолжат делать ее неработающей и маргинальной... Главная идея радикальных левых заключается в том, что кризисы, какими бы болезненными и опасными они ни были, все же неизбежны и что они составляют область, в которой следует вести и выигрывать битвы.

Когда мы говорим об антииммигрантских мерах, о различных формах исключения иммигрантов и т.д., мы всегда должны учитывать, что антииммигрантская политика не связана с капитализмом или интересами капитала напрямую. Напротив, капитал заинтересован в свободном обращении рабочих, чтобы более дешевый труд иммигрантов мог заставить «наших собственных» рабочих согласиться на меньшую зарплату. Разве аутсорсинг не является превращенной формой использования труда иммигрантов?

Сопrotивление иммигрантам – это прежде всего непосредственная защитная реакция местного рабочего класса, который (в какой-то мере справедливо) считает рабочих-иммигрантов новой разновидностью штрейкбрехеров и, по сути, союзниками капитала.

Глобальный капитал является как раз мультикультуралистским и терпимым. Стандартный аргумент рьяных защитников прав нелегальных иммигрантов состоит в том, что на уровне государства контраргументы могут быть «верными»: конечно, страна не может принимать иммигрантов до бесконечности, конечно, они вызывают конкуренцию, которая угрожает местным рабочим местам и может создавать определенную угрозу безопасности, но их защита действует на совершенно ином уровне, уровне, который должен иметь непосредственную связь с требованиями реальности, уровнем принципиальной политики, на котором мы можем безоговорочно утверждать, что «qui est ici est d'ici – кто здесь, тот здешний». Но разве эта принципиальная позиция не является чересчур простой, позволяя занимать удобную прекраснуюдушную позицию? Я настаиваю на своих принципах и предоставляю государству возможность самому разбираться с прагматическими ограничениями реальности... Не избегаем ли мы тем самым важного аспекта политической борьбы за права иммигрантов: как убедить рабочих, выступающих против иммигрантов, что они ведут не ту борьбу, и как предложить осуществимую альтернативную политику? «Невозможное» (открытость к иммигрантам) должно случиться в реальности – и это было бы подлинным политическим событием.

Хотя кризисы действительно выводят людей из спячки и заставляют задаваться вопросами об основах своей жизни, первой непосредственной реакцией оказывается паника, которая ведет к «возвращению к основам»: базовые послышки правящей идеологии не ставятся под сомнение, они подтверждаются с еще большей настойчивостью. Опасность, таким образом, заключается в том, что продолжающийся кризис будет использован в соответствии с тем, что Наоми Кляйн назвала «доктриной шока».

Поразительно, что очень многие приняли новую книгу Кляйн в штыки: реакция была сильнее, чем можно было ожидать, так как даже благожелательно настроенные левые либералы, симпатизирующие некоторым ее анализам, сетуют, что «за ее разглагольствованиями не видна аргументация» (как выразился Уилл Хаттон в своей рецензии на книгу, опубликованной в газете The Observer). Очевидно, что своим ключевым тезисом Кляйн задела некий очень чувствительный нерв: История современного свободного рынка... написана при помощи шока... Самые вопиющие нарушения прав человека в этот период, которые представляются садизмом антидемократических режимов, были на деле либо совершены с сознательной целью запугать общество, либо активно использовались, чтобы подготовить почву для проведения радикальных «реформ» в пользу свободного рынка. 9

Этот тезис подкрепляется рядом конкретных примеров, главным из которых была война в Ираке:

американское нападение на Ирак подкреплялось идеей, что после осуществления военной операции «Шок и трепет» страну можно будет превратить в рыночный рай – страна и народ будут настолько травмированы, что не смогут сопротивляться...

Насажение рыночной экономики становится гораздо более простым делом, если путь к ней проложен некой травмой (стихийной, военной, экономической), которая как бы заставляет людей отказаться от «старых привычек», превращая их в идеологическую *tabula rasa*, переживших собственную символическую смерть, готовых принять новый порядок после насильственного устранения препятствий для него.

9 Наоми Кляйн. Доктрина шока. Становление капитализма катастроф. М.: Добрая книга, 2009, с. 36, 24.

И что, если продолжающийся кризис также будет использован как «шок», создающий идеологические условия для дальнейшей либеральной терапии? Потребность в такой шоковой терапии является следствием (часто не замечаемой) утопичности неолиберальной идеологии. Хотя либерализм преподносит себя в качестве олицетворения антиутопии, а сегодняшний неолиберализм – в качестве знамени, если не новой человеческой эпохи, оставившей позади утопические проекты, которые несут ответственность за тоталитарные ужасы XX столетия, теперь становится ясно, что клинтоновские счастливые 1990-е с их верой, что мы пришли к фукуямовскому «концу истории», что человечество наконец нашло формулу оптимального социально-экономического устройства, были временем подлинной утопии. Опыт последних десятилетий недвусмысленно показывает, что рынок – это не ровный механизм, который лучше всего работает, когда ему позволяют спокойно работать, – он требует, чтобы значительное вне рыночное насилие создавало условия для его функционирования.

Реакция же рыночных фундаменталистов на разрушительные последствия осуществления их рецептов является типичной для сторонников утопического «тоталитаризма»: они перекладывают ответственность за провал на непоследовательность тех, кто осуществлял их грезы (государственного вмешательства все еще слишком много и т.д.), требуя еще более радикального проведения в жизнь рыночной доктрины.

Следовательно, пользуясь старомодной марксистской терминологией, главная задача правящей идеологии в нынешнем глобальном кризисе состоит в том, чтобы навязать нарратив, который будет возлагать вину за него не на глобальную капиталистическую систему как таковую, а на ее второстепенные случайные отклонения (слишком слабое правовое регулирование, коррупция крупных финансовых институтов и т.д.). Во времена реального социализма просоциалистические идеологи пытались

спасти идею социализма, так что социализм нуждался в радикальной реформе, а не в отказе от него.

Забавно, что (зачастую те же самые) идеологи, которые высмеивали эту критическую защиту социализма как иллюзию и настаивали на том, что нужно винить саму идею, теперь обращались к той же самой линии защиты: банкротство потерпел не капитализм как таковой, а его искаженная реализация...

Вопреки этой тенденции нужно настоять на ключевом вопросе: какой «изъян» системы как таковой создает возможность таких кризисов и краха? Первое, что нужно иметь здесь в виду, – это то, что нынешний кризис является результатом «благих намерений»: после того, как в первые годы нового тысячелетия лопнул цифровой пузырь, все стороны сошлись в том, что нужно помогать инвестициям в недвижимость с тем, чтобы поддержать развитие экономики и избежать рецессии, – в этом смысле сегодняшний кризис – это цена, которую приходится платить за то, что пять лет назад Соединенные Штаты избежали кризиса. Опасность в том, что преобладающий сегодня нарратив кризиса может не только не пробудить нас ото сна, но и позволить нам и дальше оставаться в спячке. И здесь есть повод для беспокойства – не только об экономических последствиях краха, но и об очевидном соблазне продолжить «войну с террором» и американское вмешательство в мире с новой силой, дабы поддержать работу экономики. Или по крайней мере использовать кризис для насаждения еще более жестких мер «структурной перестройки». Показательным примером того, как кризис уже используется в политико-идеологической борьбе, служит борьба за то, что делать с General Motors: следует ли государству позволить его банкротство или нет? Поскольку GM – это один из институтов, которые воплощают американскую мечту, ее банкротство долгое время казалось невероятным, но теперь все больше людей видят в кризисе дополнительный толчок, который должен заставить нас принять немыслимое. Колонка в New York Times под названием «Представим банкротство GM» начинается зловеще: «Поскольку General Motors в следующем году придется столкнуться с нехваткой средств, некогда невообразимая перспектива банкротства GM начнет казаться все более вообразимой». 10

После ряда ожидаемых доводов (банкротство не означает автоматической потери рабочих мест; это лишь реструктуризация, которая сделает компанию более бедной и менее крупной, более приспособленной к суровым условиям сегодняшней экономики и т.д.), ближе к концу в колонке расставляются все точки над «i», когда заходит речь о тупике в отношениях «между GM и входящими в профсоюз рабочими и пенсионерами»: «после принятия судьей соответствующего решения банкротство позволит GM в одностороннем порядке отказаться от исполнения соглашений с профсоюзами». Иными словами, банкротство нужно использовать для того, чтобы перебить хребет одному из последних сильных профсоюзов в Америке, оставив многих людей с жалкой зарплатой и еще

более жалкими пенсиями. Еще раз отметим контраст с неотложной необходимостью спасения крупных банков: здесь, где на кону стоит выживание тысяч действующих и вышедших на пенсию рабочих, нет ничего чрезвычайного; напротив, свободному рынку нужно позволить показать свой звериный оскал. Как будто профсоюзы, а не ошибочная стратегия руководства, надо винить в неприятностях GM! Так невозможное становится возможным:

то, что до сих пор считалось невероятным в горизонте сложившихся стандартов трудовой

этики и солидарности, должно стать приемлемым. В своей «Нищете философии» Маркс писал, что буржуазная идеология любит историзировать: всякая социальная, религиозная, культурная форма является исторической, случайной, относительной – любая, кроме ее собственной. История была раньше; теперь же никакой истории нет: Экономисты употребляют очень странный прием в своих рассуждениях. Для них существует только два рода институтов: одни – искусственные, другие – естественные. Феодалыные институты – искусственные, буржуазные – естественные.

В этом случае экономисты похожи на теологов, которые тоже устанавливают два рода религий. Всякая чужая религия является выдумкой людей, тогда как их собственная религия есть эманация бога. Говоря, что существующие отношения – отношения буржуазного производства – являются естественными, экономисты хотят этим сказать, что это именно те отношения, при которых производство богатства и развитие производительных сил совершаются сообразно законам природы. Следовательно, сами эти отношения являются не зависящими от влияния времени естественными законами. Это – вечные законы, которые должны всегда управлять обществом. Таким образом, до сих пор была история, а теперь ее более нет. До сих пор была история, потому что были феодальные институты и потому что в этих феодальных институтах мы находим производственные отношения, совершенно отличные, от производственных отношений буржуазного общества, выдаваемых экономистами за естественные и потому вечные. 11

10 “Imagining a G.M. Bankruptcy,” *New York Times*, December 2 2008,

“DealBook”, Business section.

11 Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Соч., Т. 4, С. 142-143.

И нет ли здесь переключки с сегодняшним дискурсивным «антиэссенциалистским» историзмом (от Эрнесто Лаклау до Джудит Батлер, которые считают любое социально-идеологическое образование продуктом случайной дискурсивной борьбы за гегемонию? Как уже заметил Фредрик Джеймисон, универсализованный историзм имеет странное неисторическое звучание: как только мы полностью принимаем и

практикуем радикальную случайность наших идентичностей, вся подлинная историческая напряженность неким образом испаряется в бесконечных перформативных играх вечного настоящего. Здесь действует замечательная самореферентная ирония: история существует лишь постольку, поскольку сохраняются остатки «неисторического» эссенциализма. Именно поэтому радикальные антиэссенциалисты должны использовать все свое герменевтически-деконструктивистское искусство, чтобы опознать скрытые следы «эссенциализма» в том, что заменили «феодализм» на «социализм», и то же самое можно будет сказать о сегодняшних апологетах либерально-демократического капитализма: ведь он, по выражению Фукуямы, является концом истории. Не удивительно, что споры о пределах либеральной идеологии так распространены во Франции: дело не в давней французской эстетической традиции, которая не доверяет либерализму; скорее, французская дистанцированность по отношению к мейнстримовскому англосаксонскому либерализму обеспечивает внешнюю позицию, которая делает возможной не только критическую позицию, но и более ясное восприятие базовой идеологической структуры либерализма. Поэтому не удивительно, что тому, кто желает найти клинически-чистую, дистиллированную версию сегодняшней капиталистической идеологии, следует обратиться к Ги Сорману. Само название интервью, которое он недавно дал в Аргентине, – «Этот кризис будет довольно коротким» – свидетельствует о том, что Сорман выполняет главное требование, которому должна отвечать идеология во время финансового кризиса: снова нормализовать ситуацию – «вещи могут казаться непростыми, но кризис будет недолгим, это лишь часть нормального цикла созидательного разрушения, благодаря которому развивается капитализм». 12

Или, как выразился Сорман в другом своем тексте, «созидательное разрушение – движущая сила экономического роста»: «Эта непрерывная замена старого новым, вызываемая техническими инновациями и предпринимательской деятельностью, которая стимулируется надлежащей экономической политикой, – приносит процветание, хотя те, кого затрагивает этот процесс, кто лишается рабочих мест, по понятным причинам могут быть против этого». (Эта повторная нормализация, конечно, сосуществует со своей противоположностью: паникой, создаваемой властями, чтобы вызвать шок у широкой общественности – «сами основы нашего образа жизни под угрозой!» – и тем самым подготовить ее к принятию предложенного – явно несправедливого – решения как чего-то неизбежного). Исходная посылка Сормана заключается в том, что в последние десятилетия (точнее после падения социализма в 1990 году), экономика, наконец, стала полностью надежной наукой: в почти лабораторных условиях, когда одна страна была разделена на две (Западная и Восточная Германия, Южная и Северная Корея), в обеих частях были установлены противоположные

экономические системы, и результаты оказались недвусмысленными. Вопрос в том, является ли экономика настоящей наукой? Разве нынешний кризис не демонстрирует, как кто-то уже сказал однажды, что «никто на самом деле не знает, что делать»? Дело в том, что ожидания являются частью игры: то, как будет реагировать рынок, зависит не только от того, насколько люди доверяют вмешательствам, но и в еще большей степени от того, насколько, по их мнению, другие будут доверять им – нельзя не учитывать последствия собственного вмешательства. Хотя Сорман признает, что рынок полон иррационального поведения и реакций, его лекарство – это даже не психология, а «нейроэкономика»: «экономические участники склонны вести себя рационально и иррационально. Лабораторные исследования показали, что одна часть нашего мозга отвечает за многие наши экономически ошибочные краткосрочные решения, а другая – за решения, которые имеют экономическое значение, обычно более длительные. Точно так же, как государство защищает нас от асимметрии Акерлофа[?], запрещая инсайдерскую что кажется постсовременным «обществом риска», состоящим из случайностей – в тот момент, когда они признают, что мы уже живем в «антиэссенциалистском» обществе, им приходится столкнуться с по-настоящему сложным вопросом об историчности самого сегодняшнего радикального историзма, то есть тема этого историзма как идеологической формы «постсовременного» глобального капитализма.

12 “Esta crisis sera bastante breve,” entrevista a Guy Sorman, Perfil (Buenos Aires),

2 November 2008, p. 38-43.

[?] Джордж Артур Акерлоф (род. 1940), американский экономист, нобелевский лауреат (2001) создал теорию информационной асимметрии, присутствующей в структуре торговых операций (когда продавец знает больше о качестве продаваемого товара, чем покупатель) и могущей негативно влиять на их ход. – Прим. ред. торговлю, не должно ли оно также защищать нас от наших собственных иррациональных импульсов?»

Конечно, Сорман тут же добавляет, что «было бы нелепо использовать поведенческую экономику для возвращения к избыточному государственному регулированию. В конце концов государство не рациональнее индивида, и его действия могут иметь крайне разрушительные последствия. Нейроэкономика должна подталкивать нас к тому, чтобы делать рынки более прозрачными, а не более регулируемыми». Принимая во внимание эту идею дополнения экономической науки нейроэкономикой, можем ли мы утверждать, что прошли те времена, когда идеологические грезы выдавались за науку, как в случае с Марксом, работа которого «может быть описана как материалистическое переписывание Библии со всеми необходимыми героями и пролетариатом в роли Мессии. Идеологическая мысль XIX столетия – это,

бесспорно, материализованная теология»? Но даже если марксизм мертв, голый король продолжает преследовать нас в новом платье, и главное из них – экологизм:

Не будучи обычными бунтарями, зеленые являются служителями новой религии, которая ставит природу выше человечества. Экологическое движение – это не лобби мира и любви, а революционная сила. Как и во многих современных религиях, указываемое им зло порицается на основе научных знаний: глобальное потепление, исчезновение видов, утрата биоразнообразия, суперсорняки. На самом деле все эти угрозы – вымысел зеленого воображения. Заимствуя у науки ее словарь, зеленые не заимствуют ее рациональность. Их метод не нов; Маркс и Энгельс тоже делали вид, что их видение мира основывалось на науке их времени, дарвинизме. ¹³ Поэтому Сорман соглашается с утверждением его друга Аснара ?, что экологическое движение – это «коммунизм XXI века»:

Экологизм – это, конечно, воссоздание коммунизма, настоящий антикапитализм...

Но другая его часть наполовину состоит из языческой утопии, культа природы, которая возникла гораздо раньше марксизма, и именно поэтому экологизм так силен в Германии с ее натуралистской и языческой традицией. Экологизм – это антихристианское движение: природа в нем выше человека. Последняя четверть рациональна: имеются реальные проблемы, для которых существуют технические решения.

Обратим внимание на словосочетание «технические решения»:

рациональные проблемы

имеют технические решения. (И вновь вопиюще неверное утверждение: экологические проблемы требуют решений – что производить, что потреблять, какую энергию использовать, – которые в конечном итоге затрагивают сам образ жизни людей; по сути, они являются не только не техническими, но и необычайно политическими в самом радикальном смысле основополагающего социального выбора). Поэтому не удивительно, что сам капитализм преподносится в технических терминах, даже не как наука, а просто как нечто работающее: он не нуждается ни в каком идеологическом оправдании, потому что сам его успех служит достаточным оправданием – и в этом отношении капитализм является «противоположностью социализма, который имеет учение». «Капитализм – это система без философских претензий, которая не занимается поиском счастья.

Единственное, что он говорит: “Да, это работает”. И если люди хотят жить лучше, желательно использовать этот механизм, потому что он – работает. Единственный критерий – это эффективность».

¹³ Guy Sorman, “Behold, our familiar cast of characters,” *The Wall Street Journal Europe*, July 20-21 2001.

? Хосе Мария Альфредо Аснар Лопес (род. 1953), бывший (до 2004) премьер-министр Испании, член Европейского совета по толерантности и взаимомуважению.

Ложность этого антиидеологического описания очевидна: само представление о капитализме как о нейтральном социальном механизме является идеологией (даже утопической идеологией) в чистом виде. Но в этом описании все же есть зерно истины, потому что, как говорил Ален Бадью, капитализм на самом деле не является самостоятельной цивилизацией со своим особым способом, позволяющим сделать жизнь осмысленной. Капитализм – это первый общественно-экономический строй, который детотализирует смысл: он не является глобальным на уровне значения (нет никакого глобального «капиталистического мировоззрения»); нет никакой «капиталистической цивилизации» – главный урок глобализации заключается в том, что капитализм может приспособиться ко всем цивилизациям – от христианской до индуистской и буддистской); его глобальное измерение можно сформулировать только на уровне истины без смысла, как «реальное» глобального рыночного механизма. Проблема здесь не в том, как утверждает Сорман, что реальность всегда несовершенна; и что людям всегда нужно грезить о невозможном совершенстве. Проблема – это проблема смысла, и именно здесь религия вновь обретает свое значение, открывая свою миссию обеспечения осмысленной жизни тем, кто участвует в бессмысленной работе капиталистического механизма. Именно поэтому Сорман неверно описывает фундаментальную трудность капиталистической идеологии: С интеллектуальной и политической точки зрения, главная трудность в управлении капиталистической системой состоит в том, что она не приводит к появлению грез: никто не выходит на улицу, чтобы выступить в ее поддержку. Именно экономика полностью изменила условия жизни людей, спасла человечество от страданий, но никто не готов становиться мучеником во имя этой системы. Нам нужно разобраться с этим парадоксом системы, которой никто не хочет, потому что она не вызывает любви, которая не зачаровывает, не соблазняет.

И вновь это описание оказывается глубоко неверным: если когда-либо и существовала система, которая зачаровывала своих подданных грезами (о свободе, о том, что твой успех зависит от тебя самого, что тебе вот-вот улыбнется удача, о безграничных удовольствиях...), то это капитализм. Подлинная проблема в другом: как сохранить у людей живую веру в капитализм, когда неумолимая реальность кризиса сурово растаптывает эти грезы? Здесь возникает потребность в «зрелом» реалистическом прагматизме: необходимо героически противиться грезам о совершенствовании и счастье и принимать суровую капиталистическую реальность как лучший (или наименее плохой)

из миров. Здесь нужен компромисс, сочетание борьбы с утопическими иллюзорными ожиданиями и предоставлением людям достаточной защиты, чтобы они приняли систему.

Таким образом, Сорман не является либерально-рыночным фундаменталистским экстремистом – он с гордостью заявляет, что некоторые ортодоксальные последователи Милтона Фридмена обвиняли его в коммунизме за его (сдержанную) поддержку государства всеобщего благосостояния:

Между государством и экономическим либерализмом нет противоречия; наоборот, между ними всегда существует сложный союз. Я полагаю, что либеральному обществу необходимо государство всеобщего благосостояния, прежде всего, для интеллектуальной легитимности – люди примут капитализм при наличии обязательного минимума социальной защищенности. Кроме того, на более механическом уровне, чтобы разрушительное созидание капитализма работало, им нужно управлять.

Редко когда задачи идеологии излагаются с такой ясностью – чтобы защитить существующую систему от любой серьезной критики, она легитимируется как прямое выражение человеческой природы: Важная задача демократических правительств и тех, кто формирует общественное мнение, когда они имеют дело с экономическим кризисом и политическим давлением, состоит в том, чтобы защитить и сохранить систему, которая так хорошо служила человечеству, и не променять ее на худшую под предлогом ее несовершенства. И этот урок, несомненно, сложнее всего перевести на язык, который примет общественное мнение. Лучшая из возможных экономических систем действительно несовершенна. Какие бы истины не раскрывала экономическая наука, свободный рынок служит отражением человеческой природы, которая сама по себе далека от совершенства.

Такая идеологическая легитимация также идеально иллюстрирует точную формулировку парадокса вражеской пропаганды, предложенную Бадью: она борется с чем-то, чего сама не знает, с чем-то, к чему она структурно слепа, – не с действительным противником (политическими оппонентами), а с возможностью (утопическим революционно-освободительным потенциалом), которая имманентно присуща ситуации:

Цель всей вражеской пропаганды состоит не в уничтожении существующей силы (эту функцию, как правило, оставляют силам полиции), а скорее в уничтожении упущенной возможности ситуации. Эта возможность также упускается теми, кто ведет эту пропаганду, так как ее черты одновременно имманентны ситуации и не проявляются в ней. 14

Именно поэтому вражеская пропаганда против радикальной освободительной политики по определению цинична – не в простом смысле неверия в свои собственные слова, а на куда более глубоком уровне: она цинична как раз и даже в еще большей степени потому,

что она действительно верит в свои слова, так как ее послание состоит в покорном признании того, что мир, в котором мы живем, даже если он и не является лучшим, то по крайней мере наименее плох, так что любое радикальное изменение может сделать его только хуже. (Как всегда в действенной пропаганде, эта нормализация легко может сочетаться со своей противоположностью, прочитывая экономический кризис на языке религии – так, папа Бенедикт XVI, этот блестящий оппортунист, не преминул набрать очков на финансовом кризисе, сказав: «Это доказывает, что все это суета, и только слово Божье остается неизменным!») Также нет ничего удивительного в том, что финансовый кризис 2008 года побудил Жака-Алена Миллера «конструктивно» высказаться, дабы предупредить панику:

Вопрос: Этот кризис содержит важное психологическое измерение. Чем на самом деле объясняются панические действия, особенно колебания на бирже? Чем они вызваны и как их можно смягчить?

Жак-Ален Миллер: Денежное означающее – это означающее видимости, которая опирается на социальные конвенции. Финансовый мир – это архитектура, построенная из фикций, а ее краеугольным камнем является тот, кого Лакан называл «субъектом, предположительно знающим», знающим, как и почему. Кто выполняет эту роль? Хор авторитетов, из которых иногда особенно выделяется один, как, например, в свое время Алан Гринспен. Поведение финансовых игроков основывается на этом. Фиктивное и гиперрефлексивное образование поддерживается «верой» в авторитеты, то есть переносом на субъекта, предположительно знающего.

14 Ален Бадью, семинар о Платоне в Высшей нормальной школе, 13 февраля 2008 (неопубликовано).

Если этот субъект оказывается поколебленным, происходит кризис, распад основ, который, конечно, вызывает панику. Но финансовый субъект, предположительно знающий, уже был заметно ослаблен дерегулированием. И это произошло, потому что финансовый мир поверил, ослепленный иллюзией, будто он может жить без участия субъекта, предположительно знающего. Во-первых, активы превратились в мусор. Во-вторых, постепенно дерьмо проникло повсюду. В-третьих, имеет место гигантский негативный перенос на авторитетов; электорат от плана Полсона/Бернанке вызывает возмущение общественности: кризис – это кризис доверия, и он будет длиться до тех пор, пока субъект, предположительно верящий, не будет восстановлен. В долгосрочной перспективе это произойдет благодаря новым Бреттон-Вудским соглашениям, встрече, которая будет созвана для того, чтобы огласить истину об истине. 15

Миллер ссылается здесь на Алана Гринспена, главный беспартийный «субъект, предположительно знающий» долгого периода экономического роста с рейгановской эпохи до недавнего краха. Когда 23 октября 2008 года Гринспен выступил на слушаниях Конгресса, он высказал несколько любопытных мыслей в ответе критикам, которые говорили, что он способствовал появлению пузыря на рынке жилой недвижимости, удерживая процентную ставку на слишком низком уровне слишком долгое время, и что он не смог обуздать стремительный рост рискованных и часто мошеннических ипотечных кредитов. 16 Вот кульминация слушаний: член палаты представителей Генри Ваксман, председатель комитета по надзору, сказал:

Перебью вас. Мне бы хотелось спросить: у вас же была идеология. Это ваши слова:

«У меня есть идеология. Я полагаю, что свободные конкурентные рынки – это непревзойденный способ организации экономических систем. Мы пробовали регулирование, но оно не слишком хорошо работало». Это вы сказали. Вы обладали властью, способной не допустить безответственные заимствования, которые привели к ипотечному кризису. Многие советовали вам сделать это. И за это теперь расплачивается вся наша экономика. Не считаете ли вы, что ваша идеология заставила вас принимать решения, которые вы, к сожалению, не приняли.

Гринспен ответил: «Я обнаружил изъян в модели, которую я считал важной функционирующей структурой, определяющей работу мира». Иными словами, Гринспен признал, что когда «кредитное цунами, лучающееся раз в столетие», охватило финансовые рынки, его идеология свободного рынка, избегающая регулирования, оказалась порочной.

Позднее Гринспен еще раз признал, что был «поражен и не верил своим глазам», узнав, что финансовые компании не производили достаточного «надзора» за своими контрагентами, чтобы не допустить растущих потерь:

Те из нас, кто полагался на заинтересованность кредитных организаций в защите акционеров, включая меня, поражены и не верят своим глазам.

Это последнее высказывание говорит больше, чем может показаться на первый взгляд:

оно показывает, что ошибка Гринспена заключалась в ожидании того, что просвещенная заинтересованность кредитных организаций заставит их действовать ответственнее, этичнее, избегая краткосрочных циклов саморазвивающихся диких спекуляций, которые рано или поздно приводят к тому, что пузырь лопается.

15 См.: http://www.lacan.com/symptom/?page_id=299.

16 Цит. по: <http://www.portfolio.com/news-markets/top-5/2008/10/23/Greenspan-at-House-Hearing>.

Иными словами, его ошибка была не фактической, касающейся объективных экономических данных или механизмов; она касалась этических установок, создаваемых рыночными спекуляциями – ошибка Гринспена была в том, что он действовал, исходя из того, что рыночные механизмы сами стихийно породят этическую установку ответственности и доверия, поскольку действовать, опираясь на ответственность и доверие, в долгосрочных интересах самих участников. Очевидно, что его ошибка состояла не только в простой недооценке рациональности рыночных участников, то есть их способности сопротивляться краткосрочным соблазнам дикой спекулятивной прибыли; он забыл включить в уравнение совершенно рациональный расчет финансовых спекулянтов, что нужно идти на риск, поскольку в случае финансового краха они смогут рассчитывать на то, что государство покроет их потери (что в сущности и произошло). Одним из причудливых следствий финансового краха и мер, принимаемых для противодействия ему (огромные деньги для помощи банкам), было возрождение интереса к работам Айн Рэнд?, этого идеолога радикального капитализма, провозглашающего, что «алчность – это хорошо», – продажи ее главного сочинения «Атлант расправил плечи» снова резко выросли. Идея в том, что поддержка администрацией Обамы банков, столкнувшихся с трудностями, отдает тираническим социализмом, заставляющим сильных и преуспевающих поддерживать слабых, безответственных и некомпетентных. «Нынешняя экономическая стратегия взята прямо из книги “Атлант расправил плечи”», – написал недавно комментатор Стивен Мур на страницах Wall Street Journal. «Чем больше ваша некомпетентность в бизнесе, тем больше подаяния от политиков вы получите». 17

И уже можно наблюдать признаки того, как ставится описанный в книге «Атлант расправил плечи» сценарий, в котором творческие капиталисты объявляют забастовку. Джон Кэмпбелл, конгрессмен-республиканец, сказал: «Преуспевающие объявляют забастовку. Я вижу на низовом уровне протест со стороны людей, которые создают рабочие места... Они отказываются от своих амбиций, потому что видят, что их за это накажут». Ирония этой реакции в том, что она полностью неверно истолковывает ситуацию: большая часть огромной финансовой помощи поступает как раз к дерегулированным рэндовским «титанам», «творческие» схемы которых потерпели провал и вызвали кризис. Не великие творческие гении помогают теперь ленивому быдлу, а простые налогоплательщики помогают обделавшимся «творческим гениям». Достаточно вспомнить, что идеолого-политическим родоначальником длительного экономического процесса, который закончился крахом, является Алан Гринспен, верный рэндовский объективист. Возвращаясь к Миллеру, смысл его забавного выступления вполне понятен: нужно терпеливо дожидаться появления нового «субъекта, предположительно знающего».

Позиция, которую занимает здесь Миллер, – это позиция чистого либерального цинизма:

все мы знаем, что «субъект, предположительно знающий», является иллюзией переноса, но мы знаем это как психоаналитики, а в публичной жизни мы должны выступать за появление «субъекта, предположительно знающего», чтобы контролировать панику...

Не так давно Миллер участвовал в борьбе против общеевропейской попытки ввести государственное регулирование психоанализа, которое было бы равнозначно его растворению в широком поле «научной» когнитивистской и биохимической терапии. К сожалению, он вписывает эту борьбу в праволиберальную тему защиты людей, свободных от социалистического патерналистского государственного контроля и регулирования, прямо обращаясь к протэтчеровской неолибералистской работе Виллема Бойтера. 18

? Айн Рэнд (Ayn Rand, Алиса Зиновьевна Розенбаум) (1905-1982) – американская писательница и

философ русского происхождения. – Прим. ред.

17 Oliver Burkeman, “Look out for number one,” *The Guardian*, 10 March 2009, p. 3.

18 См.: William H. Buiter, “Le nouveau Paternalisme: attention, danger!”, *Le Nouvel Ane* 9 (Septembre 2008), p.

Миллер не замечает, что то же самое государственное регулирование, против которого он так яростно выступает, вводится как раз для защиты свободы и автономии личности: он борется с последствиями идеологии, на которую сам же и опирается. Парадокс в том, что в сегодняшнем цифровом обществе, где не только государство, но и крупные компании способны пронизывать и управлять жизнями людей в невиданной степени, государственное регулирование необходимо для поддержания самой автономии, которой оно предположительно угрожает.

В середине апреля 2009 года, сидя в гостиничном номере в Сиракузах, я развлекался тем, что переключался между двумя каналами: на одном шел документальный фильм о Пите Сигере, великом американском исполнителе кантри с левыми убеждениями, а на другом (это был канал Fox News) – репортаж об антиналоговом «чаепитии» в Остине, штат Техас, с кантри-певцом, исполнявшим антиобамовскую популистскую песню, полную сетований на то, как Вашингтон душит налогами простых работяг, чтобы спасти богачей с Уоллстрит... Короткое замыкание между двумя этими программами подействовало на меня как удар током в двух весьма примечательных отношениях. Во-первых, между этими двумя певцами имелось фантастическое сходство как в формулировании популистских проклятий в адрес богатых и их государства, призыве к радикальным мерам вплоть до

гражданского неповиновения – еще одно болезненное напоминание о том, что по форме или организации сегодняшние радикальные популистские правые странным образом напоминают нам старых добрых леворадикальных популистов (нет ли сходства между организацией сегодняшних групп христианских фундаменталистов, одержимых вопросами «выживания» (survivalism) и ведущих полулегальное существование, и «Черными пантерами» 1960-х?). Во-вторых, нельзя не заметить фундаментальную иррациональность «чаепития»: на самом деле Обама планирует снизить налоги для более чем 95% простых работяг, предлагая более высокие налоги лишь для верхушки, то есть для «богатых эксплуататоров», – отчего же люди в буквальном смысле действуют против своих интересов? Томас Франк очень точно описал этот парадокс сегодняшнего американского популистского консерватизма: 19 противопоставление экономических классов (бедные фермеры, «синие воротнички» против адвокатов, банкиров, крупных компаний) заменяется/перекодируется в противопоставление честных трудолюбивых христианских истинных американцев и декадентских либералов, потягивающих латте и разъезжающих на иностранных автомобилях, защищающих аборты и гомосексуализм, высмеивающих патриотические жертвы и «деревенщину» и т.д. Врагом, таким образом, оказывается воображаемый либерал, который путем вмешательства федеральных властей (от доставки детей в школы до включения в программу школьного обучения дарвинизма и полового воспитания, истолковываемого как обучение извращениям) хочет подорвать подлинный американский образ жизни. Главной экономической заботой становится избавление от сильного государства, которое собирает налоги с трудолюбивых граждан для финансирования своего регулирующего вмешательства: минимальная экономическая программа – это «меньше налогов, меньше регулирования»... Со стандартной точки зрения просвещенного рационального преследования собственных интересов, непоследовательность этой идеологической позиции очевидна: популистские консерваторы в буквальном смысле голосуют за свои пустые карманы. Сокращение налогов и дерегулирование означают расширение свободы для крупных компаний, сокращение государственного вмешательства означает сокращение федеральной помощи мелким фермерам; и т.д. Хотя «правлящий класс» не согласен с популистскими моральными идеями, он видит в «моральной войне» средство сдерживания низших классов, которое позволяет им выразить свое недовольство, при этом не затрагивая экономических интересов элиты. Это означает, что культурная война – это классовая война в смещенном виде – хватит говорить про то, что мы живем в пост-классовом обществе...

19 См.: Thomas Frank, *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*, New York: Metropolitan Books 2004.

Это, однако, делает загадку еще более сложной: как такое смещение возможно? «Глупость» и «идеологические манипуляции» – это не ответ; то есть мало сказать, что идеологические аппараты промывают мозги примитивным низшим классам так, что те не в состоянии опознать свои истинные интересы. Вспомним, что всего несколько десятилетий тому назад тот же Канзас был рассадником прогрессивного популизма в Соединенных Штатах – и люди явно не могли так поглупеть за прошедшие десятилетия... Наглядное свидетельство материальной силы идеологии сегодня.

Версия капиталистической идеологии у Сормана лишена этого «морального» аспекта и, как таковая, слишком груба и даже может быть названа открыто гегемонистской; в ней есть что-то от «сверхидентификации», когда исходные послышки провозглашаются настолько открыто, что это вызывает ощущение неловкости. Из нынешнего кризиса рождается новая гегемонистская версия «социально ответственного» эко-капитализма: признавая, что в прошлом и настоящем капитализм часто был крайне эксплуататорским и катастрофичным, нам в то же время говорят, что уже сейчас можно распознать черты нового подхода, который сознает, что капиталистическая мобилизация производительных возможностей общества также может служить экологическим целям, борьбе с бедностью и т.д. Как правило, эта версия преподносится как составляющая перехода к новой холистической постматериалистической духовной парадигме: в нашу эпоху растущего осознания единства всего живого на земле и общих опасностей, с которыми мы все сталкиваемся, появляется новый подход, который больше не выступает против рынка и социальной ответственности – они могут быть воссоединены ради взаимной выгоды; сотрудничество и участие работников, диалог с клиентами, забота об окружающей среде, прозрачность сделок служат сегодня ключами к успеху. Капиталисты не должны быть просто машинами для получения прибыли; их жизнь может иметь более глубокий смысл. Их главный лозунг – социальная ответственность и признательность: они первыми признали, что общество было необычайно добро к ним, позволив им раскрыть свои таланты и накопить богатство, поэтому они обязаны теперь вернуть часть своего долга обществу и помочь людям. В конце концов, в чем смысл успеха, если не в помощи людям? Только эта забота делает успех в бизнесе осмысленным... Этот новый этос глобальной ответственности может сделать капитализм эффективнейшим инструментом служения общему благу.

Но не был ли финансовый кризис 2008 года своеобразным ироничным свидетельством идеологической природы этой мечты о

«духовном» и социально-ответственном эко-капитализме? Как известно, 11 декабря 2008 года Бернард Мэдофф, крупный инвестиционный управляющий и филантроп с Уолл-стрит, был арестован и обвинен в создании «пирамиды на 50 миллиардов долларов». Инвестиции Мэдоффа считались низкорискованными, но при этом приносящими стабильную прибыль в пару процентов в месяц. Официальная стратегия заключалась в приобретении крупных пакетов акций и дополнении названных инвестиций соответствующими стратегиями фондовых опционов. Примерно в 2005 году инвестиционно-консалтинговый бизнес Мэдоффа переродился в пирамиду: деньги новых инвесторов шли на выплаты старым клиентам, которые желали получить деньги. Мэдофф говорил высокопоставленным сотрудникам своей компании, что «все это одна большая ложь» и что это было «по сути гигантской пирамидой» с потерями инвестора примерно в 50 миллиардов долларов. Особенно удивительной эту историю делают две особенности: во-первых, что простая и известная стратегия по-прежнему может работать в сегодняшней будто бы сложной и контролируемой области финансовых спекуляций; во-вторых, что Мэдофф был не маргинальным эксцентриком, а плоть от плоти американского финансового истеблишмента (Nasdaq), участвовавшей в самой разнообразной благотворительной деятельности. Поэтому нужно сопротивляться многочисленным попыткам патологизировать Мэдоффа, представляя его развращенным негодяем, отвратительным червяком в здоровом зеленом яблоке. Не служит ли дело Мэдоффа наглядной и крайней иллюстрацией того, что вызвало финансовый крах?

Здесь нужно задать наивный вопрос: разве Мэдофф не знал, что со временем его схема неизбежно должна была рухнуть? Какая сила помешала понять эту очевидную вещь? Дело не в личной порочности или иррациональности Мэдоффа, а в давлении, стремлении работать дальше, расширять обращение для поддержания работы машинерии, которая вписана в саму систему капиталистических отношений – соблазн «превращения» законного бизнеса в пирамиду присущ самому капиталистическому обращению. Нет определенной точки, где происходит пересечение Рубикона и превращение законного инвестиционного бизнеса в незаконную пирамиду: развитие капитализма размывает границу между «легитимными» инвестициями и «дикими» спекуляциями, потому что капиталистические инвестиции – это по самой своей сути рискованная ставка на то, что схема окажется прибыльной, это акт заимствования у будущего. Внезапное изменение неконтролируемых обстоятельств может превратить в ничто самые «надежные» инвестиции – такова природа капиталистического «риска». В условиях «постмодернистского» капитализма пагубные спекуляции поднялись на гораздо более высокий уровень, чем когда-либо прежде. 20

В последние месяцы общественные деятели, начиная с папы римского, только и делают, что призывают нас бороться с культурой чрезмерной

алчности и потребления – это отвратительное зрелище дешевого морализаторства является образцовой идеологической операцией: потребность (в расширении), вписанная в саму систему, превращается в личное прегрешение, особенность личной психологии. Таким образом, саморазвитие Капитала остается пределом, Реальным нашей жизни, бестией, которой по определению нельзя управлять, так как она напрямую управляет нашей жизнью, мешая нам видеть даже очевидные опасности, которые мы на себя навлекаем. Это одно большое фетишистское отрицание: «Я прекрасно сознаю риски, с которыми играю, даже неизбежность окончательного краха, но все же... (Я могу еще оттянуть крах, пойти на чуть больший риск и так далее до бесконечности)» – самоослепленная «иррациональность» строго соответствующая «иррациональности» низших классов, голосующих против собственных интересов, и еще одно подтверждение материальной власти идеологии. Как и любовь, идеология слепа, даже если люди, которые охвачены ею, зрячи...

Сегодняшняя эпоха называет себя постидеологической, и это опровержение

идеологии служит окончательным доказательством того, что мы, как никогда прежде, глубоко погружены в идеологию. Идеология – это всегда поле борьбы, в том числе борьбы за присвоение традиций прошлого. Наглядным примером нашего тупика может служить либеральное присвоение Мартина Лютера Кинга, которое само по себе является образцовой идеологической операцией. Генри Луис Тейлор недавно заметил: «Все, даже младенцы, знают о Мартине Лютере Кинге и могут сказать, что его главной минутой славы была речь “У меня есть мечта”. Но никто не способен продвинуться дальше этого предложения. Мы все знаем, что у этого парня была мечта. Но мы не знаем, какой она была». 21 Кинг проделал долгий путь от толп, которые приветствовали его в марте 1963 года в Вашингтоне, когда он был объявлен «моральным лидером нации»: но взявшись за другие проблемы, помимо сегрегации, он утратил значительную часть публичной поддержки и начал все чаще восприниматься как пария. Как выразился Гарвард Ситкофф, он брался за проблемы бедности и милитаризма, потому считал их жизненно важными для того, чтобы «сделать равенство чем-то реальным и не просто расовым братством, но и настоящим равенством».

20 Кстати, признаком зрелости американской публики стало то, что в публичной

реакции на финансовый кризис не было и следа антисемитизма, хотя совсем не

сложно представить реакцию, вроде «Заметили, что именно евреи, еврейские финансисты снова заставили нас, работающих американцев, заплатить 700

миллиардов за последствия их глупости?!»

21 Эта и последующие две цитаты (Ситкоффа и Харрис-Лейсвелл) приводятся по:
<http://wcbstv.com/national/MLK.legacy.holiday.2.634345.html>

Пользуясь терминологией Бадью, Кинг следовал «аксиоме равенства», не ограничиваясь темой расовой сегрегации: перед своей гибелью он занимался вопросами борьбы с бедностью и войной. Он выступал против войны во Вьетнаме и был в Мемфисе, когда его убили в апреле 1968 года, где он выступал в поддержку санитарных работников. «Идти за Кингом значило идти по непопулярному пути, а не по популярному» (Мелисса Харрис-Лейсвелл).

Все, что мы связываем сегодня с либеральной демократией и свободой (профсоюзы, всеобщее право голоса, всеобщее бесплатное образование, свобода печати и т.д.), были завоеваны в долгой и трудной борьбе низших классов в XIX веке; они вовсе не были «естественным» следствием капиталистических отношений. Вспомним перечень требований, которым заканчивается «Манифест Коммунистической партии»: большинство из них, за исключением отмены частной собственности на средства производства, в результате народной борьбы сегодня получили широкое признание в «буржуазных» демократиях. Еще один факт, на который не обращают внимания: сегодня равенство между белыми и черными превозносится как часть американской мечты и воспринимается как самоочевидная этико-политическая аксиома – но в 1920-1930-х американские коммунисты были единственной политической силой, которая выступала за полное равенство между расами.²² Те, кто защищает естественную связь между капитализмом и демократией, обманывают точно так же, как обманывает католическая церковь, когда она преподносит себя в качестве «естественного» защитника демократии и прав человека от угрозы тоталитаризма – как будто церковь не приняла демократию лишь в конце XIX века, и даже это она сделала, скрипя зубами, пойдя на отчаянный компромисс и пояснив, что она предпочитает монархию и что это лишь уступка новым временам.

(Кроме того, когда сегодня католическая церковь преподносит себя в качестве маяка уважения к свободе и человеческому достоинству, полезно провести простой умственный эксперимент. До начала 1960-х церковь имела пресловутый Индекс запрещенных (для чтения простым католикам) книг; представим, какой была бы художественная и интеллектуальная история современной Европы, если стереть из нее все работы, которые в какой-то момент оказались в этом Индексе – современная Европа без Декарта, Спинозы, Лейбница, Юма, Канта, Гегеля, Маркса, Ницше, Сартра, не говоря уже о подавляющем большинстве классиков современной литературы).

Идеологическая натурализация глобального капитализма достигла сегодня беспрецедентного уровня: редко кто даже

осмеливается помечтать об утопических мечтах о возможных альтернативах; один за другим, немногие сохранившиеся коммунистические режимы заново изобретают себя в качестве авторитарных защитников нового, еще более динамичного и эффективного, «капитализма с азиатскими ценностями».

Эта неоспоримая гегемония, вовсе не будучи доказательством преодоления эпохи идеологических утопий, поддерживается утопическим ядром капиталистической идеологии. Утопии альтернативного мира исчезли, будучи вытесненными господствующей утопией, которая выдает себя за воплощение прагматического реализма.

И все это побуждает нас вновь обратиться к основным координатам утопического мышления.

В книге Алана Вейсмана «Мир без нас»²³ нарисована утопическая картина того, что произошло бы, если бы человечество (и только человечество) внезапно исчезло с лица Земли, – снова вернулось бы цветущее естественное разнообразие, природа постепенно поглотила бы человеческие артефакты. Мы, люди, сводимся к чистому бестелесному взгляду, наблюдающему собственное отсутствие. Как заметил Лакан, такова фундаментальная субъективная позиция фантазии: сведение к взгляду, наблюдающему мир, в котором нет субъекта, – подобно фантазии наблюдения за собственным рождением, совокуплением родителей или собственными похоронами, подобно Тому Сойеру и Геку Финну.

22 См.: Glenda Elizabeth Gilmore, *Defying Dixie. The Radical Roots of Civil Rights*, New York: Norton 2007.

23 См.: Alan Weisman, *The World Without Us*, New York: Picador 2008.

(Точно так же ревнивый ребенок любит потешить себя фантазией, как его родители отреагировали бы на его смерть, ставя на кон собственное отсутствие). Таким образом, «Мир без нас» – это фантазия в чистом виде: картина Земли, сохраняющей докастрационную невинность, прежде чем мы, люди, испортили ее своей гордыней.

Ирония в том, что самым наглядным примером этого служит чернобыльская катастрофа:

предоставленная самой себе, буйная природа заволодела развалины соседнего города Припять, который был брошен жителями...

Прекрасным контрапунктом к таким фантазиям, опирающимся на чисто фантазматическое понятие природы как сбалансированного гармоничного круговорота, нарушенного вмешательством человека, служит тезис экологов, что, хотя никогда нельзя знать наверняка, какими будут последствия вмешательства человека в геосферу, в одном можно быть уверенным точно: если человечество резко прекратит свою масштабную индустриальную деятельность и позволит природе на Земле

вернуться к сбалансированному состоянию, это приведет к полному краху, немислимой катастрофе. «Природа» на Земле уже настолько «адаптировалась» к человеческому вмешательству, человеческое «загрязнение» настолько включено в шаткий и хрупкий баланс «естественного» воспроизводства на Земле, что его прекращение вызвало бы катастрофический дисбаланс.

Мы находим ровно ту же структуру в самом сердце утопии. В первой новелле из сборника «Ее тело знает»²⁴ Дэвид Гроссман делает для ревности в литературе то же, что сделал для нее Луи Бунюэль в кино своей лентой «Он», – он создает шедевр, обнажающий основные фантазматические координаты этого понятия. В ревности субъект создает/воображает рай (утопию полного *jouissance* ?), в который он не допущен. То же определение применимо к тому, что можно назвать политической ревностью, от антисемитских фантазий о чрезмерном наслаждении евреев до фантазий христианских фундаменталистов о жутких сексуальных практиках геев и лесбиянок.

Эти примеры намечают подход к утопиям, который отстает от привычной сфокусированности на содержании (на структуре общества, предлагаемой в утопическом образе). Возможно, пришло время избавиться от зачарованности содержанием и поразмышлять над субъективной позицией, с которой такое содержание выглядит утопическим. Из-за своей временной петли фантазматический нарратив всегда предполагает невозможный взгляд, взгляд, посредством которого субъект уже присутствует в сцене своего собственного отсутствия. Когда субъект прямо отождествляет свой взгляд с *objet a*?, парадоксальным следствием этого отождествления оказывается то, что *objet a* выпадает из поля зрения. Это подводит нас к сути лакановского понятия утопии: картина желания, функционирующего без *objet a* и его превратностей. Утопично не только считать, что можно достичь свободного полного «инцестуозного» наслаждения; не менее утопично считать, что можно отречься/пожертвовать наслаждением без того, чтобы это отречение не вызвало своего собственного избыточного наслаждения. В этом смысле «научный социализм» Маркса имел очевидное утопическое ядро: Маркс признавал, что капитализм высвободил прорывную динамику самовозрастающей производительности – вспомним его восторженные описания того, как при капитализме «все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями, разрушаются», что капитализм представляет собой главную революционную силу в истории человечества; с другой стороны, он также ясно признавал, что это капиталистическое развитие подстегивается его собственным внутренним препятствием или антагонизмом – окончательным пределом капитализма (капиталистической самовозрастающей производительности) служит сам Капитал, то есть

непрестанное капиталистическое развитие и революционизация своих собственных материальных условий, безумная пляска его непрестанно раскручивающейся производительности, есть не что иное, как отчаянное движение вперед с тем, чтобы избежать своего собственного обессиляющего внутреннего противоречия.

24 См.: David Grossman, *Her Body Knows*, New York: Picador 2006.

? Наслаждение (франц.) – Прим. ред.

? Понятие психоанализа Ж. Лакана, обозначающее недостижимый объект желания. – Прим. ред.

Фундаментальная ошибка Маркса заключалась в том, что на основе этих прозрений он пришел к выводу, что новый, высший общественный строй (коммунизм) возможен, строй, который не только смог бы сохранить, но даже поднять на еще более высокий уровень и даже полностью раскрыть потенциал спирали самовозрастающей производительности, которая, при капитализме, из-за присущего ему препятствия/противоречия вновь и вновь прерывается губительными для общества экономическими кризисами. Короче говоря, Маркс упускал, что, пользуясь стандартной терминологией Деррида, это внутреннее препятствие/антагонизм как «условие невозможности» полного раскрытия производительных сил служит одновременно «условием [его] возможности»: если мы устраним препятствие, внутреннее противоречие капитализма, мы не получим полностью свободного стремления к производительности, которое в конечном счете поддерживалось этим препятствием, а, наоборот, утратим эту производительность, которая порождалась и одновременно разрушалась капитализмом – если мы устраним препятствие, сам потенциал, которому мешает это препятствие, рассеется.

Кроме того, утопическое – это не только консервативная мечта о воссоздании некоего идеализированного Прошлого до Грехопадения, не только картина радужного будущего в виде наличной универсальности за вычетом ее конститутивного препятствия; не менее утопична и либерально-прагматическая идея, что можно решать проблемы постепенно, одну за другой («в Руанде сейчас гибнут люди, поэтому нужно забыть об антиимпериалистической борьбе и просто прекратить резню»; или: «нужно бороться с бедностью и расизмом здесь и сейчас, не дожидаясь краха капиталистического порядка»).

Джон Капуто недавно писал: Я был бы рад, если бы крайне левые политики в Соединенных Штатах могли изменить систему, обеспечив всеобщее медицинское обслуживание и более справедливое перераспределение богатства при помощи нового налогового кодекса, ограничив финансирование избирательных кампаний и предоставив избирательные права всем избирателям, обращаясь с рабочими-мигрантами более гуманно и проводя многостороннюю внешнюю

политику, которая позволит Америке влиться в международное сообщество, и т.д., то есть вмешаться в капитализм при помощи серьезных и далеко идущих реформ... Если, сделав все, чего требуют Бадью и Жижек, некое чудовище под названием Капитал продолжит преследовать нас, я даже поприветствую его. 25

Проблема здесь не в выводе Капуто: если удастся достигнуть всего этого в рамках капитализма, то зачем его упразднить? Проблема в основной «утопической» посылке, что можно достичь всего этого в рамках координат существующего глобального капитализма.

Что, если отдельные сбои в работе капитализма, перечисленные Капуто, не являются просто случайными нарушениями, а структурно необходимы для него? Что, если мечта Капуто – это мечта о всеобщности (всеобщем капиталистическом порядке) без его симптомов, в которых артикулируется его «вытесненная истина»?

Эта ограниченность постепенного реформистского движения вперед сталкивает нас с пределом политического цинизма.

25 John Caputo and Gianni Vattimo, *After the Death of God*, New York: Columbia University Press 2007, p. 124-125.

У Генри Киссинджера, этого образцового циничного реального политика, есть одна черта, которую отмечают все наблюдатели: все его предсказания неизменно оказывались глубоко ошибочными. Когда в 1991 году Запад узнал об антигорбачевском перевороте, Киссинджер немедленно признал новый режим (который с позором рухнул через три дня) как факт и т.д. и т.п. – короче говоря, когда социалистические режимы были уже живыми трупами, он продолжал рассчитывать на долгосрочный пакт с ними. Этот пример прекрасно показывает ограниченность циничной позиции: циники – это *les non-dupes*, которые *egrent*? ; они не в состоянии признать символическую действительность иллюзий, способ, которым они регулируют деятельность, создающую социальную реальность. Позиция цинизма – это позиция мудрости: образцовый циник доверительно говорит вам вкрадчивым голосом: «Вы же понимаете, что все дело в... (деньгах, власти, сексе), что все высокие принципы и ценности – это лишь пустые фразы, которые не имеют никакого значения». В этом смысле философы действительно «верят во власть идей» исчисляют, что «идеи правят миром», а циники полностью правы, обвиняя их в этом грехе – но циники не видят своей собственной наивности, наивности своей циничной мудрости. Именно философы являются истинными реалистами: они прекрасно знают, что циническая позиция невозможна и непоследовательна, что циники на самом деле следуют принципам, которые они публично высмеивают. Сталин был невероятным циником, но при этом он искренне верил в

коммунизм. Обвинив всех, кого следовало, в утопизме теперь, возможно, самое время сосредоточиться на самой либеральной утопии. И вот что нужно ответить тем, кто отвергает любую попытку поставить под сомнение основные принципы либерально-демократического капиталистического порядка как опасно утопического: в сегодняшнем кризисе мы сталкиваемся с последствиями утопической сути самого этого порядка. Хотя либерализм преподносит себя в качестве олицетворения антиутопии, а сегодняшний неолиберализм – в качестве знамени, если не новой человеческой эпохи, оставившей позади утопические проекты, на которых лежит ответственность за тоталитарные ужасы XX столетия, теперь становится ясно, что клинтоновские счастливые 1990-е с их верой, что мы достигли фукуямовского «конца истории», что человечество наконец нашло формулу оптимального социально-экономического устройства, были временем подлинной утопии. Опыт последних десятилетий недвусмысленно показывает, что рынок – это не ровный механизм, который лучше всего работает, когда его оставляют в покое, – он требует, чтобы немалое вне рыночное насилие создавало условия для его функционирования.

Реакция же рыночных фундаменталистов на разрушительные последствия осуществления их рецептов типична для сторонников утопического «тоталитаризма»: они перекладывают ответственность за провал на уступки тех, кто осуществлял их грезы (государственного вмешательства все еще слишком много и т.д.), требуя еще более радикального проведения в жизнь рыночной доктрины. Насильственная изнанка либеральной формулы и составляет собственно главную тему книги Кляйн.

Для либерализма, по крайней мере в его радикальной форме, желание подчинить людей этическому идеалу, который мы считаем всеобщим, – это «преступление, которое содержит в себе все преступления», отец всех преступлений – оно равнозначно грубому навязыванию своих собственных взглядов другим, что является причиной гражданского беспорядка. И потому, если вы хотите установить гражданский мир и терпимость, необходимо прежде всего избавиться от «морального соблазна»: политика должна быть полностью очищена от моральных идеалов и сделана «реалистической», рассматривающая людей такими, какие они есть, рассчитывая на их истинную природу, а не на моральные увещания. Образцом здесь служит рынок: человеческая природа эгоистична, и изменить ее невозможно – нужен лишь механизм, который заставил бы частные пороки служить общему благу («хитрость разума»). В своем трактате «К вечному миру» Кант очень точно сформулировал эту ключевую идею: «Не-простофили» которые «заблуждаются» (франц.) – Прим. ред. по мнению многих, оно (республиканское устройство) должно было бы быть государством ангелов, так как люди со своими эгоистическими склонностями не способны к столь возвышенному по форме устройству. Но здесь общей воле,

имеющей свою основу в разуме, почитаемой, но на практике бессильной, природа оказывает поддержку с помощью как раз тех же эгоистических склонностей, так что лишь от хорошей организации государства (а это во всяком случае возможно для человека) зависит направить силы этих склонностей таким образом, чтобы каждая из них или сдерживала разрушительное действие другой, или уничтожала его. Так что с точки зрения разума результат получается такой, как если бы этих склонностей не было совсем, и таким образом человек принуждается быть если не морально добрым человеком, то во всяком случае хорошим гражданином.

Проблема создания государства разрешима, как бы шокирующе это ни звучало, даже для дьяволов (если только они обладают рассудком). Она состоит в следующем:

“Так расположить некое число разумных существ, которые в совокупности нуждаются для поддержания жизни в общих законах, но каждое из которых втайне хочет уклоняться от них; так организовать их устройство, чтобы, несмотря на столкновение их личных устремлений, последние настолько парализовали друг друга, чтобы в публичном поведении людей результат был таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений”. Такая проблема должна быть разрешимой.

Ведь дело идет не о моральном совершенствовании людей, а только о механизме природы, относительно которого требуется узнать, как использовать его применительно к людям, дабы так направить в народе столкновение немирных устремлений индивидов в составе народа, чтобы они сами заставили друг друга подчиниться принудительным законам и таким образом необходимо осуществили состояние мира, в котором законы имеют силу. 26

Эту мысль надо довести до конца: наделенный самосознанием либерал должен намеренно ограничить свою альтруистическую готовность жертвовать своим собственным благом ради блага других, сознавая, что наиболее действенным способом достижения общего блага является преследование своих частных эгоистических целей. Неизбежной изнанкой идеи «хитрости разума» («пороки частных лиц – блага для общества»), оказывается: «блага частных лиц – беды для общества».

Внутреннее противоречие этого проекта проявляется в двух вариантах либерализма: рыночном и политическом. Жан-Клод Мишеа ясно связывает это с двумя значениями «правого»: политические правые настаивают на рыночной экономике, а политкорректные культурные левые настаивают на защите прав человека, каковые нередко остаются для них единственным *raison d'être* ? . Хотя противоречие между этими двумя аспектами либерализма непреодолимо, они все же неразрывно связаны между собой, подобно двум сторонам одной монеты.

Сегодня «либерализм» колеблется между двумя противоположными полюсами:

экономическим либерализмом (индивидуализм свободного рынка, противостояние жесткому государственному регулированию и т.д.) и политическим либертарианским либерализмом (здесь делается акцент на равенстве, социальной солидарности, открытости и т.д.) – в Соединенных Штатах республиканцы более либеральны в первом смысле, а демократы – во втором. Суть, конечно, в том, что, хотя тщательный анализ не позволяет выяснить, какой из этих либерализмов является «истинным», из этого тупика невозможно выйти, предложив своеобразный «более высокий» диалектический синтез или «избежав путаницы» при помощи четкого разграничения двух смыслов этого слова: противоречие между этими двумя значениями присуще самому содержанию того, что «либерализм» пытается обозначить; оно конститутивно для этого понятия, так что данная двусмысленность, вовсе не свидетельствуя об ограниченности нашего языка, указывает на внутреннюю «истину» самого понятия либерализм.

26 Иммануил Кант. Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966, С. 285-286.

? Разумное основание (франц.)– Прим. ред.

Традиционно всякая базовая форма либерализма неизбежно появляется как противоположность другой формы: либерально-мультикультуралистские защитники терпимости и т.д., как правило, борются с экономическим либерализмом и пытаются защищать права от необузданных рыночных сил, тогда как рыночные либералы, как правило, защищают консервативные семейные ценности и т.д. Таким образом, мы приходим к двойному парадоксу традиционалистского правого, поддерживающего рыночную экономику, но при этом отчаянно борющегося с культурой и моралью, которую он порождает, – с его контрапунктом в виде мультикультуралистского левого, борющегося с рынком (на самом деле, как замечает Мишеа, это происходит все реже и реже), при этом воодушевленно насаждая идеологию, которая его порождает. (Симптоматичным исключением – полвека тому назад – была уникальная Айн Рэнд, сторонница рыночного либерализма и одновременно глубоко индивидуалистического эгоизма, освобожденного от всякой традиционной морали семейных ценностей и жертв во имя общего блага). Но сегодня мы, по-видимому, вступаем в новую эпоху, в которой оба этих аспекта могут быть соединены: фигуры, вроде Билла Гейтса, выступают в роли рыночных радикалов и одновременно мультикультуралистских гуманистов. Здесь мы сталкиваемся с главным парадоксом либерализма. Антиидеологическая и антиутопическая позиция вписана в самую суть либерального мировоззрения: либерализм считает себя «политикой меньшего зла», его задача состоит в том, чтобы сделать возможным общество с «наименьшим злом», предотвращая тем самым большее зло, так как он считает любую попытку прямого насаждения позитивного блага главным источником всякого зла.

Высказывание Черчилля о демократии как худшей из всех политических систем, если не учитывать, что все остальные еще хуже, в гораздо большей степени справедливо для либерализма. Такой подход основывается на глубоко пессимистическом взгляде на человеческую природу: человек – это эгоистическое и завистливое животное, и если создавать политическую систему, апеллирующую к его доброте и альтруизму, результатом станет худший террор (и якобинцы, и сталинисты исходили из добродетельности человека). Но либеральная критика «тирании блага/добра» сопряжена со своими издержками: чем глубже ее программа пронизывает общество, тем больше она превращается в собственную противоположность. Утверждение, что ты желаешь лишь меньшего из зол, когда оно превращается в принцип нового мироустройства, постепенно обретает черты врага, с которым оно желает бороться.

Глобальный либеральный порядок утверждает себя в качестве лучшего из миров; скромное неприятие утопий завершается насаждением собственной либеральной рыночной утопии, которая становится реальностью при последовательном проведении в жизнь рыночных механизмов и прав человека. За всем этим маячит глубоко тоталитарный кошмар, образ нового человека, оставившего позади старый идеологический багаж.

Как известно всякому внимательному наблюдателю тупиков политкорректности, отделение юридической Справедливости от морального Добра, которое должно быть релятивизировано/историзировано, оборачивается удушающее репрессивным морализмом, исполненным ressentiments. Не имея никакой «органической» социальной почвы, на которой основываются стандарты того, что Оруэлл с одобрением называл «общими приличиями» (все такие стандарты объявляются подчинением личной свободы протофашистским органическим социальным формам и на этом основании отвергаются), минималистская программа законов, которые должны просто помешать индивидам посягать на свободу друг друга (донимать или «домогаться» друг друга), оборачивается разрастанием юридических и моральных правил, бесконечным процессом легализации/морализации (где «бесконечное» отсылает к тому, что Гегель называл «дурной бесконечностью»), именуемым «борьбой против всевозможных форм дискриминации». Если нет никаких общих нравов, которым дозволено влиять на закон, а есть только факт «домогательства» по отношению другим субъектам, кто, учитывая отсутствие таких нравов, будет решать, что считать «домогательством»? Во Франции действуют ассоциации людей с лишним весом, которые требуют прекращения всех общественных кампаний против избыточного веса и за здоровые пристрастия в еде, так как они оскорбляют достоинство людей с лишним весом. Активисты-вегетарианцы осуждают «видовой расизм» мясоедов (которые дискриминируют животных, ставя человеческое

животное в привилегированное положение, что для них является особенно отталкивающей формой «фашизма») и требуют, чтобы «вегетофобия» рассматривалась как разновидность ксенофобии и была признана преступлением. И так далее: кровосмесительный брак, убийство по согласию, людоедство... Проблема заключается в очевидной произвольности новых правил – возьмем детскую сексуальность: можно сказать, что ее криминализация является недопустимой дискриминацией, а можно сказать, что детей необходимо защищать от сексуальных домогательств взрослых. И этим дело не ограничивается: одни и те же люди, которые защищают легализацию слабых наркотиков, обычно поддерживают запрет курения в общественных местах; одни и те же люди, которые выступают против патриархального произвола над детьми в наших обществах, выражают тревогу, когда кто-то осуждает представителей чужих культур, которые живут среди нас, за то, что они именно это и делают (скажем, цыган, запрещающих детям посещать общественные школы), утверждая, что в этом случае происходит вмешательство в другой «образ жизни»... По неизбежным структурным причинам, эта «борьба против дискриминации» является бесконечным процессом, бесконечно откладываяющим свою финальную точку, общество, свободное от всех моральных предрассудков, которое, как выразился Жан-Клод Мишеа, «было бы по этой самой причине обществом, обреченным видеть преступления повсюду». 27

Идеологические координаты такого либерального мультикультурализма определяются двумя особенностями нашего «постмодернистского» *zeitgeist* ? : универсализированный мультикультуралистский историзм (все ценности и права исторически специфичны; всякое превращение их в универсальные понятия, навязываемые другим, является грубым культурным империализмом); – и универсализированная «герменевтика подозрения» (все «высокие» этические мотивы создаются и поддерживаются «низкими» мотивами рессентимента, зависти и т.д. – скажем, принесение в жертву собственной жизни во имя более высокого Дела служит прикрытием для тех, кому нужна война для своей власти и богатства, или оказывается патологически проявлением мазохизма – и эта альтернатива или/или оборачивается включающим и/и, то есть оба члена могут быть верными в одно и то же время). Еще один способ, позволяющий выразить идею Бадью, что мы живем во все более безмирной вселенной, состоит в утверждении, что сегодняшнее функционирование идеологии больше не основывается на механизме интерпелляции индивидов как субъектов: либерализм предлагает ценностно-нейтральный механизм прав и т.д., механизм, «свободная игра которого может автоматически создать желательный политический порядок, без какой бы то ни было интерпелляции ? индивидов всубъектов». 28 Безымянное *jouissance* не может означать интерпелляцию в собственном смысле слова; это разновидность слепого влечения, не имеющего никакой символической ценности/формы, связанной с ним, – все такие символические черты являются

временными и гибкими; именно поэтому индивида постоянно призывают «создавать себя заново».

27 Jean-Claude Michea, *L'empire du moindre mal*, Paris: Climats 2007, p. 145.

? Дух времени (нем.) – Прим. ред.

? «Интерпелляция» – философский термин, введенный Л. Альтюссером.

Обозначает способ превращения индивида в социального субъекта под воздействием идеологии. – Прим. ред.

28 Jean-Claude Michea, *op. cit.*, p. 69.

Борьба с «патриархальной» культурой вытекает из этих посылок. Более 150 лет тому назад Маркс и Энгельс писали в первой главе «Манифеста Коммунистической партии»:

«Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идилические отношения»²⁹ – все еще игнорируется левыми культурными теоретиками, которые обрушивают свою критику на патриархальную идеологию и практики. Не пора ли задаться вопросом о том, почему критика патриархального «фаллоцентризма» и т.д. оказалась главной задачей как раз в тот самый – наш – исторический момент, когда патриархат утратил свою гегемонистскую роль, когда его постепенно смел рыночный индивидуализм прав? Что происходит с патриархальными семейными ценностями, когда ребенок может предъявить своим родителям иск за пренебрежительное или грубое обращение, то есть когда семья и сам статус родителя *de jure* сводятся к временному и расторгимому контракту между независимыми людьми? (И, кстати, Фрейд прекрасно это осознавал: для него упадок эдипальной формы социализации был историческим условием для рождения психоанализа).

Мы вновь сталкиваемся здесь с совпадением противоположностей: в нашей господствующей идеологии радикальный историзм совпадает с безжалостной оценкой всего прошлого по нашим собственным меркам. Легко представить одного и того же человека, который, с одной стороны, предостерегает от навязывания другим культурам наших европоцентричных ценностей, а с другой – выступает за то, чтобы классика, вроде романов Марка Твена о Томе Сойере и Гекльберри Финне, была убрана из школьных библиотек из-за своей расовой бесчувственности в описании чернокожих и коренных американцев...

Несколько лет тому назад Хабермас сделал проницательное критическое наблюдение о тех, кто считает, что преобладающей чертой нашей эпохи является дрейф к новым формам «тоталитарной» биовласти (пытки, этническая резня, полицейский контроль, массовое истребление в концлагерях и т.д.): на самом деле пыток и убийств сейчас не больше, чем прежде; в большинстве случаев мы просто больше знаем о них из-за освещения в средствах массовой информации и, прежде всего, из-за того, что наши собственные нормативные стандарты возросли.

Можно ли представить Вторую мировую войну, в которой союзники оценивались бы по сегодняшним меркам? Теперь мы знаем, что между британским и американским штабами были острые споры о (преимущественно британской) тактике безжалостных бомбардировок немецких гражданских центров, которые не имели никакой военной ценности (Дрезден, Гамбург...); даже в самой Британии многие чиновники, священники и интеллектуалы задавались вопросом, не начинает ли Британия, делая все это, все больше напоминать нацистов. Все споры полностью замалчивались и никогда не доходили до публики. Со стороны США, вспомним позорное перемещение и интернирование всех этнических японцев: хотя сегодня есть даже голливудские фильмы, осуждающие такие действия, никто, включая левых, не выступал против этого в 1942 году. (Или, если зайти с другого конца, что было бы, если бы Колумбия, Афганистан и другие страны-производители наркотиков использовали по отношению к Соединенным Штатам ту же логику, что и Британская империя и другие западные страны в 1840-х по отношению к Китаю для развязывания опиумных войн? На Китай тогда напали из-за того, что он отказался разрешить свободный импорт опиума, потому что опиум убивал здоровье тысяч простых китайцев: те, кто отвергает свободную торговлю, – варвары, которых нужно заставить принять цивилизацию... Представьте теперь, что Колумбия и другие страны предъявили бы такой ультиматум Соединенным Штатам! То же можно сказать не только об истории, но и о многих современных странах: тот факт, что пытки в Абу-Грейб стали публичным скандалом, который заставил американскую администрацию защищаться, сам по себе был положительным знаком – при по-настоящему «тоталитарном» режиме это дело просто было бы замято.

29 Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Соч. Т. 4, с. 426.

(Точно так же не будем забывать, что тот факт, что американские войска не нашли оружия массового поражения, является положительным знаком: по-настоящему «тоталитарная» власть сделала бы то, что обычно делают полицейские – подбрасывают наркотики, а затем «находят» улику...). Широкий протест американской публики, особенно студентов, против американского вторжения во Вьетнам был ключевым фактором, вызвавшим вывод американских войск, – но разве сам факт наличия такого протеста в самый разгар войны не служит подтверждением свободы и высоких моральных стандартов в Соединенных Штатах? Представим подобное движение, скажем, в Англии, когда она вступила в Первую мировую войну: Бертрана Рассела интернировали за его пацифизм, и он многие годы должен был предоставлять рукописи своих книг на рассмотрение государственного цензора. (Он упоминает

об этом факте в предисловии к позднему переизданию его популярной «Истории западной философии», иронически признавая, что пронизательные замечания цензора помогли ему сделать рукопись лучше). Когда левые сегодня жалуются на нарушения прав человека в Гуантанамо, напрашивается очевидное возражение: разве мы не знаем, что в Китае, России, африканских и арабских странах наверняка есть множество гораздо более худших мест? В стандартном возражении либерала-правозащитника, что критики Соединенных Штатов «используют различные стандарты», оценивая Соединенные Штаты гораздо жестче, чем другие страны, упускается, что критики склонны оценивать каждую страну по ее собственным стандартам.

«Регулятивная идея», лежащая в основе сегодняшнего глобального либерального правосудия, заключается не только в том, чтобы изобличить все прошлые (деяния, которые воспринимаются с точки зрения сегодняшних стандартов как) коллективные преступления; она также предполагает политкорректную утопию «компенсации» за прошлое коллективное насилие в виде выплат или юридических привилегий – в этом и заключается истинная утопия, идея, что правопорядок может расплатиться за свои основополагающие преступления, тем самым ретроактивно освободившись от вины и восстановив свою невинность. В конце этого пути находится экологическая утопия человечества, полностью возвращающего Природе свой долг за ее эксплуатацию в прошлом.

В этом либеральном взгляде на мир есть одна проблема, о которой знает всякий хороший антрополог, психоаналитик или даже такой выдающийся социальный критик, как Фрэнсис Фукуяма: он не может выстоять самостоятельно, он паразитирует на некой предшествующей форме того, что обычно называют «социализацией», которую одновременно подрывает, тем самым срубая сук, на котором он же и сидит. В условиях рынка – и вообще в социальном обмене, основанном на рынке, – люди сталкиваются друг с другом как свободные рациональный субъекты, но такие субъекты являются следствием сложного предшествующего процесса, который касается символического долга, власти и, прежде всего, доверия (к большому Другому, который регулирует обмен). Иными словами, область обменов никогда не бывает симметричной: каждый участник априори обязан отдавать что-то безвозмездно, чтобы участвовать в игре обмена. Чтобы рыночный обмен совершился, должен быть субъект, участвующий в базовом символическом договоре и выказывающий базовое доверие к Слову. Конечно, рынок – это область эгоистического обмана и лжи, но, как учил Лакан, для того чтобы ложь работала, она должна преподносить себя и восприниматься как истина, то есть измерение Истины уже должно быть установлено.

Кант упускал необходимость неписанных, отрицаемых, но необходимых правил для каждого правового устройства или совокупности социальных правил – только такие правила образуют

«почву», на которой могут цвести, то есть должным образом работать, законы. (Можно даже представить своеобразное тайное кантианское условие, требующее, чтобы государства всегда принимали в расчет неписанные правила, публично этого не признавая). В сцене из фильма «Развод по-американски» раздраженный Винс Вон упрекает Дженнифер Энистон: «Ты хотела, чтобы я помыл посуду, и я помою посуду – в чем проблема?» Она отвечает: «Я не хочу, чтобы ты мыл посуду – я хочу, чтобы ты хотел мыть посуду!» В этом состоит минимальная рефлексивность желаний, его «террористическое» требование: я хочу, чтобы ты не только сделал то, что я хочу, но и сделал так, словно ты действительно хотел сделать это, – я хочу регулировать не только то, что ты делаешь, но и твои желания. Худшее, что ты можешь сделать, – и это даже хуже, чем не сделать того, что я хочу, чтобы ты сделал, – это сделать то, что я хочу, не желая этого делать... И это подводит нас к проблеме приличий: проявление вежливости и есть делание вида, будто я хочу сделать то, чего просит от меня другой, чтобы мое исполнение желания другого не стало для него обременительным. Фильм «Борат» оказывается наиболее подрывным не тогда, когда герой действует грубо и напористо (по крайней мере для наших западных глаз и ушей), а, напротив, когда он отчаянно пытается быть вежливым. Во время обеда в доме представителей высшего света он спрашивает, где находится туалет, идет туда и возвращается со своим дерьмом, тщательно собранным в полиэтиленовый пакет, спрашивая шепотом хозяйку, куда ему следует выбросить его. Это образцовая метафора поистине подрывного политического жеста: принести власть имущим пакет дерьма и вежливо спросить у них, как от него избавиться. Марсель Мосс в своем «Эссе о даре» впервые описал парадоксальную логику потлача, взаимного обмена дарами. Истинный дар – это по определению проявление щедрости, когда отдаешь, не ожидая чего-то взамен, тогда как обмен по определению взаимен – я даю что-то, ожидая чего-то взамен. В этом заключается загадка: если тайная суть потлача – взаимность обмена, почему эта взаимность не утверждается напрямую, почему она принимает «мистифицированную» форму двух последовательных действий, каждое из которых организовано как свободное добровольное проявление щедрости? Маршал Салинз предложил замечательное решение: взаимность обмена глубоко неоднозначна – в самой своей основе она разрушительна для социальных связей, так как это логика мести, «око за око». 30 Если, получив дар, я сразу же возвращаю его дарителю, это прямое обращение равнозначно крайне агрессивному жесту оскорбления – оно показывает, что я отказываюсь от дара – вспомним неловкие моменты, когда старики забывают и возвращают нам в следующем году тот наш же подарок... Чтобы скрыть этот аспект обмена и сделать его благожелательным и умиротворяющим, надо делать вид, что дар каждого из нас свободен и самоценен. Это подводит нас к потлачу как к «предэкономике экономики», ее нулевому уровню, то

есть обмену как взаимному отношению двух непродуцительных трат. Если дар принадлежит Господину, а обмен – Рабу, потлач является парадоксальным обменом между Господами. Потлач, таким образом, является одновременно нулевым уровнем вежливости, парадоксальной точкой, в которой пересекаются ограниченная вежливость и непристойное потребление, точкой, в которой учтиво вести себя неучтиво.

Ключевой чертой, которая противопоставляет потлач прямому рыночному обмену, является временное измерение. В рыночном обмене два взаимодополняющих действия происходят одновременно (я плачу и я получаю то, за что я заплатил), так что акт обмена ведет не к образованию постоянных социальных связей, а только к одномоментному обмену между атомизированными индивидами, которые сразу после этого возвращаются к своему одиночеству. В потлаче, напротив, время, прошедшее между мной, вручающим дар, и другой стороной, возвращающей мне его, создает связь, которая длится (по крайней мере какое-то время): мы все связаны узами долга. С этой точки зрения деньги можно считать средством, которое позволяет нам иметь контакт с другими, не налаживая с ними отношений в собственном смысле слова. (Не состоит ли функция мазохистских практик связывания (еще и) в том, чтобы восполнить эту нехватку подлинных социальных уз, чтобы в нем, этом связывании, отвергнутое вернулось в реальном – приостановка символических уз вернулась в виде буквального физического связывания?). Либерализм как раз и предлагает нам такое атомизированное общество, в котором мы имеем контакты с другими людьми, не налаживая с ними отношений в собственном смысле слова.

30 См.: Маршалл Салинз. Экономика каменного века. М.: ОГИ, 2000

Проблемы организации государства не могут быть решены «даже для дьяволов», по выражению Канта, что, возможно, имеет ключевое значение для либеральной утопии. Необходимо связать это упоминание Кантом о дьяволах с еще одной деталью его этической мысли. Согласно Канту, оказавшись в море вместе с еще одним человеком, которому удалось спастись с затонувшего судна, рядом с доской, способной удержать на плаву только одного человека, моральные соображения больше не действуют – нет никакого морального закона, который помешал бы мне бороться за жизнь с другим спасшимся за место на плоту; я могу делать это совершенно безнаказанно с точки зрения морали. Возможно, что именно здесь мы сталкиваемся с пределом кантианской этики: как насчет того, кто с готовностью пожертвовал бы собой, чтобы дать другому шанс спастись – и, более того, с готовностью сделал бы это безо всяких патологических оснований?

Поскольку не существует морального закона, который требовал бы от меня сделать это, значит ли это, что такой поступок лишен собственно этического

статуса? Не показывает ли это странное исключение, что жестокий эгоизм, забота о собственном выживании и пользе являются скрытой «патологической» предпосылкой кантианской этики, что кантианская этическая конструкция основывается на неявном допущении «патологического» образа человека как безжалостного утилитарного эгоиста? Точно так же кантианская политическая конструкция, его представление об идеальной власти права, может существовать только в том случае, если мы неявно предполагаем «патологический» образ подданных этой власти как «дьяволов».

В либерализме с самого его возникновения содержится противоречие между индивидуальной свободой и объективными механизмами, регулирующими поведение толпы: это противоречие было сформулировано уже Бенжаменом Констаном – отдельные люди нравственны, но в толпе они ведут себя как животные; каждый человек по отдельности свободен, но в толпе он является винтиком огромной машины.

Наследие религии проявилось здесь особенно ярко: это, по сути, парадокс Предопределения, непостижимого механизма Благодати, находящей свое воплощение, среди прочего, в рыночном преуспевании. Механизмы, которые создадут социальный мир, не зависят ни от воли людей, ни от их достоинств. Цитируем Канта:

Эту гарантию дает великая в своем искусстве природа (*natura daedala rerum* ?), в механическом процессе которой с очевидностью обнаруживается целесообразность, состоящая в том, чтобы осуществить согласие людей через разногласие даже против их воли. 31

Это и есть идеология в чистом виде. Можно сказать, что понятие идеологии полагалось «для себя» только в либеральной вселенной с ее основополагающим различием между простыми людьми, погруженными в их вселенную Смысла, смешивающими (с современной точки зрения) факты с ценностями, и холодными рациональными реалистическими наблюдателями, которые способны воспринимать мир таким, какой он есть, без моралистических предрассудков, как механизм, регулируемый в соответствии с законами (страстей), подобно любому другому природному механизму. Только в этой современной вселенной общество становится объектом возможных экспериментов, хаотической областью, к которой можно (и должно) применять свободную от всяких ценностей Теорию или Науку, данную заранее (политическая «геометрия страстей», экономика, расистская наука). Только эта современная позиция свободного от всяких ценностей ученого, подходящего к обществу точно так же, как натуралист к природе, является идеологией в собственном смысле слова, а не стихийная установка осмысленного жизненного опыта, отвергаемая ученым как ряд суеверных предубеждений – это идеология, потому что она имитирует форму естественных наук, на самом деле не будучи таковой. «Идеология» в строгом

смысле слова всегда рефлексивна, удвоена: это обозначение нейтрального знания, которое противопоставляется общей «идеологии».

? «Природа – мастерица вещей» (лат.). Строчка из поэмы Тита Лукреция Кара. – Прим. ред.

31 Иммануил Кант. Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966, С. 278.

(Даже в сталинском марксизме, который, вопреки самому Марксу, использует термин «идеология» в положительном ключе, идеология противостоит науке: сначала марксисты анализируют общество в нейтральном научном ключе; затем, чтобы мобилизовать массы, они переводят свои открытия в «идеологию». Нужно только добавить, что эта «марксистская наука», противопоставляемая идеологии, является идеологией в чистом виде). Таким образом, имеет место двойственность, вписанная в само понятие идеологии: (1) непосредственное самосознание людей со всеми их предрассудками; (2) нейтральное, свободное ото всяких «ценностей» знание, которое должно применяться к обществу для направления его развития – это последнее является идеологией, потому что оно предполагает, что идеи могут править миром: можно управлять обществом, применяя к нему теоретический проект. Здесь отсутствует то, что, вслед за Марксом, может быть названо «базисом» свободы. Глубоко марксистское понятие «базиса» не следует понимать как основание, которое детерминирует и тем самым ограничивает возможности нашей свободы («мы думаем, что мы свободны, но в действительности мы детерминированы нашим базисом»); скорее, его следует понимать как базу (рамку, область, пространство) для самой нашей свободы. «Базис» – это социальная субстанция, которая поддерживает нашу свободу, – в этом смысле правила приличия не ограничивают нашу свободу, а обеспечивают пространство, в котором только и может раскрыться наша свобода; правопорядок, поддерживаемый аппаратами государства, составляет базис для наших рыночных обменов; правила грамматики образуют необходимый базис для нашей свободной мысли (чтобы «мыслить свободно», мы должны слепо соблюдать эти правила); привычки как наша «вторая натура» являются базисом для культуры; община верующих – это базис, единственная область, в которой христианский субъект может быть свободным; и т.д. Именно так нужно понимать пресловутый марксистский призыв к «конкретной, реальной свободе» в противоположность буржуазной «абстрактной, чисто формальной свободе»: эта «конкретная свобода» не ограничивает возможное содержание («вы можете быть по-настоящему свободными, только если вы поддерживаете нас, коммунистов»); вопрос, скорее, в том, какой «базис» необходимо обеспечить для свободы. Например, хотя рабочие при капитализме формально свободны, «базиса», который позволил бы им осуществить свою свободу в качестве производителей, не

существует; несмотря на наличие «формальной» свободы слова, организации и т.д., базис этой свободы ограничен. В проциательном и кратком эссе о приличиях Роберт Пиппин³² разрабатывает загадочный промежуточный статус этого понятия, определяющего все действия, которые выказывают базовую субъективную установку уважения к другим как к свободным и автономным агентам, равным нам, благожелательную установку переступания через строго утилитарный или «рациональный» расчет выгод и затрат в отношении к другим, доверяя к ним, попытки не оскорбить или унижить их и т.д. Хотя, оцениваемая по степени своей обязательности, любезность превосходит доброту или великодушие (нельзя обязать людей быть великодушными), это явно не дотягивают до морального или юридического обязательства. Поэтому политкорректные попытки морализации или даже непосредственного наказания форм поведения, которые связаны с приличиями (вроде задевания других вульгарными непристойностями), глубоко ошибочны: они способны нарушить ценнейшую «взвешенность» приличий. Пользуясь гегельянским языком, в наказании за нарушение приличий утрачивается собственно «этическое содержание»: в отличие от законов и явным нормативных правил, приличия по определению касаются «содержания», чего-то, что воспринимается как всегда уже данное, не навязанное/установленное как таковое.

32 См.: Robert Pippin, “The Ethical Status of Civility,” in *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, p. 223-238.

Пиппин справедливо связывает решающую роль приличий в современных обществах с появлением автономного свободного человека, причем не только в том смысле, что приличия представляют собой практику отношения к другим как к равным, свободным и автономным субъектам, но и в куда более тонком смысле: хрупкая паутина приличий – это «социальная субстанция» свободных и независимых людей, она составляет саму форму их (взаимо)зависимости. Если эта субстанция распадается, исчезает и само социальное пространство индивидуальной свободы. Теоретическая суть любезности, таким образом, заключается в том, что свободная субъективность должна поддерживаться притворством – но не тем, которого можно было бы ожидать, не притворством совершения свободного поступка, когда чувствуешь себя обязанным или вынужденным что-то сделать (самой элементарной формой этого, конечно же, служит ритуал «потлача», обмена дарами в «примитивных» обществах). Каким же образом приличия связаны с совокупностью неписанных правил, *de facto* ограничивающих мою свободу, поддерживая при этом ее видимость? Представим сцену, в которой, пытаюсь быть вежливым и не оскорбить другого, я формулирую свой приказ к

нему (так как я старше его, и он вынужден подчиняться моим приказам) в виде любезной просьбы: «Не мог бы ты оказать мне услугу...» (Точно так же, когда влиятельные или известные люди принимают незнакомого человека, одно из проявлений вежливости состоит в том, чтобы сделать вид, будто этот незнакомый человек оказал им услугу, посетив их – «Спасибо за то, что вы любезно навестили меня...»). Но это нельзя назвать настоящим следованием приличиям: приличия – это не просто «обязанность притворяться, что совершаешь свободное действие»; скорее, это ее полная противоположность: свободное действие, которое выглядит обязанностью. Вернемся к нашему примеру: подлинное проявление любезности для того, кто обладает властью, состояло бы в том, чтобы сделать вид, что он просто делает что-то, что должен делать, тогда как на самом деле это является проявлением великодушия с его стороны. Свобода, таким образом, поддерживается парадоксом, который переворачивает Спинозистское определение свободы как осознанной необходимости: на самом деле свобода – это притворная необходимость.

Говоря гегельянским языком, свобода поддерживается этической субстанцией нашего бытия. В данном обществе определенные черты, отношения и нормы больше не воспринимаются как идеологически маркированные, они кажутся такими же «нейтральными», как и неидеологический здравый смысл; идеология – это открыто на этом фоне (как чрезвычайное религиозное рвение, верность определенной политической ориентации и т.д.). Гегельянская идея заключалась бы в превращении некоторых черт в стихийно принимаемый фон, который составляет идеологию в чистом (и наиболее действенном) виде – это идеологическое «совпадение противоположностей»: актуализация понятия (в данном случае идеологии) в своем чистом виде совпадает со своей противоположностью (или, точнее, проявляется в ней). И, *mutatis mutandis*, то же относится и к насилию: социально-символическое насилие в чистом виде проявляется в своей противоположности, стихийности среды, в которой мы живем, воздуха, которым мы дышим.

Это понятие приличий служит объяснением тупиков мультикультурализма. Несколько лет тому назад в Германии прошли дебаты о *Leitkultur* (господствующей культуре): вопреки абстрактному мультикультурализму консерваторы утверждали, что всякое государство основывается на преобладающем культурном пространстве, которое должны уважать члены других культур, живущих в том же пространстве. Хотя либеральные левые критиковали эту идею за скрытый расизм, нужно признать, что здесь речь все же идет об адекватном описании фактов. Уважение личных прав и свобод, даже за счет прав группы, полная эмансипация женщин, свобода религии (включая атеизм) и сексуальной ориентации, свобода публично критиковать все и вся являются основополагающими

элементами западной либеральной *Leitkultur*. Таким должен быть ответ тем мусульманам на Западе, которые выступают против определенного обращения с ними, считая при этом нормальным, что, скажем, в Саудовской Аравии всем остальным религиям, кроме ислама, запрещено проводить публичные службы. Эти религии вынуждены признавать ту же *Leitkultur*, которая допускает для них религиозную свободу на Западе при условии, что они будут уважать все остальные свободы. Короче говоря, свобода мусульман неразрывно связана со свободой Салмана Рушди писать все, что он хочет; нельзя просто получить часть западных свобод, которые тебя устраивают. В ответ на стандартную критику, что западный мультикультурализм на самом деле не нейтрален, что он ставит одни ценности выше других, нужно безо всяких экивоков признать существование этого парадокса: сама универсальная открытость укоренена в западной современности.

И, чтобы избежать возможных недоразумений, то же относится и к самому христианству.

2 мая 2007 года официальная газета Ватикана *L'Osservatore Romano* обвинила Андреа Ривера, итальянского комика, в «терроризме» за то, что он критиковал Римского папу. Выступая на первом майском концерте, Ривера выступил с критикой позиции папы относительно эволюции: «Папа говорит, что не верит в эволюцию. Я с этим согласен: Церковь никогда не развивалась». Он также критиковал Церковь за то, что та отказалась провести для Пьерджорджо Уэлби, больного мышечной дистрофией, который требовал для себя эвтаназии и умер в декабре 2006 году после того, как врач согласился отключить дыхательный аппарат, похороны по католическому обряду: «Я не могу принять того, что Ватикан отказал в похоронах Уэлби, но разрешил похороны Пиночета или Франко». Вот какой была реакция Ватикана: «Да, это терроризм. Начинать нападки на Церковь – это терроризм. Обрушивать слепую и иррациональную ярость на того, кто всегда выступает за любовь, любовь к жизни и любовь к человечеству, – это терроризм». 33 Такое приравнивание интеллектуальной критики к физическим террористическим нападениям грубо нарушает правила западноевропейской *Leitkultur*, которая утверждает существование универсальной сферы «публичного использования разума», где можно критиковать и сомневаться во всем, – с точки зрения нашей общей *Leitkultur* заявления Риверы вполне приемлемы.

Приличия играют здесь решающую роль: мультикультурная свобода также работает только тогда, когда она основывается на правилах приличия, которые никогда не бывают абстрактными, но всегда включены в *Leitkultur*. В нашей *Leitkultur* «террористом» является не Ривера, а *L'Osservatore Romano*, объявившая простые и резонные возражения Ривера проявлением «слепой и иррациональной ярости». Свобода слова действует, когда все стороны соблюдают одни и те же неписанные правила приличия, говорящие нам, какие выпады являются непристойными, хотя они и не запрещены законом; приличия говорят нам, какие черты

определенного этнического или религиозного образа жизни приемлемы, а какие – нет. Если все стороны не разделяют или не соблюдают одни и те же приличия, то мультикультурализм превращается в юридически регулируемое пренебрежение друг другом или ненависть.

Но нам следует дистанцироваться от чрезмерной оруэлловской веры Мишеа в традиционную этическую субстанцию «общих приличий» у простых людей: сталкиваясь с нынешними экологическими, биогенетическими и другими вызовами, эта область традиционных «органических» нравов утратила свою субстанцию – на них больше нельзя опираться как на непроницаемую «стихийную» основу жизненного мира, которая составляет своего рода «этическую карту», помогающую нам найти свой путь в нынешних дебрях. Как же публичное пространство работает в таком десубстанциализированном мире?

33 Цит. по: www.reuters.com/article/topNews/idUSL0211344020070502.

Вспомним психоаналитическое разграничение между отыгрыванием (acting out) и passage a l'acte ? :отыгрывание – это зрелище, адресованное фигуре большого Другого и оставляющее его положение непоколебимым, а passage a l'acte – это вспышка насилия, разрушающая саму символическую связь. Не похоже ли это на наше положение сегодня?

Массовые выступления против американского вторжения в Ирак служат образцовым примером странных симбиотических отношений и даже паразитизма между властью и протестующими. Протестующие спасали свои прекрасные души: они показывали, что не согласны с политикой правительства по отношению к Ираку. Власть имущие могли спокойно принять и даже извлечь из этого выгоду: выступления протеста не только не помешали осуществить уже принятое решение о нападении на Ирак, но, как это ни парадоксально, они даже придали дополнительную легитимность вторжению, что было лучше всего выражено Джорджем Бушем, сказавшим о массовых демонстрациях против его приезда в Лондон: «Вот видите – мы же за это и боремся: чтобы то, что эти люди делают здесь, – протестуют против политики своего правительства – стало возможно и в Ираке!»

Поэтому хвалебные оды в адрес этого общеевропейского движения против войны в Ираке со стороны людей, вроде Хабермаса, возможно, были несколько неуместными и чересчур поспешными: произошедшее было, скорее, крайним случаем полностью кооптированного отыгрывания – и наша трагедия заключается в том, что единственной альтернативой этому были вспышки насилия, вроде поджогов машин во французских пригородах два года тому назад, – l'action directe ?, как называлась одна из левацких террористических организаций после мая 1968 года. Остро необходимо настоящее деяние: символическое вмешательство, подрывающее большого Другого (гегемонистскую социальную связь), перестраивая его координаты. Продолжающийся кризис показывает,

как это сложно сделать – поколебать прочную основу идеологических посылок, определяющую наши действия. Как афористично заметил Аллен Бадью:

От простых граждан требуют понимания «понимания» того, что финансовую брешь в социальном обеспечении заполнить невозможно, но при этом многомиллиардную дыру в банках заполнить просто необходимо. Мы всерьез должны согласиться с тем, что никто не собирается национализировать заводы, переживающие трудности из-за конкуренции, заводы, где работают тысячи людей, но при этом согласиться с национализацией банка, который прогорел из-за своих спекуляций. 34 Это утверждение имеет более общее значение: когда мы боремся со СПИДом, голодом, недостатком воды, глобальным потеплением и т.д., несмотря на признание всей остроты этих проблем, всегда есть время поразмыслить, отложить решение (вспомним, что основным итогом встречи лидеров сверхдержав на Бали, превозносившимся как успех, было то, что через два года они встретятся снова для продолжения переговоров...), но в случае с финансовым кризисом необходимость безотлагательных действий была признана всеми, и невообразимая сумма незамедлительно была найдена. Спасение вымирающих видов, спасение планеты от глобального потепления, спасение больных СПИДом, спасение пациентов, умирающих из-за того, что у них нет денег на дорогостоящее лечение и операции, спасение голодных детей... – все это может немного подождать, но призыв «Спасти банки!» оказывается безоговорочным императивом, который требует и получает незамедлительные действия. Паника была абсолютной; все страны и все партии тотчас объединили усилия; все обиды мировых лидеров моментально были забыты, лишь бы предотвратить самую страшную катастрофу.

? Здесь: внешние проявления бессознательного (франц.) – Прим. ред.

? Прямое действие (франц.) – Прим. ред.

34 Alain Badiou, “De quel réel cette crise est-elle le spectacle?”, *Le monde*, October 17 2008.

Даже хваленое «двухпартийное устройство» обернулось фактически приостановкой демократических процедур: на участие в демократических процедурах не было времени; те, кто выступал против плана спасения в Конгрессе Соединенных Штатов, вскоре присоединились к большинству. Буш, Маккейн и Обама объединились, разъясняя недоумевающим конгрессменам, что для долгих демократических дебатов нет времени – мы оказались в чрезвычайной ситуации, действовать нужно быстро... Не будем забывать, что огромные деньги были потрачены не на какую-то ясную «реальную» цель, а на восстановление уверенности на рынках, то есть на пользу вере! Кому-то нужны еще доказательства того, что Капитал составляет Реальное

нашей жизни, Реальное, потребности которого гораздо важнее даже самых неотложных потребностей нашей социальной и природной реальности? Иосиф Бродский дал адекватный ответ на таинственные поиски «пятого элемента», наиболее важной составляющей нашей реальности: «Наравне с землей, водой, воздухом и огнем, – деньги суть пятая стихия, с которой человеку чаще всего приходится считаться». 35 Если у вас в этом есть хоть какие-то сомнения, достаточно просто взглянуть на финансовый кризис 2008 года.

В конце 2008 года группа исследователей из Кембриджского и Йельского университетов, которая изучала тенденции в развитии эпидемий туберкулеза в последние десятилетия в Восточной Европе, опубликовала основные результаты своих исследований: после анализа данных по более чем 20 государствам была установлена корреляция между кредитами, которые эти страны получали от МВФ, и ростом числа случаев туберкулеза; как только предоставление кредитов прекращалось, число заболеваний туберкулезом падало. Эта, на первый взгляд, странная корреляция имеет простое объяснение: условием для получения кредитов государством было введение «финансовой дисциплины» (сокращение госрасходов), и первой жертвой этих мер, призванных восстановить «финансовое здоровье», было собственно само здоровье, то есть расходы на здравоохранение. Тем самым западные гуманитарные организации получали возможность посетовать на катастрофическое состояние медицины в этих странах и предложить благотворительную помощь. Финансовый кризис не позволяет игнорировать очевидную нелогичность глобального капитализма. Сравним 700 миллиардов долларов, выделенных для стабилизации банковской системы Соединенных Штатов, с тем фактом, что из 22 миллиардов долларов, обещанных богатыми странами бедным на оказание сельскохозяйственной помощи во время продовольственного кризиса, на деле было выделено 2,2 миллиарда. Причем возлагать вину за этот продовольственный кризис на привычных козлов отпущения – коррупцию, неэффективность и государственное вмешательство в странах третьего мира – никак нельзя: его причиной была глобализация сельского хозяйства, как ясно дал понять не кто иной, как Билл Клинтон, в своем комментарии по поводу глобального продовольственного кризиса на встрече ООН по поводу Всемирного дня продовольствия под показательным заголовком «Мы профукали глобальное продовольствие». 36 Суть речи Клинтона заключалась в том, что сегодняшний глобальный продовольственный кризис показал, что «все мы, включая меня, когда я был президентом, его профукали», рассматривая зерновые как товар, а не как жизненно важное право бедняков мира. Клинтон возложил вину не на отдельные государства или правительства, а на

долгосрочную глобальную политику Запада, проводимую Соединенными Штатами и Европейским Союзом и предписываемую на протяжении многих десятилетий Всемирным банком, МВФ и другими международными институтами; эта политика требовала от африканских и азиатских стран сокращения государственных субсидий на удобрения, улучшенные семена и прочие сельскохозяйственные расходы, открывая тем самым возможность использования лучших земель для экспорта зерновых и уничтожения продовольственной независимости страны.

35 Иосиф Бродский. Сочинения Иосифа Бродского. Т. 4. СПб.: Пушкинский фонд, 1995, С. 183.

36 См.: www.cbsnews.com/stories/2008/10/23/world/main4542268.shtm.

Результатом такой «структурной перестройки» была интеграция местного сельского хозяйства в мировую экономику: в то время как зерно шло на экспорт, земледельцы, лишенные своих земель, вынуждены были перебираться в трущобы и становиться работниками на аутсорсинговых потогонках, а их страны попадали во все большую зависимость от импорта продовольствия. Так они оставались в постколониальной зависимости и становились все более уязвимыми перед колебаниями рынка – взлет цен на зерно (также вызванный использованием зерна для производства биотоплива) в самом недавнем прошлом уже был причиной голода в странах от Гаити до Эфиопии.

В последние годы эта стратегия стала системной и получила широкое распространение:

крупные международные корпорации и правительства стремились компенсировать нехватку пахотных земель в своих странах, создавая крупные агропромышленные предприятия за рубежом.³⁷ Например, в ноябре 2008 года южнокорейская компания Daewoo Logistics объявила о заключении контракта на аренду почти 3,2 миллионов акров сельхозугодий на Мадагаскаре (что составляет почти половину его пахотных земель) сроком на 99 лет; Daewoo планирует выделить три четверти этих земель под зерновые, а оставшуюся часть – под производство пальмового масла, главного товара на глобальном рынке биотоплива. Но это лишь вершина айсберга: несколько европейских компаний в течение последних двух лет арендовали землю для выращивания зерновых, которые использовались для производства продуктов питания и биотоплива. Взять, скажем, британскую Sun Biofuels, которая сажала зерновые для производства биотоплива в Эфиопии, Мозамбике и Танзании. Плодородные почвы Африки притягивают к себе внимание богатых нефтью стран Персидского залива, огромные пустыни которых заставляют их импортировать большую часть своего продовольствия. Хотя богатые страны в состоянии заплатить за импорт продовольствия, эта

неразбериха на глобальных рынках продовольствия укрепила их желание сохранить собственные источники продовольствия.

Но каковы же стимулы для другой стороны, африканских стран, где голод не редкость, а земледельцы не имеют денег на удобрения, орудий труда, топлива и транспортной инфраструктуры для выращивания зерновых и вывоза их на рынок? Представители Daewoo утверждают, что сделка принесет пользу и Мадагаскару: они не просто арендуют землю на Мадагаскаре, но, «хотя компания и планирует экспортировать урожай с арендуемых земель, она также планирует вложить около 6 миллиардов долларов за 20 лет в строительство портовых сооружений, дорог, электростанций и оросительных систем, необходимых для поддержки сельского хозяйства, и это создаст тысячи рабочих мест для безработных Мадагаскара. Рабочие места помогут жителям Мадагаскара заработать деньги для покупки своего собственного продовольствия, даже если оно будет импортировано». Круг постколониальной зависимости снова замкнулся – продовольственная зависимость будет расти.

Не подходим ли мы постепенно к глобальному государству, в котором потенциальная нехватка трех основных материальных ресурсов (энергии/нефти, воды, продовольствия) станет определяющим аспектом международной политики? Не является ли нехватка продовольствия, которая периодически возникает в настоящее время то здесь, то там, одним из признаков надвигающегося апокалипсиса? Хотя ее появление сверхдетерминировано множеством факторов (растущий спрос в быстро развивающихся странах, вроде Индии и Китая, неурожаи из-за нарушения экосистемы, использование значительных объемов пахотных земель в странах третьего мира, с которых выселено местное население, для выращивания экспортных продуктов, определяемое рынком использование зерна в других целях, например, в качестве биотоплива), кажется очевидным, что это не краткосрочный кризис, который будет преодолен при помощи соответствующих рыночных правил, а долгосрочный тупик, из которого невозможно выбраться при помощи рыночной экономики. (Некоторые апологеты нового мирового порядка указывают, что эта нехватка продовольствия сама по себе служит показателем материального прогресса: люди в быстроразвивающихся странах третьего мира зарабатывают больше и могут позволить себе есть больше.

37 Vivienne Walt, “The Breadbasket of South Korea: Madagascar,” *Time*, November 23 2008ю

Проблема в том, что этот новый спрос на продовольствие ставит миллионы людей из стран третьего мира, которые не участвуют в этом развитии, на грань выживания и прямого голода). И не относится ли то же самое к грядущему энергетическому кризису и кризису, связанному с нехваткой

воды? Для выхода из них необходимо изобрести новые формы масштабного коллективного действия: ни стандартное государственное вмешательство, ни хваленая местная самоорганизация сделать этого не в состоянии. Надо понимать, что, если проблема не будет решена, мы придем к новой эре апартеида, когда изолированные части мира, не страдающие от нехватки продовольствия и энергоресурсов, будут отделены от внешнего хаоса, голода и постоянной войны. Что же делать сегодня людям на Гаити и в других регионах, испытывающих нехватку продовольствия? Не имеют ли они полного права на насильственное восстание? Коммунизм опять у ворот.

Клинтон справедливо говорит, что «продовольствие нельзя сравнивать с обычными товарами. Мы должны вернуться к политике максимальной продовольственной самодостаточности. Безумие считать, что мы можем развивать страны всего мира, не увеличивая их способность кормить себя». Но здесь нужно добавить по крайней мере две вещи. Прежде всего, надо отметить, что, насаждая глобализацию сельского хозяйства в странах третьего мира, развитые страны Запада больше всего заботятся о поддержании своей собственной продовольственной самодостаточности с помощью финансовой поддержки собственных земледельцев и т.д. (вспомним, что на финансовую поддержку фермеров приходится половина всего бюджета Европейского Союза) – развитый Запад никогда не отказывался от «политики максимальной продовольственной самодостаточности»! Кроме того, надо сознавать, что перечень продуктов и вещей, которые «нельзя сравнивать с обычными товарами», гораздо длиннее: не только оборона (как известно всем «патриотам»), но и прежде всего продовольствие, вода, энергоресурсы, окружающая среда в целом, культура и образование, здравоохранение... Кто и как будет определять приоритеты, если их нельзя доверить рынку? Здесь снова нужно поднять вопрос о коммунизме.

Глава 2. Слепой в Газе, или Отголоски кризиса в многоцентричном мире

Существуют две различные формы идеологической мистификации, которые ни в коем случае нельзя друг с другом смешивать: либерально-демократическая и фашистская.

Первая связана с ложной универсальностью: субъект отстаивает свободу/равенство, не сознавая имплицитных ограничений, которые по самой своей форме ограничивают его возможности (ставя в привилегированное положение определенные социальные страты: богатых, мужчин, людей, принадлежащих к определенной расе или культуре).

Вторая сопряжена с ложным опознанием антагонизма и врага: классовая борьба смещается на

борьбу с евреями, и народное недовольство используется для того, чтобы перенести его с собственно капиталистических отношений на «еврейский заговор». Итак, пользуясь наивно-герменевтическим языком, в первом случае, когда «субъект говорит о “свободе и равенстве”, он на самом деле имеет в виду “свободу торговли, равенство перед законом” и т.д.», а во втором случае, «когда субъект говорит, что “евреи являются причиной наших страданий”, он на самом деле имеет в виду, что “крупный капитал является причиной наших страданий”». Асимметрия очевидна – пользуясь тем же наивным языком, в первом случае «хорошее» эксплицитное содержание (свобода/равенство) скрывает «плохое» имплицитное содержание (классовые и иные привилегии и исключение), а во втором случае «плохое» эксплицитное содержание (антисемитизм) скрывает «хорошее» имплицитное содержание (классовая борьба, неприятие эксплуатации).

Всякий, кто знаком с психоаналитической теорией, увидит, что внутренняя структура этих двух идеологических мистификаций повторяет структуру пары симптом/фетиш: имплицитные ограничения служат симптомами либерального эгалитаризма (единичные возвращения вытесненной истины), тогда как «еврей» является фетишем антисемитских фашистов («последнее, что видит субъект», прежде чем столкнуться с классовой борьбой). Эта асимметрия имеет серьезные последствия для критико-идеологического процесса демистификации: в отношении либерального эгалитаризма недостаточно ограничиваться старым марксистским замечанием о разрыве между идеологической видимостью всеобщей правовой формы и частными интересами, которые поддерживают ее, – о чем так часто говорят левые политкорректные критики.

Контраргумент, что форма никогда не бывает «просто формой», а всегда содержит собственную динамику, которая оставляет свои следы в материальности социальной жизни, выдвигаемый теоретиками, вроде Клода Лефора³⁸ и Жака Рансьера,³⁹ совершенно справедлив: именно буржуазная «формальная свобода» запустила процесс «содержательных» политических требований и практик от профсоюзов до феминизма).

Нужно устоять перед циничным соблазном сведения этого к простой иллюзии, которая скрывает иную действительность. Иначе мы окажемся в ловушке старого сталинистского лицемерия, которое высмеивало «чисто формальную» буржуазную свободу: если она была «чисто формальной» и не нарушала истинных отношений власти, почему же ее не было при сталинском режиме? Почему он так ее боялся?

Таким образом, интерпретационная демистификация здесь довольно проста, так как она мобилизует противоречие между формой и содержанием: чтобы остаться последовательным, «честный» либеральный демократ должен будет признать, что содержание его идеологических допущений искажает его форму, и таким образом

радикализировать форму (эгалитарная аксиома), последовательно применяя ее к содержанию. (Главной альтернативой является возвращение к цинизму: «мы знаем, что эгалитаризм – это невозможная мечта, так что сделаем вид, что мы – эгалитаристы, молчаливо признавая необходимые ограничения...»).

38 Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge: MIT Press 1986.

39 Jacques Ranciere, *Hatred of Democracy*, London: Verso Books 2007.

В случае с «евреем» как фашистским фетишем интерпретационная демистификация гораздо сложнее (что подтверждает клиническое открытие, что фетишиста невозможно изменить, истолковав «смысл» его фетиша – фетишист удовлетворен своим фетишем, он не испытывает никакой потребности в избавлении от него). В практико-политическом отношении это означает, что почти невозможно «просветить» эксплуатируемого рабочего, который обвиняет «евреев» в своих страданиях, объяснив ему, что «еврей» – это ложный враг, навязанный его истинным врагом (правлящим классом) с целью затуманить линию истинной борьбы, и тем самым дать ему возможность оставить «евреев» и обратиться к «капиталистам». (Как показывает исторический опыт, хотя многие коммунисты присоединились к нацистам в Германии 1920-1930-х, а многие разочаровавшиеся коммунисты во Франции в последние десятилетия стали сторонниками Национального фронта Ле Пена, примеры обратного встречаются крайне редко). Пользуясь грубой политической терминологией, парадокс заключается в том, что хотя субъект первой мистификации является, прежде всего, врагом (либеральный «буржуа», который думает, что он борется за всеобщее равенство и свободу), а субъект второй мистификации является «нашим», это сами непривилегированные (которых побуждают перенаправить свое недовольство на ложную мишень), провести действенную практическую «демистификацию» в первом случае гораздо проще.

Применительно к сегодняшней ситуации идеологической борьбы это означает, что нужно с глубоким подозрением относиться к тем левым, которые утверждают, что мусульманские фундаменталистско-популистские движения, по сути, являются «нашими», освободительными антиимпериалистическими движениями, и что тот факт, что они формулируют свою программу, прямо заявляя о неприятии Просвещения и универсализма и иногда даже впадая в открытый антисемитизм, является всего лишь заблуждением, вытекающее из их увлеченности борьбой («когда они говорят, что они против евреев, они на самом деле имеют в виду, что они против сионистского колониализма»). Нужно безоговорочно сопротивляться соблазну

«понять» арабский антисемитизм (там, где мы действительно с ним сталкиваемся) как «естественную» реакцию на плачевное положение палестинцев: не должно быть никакого «понимания» того факта, что во многих, если не во всех, арабских странах Гитлера до сих пор считают героем, что в учебниках для начальной школы фигурируют все традиционные антисемитские мифы – от пресловутой подделки «Протоколов сионских мудрецов» до утверждений, что евреи используют кровь христианских (или арабских) младенцев в жертвенных целях. Утверждение, что антисемитизм смещенным образом выражал сопротивление капитализму, никоим образом не оправдывает этот антисемитизм: смещение здесь является не вторичной операцией, а фундаментальным жестом идеологической мистификации. Это означает, что в долгосрочной перспективе единственным способом борьбы с антисемитизмом является не проповедь либеральной терпимости и т.д., а выражение основополагающего антикапиталистического мотива прямым, несмещенным образом. Как только мы принимаем эту логику, мы делаем первый шаг по пути, в конце которого находится вполне «логичный» вывод о том, что, поскольку Гитлер тоже, говоря о евреях, «на самом деле имел в виду» капиталистов, его следует отнести к нашим стратегическим союзникам по глобальной антиимпериалистической борьбе с англоамериканской империей как основным врагом. (И эта цепочка рассуждений не является простым риторическим упражнением: нацисты действительно помогали антиколониальной борьбе в арабских странах и Индии, а многие неонацисты действительно сочувствуют арабской борьбе против Израиля. Именно это обстоятельство превращает уникальную фигуру Жака Верже?, «адвоката террора» в универсальное явление, поскольку он олицетворяет собой возможность «солидарности» между

? Жак Верже (род. 1925), французский адвокат, убежденный коммунист и антиколониалист. Прославился своей защитой арабской националистки Джамили Бухаред, обвиненной в терроризме против французских колониальных властей, впоследствии ставшей его женой. Защищал в суде Клауса Барбье. Предлагал свои адвокатские услуги Слободану Милошевичу и Саддаму Хусейну. – Прим. ред.

фашизмом и антиколониализмом). Думать, что однажды в будущем мы убедим фашистов, что их «настоящим» врагом является капитализм и что они должны отбросить особую религиозную/этническую/расистскую форму своей идеологии и объединить силы с эгалитарным универсализмом, было бы фатальной ошибкой. Поэтому нужно четко и ясно отвергнуть опасный лозунг «враг моего врага – мой друг», который заставляет нас отыскивать «прогрессивный» антиимпериалистический потенциал в

фундаменталистских исламистских движениях. Идеологический мир движений, вроде Хезболлы, основывается на размывании различий между капиталистическим неоимпериализмом и светским прогрессивным освобождением: в идеологическом пространстве Хезболлы эмансипация женщин, права гомосексуалистов и т.д. – это всего лишь свидетельства упадка нравов западного империализма... Бадью признает, что «эти движения имеют внутреннее ограничение, поскольку они привязаны к своей особой религии» – вопрос в том, насколько прочным является такое ограничение: преодолеют ли его, как, по-видимому, полагает Бадью, эти движения на пресловутом «втором, более высоком» этапе своего развития, когда они станут более универсальными? Бадью прав, говоря, что проблема здесь не в религии как таковой, а в ее особом характере – и не является ли теперь этот особый характер фатальным ограничением этих движений, идеология которых открыто направлена против Просвещения? Точнее, нужно уточнить, что внутренним ограничением этих движений является не их религиозность как таковая, независимо от того, насколько «фундаменталистской» она является, а их практически-идеологическое отношение к универсалистскому освободительному проекту, основанному на аксиоме равенства. Чтобы пояснить эту мысль, вспомним трагедию общины Canudos в Бразилии конца XIX века: это была, бесспорно, «фундаменталистская» община, которую возглавлял «советник», выступавший за теократию и возвращение к монархии, но в то же самое время она была воплощением коммунистической утопии без денег или законов, с общинной собственностью, эгалитарной солидарностью, равенством мужчин и женщин, правом на развод и т.д. – это измерение начисто отсутствует в мусульманском «фундаментализме», каким бы «антиимпериалистическим» он ни казался. Мойше Постоун выразил эту мысль вполне ясно: Пагубность [иракской] войны и администрации Буша в целом не должна затмевать того факта, что в обоих случаях прогрессивные силы сталкиваются с тем, что можно считать дилеммой – конфликт между агрессивной глобальной имперской силой и крайне реакционным антиглобалистским движением в одном случае и brutальным фашистским режимом в другом... Поэтому антисемитизм может казаться антигегемонистским. Именно поэтому столетие тому назад немецкий социал-демократический лидер Август Бебель назвал его социализмом дураков. Принимая во внимание его последующее развитие, его, возможно, также следовало бы назвать антиимпериализмом дураков... Вместо того чтобы анализировать эту реакционную форму сопротивления, пытаюсь показать, что она способна поддерживать более прогрессивные формы сопротивления, многие западные левые либо игнорировали его, либо рационализировали его как неудачную, хотя и понятную, реакцию на израильскую политику в Секторе Газа и на Западном берегу реки Иордан... Они противостояли Соединенным Штатам не ради более прогрессивной альтернативы.

Напротив, баасистский режим в Ираке – режим, репрессивность и зверства которого намного превосходили кровавые военные режимы в Чили и Аргентине 1970-х, – ни в коей мере нельзя было считать прогрессивным или даже потенциально прогрессивным. 40

40 Moishe Postone, “History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism,” *Public Culture*, 2006 18:1, http://publicculture.org/articles/volume_18_number_1/history_and_helplessness_mass_mo.

Но даже в случае с явно фундаменталистскими движениями нельзя безоговорочно доверять СМИ. Талибан регулярно преподносят как фундаменталистская исламистская группа, правящая при помощи террора, – но когда весной 2009 года они заняли долину Сват в Пакистане, *New York Times* сообщила, что они устроили «классовое восстание, которое использовало глубокий разрыв между небольшой группой богатых землевладельцев и их безземельными арендаторами»:

В долине Сват, по рассказам тех, кто бежал оттуда, Талибан получил контроль, изгнав почти полсотни землевладельцев, которые обладали наибольшим влиянием.

Боевики организовали крестьян в вооруженные банды, которые стали их ударной силой... Способность Талибана использовать классовый раскол придает новое измерение и вызывает тревогу, поскольку Пакистан остается во многом феодальной страной.

Махуб Махмуд, американский адвокат и в прошлом одноклассник президента Обамы, сказал, что «народ Пакистана психологически готов к революции». Воинствующие сунниты используют с выгодой для себя глубокий классовый раскол, долгое время вызревавший в Пакистане. «Боевики, со своей стороны, обещают не только простой запрет на музыку и школьное обучение», – сказал он. – «Они также обещают исламский суд, работающее правительство и экономическое перераспределение. 41

Томас Алтизер⁴² разъяснил значение и последствия этих новых данных (новых для западного уха): «Теперь же оказывается, что Талибан является по-настоящему освободительной силой, нападающей на древнее феодальное правление в Пакистане и освобождающей крестьянское большинство от этого правления... Будем надеяться, нам предложат теперь настоящую критику администрации Обамы, которая гораздо опаснее администрации Буша как потому, что она обладает свободой действий, так и потому, что она является гораздо более сильной администрацией». (Идеологическая пристрастность статьи из *New York Times* все же опознается по тому, как в ней говорится о «способности Талибана использовать классовый раскол», как если бы «истинная» программа Талибана заключалась в чем-то другом – в религиозном

фундаментализме – и они просто «использовали» тяжелое положение бедных безземельных крестьян. К этому нужно прибавить просто две вещи. Во-первых, такое разграничение между «истинной» программой и инструментальной манипуляцией навязано Талибану извне: словно бедные безземельные крестьяне не рассматривают свое плачевное положение в «фундаменталистском религиозном» ключе! Во-вторых, если, «пользуясь» плачевным положением крестьян, Талибан своими действиями «вызывает тревогу, поскольку Пакистан остается во многом феодальной страной», что мешает либеральным демократам в Пакистане и в США точно так же «воспользоваться» этим плачевным положением и попытаться помочь безземельным крестьянам? Печальный вывод из того факта, что этот очевидный вопрос не был поднят в репортаже из New York Times, состоит в том, что феодальные силы в Пакистане являются «естественным союзником» либеральной демократии...). Политическим следствием этого парадокса является глубоко диалектическое противоречие между долгосрочной стратегией и краткосрочными тактическими союзами: хотя в долгосрочной перспективе сам успех радикально-освободительной борьбы зависит от мобилизации низших классов, которые сегодня нередко находятся в лапах

41 Jane Perlez and Pir Zubair Shah, “Taliban Exploit Class Rifts to Gain Ground in Pakistan”, New York Times, April 16 2009.

? Томас Алтизер (род. 1925), американский радикальный теолог, стремящийся в своих работах дать позитивное истолкование ницшеанского тезиса о «смерти Бога». – Прим. ред.

42 Томас Алтизер, личная беседа.

фундаменталистского популизма, когда дело касается борьбы против половой дискриминации и расизма, проблем с заключением краткосрочных альянсов с эгалитарными либералами быть не должно. Феномены, вроде Талибана, показывают, что старый тезис Вальтера Беньямина, что «всякое возвышение фашизма свидетельствует о неудавшейся революции», не только остается верным сегодня, но и, возможно, уместен как никогда. Либералы любят указывать на сходство между левым и правым «экстремизмом»: гитлеровский террор и лагеря подражали большевистскому террору, ленинская партия жива сегодня в аль-Каиде – да, но что все это значит? Его также можно прочесть как указание на то, что фашизм в буквальном смысле замещает левую революцию: его возвышение – это провал левых, но одновременно свидетельство существования революционного потенциала, недовольства, которое левые не смогли мобилизовать. И разве то же самое не относится к сегодняшнему так называемому (некоторыми) исламофашизму? Не является ли радикальный ислам точным коррелятом исчезновения светских левых в мусульманских странах? Кто сегодня, когда Афганистан преподносят в виде образцовой фундаменталистской страны, помнит, что 30

лет тому назад это была страна с сильной светской традицией вплоть до коммунистической партии, которая пришла к власти независимо от Советского Союза?

Куда исчезла эта светская традиции? В Европе то же можно сказать о Боснии: в 1970-1980-х Босния и Герцеговина была (мульти)культурно самой интересной и живой из всех югославских республик со всемирно признанной школой кинематографии и уникальным стилем в рок-музыке; в сегодняшней Боснии существуют по настоящему сильные фундаменталистские силы (вроде мусульманской фундаменталистской толпы, которая напала на гей-парад в Сараево в сентябре 2008 года).

Главная причина этого регресса – безвыходное положение, в котором оказались боснийские мусульмане в войнах 1992-1995 годов, когда они были брошены западными державами на растерзание сербам. (И, как показал Томас Франк, то же самое касается и Канзаса, этой американской версии Афганистана: тот самый штат, который до 1970-х годов являлся базой радикального левого популизма, сегодня составляет основу христианского фундаментализма⁴³ – не служит ли это подтверждением тезиса Бенямина, что всякий фашизм является признаком неудавшейся революции?)

Кроме того, насколько оправдан термин «исламофашизм», предложенный, среди прочих, Фрэнсисом Фукуямой и Бернаром-Арни Леви?

Проблематичным его делает не только религиозность (почему тогда не назвать западный фашизм «христианским фашизмом»? Самого по себе фашизма достаточно; он не нуждается в уточнениях), а само обозначение сегодняшних «фундаменталистских» исламских движений как «фашистских». Нет никаких сомнений в том, что в этих движениях и государствах присутствует (более или менее открытый) антисемитизм и что между арабским национализмом и европейским фашизмом и нацизмом есть историческая связь, но антисемитизм не играет в исламском фундаментализме ту же роль, которую он играет в европейском фашизме, роль внешней силы, ответственной за распад собственного (некогда) «гармоничного» общества. И все же есть одно важное различие, которое не может не бросаться в глаза. Для нацистов врагом были евреи как кочевой народ без государства и корней, разлагающий общество, в котором они живут, так что для них создание государства Израиль было ключевым решением (по крайней мере одним из таковых решений) – неудивительно, что перед тем, как решиться на уничтожение всех евреев, нацисты проигрывали идею предоставления им земли для создания государства (будь это Мадагаскар или сама Палестина). Для сегодняшних «антисионистских» арабов проблемой является именно государство Израиль: наиболее радикальные из них призывают к уничтожению государства Израиль, то есть возвращению евреев к их безгосударственному/кочевому статусу.

Как известно, антикоммунисты называли марксизм «исламом XX века», секуляризуя абстрактный фанатизм ислама.

43 Thomas Frank, *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*, New York: Metropolitan Books 2004.

Жан-Пьер Тагиефф, либеральный историк антисемитизма, перевернул эту характеристику: ислам оказывается у него «марксизмом XXI века», продолжающим после падения коммунизма его насильственный антикапитализм. Но если принять во внимание бенъяминовскую идею фашизма как заполнения места неудавшейся революции, «рациональное ядро» таких инверсий легко может быть принято марксистами.

Наиболее катастрофическим выводом, который можно извлечь из этой констелляции, является вывод, сделанный Мойше Постоуном и некоторыми его коллегами: так как всякий кризис, который открывает пространство для радикальных левых, приводит к появлению антисемитизма, нам лучше поддерживать успешный капитализм и надеяться, что никакого кризиса не наступит. Доведенное до своего логического завершения, это рассуждение означает, что, в конце концов, антикапитализм как таковой является антисемитизмом... Этому рассуждению нужно противопоставить девиз Бадью “*mieux vaut un desastre qu'un desetre*”? : нужно взять на себя риск верности Событию, даже если Событие оборачивается «мрачной катастрофой».

Разница между либерализмом и радикальными левыми состоит в том, что, хотя они обращаются к одним и тем же элементам (либеральный центр, популистские правые, радикальные левые), они определяют их положение в радикально иной топологии: для либерального центра радикальные левые и правые – это две формы появления одного и того же «тоталитарного» избытка, тогда как для левых единственной подлинной альтернативой является альтернатива между ними самими и либеральным мейнстримом, а популистские «радикальные» правые служат всего лишь симптомом неспособности либерализма справиться с левой угрозой. Когда мы слышим сегодня политика или идеолога, предлагающего нам выбор между либеральной свободой и фундаменталистским угнетением и торжествующе задающего (чисто риторический) вопрос: «Вы хотите, чтобы женщины были исключены из общественной жизни и лишены своих элементарных прав?»

Вы хотите, чтобы каждому, кто критикует или смеется над религией, был вынесен смертный приговор?», подозрение у нас должна вызвать сама самоочевидность ответа – кому бы захотелось этого?

Проблема в том, что такой упрощенный либеральный универсализм давно лишился своей невинности. Именно поэтому для настоящего левого конфликт между либеральной вседозволенностью и фундаментализмом в конце концов является ложным – порочный круг двух крайностей, порождающих и предполагающих друг друга. Здесь нужно совершить гегельянский шаг назад и поставить под вопрос сам стандарт, при

соотнесении с которым фундаментализм обнаруживает всю свою ужасность. Либералы давным-давно утратили свое право судить. Слова Хоркаймера должны быть применимы к сегодняшнему фундаментализму: те, кто не хочет (критически) говорить о либеральной демократии и ее благородных принципах, также должны молчать и о религиозном фундаментализме. Точнее, следует настаивать на том, что ближневосточный конфликт между государством Израиль и арабами – это глубоко ложный конфликт: даже если все мы погибнем из-за него, этот конфликт все равно скрывает свои истинные причины. Что же там происходит?

Чтобы добраться до истинного измерения новостей, иногда достаточно прочесть вместе два несопоставимых репортажа – смысл возникнет из самой их связи как искра, возникающая при коротком замыкании. 1 марта 2009 года прошли сообщения 44 о том, что израильское правительство запланировало построить более 70.000 новых жилищных единиц в еврейских поселениях на оккупированном Западном берегу; в случае осуществления этих планов, количество поселенцев на палестинских территориях может вырасти до 300.000 человек – шаг, который не только снизит вероятность создания жизнеспособного палестинского государства, но и помешает повседневной жизни палестинцев. Представитель правительства опроверг эти сообщения, сказав, что эти планы имели ограниченное значение: действительное строительство новых домов в поселениях требовало одобрения со стороны министра обороны и премьер-министра.

?Лучше катастрофа, чем небытие (франц.) – Прим. ред.
44 Tobias Duck, "Israel drafts West Bank expansion plans," *Financial Times*, March 2 2009.

Но возведение 15.000 жилищных единиц по этому плану уже было одобрено; плюс почти 20.000 единиц планировалось построить в поселениях, располагающихся далеко за пределами «зеленой линии», которая отделяет Израиль от Западного берега, то есть на территориях, которые Израиль не может рассчитывать сохранить в случае заключения в будущем мира с палестинцами. Вывод очевиден: несмотря на клятвы верности в создании двух государств, Израиль занят тем, что создает ситуацию, которая сделает создание двух государств фактически невозможным. В тот же день, когда новости об этом появились в СМИ (2 марта), Хилари Клинтон выступила с критикой ракетных обстрелов из Сектора Газа, назвав их «циничными» и заявив: «Нет никаких сомнений в том, что любая страна, включая Израиль, не может спокойно смотреть на то, как ее территория и народ подвергаются ракетным ударам». Должны ли тогда палестинцы спокойно смотреть, как территории Западного берега забирают у них день за днем? Когда израильские миролюбивые либералы преподносят свой конфликт с палестинцами в

нейтральных «симметричных» терминах, признавая, что экстремисты, отвергающие мир, имеются у обеих сторон, нужно задать простой вопрос: что происходит на Ближнем Востоке, когда на непосредственном военно-политическом уровне ничего не происходит (то есть когда нет никакой напряженности, нападений, переговоров)? В это время идет медленная, но верная работа по изъятию земли у палестинцев на Западном берегу: постепенное сжатие палестинской экономики, дробление земель, создание новых поселений, выдавливание палестинских земледельцев (от поджогов урожая и религиозного осквернения до индивидуальных убийств) – и все это делается с опорой на множество кафкианских юридических правил. Сари Макдиси в своей книге «Палестина изнутри: повседневная оккупация»⁴⁵ показывает, что, хотя израильская оккупация Западного берега и проводилась войсками, по сути, речь следует вести о «бюрократической оккупации»: ее основные формы – анкеты и заявления, документы, подтверждающие права собственности, и прочие разрешения. Именно это микроуправление повседневной жизнью обеспечивает ползучую израильскую экспансию: нужно получать разрешения на выезд вместе с семьей, на обработку собственной земли, на земляные работы, на работу, на обучение в школе, на получение медицинского обслуживания... Мало-помалу палестинцы, родившиеся в Иерусалиме, лишаются права жить в нем: им не дают зарабатывать себе на жизнь, отказывают в разрешениях на проживание и т.д. Палестинцы часто используют проблематичное клише, описывая Сектор Газа как «самый большой концлагерь в мире», но в прошлом году это название оказалось особенно близко к истине. Эта фундаментальная реальность делает все «призывы к миру» непристойными и лицемерными. Государство Израиль, как крот, медленно, но верно и незаметно для СМИ, проделывает работу, которая приведет к тому, что однажды мир проснется и увидит, что нет больше никакого палестинского Западного берега, что земли уже свободны от палестинцев и что нам остается только принять этот факт.

В последние месяцы 2008 года, когда нападения незаконных поселенцев с Западного берега на палестинских земледельцев стали почти ежедневными, государство Израиль попыталось ограничить такие эксцессы (Верховный суд принял решение о выводе некоторых поселений и т.д.), но, как замечали многие наблюдатели, эти меры кажутся половинчатыми, противодействуя политике, которая на более глубоком уровне является долгосрочной политикой государства Израиль, грубо нарушающей международные соглашения, подписанные самим же Израилем. Ответ незаконных поселенцев израильским властям обычно звучит так: мы делаем то же, что и вы, только более открыто – тогда с какой стати вы осуждаете нас? Государство же обычно отвечает: потерпите, не гоните, мы делаем то, чего вы хотите, только в более умеренном и приемлемом виде... Та же история длится с 1949 года: принимая мирные

условия, предлагаемые международным сообществом, Израиль продолжает считать, что план мирного урегулирования не работает.

45 Saree Makdisi, in *Palestine Inside out: An Everyday Occupation*, New York: Norton 2008.

Дикие поселенцы иногда похожи на Брунгильду из последнего акта «Валькирии» Вагнера, которая укоряет Вотана за то, что, действуя вопреки его явному приказу и защищая Зигмунда, она всего лишь осуществляла истинное желание самого Вотана, от которого он вынужден был отказаться под давлением извне: точно так же незаконные поселенцы всего лишь осуществляют истинное желание государства, от которого оно вынуждено было отказаться под давлением со стороны международного сообщества. Осуждая открытые насильственные эксцессы «незаконных» поселений, государство Израиль способствует созданию новых «законных» поселений на Западном берегу, продолжает душить палестинскую экономику и т.д. Достаточно взглянуть на постоянно меняющуюся карту Восточного Иерусалима, где палестинцы постепенно окружаются, а их пространство разрезается на куски. Осуждение внесударственного антипалестинского насилия скрывает истинную проблему государственного насилия; осуждение «незаконных» поселений скрывает незаконность «законных».

Кроме того, когда западные либеральные защитники мира на Ближнем Востоке противопоставляют (среди палестинцев) демократов, преданных миру и компромиссу, и Хамас, радикальных фундаменталистов, они не в состоянии увидеть происхождение этих двух противоположностей: долгие и систематические усилия Израиля и США по ослаблению палестинцев, включавшие в себя подрыв ведущих позиции Фатха и даже даже финансовую поддержку Хамаса, происходившую пять или шесть лет тому назад.

Печальное следствие этого заключается в том, что палестинцы теперь расколоты между фундаментализмом Хамаса и коррупцией Фатха: ослабленный Фатх больше не является ведущей силой, которая действительно представляет устремления палестинцев (и может заключить мир); он все чаще воспринимается большинством палестинцев как то, чем он на самом деле является, – как хромая марионетка, поддерживаемая США в качестве представителя «демократических» палестинцев. Точно так же, несмотря на тревогу США относительно светского по своей сути, авторитарного режима Саддама в Ираке, происходила медленная, но верная «талибанизация» их союзника, Пакистана: теперь контроль Талибана распространился на районы Карачи, самого крупного города Пакистана.

Обе стороны конфликта заинтересованы в том, чтобы видеть «фундаменталистов у власти» в Секторе Газа: такое описание позволяет фундаменталистам монополизировать борьбу, а израильтянам – завоевать

международные симпатии. Следовательно, хотя все сожалеют об усилении фундаментализма, никто на самом деле не хочет светского сопротивления Израилю среди палестинцев. Но неужели такого сопротивления не существует? Что, если в ближневосточном конфликте есть две тайны: светские палестинцы и фундаменталистские сионисты – мы имеем дело с арабскими фундаменталистами, говорящими на светском языке, и еврейскими светскими вестернизаторами, говорящими языком теологии. Странно, что именно светский сионизм так много говорил о боге. В каком-то смысле истинноверующие в Израиле нерелигиозны. Это так, потому что для религиозной жизни ортодоксального иудея бог на самом деле довольно маргинален. Были времена, когда для представителей ортодоксальной интеллектуальной элиты говорить о боге слишком много было дурным тоном, признаком того, что ты недостаточно верен по-настоящему уважаемому делу полемики изучения Талмуда (непрерывному движению расширения закона и уклонения от него). Только грубый светский взгляд сиониста воспринимает бога, который служит своеобразным алиби, так серьезно. Печально, что теперь все больше ортодоксальных иудеев убеждено, что они действительно верят в бога. 46

46 Ноам Юран, личная беседа.

Парадоксальное следствие этой уникальной идеологической ситуации заключается в том, что мы наблюдаем сегодня последнюю версию антисемитизма, достигшего крайней самообращенности. Привилегированная роль евреев в создании сферы «публичного применения разума» основывается на их исключении из государственной власти – и это положение «части, которая не является частью» всякого органического сообщества национального государства, а не абстрактно-универсальная природа их монотеизма, делает их непосредственным олицетворением универсальности. Неудивительно, что с созданием еврейского национального государства появилась и новая фигура еврея: еврей, сопротивляющийся идентификации с государством Израиль, отказывающийся признавать государство Израиль своим истинным домом, еврей, который «вычитает» себя из этого государство и включает его в число государств, по отношению к которым нужно поддерживать дистанцию, жить в их щелях – и этот странный еврей является объектом того, что нельзя не назвать «сионистским антисемитизмом», чужеродным избытком, нарушающим общность национального государства. Эти евреи, «евреи среди самих евреев», достойные преемники Спинозы, являются сегодня единственными евреями, которые продолжают настаивать на «публичном применении разума»,

отказываясь ограничивать свои суждения «частной» областью национального государства.

Чтобы убедиться, что термин «сионистский антисемитизм» полностью оправдан, достаточно посетить один из наиболее угнетающих из известных мне сайтов – www.masada2000.org/list-A.html - перечень более чем 7000 «ненавидящих себя и представляющих угрозу для Израиля» евреев. Многие имена сопровождаются детальными и крайне агрессивными описаниями, включая фотографии, которые представляют человека в наихудшем свете, а также адреса электронной почты (видимо, чтобы отправлять письма с проклятиями). Это наглядный пример антисемитизма наизнанку: сам этот сайт похож на нацистский список развращенных еврейских уродов. И чтобы найти звериный антисемитизм сегодня, не надо копаться в арабской пропаганде – эту работу делают сами сионисты. Они – настоящие евреененавистники: в своих грубых и насмешливых нападках на евреев, которые отстаивают «публичное применение разума», они нападают на самое ценное, что есть в еврее. А как насчет очевидного контраргумента, что masada2000.org – это группа экстремистских придурков, которых полно в любой стране, не связанных с нормальной политикой – нечто вроде израильского эквивалента американских правых фундаменталистов, которые верят, что Ева занималась сексом с Дьяволом, а из их отпрысков выросли евреи и негры? К сожалению, этот простой вывод не работает: masada2000.org всего лишь показывает, пусть и в гипертрофированном виде, недоверие к евреям, критически относящимся к израильской политике, присутствующее в американских СМИ даже больше, чем в самом Израиле. Этот факт позволяет нам разрешить еще одну загадку: каким образом американские христианские фундаменталисты, которые по своей природе являются антисемитами, могут теперь так яростно поддерживать сионистскую политику государства Израиль? У этой загадки есть только одна отгадка: сионистский антисемитизм. Американские фундаменталисты остались прежними; изменился сам сионизм: в своей ненависти к евреям, которые отказываются безоговорочно поддерживать политику государства Израиль, он стал антисемитским, то есть скроил фигуру еврея, сомневающегося в сионистском проекте, по антисемитским лекалам. Стандартный аргумент, выдвигаемый сионистами против критиков политики государства Израиль, состоит в том, что, конечно, как и всякое другое государство, государство Израиль можно и нужно оценивать и даже критиковать, но критики Израиля используют оправданную критику израильской политики в антисемитских целях. Когда безоговорочные сторонники израильской политики из числа христианских фундаменталистов отвергают левую критику израильской политики, их невыраженная явно линия аргументации лучше всего была представлена замечательной карикатурой, опубликованной в июле 2008 года в венской газете Die Presse: на ней изображены два коренастых австрийца, похожих на нацистов, и один

из них держит в руках газету и говорит другому: «Здесь ты можешь увидеть наглядный пример того, как полностью оправданный антисемитизм расходуется на дешевую критику Израиля!»

В своей книге «Заносчивость настоящего», посвященной наследию 1968 года, Жан-Клод Мильнер 47 выступает резко против такого прочтения. Его книгу также можно считать ответом на «Век» Алена Бадью, а также на рассмотрение им идеологическо-политических смыслов «имени еврея». В неявном, но оттого еще более напряженном диалоге с Бадью Мильнер предлагает радикально иной диагноз XX столетия. Отправная точка у него та же, что и у Бадью: «имя важно лишь насколько, насколько оно вызывает разногласия». Важные господствующие означающие разъясняют свою область, упрощая сложную ситуацию и представляя ее в виде ясного разделения – да или нет, за или против. Мильнер продолжает: «Но здесь происходит следующее: однажды становится очевидно, что имена, за которыми, как считается, будущее (блистательное или ужасное), больше не вызывают расколов, а имена, отвергнутые как полностью устаревшие начинают вызывать непреодолимые разногласия» (21-22).

Именами, которые сегодня больше не вызывают раскол, не порождают страстную привязанность, а оставляют нас безразличными, являются имена, которые традиционно оказывали мобилизующее воздействие («рабочие», «классовая борьба»), а те, что казались лишенными способности вызвать разногласия, сегодня вновь вызывают раскол – имя еврея «вызывает сегодня глубочайшие расколы среди говорящих»: «Вопреки тому, что предсказывало знание, наивысшая точка [XX] столетия вовсе не приняла форму социальной революции; она приняла форму истребления. Вопреки тому, что обещала Революция, истребление пренебрегало классами и фиксировалась на названии безо всякого классового значения. Даже экономического. Даже следа объективного значения» (214).

Вывод Милнера заключается в том, что «единственным подлинным событием XX века было возвращение имени еврея» (212) – и это возвращение оказалось неприятной неожиданностью даже для самих евреев. То есть с политической эмансипацией евреев в Европе Нового времени возникла новая фигура еврея: «еврей знания», который заменяет изучение (Талмуда, то есть своих теологических истоков) универсальным (научным) знанием. Мы получаем евреев, которые превосходят остальных в светских науках, и это объясняет популярность марксизма среди еврейских интеллектуалов: он выдавал себя за “научный социализм”, соединяя знание и революцию (в отличие от якобинцев, гордо заявивших Лавуазье, что «Республика не нуждается в ученых», или милленаристов, которые считали знание греховным). С появлением марксизма неравенство/несправедливость и их преодоление становится объектом знания (201).

Просвещение, таким образом, дает европейским евреям шанс найти место во всеобщности

научно знания, независимо от их имени, традиции, корней. Эта мечта, однако, завершилась Холокостом: «еврей знания» не мог пережить нацистское истребление – травма заключалась в том, что знание допустило его, не в состоянии было противостоять ему, было бессильно перед ним. (Следы этого бессилия проявились уже в известном давосском споре 1929 года между Эрнстом Кассирером и Хайдеггером, во время которого Хайдеггер грубо разговаривал с Кассирером, отказался пожать ему руку по окончании и т.д.).

Как левые отреагировали на этот разрыв? Основное содержание книги Мильнера составляет подробнейший анализ маоистской «Пролетарской левой» (*la Gauche proletarienne*), главной политической организации, родившейся из мая 1968 года. Когда она распалась, одни из ее членов (вроде Бернара-Анри Леви) выбрали верность имени еврея, а другие – христианскую духовность. Согласно Мильнеру, вся деятельность «Пролетарской левой» основывалась на определенном отрицании, отказе произнести имя.

47 Jean-Claude Milner, *L'arrogance du present. Regards sur une decennie: 1965-1975*, Paris: Grasset 2009.

Цифры в скобках отсылают к соответствующим страницам этой книги.

Мильнер предлагает замечательный магриттовский образ: комнату с окном посередине и картину, закрывающую и мешающую смотреть через него; сама же картина в точности воспроизводит вид, который можно было бы наблюдать через окно. Такова функция идеологического неузнавания: она затуманивает истинное измерение того, что мы видим (183). В случае «Пролетарской левой» этим невидимым измерением было имя Еврея. То есть «Пролетарская левая» легитимировала свою радикальную оппозицию всему французскому политическому истеблишменту как продолжение Сопротивления фашистской оккупации: они считали, что французская политическая жизнь продолжала находиться в руках людей, которые были прямыми преемниками петеновского коллаборационизма. Но хотя они верно определяли врага, они умалчивали о том, что главной мишенью фашистского режима были не левые, а евреи. Короче говоря, они использовали само событие для сокрытия его истинности, подобно «евреям знания», которые пытаются пересмотреть свое еврейство так, чтобы стереть реальное ядро того, что значит быть Евреем. Здесь самое время перейти к критике. Когда Мильнер говорит, что классовая борьба и т.д. больше не вызывают разногласий, что в качестве по-настоящему спорного имени их заменил «Еврей», он описывает (отчасти верный) факт, но что этот факт значит? Нельзя ли истолковать его с точки зрения классической марксистской теории антисемитизма, которая видит в антисемитской фигуре «Еврея» метафорическую замену классовой борьбы? Исчезновение классовой борьбы и (повторное) появление

антисемитизма являются, таким образом, двумя сторонами одной монеты, поскольку присутствие антисемитской фигуры «Еврея» понятно только на фоне отсутствия классовой борьбы.

Вальтер Беньямин (на которого сам Мильнер ссылается как на авторитет и который служит образцом марксистского Еврея, сохранившего верность религиозному измерению еврейства и потому не являвшегося «евреем знания») давным-давно сказал, что всякое возвышение фашизма служило свидетельством неудавшейся революции – этот тезис не просто остается справедливым сегодня, но, возможно, является еще более уместным, чем когда-либо прежде. Либералы любят указывать на сходство между левым и правым «экстремизмом»: гитлеровский террор и лагеря подражали большевистскому террору, ленинская партия жива сегодня в аль-Каиде – да, но что все это значит? Его также можно прочесть как указание на то, что фашизм в буквальном смысле замещает левую революцию: его возвышение – это провал левых, но одновременно свидетельство существования революционного потенциала, недовольства, которое левые не смогли мобилизовать. Как же нам следует понимать это превращение освободительного порыва в фундаменталистский популизм? Именно здесь диалектически-материалистический переход от Двух к Трем становится осязаемым: аксиома коммунистической политики – это не просто дуалистическая «классовая борьба», а, если быть точным, Третье как вычитание из Двух гегемонистской политики. То есть гегемонистское идеологическое поле навязывает нам поле (идеологической) видимости со своим собственным «основным противоречием» (сегодня это противопоставление демократии/свободы/рынка и фундаменталистского террористического тоталитаризма), и первое, что нужно сделать, – это отвергнуть такое противопоставление, увидеть в нем ложное противопоставление, призванное скрыть истинную разделительную линию. Лакановская формула этого удвоения – $1+1+a$: «официальный» антагонизм (Двоица) всегда дополняется «неделимым остатком», который указывает на его исключенное измерение. Иными словами, истинный антагонизм всегда рефлексивен: это антагонизм между «официальным» антагонизмом и тем, что исключается им (именно поэтому, по формуле Лакана, $1+1=3$). Сегодня, например, истинный антагонизм имеет место не между либеральным мультикультурализмом и фундаментализмом, а между самой областью их противостояния и исключенным Третьим (радикальная освободительная политика).

Бадью обозначил контуры этого перехода от Двух к Трем уже в своем прочтении перехода от Закона к Любви у Св. Павла. 48 В обоих случаях (в Законе и Любви) мы имеем дело с «расколотым субъектом»; однако модальность этого раскола совершенно различна.

Субъект Закона «децентрирован» в том смысле, что он находится в самоубийственном

порочном круге греха и Закона, в котором одна крайность порождает другую, противоположную ей; Павел предложил непревзойденное описание этой коллизии в своем Послании к Римлянам:

Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! (Рим. 7:14-24)

Таким образом, я не просто разрываюсь между этими двумя крайностями, законом и грехом; проблема в том, что я даже не могу четко отделить одно от другого: я желаю следовать закону, но заканчиваю грехом. Этот порочный круг (не столько преодолевается, сколько) разрывается: опыт любви помогает вырваться из него; точнее, опыт радикального разрыва, который отделяет любовь от Закона. В этом и состоит радикальное различие между парой закона/греха и парой закона/любви. Разрыв, который разделяет закон и грех, не является настоящим различием: их истина – это их взаимное предположение или смешение – закон порождает грех и питается им и т.д.; между ними даже невозможно провести четкую разделительную линию. Только с парой закона/любви мы приходим к настоящему различию: эти два момента радикально разделены; они не «опосредуются» и не являются формой видимости своей противоположности. Иными словами, различие между двумя парами (закон/грех и закон/любовь) является не содержательным, а чисто формальным: мы имеем дело с одним содержанием в двух его формах. В своей неразличенности/опосредованности эта пара является парой закона/греха; в своем радикальном различии это закон/любовь. Поэтому неверно задавать вопрос: «Что же – мы навечно обречены на раскол между Законом и любовью? Как насчет синтеза между Законом и любовью?» Раскол между Законом и грехом имеет радикально иную природу, чем раскол между Законом и любовью: вместо порочного цикла взаимного усиления мы приходим к четком различию между двумя разными областями. Как только мы полностью сознаем измерение любви в его радикальном отличии от Закона, любовь в каком-то смысле уже победила, поскольку это различие можно увидеть только тогда, когда ты уже исполнен любви, с точки зрения любви.

В настоящем марксизме тотальность является не идеалом, а критическим понятием – определить феномен в его тотальности не значит увидеть скрытую гармонию Целого, а включить в систему все ее «симптомы», антагонизмы, несообразности в качестве ее составных частей. Приведу современный пример. В каком-то смысле либерализм и фундаментализм образуют «тотальность»: противоположность либерализма и фундаментализма структурирована точно так же, как и противоположность Закона и греха у Св. Павла, то есть либерализм сам порождает свою противоположность. Как насчет основных ценностей либерализма: свободы, равенства и т.д.? Парадокс в том, что сам либерализм, то есть его собственное содержание, недостаточно силен, чтобы противостоять фундаменталистским нападениям. Почему?

48 Ален Бадью. Апостол Павел. Обоснование универсализма. СПб.: Университетская книга, 1999.

Проблема либерализма заключается в его несамостоятельности: в либеральной конструкции чего-то не хватает; либерализм по самой своей сути «паразитичен» и опирается на заранее данную сеть общих ценностей, которую он разрушает в своем развитии. Фундаментализм – это реакция (разумеется, ложная, мистифицирующая реакция) на действительный изъян либерализма; и именно поэтому он вновь и вновь порождается либерализмом.

Предоставленный самому себе, либерализм будет медленно саморазрушаться, и единственное, что может спасти его суть, – это обновленные левые.

Происходящее в Китае делает зримой хрупкость либерализма. Вместо того чтобы считать сегодняшний Китай восточно-деспотическим искажением капитализма, нужно увидеть в нем повторение развития капитализма в самой Европе. В эпоху раннего Нового времени большинство европейских государств были вовсе не демократичными – если они и были демократичными (как Нидерланды), то только для либеральной элиты, а не для рабочих.

Условия для капитализма создавались и поддерживались грубой государственной диктатурой, во многом похожей на ту, что существует сегодня в Китае: государство, легализующее насильственную экспроприацию простых людей, из которых делают пролетариев, и приучающее их к их новой роли. В сегодняшнем Китае нет ничего экзотического: в нем просто повторяется наше забытое прошлое. Как насчет размышлений некоторых западных либеральных критиков касательно того, насколько быстрее развивался бы Китай, будь в нем политическая демократия?

В телевизионном интервью несколько лет тому назад Ральф Дарендорф⁴⁹ связал рост недоверия к демократии с тем фактом, что после каждого революционного изменения путь к новому процветанию

проходит через «долину плача»: после краха социализма, невозможно сразу же перейти к изобилию процветающей рыночной экономики – ограниченная, но реальная социалистическая система социального обеспечения и защиты должна быть демонтирована, и эти первые шаги неизбежно болезненны; то же касается и Западной Европы, где переход от государства всеобщего благосостояния к новой мировой экономике сопряжен с болезненными отказами, меньшей социальной защитой и меньшими гарантиями социального обеспечения. Согласно Дарендорфу, проблема заключается просто в том, что этот болезненный переход через «долину плача» занимает больше времени, чем средний электоральный цикл в демократических обществах, вследствие чего велик соблазн отложить трудные изменения ради победы на ближайших выборах. Образцовым примером здесь служит разочарование широких слоев в посткоммунистических странах в экономических результатах нового демократического порядка: в прекрасные дни 1989 года они приравнивали демократию к изобилию западного общества потребления, а теперь, спустя десятилетие, когда изобилия так и нет, они возлагают вину за это на саму демократию... К сожалению, Дарендорфа гораздо меньше волнует противоположный соблазн: если большинство противится необходимым структурным изменениям в экономике, не логично ли заключить, что примерно на десятилетие к власти – даже недемократическими средствами – должна прийти просвещенная элита, которая примет необходимые меры и тем самым заложит основы для действительно устойчивой демократии? Следуя этой логике, Фарид Закария отмечает, что демократия может закрепиться лишь в экономически развитых странах: если развивающиеся страны «преждевременно демократизируются», результатом этого оказывается популизм, который завершается экономической катастрофой и политическим деспотизмом 50 – неудивительно, что наиболее преуспевающие сегодня в экономическом отношении страны третьего мира (Тайвань, Южная Корея, Чили) получили полноценную демократию лишь после периода авторитарного правления.

49 Ralf Dahrendorf, “How Is Europe Changing?”

<http://globetrotter.berkeley.edu/Elberg/Dahrendorf/dahrendorf-elb.html>.

50 Фарид Закария. Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами. М.: Ладомир 2004.

Разве этот ход рассуждений не служит лучшим доводом в пользу китайского пути в противоположность российскому? После краха коммунизма Россия подверглась «шоковой терапии» и бросилась напрямиком к демократии и капитализму, в результате став экономическим банкротом. (Здесь есть веские основания для умеренной паранойи: были ли эти западные экономические советники Ельцина, которые предлагали этот

путь, столь невинными, какими казались, или они на самом деле обслуживали американскую заинтересованность в экономическом ослаблении России?) Китайцы, напротив, пошли по пути Чили и Южной Кореи, используя неограниченную авторитарную власть для контроля над социальными издержками, которых требовал переход к капитализму, и избегая тем самым хаоса. Короче говоря, странноватое сочетание капитализма и коммунистического правления, вовсе не будучи забавной аномалией, оказалось благом; стремительное развитие Китая происходило не вопреки авторитарному коммунистическому правлению, а благодаря ему. И, в заключение, выскажу сталинистское подозрение: что, если те, кого беспокоит дефицит демократии в Китае, на самом деле больше беспокоит быстрое развитие Китая, которое делает его следующей глобальной сверхдержавой, угрожающей превосходству Запада? Здесь есть еще один парадокс: не обращая внимания на все дешевые насмешки и поверхностные аналогии, между постоянным маоистским самореволюционизированием, постоянной борьбой против косности государственных структур, и внутренней динамикой капитализма существует глубокая структурная гомология. Возникает соблазн перефразировать здесь афоризм Бертольта Брехта «Что такое ограбление банка в сравнении с основанием нового банка?»: что такое вспышки насилия хунвейбинов в разгар «культурной революции» в сравнении с подлинной «культурной революцией», постоянным распадом всех форм жизни, необходимым для капиталистического воспроизводства? Сегодня трагедия «большого скачка» повторяется в виде комедии быстрого капиталистического «великого скачка» в модернизацию со старым лозунгом «в каждую деревню по домне», звучащим теперь как «на каждую улицу по небоскребу». Некоторые наивные левые говорят, что именно наследие «культурной революции» и маоизма в целом помешало капитализму разгуляться в полную силу, позволив избежать его худших эксцессов и сохранить минимальную социальную солидарность. Но что, если верно обратное? Что, если сама «культурная революция» с ее грубым уничтожением прошлых традиций была тем «шоком», который создал условия для последующего капиталистического взрыва? Что, если Китай также следует включить в составленный Наоми Кляйн перечень стран, в которых природная, военная или социальная катастрофа расчистила почву для нового капиталистического взрыва? 51

Высочайшая ирония истории, таким образом, заключается в том, что именно Мао создал идеологические условия для стремительного развития капитализма, разорвав ткань традиционного общества. Каким был его призыв к народу, особенно молодежи, в «культурной революции»? Не ждите, что кто-то скажет вам, что делать! У вас есть право на восстание!

Поэтому думайте и действуйте сами, разрушайте культурные реликвии, судите и нападайте не только на старших, но и на партийных чиновников и правительство! Наносите удары не только по репрессивным государственным механизмам и организуйтесь в коммуны! И призыв Мао был услышан – за ним последовала всплеск необузданных страстей по делегитимации всех форм авторитета, так что в конце Мао пришлось обратиться к армии для восстановления порядка.

51 На самом деле в «Доктрине шока» у Кляйн есть глава о Китае, в которой она связывает шок, запустивший капиталистическое развитие, с демонстрациями на Тяньаньмэнь и их насильственным подавлением, а не с «культурной революцией». Замечательная ирония этой связи заключается в том, что капитализм предлагался китайскому народу как ответ на его демократические требования: «Хотите демократии? Вот вам ее подлинная основа!» Но вряд ли события на площади Тяньаньмэнь на самом деле были глубоким шоком для всего Китая.

Парадокс, таким образом, заключается в том, что ключевая битва «культурной революции» была не между аппаратом коммунистической партии и обвиняемыми в традиционализме врагами, а между армией и коммунистической партией и силами, которые вызвал к существованию сам Мао. 52

Схожая динамика наблюдается и в сегодняшнем Китае: великие идеологические традиции воскрешаются с тем, чтобы ограничить разрушительные последствия капиталистического взрыва, устроенного самой партией. На этом фоне следует рассматривать недавнюю масштабную кампанию в Китае по реанимации марксизма в качестве действенной государственной идеологии (в это предприятие в буквальном смысле вкладываются миллионы долларов). Те, кто видит в этом угрозу капиталистической либерализации, знак того, что сторонники жесткого курса хотя сохранить свою гегемонию, полностью упускают суть. Как бы это парадоксально ни звучало, такое возвращение марксизма является знаком окончательного триумфа капитализма, знаком его полной институционализации. (Недавние правовые меры, которые гарантируют частую собственность и превозносятся Западом как решающий шаг к правовой стабильности, являются частью того же развития). Какой же марксизм предлагается в качестве подходящего для сегодняшнего Китая? Хотя китайский режим все еще легитимируется марксизмом, он отвергает логику эгалитарного

пролетарского восстания, подрыва Целого с позиции восстания «части, которая не является частью». Акцент делается на различии между марксизмом и «левым уклоном»: марксизм – это не то же, что «левый уклон», термин, который применяется к любым разговорам об освобождении рабочих, от свободных профсоюзов до преодоления капитализма. Основываясь на марксистском тезисе о развитии производительных сил как ключевом факторе социального прогресса, главная задача прогрессивных сил определяется как создание условий для продолжающейся «модернизации», избегающей любых форм нестабильности, вызванных «левым» или «правым» уклоном (многопартийная демократия и т.д.), которые приводят к хаосу и тем самым мешают ускоренной модернизации. Вывод очевиден: в сегодняшнем Китае лишь ведущая роль коммунистической партии способна обеспечить ускоренную модернизацию в условиях социальной стабильности – официальным (конфуцианским) определением является «гармоничное общество», к которому должен стремиться Китай. Следовательно, пользуясь старой маоистской терминологией, хотя может показаться, что главным врагом является «буржуазная» угроза, «главное противоречие», с точки зрения правящей элиты, состоит в противоречии между существующим «гармоничным» порядком (безудержное капиталистическое развитие, поддерживаемое правлением коммунистической партии) и угрозой восстания рабочих и крестьян – именно поэтому недавнее усиление репрессивных аппаратов (формирование спецподразделений полиции по охране общественного порядка для подавления народных волнений и т.д.) служит действительным социальным выражением того, что в идеологии представляется как возрождение марксизма. Не применимо ли предложенное Троцким описание царской России в 1905 году как «порочной комбинации азиатского кнута и европейской биржи» к сегодняшнему Китаю?

52 В ответ на вопрос о своих дальнейших планах Цзя Чжанкэ, кинорежиссер, который до сих пор занимался влиянием, которое производит на субъекта взрывное капиталистическое развитие Китая, ответил: «Фильм о периоде 1970-1975 годов. Две молодежные группировки борются за контроль над городом во время “культурной революции”... На самом деле я думаю, что ответ на вопрос, который волнует Китай сегодня и который имеет прямое отношение к развитию, следует искать в культурной революции, в том, что происходило тогда» (Буклет к DVD с фильмом «Натюрморт», выпущенным Британским институтом кинематографии). Цзя Чжанкэ предлагает здесь тонкий взгляд на связь между «культурной революцией» и продолжающейся капиталистической революцией.

А как быть с квазиленинистской защитой китайского капиталистического взрыва как большого затаянного случая НЭПа («Новой экономической политики», принятой Советским Союзом, находившемся в состоянии разрухи в конце гражданской войны в 1921 году, которая сделала возможным существование частной собственности и рыночного обмена и продлилась примерно до 1928 года) в условиях, когда коммунистическая партия сохраняет политический контроль и способна в любой момент взять и отказаться от своих уступок классовому врагу? Нужно только довести эту логику до конца: поскольку в капиталистических демократиях существует противоречие между демократически-эгалитарным народным суверенитетом и классовым делением в экономической сфере и поскольку государство в принципе может проводить экспроприации и т.д., не является ли капитализм как таковой в каком-то смысле одним большим нэповским окольным путем от феодальных или крепостнических отношений к коммунистической эгалитарной справедливости? Поскольку современность вообще характеризуется демократическим правлением народа, можно утверждать, что, идя на временный компромисс, народ разрешает капиталистическую эксплуатацию, зная, что это единственный способ, позволяющий обеспечить материальный прогресс, и в то же время сохраняет за собой право ограничить или отозвать такое разрешение в любой момент.

Не является ли тогда сегодняшний Китай идеальной капиталистической страной, в которой главная задача правящей коммунистической партии состоит в том, что контролировать рабочих и не допускать их самоорганизации и мобилизации против коммунистической эксплуатации, так что ее власть легитимируется тайной сделкой с новыми капиталистами: вы держитесь вне политики и оставляете власть нам, а мы обеспечим для вас контроль над рабочими? И в пользу такого описания Китая имеются веские доводы: скажем, власть настолько чувствительна к любому упоминанию о самоорганизации рабочих, что даже в официальных изданиях о прошлом коммунистической партии и рабочего движения в Китае замалчивается история профсоюзов и других форм рабочего сопротивления, даже если они пользовались поддержкой или организовывались самими коммунистами... имеет место страх перед тем, что воскрешение этого прошлого может породить неверные ассоциации относительно настоящего.

С другой стороны, всякая идеология, независимо от того, насколько цинично ее действительное функционирование, накладывает свои обязательства, поэтому не следует удивляться, слыша истории, вроде тех, что рассказывал мне Джон Торнхилл, журналист Financial Times, который во время недавнего визита в Китай хотел увидеть самое бедное и наименее развитое место. Он его нашел: это (разумеется, согласно официальной статистике) небольшой город на севере Китая, где-то на границе с

Монголией. Ему разрешили посетить его, и каково же было его удивление, когда он обнаружил там вполне нормальную жизнь: в городе жили только дети и старики, а все остальные работали в крупных городах и отправляли деньги домой, чтобы поддержать своих родственников, которые могли позволить себе телевизоры с DVD-проигрывателями и т.д. И, что самое удивительное, местные городские власти также обеспечивали все необходимое: здравоохранение, образование... Когда Торнхилл спросил местного чиновника, почему власть так печется о городе, почему она не предоставит его самому себе, позволив ему прозябать или разваливаться, он ответил: «Но мы не можем этого сделать – мы же коммунисты, и мы должны заботиться о народе!» Было бы слишком просто в традиционной марксистской манере объявить это идеологическим прикрытием, скрывающим реальность эксплуатации: из-за того, что коммунистическая власть не имеет

демократической легитимации, она прекрасно знает, что нужно дать народу, чтобы сгладить наиболее пагубные последствия ускоренного капиталистического развития при помощи минимальных социальных мер. Именно поэтому, как это ни парадоксально, китайскому государству важно оставаться сильным, контролируя частную сферу дикого капитализма – что китайцы с успехом и делают (таким, кстати, и представлял себе НЭП Ленин: сильное советское государство мудро использует капитализм, направляя его развитие и противодействуя его разрушительным последствиям).

Сталкиваясь с бурным развитием капитализма в сегодняшнем Китае, аналитики часто задаются вопросом, когда же установится политическая демократия, выступающая «естественным» политическим спутником капитализма. Но более пристальный анализ быстро развеивает эту надежду – что, если обещанный второй демократический этап, который наступает после авторитарной «долины плача», никогда не наступит? Возможно, это-то и вызывает тревогу в сегодняшнем Китае: подозрение, что его авторитарный капитализм – это не просто остаток нашего прошлого, повторение процесса капиталистического накопления, которое происходило в Европе в XVI-XVIII веках, а знамение будущего? Что, если «порочная комбинация азиатского кнута и европейской биржи» в экономическом отношении окажется более эффективной, чем наш либеральный капитализм? Что, если Китай показывает, что демократия, какой мы ее понимаем, больше не является условием и движущей силой экономического развития, превратившись препятствие для него?

Как насчет очевидного контраргумента: почему нельзя совместить одно с другим и иметь демократически избранное правительство, ограничиваемое общественными движениями?

Проблема в том, что демократические выборы наделяют такое правительство

легитимностью, которая делает его более невосприимчивым к критике со стороны движений: оно может объявить такие движения голосом «экстремистского» меньшинства, не совпадающим с голосом большинства, которое избрало правительство. Правительство, не имеющее прикрытия в виде «свободных выборов», сталкивается с гораздо более сильным давлением: его действия больше не прикрываются демократической легитимацией, власть имущие лишаются возможности сказать тем, кто выступает против них, «кто вы такие, чтобы критиковать нас? Мы – законно избранное правительство и можем делать все, что захотим!» Испытывая нехватку легитимации, они должны завоевать ее своими делами. Мне вспоминаются последние годы коммунистического правления в Словении: ни одно другое правительство не жаждало так обрести легитимность и сделать что-то для народа, пытаясь угодить каждому, и именно потому, что коммунисты имели власть, которая, как было известно всем, включая их самих, не была демократически легитимирована. Поскольку коммунисты знали, что конец близок, они понимали, что судить их будут сурово... 53

Это подводит нас к ограничению парламентской представительной демократии, которое очень точно сформулировал Ноам Хомский, заметив, что «демократических форм можно ожидать только тогда, когда угроза народного участия преодолена». 54 Тем самым он указал на «порождающее пассивность» ядро парламентской демократии, которая делает его несовместимым с прямой политической организацией народа. Уолтер Липман, икона американской журналистики XX столетия, сыграл ключевую роль в самопонимании американской демократии. Несмотря на свои прогрессивные политические взгляды (выступление за честную политику по отношению к Советскому Союзу и т.д.), он предложил теорию средств массовой информации, которая обладает пугающим эффектом истины. Он придумал термин «фабрикация согласия», ставший позднее знаменитым благодаря Хомскому, но Липман рассматривал его в положительном ключе. В своей книге «Общественное мнение» (1922) 55 он писал, что «правлящий класс» должен противостоять вызову – он, как и Платон, считал общество огромным зверем или растерянным стадом – погружения в «хаос частных мнений».

53 А что, если для Китая куда лучшим решением, чем многопартийная система,

было бы партийное правление с сильным гражданским обществом (движениями),

осуществляющим независимый контроль над экологией, условиями труда и т.д.? В

сегодняшнюю постполитическую эпоху движения, которые оказывают постоянное

давление на власть, зачастую оказываются гораздо важнее тех, кого приводят к

власти демократическим путем.

54 Noam Chomsky, *Necessary Illusions*, Cambridge: South End Press 1999, p. 69.

55 Уолтер Липпман. *Общественное мнение*. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004.

Поэтому стадом граждан должен управлять «специальный класс, интересы которого выше частных мнений» – этот элитарный класс должен действовать как машина знания, преодолевающая главный недостаток демократии, невозможный идеал «всеведущего гражданина». Так и работают наши демократии, причем с нашего же согласия: в том, о чем говорил Липпман, нет никакой тайны – это очевидный факт; загадка в том, что, зная об этом, мы играем в эту игру. Мы действуем так, как если бы мы были свободны и свободно решали, не просто молчаливо принимая, но даже требуя, чтобы невидимый приказ (вписанный в саму форму нашей свободы слова) сказал нам, что нужно делать и как нужно думать. Как давным-давно было известно Марксу, тайной является сама форма.

В этом смысле при демократии каждый гражданин – это и в самом деле король, но король в конституционной монархии, король, который лишь формально решает и функция которого состоит лишь в одобрении мер, предлагаемых исполнительной властью. Именно поэтому проблема демократических ритуалов гомологична главной проблеме конституционной демократии: как сохранить достоинство короля?

Как сохранить видимость того, что король на самом деле решает, хотя всем известно, что это не так? Таким образом, Троцкий был прав, упрекая парламентскую демократию не в том, что она дает слишком большую власть необразованным массам, а, как это ни парадоксально, в том, что она делает массы слишком пассивными, перекладывая инициативу на аппарат государственной власти (в отличие от «советов», в которых происходит мобилизация и осуществление власти трудящихся).⁵⁶ Поэтому «кризис демократии» имеет место не тогда, когда люди перестают верить в свою власть, а когда они перестают доверять своим элитам, тем, кто предположительно знает за них и дает указания, когда у них возникает тревожное ощущение, что «(истинный) трон пуст», что теперь им самим придется решать. Таким образом, «свободные выборы» всегда в минимальной степени предполагают соблюдение приличий: власть имущие вежливо делают вид, будто власть на самом деле не находится в их руках, и просят, чтобы мы свободно решили, хотим ли мы дать им власть, повторяя тем самым логику жеста, который должен быть отвергнут.

И когда вы слышите обвинения в подрыве демократии, на это нужно ответить, перефразировав ответ на схожий упрек (что коммунисты расшатывают семейные устои, подрывают собственность, свободу и т.д.) в «Манифесте коммунистической партии»: ее подрывает сам правящий порядок. Точно так же, как (рыночная) свобода является несвободой для тех, кто продает свою рабочую силу, так и буржуазная семья как легализованная проституция подрывает семью, парламентская

демократия с сопутствующим ей созданием пассивного большинства и расширение полномочий исполнительной власти, связанное с распространением логики чрезвычайного положения, подрывают демократию.

Бадью предложил разграничение между двумя типами (или, скорее, уровнями) коррупции в демократии: действительная эмпирическая коррупция и коррупция, которая присуща самой форме демократии с ее сведением политики к переговорам заинтересованных сторон. Этот разрыв становится зримым в (по-настоящему редких) случаях, когда честный «демократический» политик, борясь с эмпирической коррупцией, тем не менее поддерживает формальное пространство коррупции. (Конечно, бывает и обратная ситуация, когда эмпирически коррумпированный политик действует во имя диктатуры добродетели). Пользуясь беньяминовским разграничением между установленным и устанавливающим насилием, можно сказать, что мы имеем дело с разграничением между «установленной» коррупцией (эмпирические случаи нарушения законов) и «устанавливающей» коррупцией самой демократической формы правления.

Демократия является представительной прежде всего в силу общей системы, облеченной в ее формы. Иначе говоря: электоральная демократия является представительной лишь потому, что является консенсуальным представлением капитализма, называемого в наши дни «рыночной экономикой». Такова сущностная коррумпированность демократии. 57

56 Лев Троцкий. Терроризм и коммунизм. Пг., 1920.

Уже Платон в своей критике демократии в полной мере сознавал существование этой второй формы коррупции; и эта критика также различима во внимании якобинцев к добродетели: в демократии в смысле представительства и переговоров между множеством частных интересов нет места добродетели. Именно поэтому во время пролетарской революции демократия должна быть заменена диктатурой пролетариата.

Речь не идет об осуждении выборов; речь идет о демонстрации того, что в них самих по себе нет никакого указания на Истину – как правило, они отражают преобладающую доксу, определяемую гегемонистской идеологией. Приведу пример, который определенно не является проблематичным: Франция в 1940 году. Даже Жак Дюкло, второй человек в Коммунистической партии Франции, в частной беседе признал, что если бы тогда во Франции были проведены свободные выборы, на них, получив 90% голосов, победил бы маршал Петен. Когда де Голль, совершив свой исторический поступок, отказался признать капитуляцию перед немцами и продолжил сопротивление, он заявлял, что от имени истинной Франции (а не просто «большинства

французов») выступал именно он, а не режим Виши, и то, что он говорил, было сущей правдой, даже если его слова не только не имели «демократической» легитимации, но и явно вступали в противоречие с мнением большинства французов... Демократические выборы, которые осуществляют событие Истины, возможны, – выборы, на которых большинство, вопреки цинично-скептической инерции, «пробуждается» и голосует против гегемонистского идеологического мнения; но сам исключительный статус такого удивительного результата голосования доказывает, что выборы как таковые не являются носителем Истины. Где же такая ограниченность демократии становилась наиболее осязаемой? В этом отношении показателен случай Гаити. Как пишет Питер Холлуард в своей книге «Остановить потоп», 58 этом подробнейшем описании «демократического сдерживания» радикальной политики на Гаити на протяжении двух последних десятилетий, "нигде набившая оскомину тактика "содействия демократии" не применялась с более разрушительными последствиями, чем на Гаити в 2000-2004 годах» (хххiii). Нельзя не отметить иронии того обстоятельства, что освободительное политическое движение, которое вызвало такое международное давление, называлось *Lavalas*, что по-креольски означает «наводнение»: наводнение экспроприированных, заливающий закрытые сообщества тех, кто эксплуатирует их. Именно поэтому название книги Холлуарда оказывается необычайно точным, вписывая события на Гаити в глобальную тенденцию к возведению новых дамб и стен, которые появились повсюду после 11 сентября 2001 года, обнажив перед нами внутреннюю истину «глобализации», глубинные водоразделы, поддерживающие ее. Случай Гаити с самого начала был исключением – с самой революционной борьбы против рабства, которая завершилась обретением независимости в январе 1804 года. «Только на Гаити, – отмечает Холлуард, – Декларация прав и свобод человека последовательно проводилась в жизнь. Только на Гаити эта декларация проводилась в жизнь любой ценой, несмотря на общественный строй и экономическую логику текущего момента» (11).

Поэтому «во всей современной истории не было ни одного события, которое представляло бы большую угрозу господствующему глобальному порядку вещей» (11). Гаитянская революция по праву может называться повторением Великой французской революции: возглавляемая Гуссеном-Лувертюром, она явно «опережала свое время», была «преждевременной» и обреченной на провал, и все же именно поэтому она была даже более значимым событием, чем сама Великая французская революция.

57 Ален Бадью. *Обстоятельства, 4: Что именуется именем Саркози?* СПб.: Академия исследования культуры, 2008. С. 118.

58 Peter Hallward, *Damming the Flood*, London: Verso Books 2007.
Цифры в скобках указывают на соответствующие страницы этой книги.

Порабощенное население впервые восстало не во имя возврата к своим доколониальным «корням», а во имя всеобщих принципов свободы и равенства. Пользуясь гегелевской терминологией исторического повторения как универсализации (Юлий Цезарь сначала пришел к власти как простой человек; только когда после его смерти его место занял Октавиан, «цезарь» стал титулом): только благодаря своему повторению Великая французская революция стала всемирно-историческим Событием, имевшим последствия для всего мира. Именно гаитянская революция ретроактивно утвердила универсальный потенциал Великой французской революции. И скорое признание восстания рабов свидетельствует о подлинной революционности якобинцев – черная делегация с Гаити получила восторженный прием в Национальном собрании в Париже. (Несложно догадаться, что после Термидора все переменялось; и Наполеон направил войска для восстановления контроля над колонией).

«Простое существование независимой Гаити», которое Талейран назвал «отвратительным зрелищем для всех белых наций», само по себе представляло крайнюю угрозу (12)..

Поэтому Гаити должна была стать образцовым примером экономического провала, показывающим другим странам порочность такого пути. Цена – цена в буквальном смысле слова – за "преждевременную" независимость была поистине грабительской: после двух десятилетий эмбарго Франция, бывший колониальный хозяин, в 1825 году пошла на установление торговых и дипломатических отношений, заставив гаитянское правительство выплатить 150 миллионов франков в качестве «компенсации» за потерю рабов. Эта сумма, примерно равная тогдашнему годовому бюджету Франции, впоследствии была сокращена до 90 миллионов, но она по-прежнему высасывала с Гаити огромные ресурсы: в конце XIX века на выплаты Франции тратилось около 80% национального бюджета, а последний взнос был выплачен лишь в 1947 году. Когда в 2003 году в преддверии двухсотлетия национальной независимости представляющий партию Lavalas президент Жан-Бертран Аристид потребовал, чтобы Франция вернула деньги, полученные ею путем вымогательства. Его требование было категорически отвергнуто французской комиссией (в состав которой входил Режи Дебре ?). В то время как некоторые американские либералы рассматривают возможность компенсации чернокожим американцам за рабство, требование Гаити вернуть огромную сумму, которую бывшим рабам пришлось заплатить за признание их свободы, было оставлено без внимания либеральной общественностью, хотя здесь имело место двойное вымогательство: рабов сначала эксплуатировали, а затем их заставили платить за признание с таким трудом завоеванной ими свободы.

На этом история не заканчивается: то, что многие из нас помнят из детства – куличики из песка, – для трущоб Гаити, вроде Сите Солей, является суровой реальностью. Согласно недавним сообщениям Associated Press, рост цен на продовольствие привел к возрождению традиционного гаитянского средства борьбы с голодом: печенья, изготовленного из высушенной желтой глины. Глина, которую беременные женщины и дети ценили как антацид и источник кальция, гораздо дешевле настоящей пищи: глина для изготовления 100 штук «печенья» теперь стоит 5 долларов. Торговцы привозят ее с центрального плато страны на рынок, где женщины покупают ее, лепят из нее «печенье» и оставляют сушиться под палящим солнцем; готовое «печенье» несут в ведрах на рынки или продают на улицах.

59

Движение Lavalas, власть которого за последние двадцать лет дважды свергалась в результате военных переворотов, проводимых при поддержке Соединенных Штатов, по-своему уникально: это политическая сила, завоевавшая государственную власть путем свободных выборов, но при этом полностью укорененная в органах местной народной демократии, прямой самоорганизации простых людей.

? Роже Дебре (род. 1941), французский левый интеллектуал и журналист, получивший известность благодаря своему участию в революционном движении в Боливии, возглавляемом Эрнесто Че Гевара. – Прим. ред.
59 Jonathan M. Katz, “Poor Haitians resort to eating dirt,” Associated Press, January 29, 2008.

Хотя «свободная пресса», находящаяся в руках врагов этого движения, никогда не попадала под запрет и никто не мешал насильственным протестным выступлениям, угрожавшим стабильности законного правительства, руководство Lavalas обычно демонизировалось в международной прессе и преподносилось как грубое и коррумпированное. Целью Соединенных Штатов и их союзников, Франции и Канады, было введение на Гаити «нормальной» демократии – демократии, не затрагивающей экономических интересов немногочисленной элиты; они прекрасно знали, что для того, чтобы работать таким образом, демократия должна была разорвать свои связи с прямой самоорганизацией народа.

Любопытно отметить, что это американо-французское сотрудничество имело место вскоре после открытых разногласий по поводу нападения на Ирак в 2003 году и совершенно справедливо превозносилось как свидетельство сохранения основополагающего союза, который не способен разрушить случающиеся время от времени конфликты. Даже президент Бразилии Лула, герой для Тони Негри, поддержал свержение Аристиды в 2004 году. Таким образом, сложился порочный союз для дискредитации правительства Lavalas как формы правления толпы, угрожающей правам человека, и президента

Аристид как одержимого жадной власти фундаменталистского диктатора – союз, простирающийся от бывших «эскадронов смерти» и поддерживаемых Соединенными Штатами «демократических фронтов» до гуманитарных неправительственных организаций и даже некоторых «радикальных левых» организаций, финансируемых Америкой, с энтузиазмом осудивших «капитуляцию» Аристиды перед МВФ. Сам Аристид дал очень точную характеристику этого пересечения между радикальными левыми и либеральными правыми: «Есть некое тайное наслаждение, возможно, бессознательное наслаждение, в высказывании вещей, которые хотят услышать от тебя сильные белые люди» (338).

Борьба Lavalas – это образец последовательного героизма, бросающего вызов ограничениям того, что возможно делать сегодня. Активисты Lavalas не стали избегать государственной власти и «сопротивляться» с безопасного расстояния; они героически взяли государственную власть, прекрасно сознавая, что они пришли к ней в самых неблагоприятных условиях, когда все силы капиталистической «модернизации» и «структурной перестройки» совместно с постмодернистскими левыми (чем занимался Тони Негри, помимо славословий в адрес правления Лулы в Бразилии?) были против них. Имея дело с ограничениями, введенными Соединенными Штатами и МВФ для осуществления «необходимой структурной перестройки», Аристид проводил политику малых и точных прагматичных шагов (строя школы и больницы, создавая инфраструктуру, поднимая минимальную заработную плату), при этом поддерживая активную политическую мобилизацию народа в открытом противостоянии с его самыми непосредственными врагами – армией и другими военизированными формированиями. Единственным, за что Аристид удостоился сравнений с «Sendero Luminoso» ? и Пол Потом, был его решительный отказ осуждать меры, предпринимаемые народом для защиты от вооруженных нападений – нападений, которые обескровливали народное движение на протяжении многих десятилетий. Несколько раз в 1991 году Аристид поддерживал обращение к мерам, называемым на Гаити “Pere Lebrun”, разновидностью практики бессудной казни, распространенной среди противников апартеида в Южной Африке и известной у них как «ожерелье», когда стукачам или палачам-полицейским надевалась на шею горящая покрывка. В своем выступлении 4 августа 1991 года он посоветовал возбужденной толпе вспомнить, «когда и где нужно использовать “Pere Lebrun”» (25).

Позднее либеральные критики пытались провести параллель между так называемыми *chimeres*, членами групп самообороны Lavalas, и Tontons Macoutes, печально известными бандами убийц при диктатуре Дювалье. Несмотря на несопоставимость уровня политического насилия при Аристиде и Дювалье, здесь важно отметить тонкий политический момент.

? «Сияющий путь» (исп.) – перуанская маоистская повстанческая организация. – Прим. ред.

В ответ на вопрос об этих *chimeres* Аристид сказал, что слово говорит само за себя. *Chimeres* – это бедные люди, живущие в состоянии глубокой незащищенности и хронической безработицы. Это жертвы структурной несправедливости, систематического социального насилия... Нет ничего удивительного в том, что они борются с теми, кто нажил на точно таком же социальном насилии (336).

Эти крайне редкие акты народной самообороны, совершаемые сторонниками *Lavalas*, служат примером того, что Вальтер Беньямин называл «божественным насилием»: их следует поместить «по ту сторону добра и зла», в своеобразной политико-религиозной приостановке этического. Хотя мы имеем здесь дело с тем, что может показаться всего лишь «аморальным» актом убийства, у нас нет никакого политического права осуждать их, потому что это ответ на годы и даже столетия систематического государственного и экономического насилия и эксплуатации. Жан Амери ? выразил эту мысль, ссылаясь на Франца Фанона ?

:Я сводился к своему телу и только к нему: в голоде, в побоях, которым я подвергался в ударах, которые я наносил. Мое тело, истощенное и измазанное грязью, было моей бедой. Но, напрягаясь перед ударом, оно излучало мое физическое и метафизическое достоинство. В моем положении физическое насилие было единственным средством восстановления распавшейся личности. В этих ударах я был самим собой – для себя самого и своего противника. Позднее в «Проклятьем заклейменных» Франца Фанона, теоретическом анализе поведения колонизированных народов, я прочел то, что было мне знакомо и раньше, когда я придавал конкретную форму своему достоинству, нанося удары по человеческому лицу. 60

И ровно та же самая мысль высказывалась самим Гегелем. Когда он отмечает, что общество – существующий общественный порядок – является главным пространством, в котором субъект находит свое субстанциальное содержание и признание, то есть что субъективная свобода может актуализироваться только в рациональности всеобщего нравственного порядка, предполагаемая (хотя и не высказываемая явно) обратная сторона этого заключается в том, что те, кто не находит этого признания, имеют также право на восстание: если класс людей систематически лишается прав, самого своего человеческого достоинства, они *eo ipso* ? также освобождаются от своих обязательств перед общественным порядком, потому что этот порядок больше не является их нравственностью – когда общественный порядок не способен актуализировать свои собственные нравственные принципы, это равнозначно самоуничтожению этих принципов. Пренебрежительный тон высказываний Гегеля о «черни» не должен помешать нам увидеть тот

факт, что он считал ее бунт полностью оправданным: «чернь» – это класс людей, которому систематически отказывают в признании нравственности, ничем не обязан обществу, освобожден от любых обязательств перед ним.

? Жан Амери (1912-1978), австрийский писатель (настоящее имя – Ханс Майер). Во время Второй мировой войны участвовал в движении Сопротивления на территории Бельгии. Был узником нескольких концентрационных лагерей. Его книга «За пределами вины и преступления» (1966) признается как одно из наиболее выдающихся произведений, написанных о Холокосте. – Прим. Ред.

?Франц Фанон (1925-1961), франкоязычный левый интеллектуал, родом с острова Мартиника, антиколониалист. – Прим. Ред.

60 Jean Améry, “L’homme enfanté par l’esprit de violence,” in *Les Temps Modernes* 635 (2005), p.

175.

? Тем самым (лат.) – Прим. ред.

Как известно, это служит отправной точкой марксистского анализа: «пролетариат» означает такой «иррациональный» элемент «рационально» социальной тотальности, его необъяснимую «часть, которая не является частью», элемент, систематически порожаемый ею и одновременно лишаемый основных прав, определяющих эту тотальность. Итак, возвращаясь к Гаити, несмотря на все их очевидные ошибки – и, как выразился сам Аристид, первым признавший ошибки Lavalas, «лучше быть неправым с народом, чем правым против народа». Режим Lavalas на самом деле был одной из форм, которые могла бы принять «диктатура пролетариата» сегодня: реалистически участвуя во всех неизбежных компромиссах, он всегда оставался верным своему «базису», толпе обездоленных, выступая от их имени, не «представляя» их, а прямо опираясь на их местную самоорганизацию. Соблюдая демократические правила, Lavalas все же ясно давали понять, что предвыборная борьба – это не главное: куда важнее попытаться дополнить демократию прямой политической самоорганизацией угнетенных. Или, говоря нашим «постмодернистским» языком, борьба между Lavalas и капиталистической военной элитой на Гаити – это пример подлинного антагонизма, который невозможно ограничить рамками «агонистического плюрализма» парламентской демократии. И точно так же параллаксная природа «террора» Великой французской революции была давным-давно отмечена Марком Твеном в его «Янки из Коннектикута при дворе короля Артура»: Нужно помнить и не забывать, что было два «царства террора»; во время одного – убийства совершались в горячке страстей, во время другого – хладнокровно и обдуманно.... Но нас почему-то ужасает первый, наименьший, так сказать минутный террор; а между тем, что такое ужас мгновенной смерти под топором по сравнению с медленным

умиранием в течение всей жизни от голода, холода, оскорблений, жестокости и сердечной муки? Что такое мгновенная смерть от молнии по сравнению с медленной смертью на костре? Все жертвы того красного террора, по поводу которых нас так усердно учили проливать слезы и ужасаться, могли бы поместиться на одном городском кладбище; но вся Франция не могла бы вместить жертв того древнего и подлинного террора, несказанно более горького и страшного; однако никто никогда не учил нас понимать весь ужас его и трепетать от жалости к его жертвам.

Так, в 2008 году Уго Чавеса обвинили в подчинении суда исполнительной власти, в лишении судов их независимости – первое, что должен спросить левый ленинист в ответ на эти обвинения: а каким было состояние судебной системы, в которую вмешался Чавес?

Кто политически доминировал в ней? Была ли эта система образцом демократической нейтральности? Точно так же на большой встрече лаканианцев в апреле 2008 года в Буэнос-Айресе я встретил группу психоаналитиков из Венесуэлы, которые выступали резко против режима Уго Чавеса, сетуя на то, что он является насильственным и преступным – и полностью забывая о том, что предыдущий режим, при котором миллионы бедняков в фавелах не получали ничего от огромных нефтяных доходов, был в любом значимом смысле слова более насильственным и преступным. Это служит наглядным примером классово обусловленной (не)видимости насилия: повседневные полицейские зверства над бедняками невидимы, а минимальное нарушение повседневного течения жизни средних классов осуждается как насилие... Психоаналитики, конечно, признали, что до Чавеса либеральная элита плевала на проблемы бедняков, и они в принципе согласились с тем, что природные богатства страны должны распределяться более или менее равномерно: они были недовольны только тем, каким грубыми грубыми и полуполициальными методами Чавес делал это. На такие рассуждения надо отвечать так: отлично, но где были вы до того, как Чавес взял власть? Почему вы не выражали своего несогласия с распределением богатства раньше? Эта запоздалая уступка напоминает ту, что делают приверженцы Далай-ламы, признавая, что докоммунистический Тибет был отсталой недемократической страной, только те добавляют, что перед самым китайским вторжением в 1950 году Далай-лама уже подготовил план демократизации тибетского общества...

В этом и состоит «параллаксный» урок террора: нет никакого «метаязыка», никакой нейтральной позиции, никакой возможности встать в стороне, избежать дилеммы – мы полностью охвачены борьбой. Жалея о якобинском терроре, мы говорим да «древнему и подлинному террору». Только протест против попыток Чавеса подчинить судебную систему «объективно» означает сегодня поддержку гораздо большей несправедливости, чем та, с которой он пытается бороться. Так что Ленин был прав: государственная власть никогда не бывает

нейтральной – она полностью вовлечена в борьбу, она всегда «чья-то», наша или их. И схожий параллаксный сдвиг, который делает зримой патологию самого «нормального» положения вещей, нарушенного вспышкой насилия, дает ключ ко многим продолжающимся катастрофам, начиная с самой значительной, катастрофы в Конго. Есть один старый анекдот о группе антропологов, которые проникли в самую глухомань центральной Новой Зеландии в поисках таинственного племени, которое, по слухам, исполняло пугающий танец смерти с масками из глины и дерева. Наконец, однажды они нашли племя, объяснили им, чего им нужно и легли спать; на следующее утро члены племени исполнили танец, который оправдал все их ожидания; довольные антропологи вернулись в цивилизованный мир и написали отчет о своем открытии. Но, к несчастью, несколько лет спустя другая экспедиция посетила то же племя, постаралась пообщаться с ним поплотнее и выяснила правду о первой экспедиции: соплеменники поняли, что гости хотели увидеть смертельный танец, поэтому, чтобы не разочаровать их, из чувства гостеприимства, они всю ночь занимались изготовлением масок и отработкой танца, придуманного для того, чтобы удовлетворить гостей – антропологи, которые думали, что они увидели жуткий экзотический ритуал, на самом деле получили старательно срежиссированную инсценировку своего собственного желания...

Не происходит ли нечто подобное в случае с сегодняшним Конго, которое вновь появляется в роли африканского сердца тьмы? Главная статья выпуска журнала Time от 5 июня 2006 года называлась «Самая смертоносная война в мире». В ней подробнейшим образом описывалась гибель почти четырех миллионов человек в результате политического насилия в Конго в прошлом десятилетии. Но за этим не последовало никакой обычной гуманитарной шумихи, если не считать писем от нескольких читателей; все выглядело так, словно некий фильтрующий механизм помешал этим сведениям оказать полноценное воздействие. Если говорить цинично, то Time выбрал неверную жертву в борьбе за гегемонию в страданиях. Нужно было держаться привычного списка: мусульманские женщины и их тяжелое положение; репрессии в Тибете... Конго же сегодня выглядит своеобразным конрадовским «сердцем тьмы». Никто не смеет обращаться к нему напрямую. Смерть палестинского ребенка на западном берегу реки Иордан, не говоря уже об израильском или американском ребенке, для СМИ в тысячу раз важнее смерти безымянного конголезца. Откуда такое неведение? 30 октября 2008 года Associated Press сообщило, что Лоран Нкунда, мятежный генерал, осадивший столицу восточной провинции Конго Гома, заявил, что он готов начать прямые переговоры с правительством по поводу его возражений относительно многомиллиардной сделки, которая обеспечила доступ к огромным запасам полезных ископаемых в обмен на железную дорогу и шоссе. Какой бы проблематичной (неоколониалистской) ни была эта сделка, она представляет угрозу

интересам местных полевых командиров, так как ее возможный успех обеспечил бы инфраструктуру для функционирования Демократической республики Конго как единого государства. В 2001 году проведенное ООН расследование незаконной эксплуатации природных ресурсов в Конго выяснило, что конфликт в стране касается главным образом доступа, контроля и продажи пяти ключевых полезных ископаемых: колтана, алмазов, меди, кобальта и золота. Согласно этому расследованию, эксплуатация природных ресурсов Конго местными полевыми командирами и иностранными армиями является «систематической и системной», а угандийские и руандийские лидеры (примеру которых следовали Зимбабве и Ангола) превратили своих солдат в армии бизнеса: руандийская армия заработала по меньшей мере 250 миллионов долларов за полтора года, продавая колтан, используемый в сотовых телефонах и ноутбуках. Доклад пришел к выводу, что постоянная гражданская война и дезинтеграция Конго «создали ситуацию, выгодную для всех воюющих сторон.

Единственным проигравшим в этом огромном деловом предприятии является народ Конго». Читая в прессе о примитивных этнических страстях, то и дело вспыхивающих в африканском «сердце тьмы», надо помнить об этой старой доброй «экономически-редукционистской» подоплеке... Таким образом, за фасадом этнической войны различимы контуры глобального капитализма. После падения Мобуту Конго перестало быть единым работающим государством; в восточной части страны есть множество территорий, которыми правят местные полевые командиры, контролируемые свои клочки земли армиями, которые состоят из накачанных наркотиками детей; у каждого из полевых командиров есть связи с иностранными компаниями или корпорациями, эксплуатирующими (главным образом) добываемые полезные ископаемые региона. Такой механизм устраивает обоих партнеров: корпорация получает право на добычу полезных ископаемых без налогов и т.д., а полевой командир получает деньги... Ирония в том, что многие из этих полезных ископаемых используются в высоких технологиях, вроде ноутбуков и сотовых телефонах, – короче говоря, забудьте о диких нравах местного населения, достаточно вычлесть из уравнения иностранные высокотехнологичные компании, и вся конструкция этнической войны, питаемой страстями, развалится.

Не меньшая ирония заключается в том, что одними из крупнейших эксплуататоров выступают руандийские тутси, жертвы ужасающего геноцида десятилетней давности. В 2008 году правительство Руанды представило множество документов, которые показывали, что президент Миттеран (и его администрация) причастны к геноциду тутси: Франция поддерживала план переворота хуту, вплоть до вооружения их подразделений, для восстановления влияния в этой части Африки за счет англофонных тутси. Открытое заявление Франции о полной необоснованности этих обвинений само было, мягко говоря, необоснованным. Разбор дела Миттерана в

Гаагском трибунале, даже посмертно, был бы настоящим поступком: самым большим шагом западной правовой системы в этом направлении был арест Пиночета, который уже был изгоем; обвинение Миттерана пересекло бы судьбоносную линию и впервые привело бы ведущего западного политика к суду, претендующему на звание защитника свободы, демократии и прав человека. Уроком суда было бы соучастие западных либеральных держав в том, что СМИ преподносят как вспышку «подлинного» варварства третьего мира. Конечно, в непролазных джунглях Конго немало тьмы, но ее сердце находится в другом месте – в хорошо освещенных офисах руководства наших высокотехнологичных компаний. Теперь перейдем на противоположный конец горячей тьмы джунглей Конго – холодной белизне Исландии. Разрыв между гигантскими колебаниями финансового рынка и ограниченным размером «реальной экономики» может достигать гротескных диспропорций, когда мы имеем дело с небольшими странами, процветание которых зависит от их интеграции в глобальный финансовый рынок. Здесь показателен случай Исландии, страны, которая сильнее всего пострадала от кризиса. ⁶¹ В апреле 2007 года исландское правительство так описывало свою страну: «За долгое время страна вынесла немало тягот, но как только она получила свободу и независимость, она совершила скачок, став из развивающейся страны одной из богатейших стран мира менее чем за столетие».

[61 Я опираюсь здесь на выдающуюся статью Хаукура Мара Хельгасона «Исландия тонет», опубликованную по-итальянски в: Il manifesto. Цитаты без ссылок взяты из этого текста.](#)

В октябре 2008 года, полтора года спустя, Исландия удостоилась звания Зимбабве Северной Европы из-за своих темпов инфляции: за неделю рухнули три крупных банка, оставив после себя долги, в десять раз превышающие ВВП страны. Когда после национализации банков правительство заявило, что Исландия не сможет расплатиться по долгам, Британия (многие граждане которой держали свои деньги в исландских банках) применила закон против терроризма, чтобы заморозить активы банка в Британии. Шок, который эта мера вызвала в Исландии, отражал расизм в чистом виде: «Но... Вы что, не видите, что мы белые?!» Оцените ситуацию: средний исландец должен банкам 30.000 евро – люди занимают не только на приобретение жилья, но и на учебу в университете, приобретение автомобиля, путешествие. «Молодежь, которая брала огромные кредиты, чтобы платить за переоцененные квартиры на раздутом рынке, оказалась запертой в этих квартирах, которые невозможно продать на рухнувшем рынке недвижимости. И еще это: кредиты привязаны к индексу потребительских цен, так что во время инфляции ваши долги растут вместе с ростом цен. В последние

месяцы размеры выплат по ипотеке выросли: чем больше люди платят банку, тем больше они ему должны, причем в самом буквальном смысле». Все скрытые противоречия исландского общества вышли наружу: «негативность и финансовые проблемы как социальные табу, что-то, о чем никогда не говорили, нью-эйджевский спиритуалистский эскапизм и рекордное потребление антидепрессантов – так все и устроено в Исландии, где монополистические деньги скрывают исходный факт, что все в стране принадлежит и управляется 14 семьями».

Нет никаких сомнений, что и в Исландии кризис также будет использован по правилам, сформулированным Наоми Кляйн в «Доктрине шока»: обездвиженные шоком, исландцы готовы будут услышать, что «в этот кризисный час голоса защитников окружающей среды, феминисток и социалистов необходимо оставить без внимания, что единственное решение кризиса – это капитализация всего, что еще осталось от государственных служб в стране: образование, здравоохранение. Вода, энергетика – самое время позволить невидимой руке капитализма выжать все оставшееся, выжать реки, безжалостно выжать...

Пресловутая “невидимая рука” рынка точно знает, как это сделать. Или, возможно, но только возможно, что само это сознание имманентной логики сегодняшнего капитализма приведет к постепенному критическому пробуждению от капиталистической “догматической мечты”, как выразился бы Кант». Возможно, самое время применить к нашей ситуации старое тонкое замечание Брехта из его «Трехгорошовой оперы»: «Что такое ограбление банка в сравнении с основание нового банка?». Что такое кража нескольких тысяч долларов, за которые тебя отправят в тюрьму, в сравнении с финансовыми спекуляциями, которые лишают десятки миллионов людей их домов и сбережений, а затем пышно вознаграждаются государственной помощью?

Возможно, Хосе Сарамаго был прав, когда в своей недавней газетной колонке предложил обращаться с руководством крупных банков и прочих ответственных за кризис как с преступниками против человечности, место которым – в Гаагском трибунале. Возможно, к этому предложению следует отнести не как к поэтическому преувеличению в духе Джонатана Свифта, а принять его совершенно серьезно.

Но даже рассмотрение таких действий предполагало бы минимальное принятие структуры правил, которая в нашем глобальном мире, как это ни прискорбно, отсутствует.

Постмодернисты считают, что никакой объективной реальности нет: наша реальность состоит из множества историй, которые мы рассказываем о самих себе. Разве последняя война в Грузии не была совершенно постмодернистской? Нам предлагались история небольшого героического демократического государства, защищающего себя от империалистических амбиций постсоветской России; история американских попыток окружить Россию военными базами; история борьбы за контроль над нефтяными ресурсами; и т.д. Но, чтобы не

потеряться в лабиринте этих конкурирующих историй, нужно сосредоточиться на том, чего не хватает и отсутствие чего вызывает непрерывное рассказывание политических историй. Знание общества означает не только знание его эксплицитных правил – оно также требует знания того, как применять эти правила: когда их использовать или не использовать, когда нарушать их, когда не использовать предлагаемый выбор, когда мы действительно обязаны сделать что-то, но при этом сделать вид, что это наш свободный выбор...

Вспомним парадокс предложения, которое должно быть отвергнуто: обычно от такого предложения отказываются, а тот, кто такое предложение принимает, совершает грубую ошибку. Когда богатый дядюшка приглашает меня в ресторан, мы знаем, что он заплатит за счет, но я все же должен немного настоять, чтобы мы поделили счет поровну – представьте, что было бы, если бы дядя просто сказал: «хорошо, плати!» Подобное недоразумение возникло, когда в 1980-х Южная Корея пострадала от ряда стихийных бедствий, а Северная Корея предложила ей огромный объем зерна в качестве гуманитарной помощи. Хотя Южная Корея не испытывала нехватки продовольствия, она приняла предложение, чтобы не создалось впечатление, что она отвергает протянутую с Севера руку помощи. Север, который на самом деле испытывал нехватку продовольствия и сделал этот жест в расчете на то, что его отвергнут, теперь должен был вести себя как страна, которая, испытывая нехватку продовольствия, отправила зерно стране с огромными запасами продовольствия... прекрасный пример доведенной до абсурда заботы о приличиях.

На этом уровне можно поместить и проблему хаотических постсоветских лет ельцинского правления в России: хотя правовые нормы были известны (и во многом оставались теми же, что и при Советском Союзе), распалась сложная сеть неявных неписанных правил, которая поддерживала всю социальную конструкцию. Скажем, если в Советском Союзе вы хотели получить лучшее медицинское обслуживание, новую квартиру, если у вас были жалобы на власти, если вас вызывали в суд, если вы хотели, чтобы ваш ребенок был принят в лучшую школу, если руководителю предприятия нужно было сырье, вовремя не поставленное государственными подрядчиками и т.д., все знали, что нужно делать, к кому обратиться, кого подкупить, что можно и чего нельзя было сделать. После крушения советской власти одним из наиболее фрустрирующих аспектов повседневного существования простых людей было размывание этих неписанных правил: люди просто не знали, что делать, как реагировать, как относиться к явным юридическим правилам, чем можно пренебречь, где дать взятку и т.д. (Одна из функций организованной преступности заключалась в обеспечении своеобразной эрзац-законности: если у вас был мелкий бизнес, а клиент вам задолжал, вы обращались к своему мафиози-защитнику, который решал проблему, поскольку государственная правоохранительная система не работала). Стабилизация при путинском

правлении во многом означала восстановление прозрачности этих неписанных правил: теперь люди снова знают, как действовать в сложной паутине социальных взаимодействий.

В международной политике мы пока не достигли этой стадии. Возвращаясь в 1990-е, отношения между великими державами Запада и Россией регулировал молчаливый договор: западные государства признавали Россию великой державой при условии, что на самом деле Россия не станет действовать в качестве таковой... Конечно, здесь остается проблема: что, если человек, которому сделали предложение, от которого нужно отказаться, на самом деле примет его? Что, если Россия начнет действовать как великая держава? Подобная ситуация по-настоящему катастрофична: она угрожает разрушить всю существующую ткань отношений – и именно это и произошло теперь в Грузии: утомленная тем, что признают сверхдержавой только на словах, Россия повела себя соответственно. Как до этого дошло?

«Американский век» завершился, и мы вступаем в эпоху формирования множества центров глобального капитализма: США, Европа, Китай, возможно, Латинская Америка – у всех них капитализм имеет свои особенности. В США – это неолиберальный капитализм, в Европе – это капитализм того, что осталось от государства всеобщего благосостояния, в Китае – это авторитарный капитализм с «восточными ценностями», в Латинской Америке – популистский капитализм... После провала американской попытки утвердить себя в качестве единственной сверхдержавы (мирового жандарма) возникла потребность установления правил взаимодействия между этими локальными центрами на случай конфликта интересов.

Именно поэтому наша эпоха опаснее, чем может показаться на первый взгляд. Во время холодной войны правила международного поведения были ясны и обеспечивались гарантированным взаимоуничтожением сверхдержав. Когда Советский Союз нарушил эти неписанные правила, вторгшись в Афганистан, ему пришлось расплатиться за это: афганская война была началом его конца. Сегодня старые и новые сверхдержавы испытывают друг друга, пытаясь насадить собственную версию глобальных правил, экспериментируя с ними через своих сателлитов, которыми, конечно, являются другие небольшие нации и государства. Карл Поппер как-то высказался в пользу научной проверки гипотез, сказав, что тем самым мы позволяем нашим гипотезам умирать вместо нас. В сегодняшней проверке малые народы страдают вместо больших – грузины платят цену за такую проверку. Хотя официальная бутафория высокоморальна (права и свободы человека и т.д.), характер игры ясен.

В своей «Войне за Ирак» Уильям Кристал и Лоренс Ф. Каплан писали: «Миссия начинается в Багдаде, но им не заканчивается... Мы стоим на рубеже новой исторической эпохи. /.../ Этот момент имеет решающее значение... Очевидно, что речь идет не просто об Ираке. Речь идет даже не о

будущем Ближнего Востока и войны с террором. Речь идет о той роли, которую Соединенные Штаты намерены играть в двадцать первом веке». 62 С этим нельзя не согласиться: на кону сейчас действительно стоит будущее международного сообщества – новые правила, в соответствии с которыми будет устроен новый мировой порядок. И, оглядываясь назад, мы ясно видим, что вторая война в Ираке была признаком их поражения, их неспособности играть роль мирового жандарма. Возможно, все дело было в дурных манерах: Соединенные Штаты просто совершили слишком много дурных поступков, показав, что они не подходят для этой роли; скажем, они давят на другие государства (вроде Сербии), требуя выдачи подозреваемых в военных преступлениях Гаагскому трибуналу, но при этом резко отвергая саму идею того, что это касается также и американских граждан, и т.д. Во многих подобных случаях Соединенные Штаты пытались осуществлять свое господство, не считаясь с суверенитетом других стран.

Оправдывая свое вторжение в Грузию, Россия блестяще играла на этих американских нестыковках: если Соединенным Штатам можно было вторгнуться в Косово и утвердить его независимость, поддерживаемую крупной американской военной базой, то почему Россия не должна сделать того же самого в Южной Осетии, которая, к тому же, гораздо ближе к российской территории, чем Косово к американской? Если весь мир был встревожен, когда натовские миротворцы покинули Сребреницу в то время, как боснийскому населению угрожали сербы, почему нельзя позволить России сделать того, чего не смог сделать Запад в Боснии, и вмешаться для защиты своих миротворческих сил и тех, кого они защищали? Когда США и другие страны Запада осудили «чрезмерный» ответ России на грузинское военное вмешательство, они не могли не помнить о том, что бомбардировки Ирака во время операции «шок и трепет» тоже были чрезмерными.

Так или иначе, урок грузинского конфликта заключается в том, что после того, как Соединенные Штаты не справились с ролью мирового жандарма, нам нужно признать, что и новое сообщество сверхдержав с этим не справится. Они не просто неспособны держать в узде небольшие «государства-изгои», они все чаще провоцируют их агрессивное поведение, чтобы вести свои «войны по доверенности». Факел миротворчества перешел на следующий, более широкий круг: малым государствам всего мира самое время объединить усилия в деле ограничения крупных держав и их непристойного поведения. Для России и Грузии разрешением грузинского кризиса с сохранением приличий было бы признание того, что Грузия имеет полный суверенитет над своими территориями... при условии, что она не утверждает его над Абхазией и Южной Осетией.

62 Lawrence F. Kaplan and William Kristol, *The War Over Iraq*, Lanham: Encounter Books 2003, p. 5.

Можно даже заявить, что *de facto* такое молчаливое соглашение уже работало и что Россия посчитала грузинское вторжение в Южную Осетию его нарушением. Вопрос, конечно, в том, действовала ли Грузия самостоятельно или... Но не стоит пытаться разгадать загадку того, почему грузины решили полностью утвердить свой суверенитет и пойти на военное вмешательство, – на самом деле гораздо важнее, что последствия этого «эксцесса» столкнули нас с истиной ситуации. Самое время преподать свердержавам урок хороших манер – сможет ли Европа, традиционно славящаяся такими манерами, сделать это? Бывают моменты, когда публичные заявления политических лидеров твоей страны вызывают чувство стыда за то, что являешься ее гражданином. Со мной это произошло после того, как я прочел о реакции словенского министра иностранных дел на голосование ирландцев 13 июня 2008 года на референдуме против Лиссабонского соглашения: он открыто заявил, что европейская интеграция слишком важна, чтобы доверить ее простому народу и референдумам. Элита смотрит в будущее дальше и знает лучше – если следовать за большинством, никаких серьезных преобразований или по-настоящему важных задач осуществить не удастся. Наиболее непристойным выражением этого высокомерия стало утверждение: «если бы мы ждали какой-то народной инициативы, французы и немцы до сих пор бы смотрели друг на друга через перекрестия прицелов». В том, что об этом заявил именно дипломат небольшой страны, есть своя логика: лидеры великих держав не вправе позволить себе демонстрировать циничную непристойность соображений, на которых основываются их решения – и лишь голоса из малых стран, на которые никто не обращает внимания, могут делать это безнаказанно. Какими же были их соображения в этом случае?

Ирландское голосование повторило французское и голландское голосование против проекта европейской конституции в 2005 году. Предлагалось множество различных и даже противоречащих друг другу интерпретаций ирландского голосования против Лиссабонского соглашения: это «нет» было вспышкой ограниченного европейского национализма, испытывающего страх перед глобализацией, олицетворяемой Соединенными Штатами; Соединенные Штаты и сами были против этого, поскольку они опасались конкуренции со стороны объединенной Европы и предпочитали односторонние торговые отношения со слабыми партнерами... Но в таких *ad hoc* ? прочтениях упускается более глубокая мысль: повторение означает, что мы имеем дело не со случайностью, простым затруднением, а с долгосрочным недовольством, которое будет зреть годами.

Теперь же мы можем увидеть, в чем состоит реальная проблема: куда больше опасений, чем собственно само голосование против соглашения, вызывает реакция на это

европейской политической элиты. Они не извлекли никаких уроков из голосования 2005 года: они просто пропустили его мимо ушей. На встрече лидеров ЕС в Брюсселе 19 июня 2008 года после ритуальных слов об «уважении» решения избирателей они быстро показали свое истинное лицо, назвав ирландское правительство плохим учителем, которому не удалось подготовить своих отсталых учеников вести себя как следует.

Ирландскому правительству дали второй шанс: четыре месяца на то, чтобы исправить свою ошибку и поставить избирателей на место.

Ирландские избиратели не были поставлены перед симметричным выбором, так как с самого начал предполагалось, что они проголосуют «за»: элита предложила народу выбор, который на самом деле не был выбором вовсе – людей призвали ратифицировать неизбежное, результат просвещенной экспертизы. Средства массовой информации и политическая элита подавали этот выбор как выбор между знанием и невежеством, между экспертизой и идеологией, между постполитическим администрированием и старыми политическими страстями. Однако сам факт, что голосование против не опиралось на ясную политическую альтернативу, служит, возможно, самым серьезным приговором? Специально для этого случая (лат.) – Прим. ред. политической и медиа-элите: памятником их неспособности артикулировать, перевести в политическое видение народные чаяния и недовольство.

В этом референдуме было нечто жуткое (uncanny): его результат был одновременно ожидаемым и неожиданным, словно мы знали, что произойдет, но все же на самом деле не верили, что это может произойти. Этот раскол отражает гораздо более опасный раскол между избирателями: большинство (меньшинства, которое вообще взяло на себя труд проголосовать) было против, а все парламентские партии (за исключением Шинн Фейн) были решительно за соглашение. Тот же феномен имел место и в других странах, вроде соседней Великобритании, где как раз перед победой на последних выборах подавляющее большинство считало Тони Блэра самым ненавидимым человеком в Британии. Этот разрыв между явным политическим выбором избирателя и недовольством того же самого избирателя должен служить тревожным сигналом: это означает, что многопартийная демократия неспособна завоевать душу населения, то есть происходит накопление неопределенного недовольства, которое, не получая по-настоящему демократического выражения, может вести к неясным «иррациональным» взрывам. Когда референдумы доносят послание, которое опровергает послание выборов, мы имеем дело с расколотым избирателем, который, скажем, (думает, что он) прекрасно знает, что политика Тони Блэра – это единственная разумная политика, но все же... (всем своим нутром его ненавидит).

Худшее решение – это объявить такое сопротивление простым выражением

ограниченности и глупости простых избирателей, для исправления которой нужны лучшая коммуникация и объяснение. И это возвращает нас к несчастному словенскому министру иностранных дел. Его процитированное заявление не просто не соответствовало действительности: крупные франко-немецкие конфликты происходили не из-за вспышек страстей простых людей; решения принимали элитами за спиной простого народа. В нем неверно понималась роль элит: при демократии их роль состоит не только в управлении, но и в убеждении большинства в справедливости того, что они делают, в том, чтобы сделать так, чтобы народ увидел в политике государства свои самые сокровенные устремления к справедливости, благосостоянию и т.д. Иными словами, большинство народа «на самом деле не знает, чего оно хочет», то есть им нужна элита, которая сказала бы им об этом – но элита должна сделать это так, чтобы большинство узнало себя в этом послании. Суть демократии в том, что, как давным-давно сказал Линкольн, нельзя дурачить народ все время: да, Гитлер пришел к власти демократическим путем (хотя не вполне...), но в долгосрочной перспективе, несмотря на все колебания и смятение, большинству все же нужно доверять. Это и сохраняет демократию – если мы откажемся от этого, мы больше не сможем говорить о демократии. Ирландское голосование против также можно прочесть как акт сопротивления настоящей политики тенденции к усилению постполитики, как пример демократического сопротивления прекращению демократии (по крайней мере в знакомом нам виде), проводимому европейской элитой. Это крайнее невежество действительного большинства проявилось в курьезных, но важных деталях: даже ирландский представитель в Брюсселе публично признал, что не читал полного текста Лиссабонского соглашения, которое должно было быть одобрено или отвергнуто на референдуме. Иными словами, избирателям предлагали текст, которого они предположительно не знали – они должны были вслепую довериться опыту брюссельской элиты. И так все чаще и выглядит наша политика свободных демократических решений: нас в буквальном смысле призывают голосовать за (то есть одобрять) сложные тексты, которые выходят за пределы нашего понимания. На самом деле Европе необходима короткая программная конституция, ясно излагающая принципы того, чем «Европа» отличается от других преобладающих социальных моделей (американского либерализма, капитализма с «азиатскими ценностями»...), построенная – почему бы и нет? – по образцу американской конституции. И здесь европейская элита терпит позорный провал. Если бы она действительно была готова «уважать» решение избирателей, она бы увидела в этом выражение глубокого недоверия: проект европейского единства в том виде, в каком он сформулирован сегодня, глубоко порочен. Избиратели чувствуют отсутствие действительно политического

видения за экспертной болтовней – они вовсе не против Европы, они за то, чтобы Европы было больше. Ирландское голосование против – это призыв начать настоящие политические дебаты о том, какую Европу мы на самом деле хотим.

В конце своей жизни Фрейд задал знаменитый вопрос: «Чего хочет женщина?», выразив свою растерянность от столкновения с загадкой женской сексуальности. Разве сложности с европейской конституцией не свидетельствуют о той же растерянности: какую же Европу мы хотим?

Глава 3. Нейронная травма, или Рождение пролетарского cogito

Не требует ли продолжающийся переход к многоцентричному миру (в котором западная культура больше не занимает привилегированного положения) отказа с нашей стороны от любых проектов единой и общей истории, не важно, насколько критической, включая марксистское видение линейного исторического прогресса? Возьмем пример одной из наиболее ярко выраженных случаев «постколониальной» критики марксистского «историзма», «Провинциализацию Европы» Дипеша Чакрабарти. 63

Ирония криги Чакрабарти в том, что, критикуя историзм, он сводит его к довольно ограниченному пониманию «стадиальной» истории, которая утверждает линейное историческое развитие или прогресс (от традиционных обществ к современным, секуляризированным и универсальным) и практически полностью игнорирует преобладающий способ употребления этого термина в современных культурных исследованиях, способ, который полностью поддерживается и практикуется сами Чакрабарти: радикальная историческая релятивизация всякой культуры и всякого жизненного мира. То есть Чакрабарти критикует Маркса за непроблематичное превознесение универсальности «логики капитала» и ее конститутивных моментов (вроде абстрактного труда), не учитывая, что в каждой из этих реально существующих форм эта универсальность всегда окрашена исторически специфическим жизненным миром и потому не может быть напрямую применена к другим культурам – каждое такое обобщение должно требовать длительной и терпеливой работы перевода...

Согласно Чакрабарти, как только мы принимаем «стадиальное» представление об эволюции, сама наша критика колониализма и поддержка аниколониальной борьбы начинает неявно опираться на колониалистские понятия. Для европоцентричного прогрессивного марксиста, когда крестьяне в третьем мире восстают против колониального правления, они делают это в виде религиозно-традиционных дополитических форм протеста, то есть они «еще не» на уровне современного политического (секулярного) движения; в конечном счете, они остаются в «предбаннике» истории, и им нужно время, чтобы стряхнуть с себя архаические практики и должным образом

освоиться с современностью. Страны третьего мира, даже затронутые европейской модернизацией, «еще не» стали в полной мере современным в социально-политическом отношении – и все уточнения и усложнения марксистской теории («неравномерное развитие», «одновременность неодновременного» и т.д.) продолжают опираться на стадиальную модель, которая, согласно Чакрабарты, должна быть решительно отвергнута: не существует универсального стандарта исторических стадии, поэтому нет ничего «неполноценного» в сосуществовании «современных» форм политической жизни с «традиционными» практиками: «Если индийская современность помещает буржуазию в соотношение с тем, что кажется добуржуазным, если несекулярное и сверхъестественное сосуществует с секулярным и если они встречаются в сфере политического, то это не потому, что капитализм или политическая современность в Индии оставались “незавершенными”» (14-15). Следовательно, когда Индия была интегрирована в глобальную капиталистическую сеть, сохраняющиеся досовременные жизненные практики ни в коем случае не следует считать «просто пережитками предшествующей докапиталистической культуры»: «Это самый настоящий капитализм, но без буржуазных отношений, которые занимают положение бесспорной гегемонии; это капиталистическое господство без гегемонистской буржуазной культуры» (15). (Здесь слышны отголоски идеи альтернативной современности, где Индия может быть заменена другими культурами: латино-американское сочетание современности с досовременными индейскими «магическими» практиками, японское и китайское сочетание современности с «азиатскими ценностями» вплоть до щекотливой темы ислама и современности...).

63 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press 2000. Цифры в скобках отсылают к соответствующим местам в данной книжке.

Чакрабарты далек от упрощенного отрицания марксистского универсализма: он, утонченно диалектически, признает его «незаменимым и неадекватным в осмыслении различных жизненных практик» (6) социального и политического развития в странах третьего мира. Кроме того, сочетание «современных» и «досовременных» элементов неизбежно составляет основу всех «реально существующих» капитализмов, включая западный, то есть «выражение “еще не” [следует прочитывать] в деконструктивистском ключе, отсылая к процессу отсрочки платежа, присущего самому бытию (то есть логике) капитала»: «Это “еще не” и есть то, что поддерживает работу капитала» (65) – почему? Чакрабарты вводит здесь разграничение между «историей 1», имманентной историей капитала, который полагает

свои собственные предпосылки, и «историей 2», всемя элементами и процессами жизненных миров, которые невозможно свести к моментам самовоспроизводства капитала. И1 – абстрактно-универсальна; она артикулирует деконтекстуализированную логику Просвещения, а И2 отсылает к конкретным жизненным мирам. Суть, конечно, в том, что, поскольку И1 всегда контаминирована И2, ни одна историческая форма капитала, какой бы глобальной по своему отхвату она ни была, не может быть универсальной. Никакой глобальный (или, если на то пошло, даже локальный) капитал не может олицетворять универсальную логику капитала, ибо всякая исторически доступная форма капитала является условным компромиссом, состоящим из Истории 1, модифицированной чьей-то Историей 2.

Универсальное в каком-то смысле может существовать только как местоблюститель, его собственное место всегда узурпируется исторически особенным стремлением представить себя универсальным. (70)

Но здесь возникают проблемы: сам факт необходимости разграничения И1 и И2 указывает на особый статус И1. Как же нам объяснить это различие? Можем ли мы в конечном итоге свести И1 к эффекту И2? Иными словами, может ли событие европейской секуляризации быть понято как полностью укушенное в европейском жизненном мире? Чакрабарти предлагает положительный ответ:

Феномен «политической современности», – а именно – управления при помощи современных институтов государства, бюрократии и капиталистического предприятия – невозможно помыслить нигде в мире без обращения к определенным категориям и понятиям, генеалогия которых глубоко уходит своими корнями в интеллектуальные и даже теологические традиции Европы. (4)

Следующий логический шаг состоит в том, чтобы отвергнуть допущение, что «боги и духи – это, в конечном счете, “социальные факты”, что им предшествует социальное»:

Опыт показывает, что нет ни одного общества, в котором люди существовали бы без сопровождающих их богов и духов. Хотя бог монотеизма, возможно, получил несколько пинков, хотя и, конечно, вовсе не «умер», в европейской истории «расколдовывания мира» XIX столетия, боги и другие силы, которыми были наполнены практики так называемых «предрассудков», никогда и нигде не умирали.

Я считаю богов и духов спутниками людей и исхожу из того, что вопрос о человеческом бытии связан с вопросом о бытии с богами и духами. (16)

Чакрабарти вспоминает здесь известную фигуру индийского программиста, который каждое утро прежде чем пойти на работу приносит дары своему местному божеству: для западного сторонника «стадиального» подхода, этот программист находится одновременно в мирах, где «распалась связь времен»... Но разве

непроблемтичная одновременность таких отношений, то есть «нормализованное» сосуществование универсальности модернизации и особых жизненных миров, не является одной из определяющих черт постсовременности? Как отмечали многие проницательные наблюдатели, постсовременность – это не преодоление современности, а ее осуществление: в постсовременном мире досовременные «остатки» воспринимаются уже не как препятствия, которые будут преодолены по мере движения к полностью секуляризованной модернизации, а как нечто, что может быть непроблематично включено в мультикультурный глобальный мир – все традиции сохраняются, но в опосредованной, «денатурализированной» форме, то есть не как аутентичные образы жизни, а как свободно выбираемые «стили жизни». В этом состоит хитрость постсовременности: индийскому программисту позволено исполнять его ритуалы, которые, как считается, помогают ему сохранять связь с его подлинным жизненным миром, хотя эти ритуалы уже «опосредованы» и включены в глобальный капитализм, делая возможным его ровное функционирование. (Хайдеггер, один из основных авторов, на которых ссылается Чакрабартти, прекрасно знал об этом превращении традиции в детали глобальной технической машинерии). Такое сосуществование не ограничивается одной лишь Индией, а присутствует повсюду, включая наиболее развитые западные общества. Здесь особенно уместно диалектическое понятие тотальности: капитализм функционирует как «тотальность», то есть элементы ранее существовавших жизненных миров и экономик (включая деньги) постепенно реартикулируются как собственные моменты, «экзаптируются» с другой функцией. Это означает, что линия, разделяющая И1 и И2, по определению размывается: части И2, которые капитализм «считает» внешними по отношению к нему, постоянно реартикулируются в его неотъемлемые составляющие.

Говоря более абстрактно, нужно провести четкое различие между воображаемым идеалом и понятийным идеалом (в немецком языке – различие между *ideal* и *ideel* – схоже с разграничением между «идеальной наукой», полностью формализованной научной конструкцией, к которой мы бесконечно приближаемся, и «идеальной структурой» науки, которая отражает понятийную структуру существующих наук). То, что Маркс называет «логикой капитала», – это не идеал, который не может быть реализован в полной мере, потому что он всегда контаминирован определенным жизненным миром, а понятийная структура существующего капитализма. Здесь нет необходимости в «переводе», поскольку одна и та же формальная матрица регулирует все капиталистические процессы, независимо от того, насколько различны жизненные миры, в которых они разворачиваются. Чакрабартти ставит эту проблему, предлагая критическое прочтение анализа абстрактного труда у Маркса: он отвергает преобладающее «субстанциалистское» прочтение, в

соответствии с которым «абстрактный труд» обозначал реальное или идеальное свойство труда. Абстрактный труд, скорее, следует понимать как перформативную, практическую категорию. Организовывать жизнь под знаком капитала – значит действовать так, как если бы труд действительно можно было абстрагировать от всех социальных тканей, в которые он неизменно включен и которые делают всякий определенный труд – даже труд абстракции – конкретным...

Вспомним выражение Маркса: «абстракция... становится истиной на практике». У Маркса, пожалуй, нет более ясного указания на то, что абстрактный труд не был субстанциальной сущностью, физиологическим трудом, вычисляемой суммой мускульной и нервной энергии. Он означал практику, деятельность, конкретную работу абстракции, схожую с той, которую проделывает всякий в аналитических стратегиях экономики, когда он говорит об абстрактной категории «труда». (54)

Но это противопоставление является слишком грубым и узким, оно не оставляет места для действительного статуса абстрактного труда у Маркса. Абстрактный труд не является ни «субстанциальным», ни перформативным – это, конечно, социальная категория (и потому она в каком-то смысле является «перформативной»), но она также обладает своей собственной действительностью как структура действительной сети социальных отношений. И вновь здесь нет никакой необходимости в переводе, поскольку в социальной области “как если бы” является вещью в себе – абстракция действительна в акте обмена: «Сведение различных конкретных видов труда к этой абстракции одного и того же труда производится только через обмен, который на самом деле считает продукты различных видов труда равнозначными». Перформативный статус абстрактного труда, таким образом, ничуть не «менее реален», чего его субстанциальный статус: когда индийский капиталист торгует с европейскими компаниями или когда индийский рабочий продает свой труд, эти действия, конечно, по-разному воспринимаются в различных жизненных мирах, но «истина» заключена в их абстракции, а не в их конкретном (культурном и т.д.) содержании. Иными словами, конкретное (культурное) содержание – это, в конечном счете, идеологическая фальшивка: маска, скрывающая господство абстракции. Возвращаясь к примеру Чакрабарти, индийский программист думает, что в глубине своей души он остается верным своему традиционному жизненному миру, но его «истиной» является его включенность в глобальную капиталистическую машину. В условиях современности мир утрачивает свою непосредственность – Хайдеггер прекрасно знал об этом, и именно поэтому он воспринимал европейскую современность как «опасность» «безмирного» мира, как угрозу аутентичным жизненным мирам. Политические последствия этой утраты невинности в аутентичном жизненном мире, в котором правят абстракции, легко можно распознать в сегодняшнем Китае.

Западные либеральные СМИ здорово повесились, когда в августе 2007 года китайское Управление по религиозным делам выпустила «Приказ №5», закон, который должен был вступить в силу 1 сентября и касался «управленческих мер по реинкарнации живых Будд в тибетском буддизме». Это «важный шаг по институционализации управления реинкарнациями» предусматривает процедуры, в соответствии с которыми должна производиться реинкарнация – короче говоря, по этому закону, буддистским монахам запрещалось перевоплощаться без разрешения правительства: никто за пределами Китая не может влиять на процесс реинкарнации, и только китайские монастыри могут просить соответствующее разрешение.

Но прежде чем разразиться гневной тирадой в адрес китайского коммунистического тоталитаризма, который теперь хочет управлять еще и жизнями его подданных после их смерти (представьте бюрократа, отвечающего кандидату: «Жаль, но все высшие посты для реинкарнации в вашей области уже заняты; мы можем позволить вам перевоплотиться только в собаку или свинью...»), следует вспомнить, что эта мера не так уж чужда европейской истории раннего Нового времени. Аугсбургский мир 1555 года, первый шаг к Вестфальскому миру 1648 года, который положил конец Тридцатилетней войне, провозгласил религию государя официальной религией земли или страны (*cuius regio, eius religio*). Это привело к терпимому отношению к лютеранам со стороны католиков в Германии; но когда к власти приходил новый правитель с иной религией, большим группам населения приходилось менять религию. Первый крупный институциональный шаг к религиозной терпимости в современной Европе, таким образом, связан с тем же парадоксом, что и китайский «Приказ №5»: ваша религиозная вера, ваш самый сокровенный духовный опыт, регулируется прихотями вашего светского государя. Китайское же правительство регулирует нечто, к чему оно не только терпимо относится, но даже поддерживает. Его заботит не религия, а социальная «гармония» – политическое измерение религии. Чтобы обуздать эксцесс социальной дезинтеграции, вызванные расцветом капитализма, китайские чиновники теперь превозносят религии и традиционные идеологии, которые поддерживают социальную стабильность, – от буддизма до конфуцианства, то есть те самые идеологии, которые были мишенью «культурной революции». В апреле 2006 года Е Сяовэн, главный, кто отвечает за вопросы религии в Китае, сказал Агентству Синьхуа, что «религия является одним из важных источников, откуда Китай черпает свою силу», и он выделил буддизм за его «особую роль в содействии гармоничному обществу» – официальная формула сочетания экономического роста с социальным развитием; на той же неделе Китай принимал гостей на Всемирном буддистском форуме.

Цели этого закона о реинкарнации стали понятны, когда в продолжающейся борьбе между

китайскими властями и Далай-ламой китайцы выступали в роли защитников древних тибетских традиций от модернизации. В ноябре 2007 года в ответ на новый закон Далай-лама заявил, что его преемник, скорее всего, будет выбран не путем реинкарнации, а более современными демократическими средствами: неким представительным религиозным органом, вроде ватиканского конклава. Тогда китайское правительство нанесло контрудар, выступив в защиту реинкарнации как метода отбора и осудив далай-ламу за отказ от старых тибетских традиций по политическим мотивам...

Таким образом, роль религии как силы стабильности, противодействующей капиталистической динамике, получила официальную санкцию – в случае с сектами, вроде Фалуныгунь?, китайские власти беспокоит только их независимость от государственного контроля. Точно так же проблема тибетского буддизма состоит в том, что обычно забывают: традиционная структура власти Тибета, во главе которой стоит Далай-лама, является теократией. Далай-лама соединяет религиозную и светскую власть, так что когда мы говорим о реинкарнации Далай-ламы, мы говорим о методе избрания главы государства. Странно слышать тех, кого не устраивает недемократическое давление Китая на Тибет и волнуют права Далай-ламы – между прочим, недемократически избранного лидера. 64

В последние годы китайцы изменили свою стратегию в Тибете: помимо открытого военного принуждения, они теперь опираются на этническую и экономическую колонизацию, стремительно превращая Лхасу в китайскую версию капиталистического Дикого Запада с караоке-барами, перемежающимися с похожими на Диснейленд «буддистскими тематическими парками» для западных туристов. Короче говоря, предлагаемые СМИ картинки озверевших китайских солдат и полицейских, терроризирующих буддистских монахов, скрывают гораздо более эффективную социально-экономическую трансформацию по американскому образцу: через пару десятилетий тибетцы станут неким подобием американских индейцев. Кажется, что китайские коммунисты, наконец, выучили урок: что такое репрессивная власть тайной полиции, лагерей и хунвейбинов, разрушающих древние памятники, в сравнении с властью необузданного капитализма, подрывающего все традиционные социальные отношения? В конце концов, «Манифест Коммунистической партии» – тоже полезное чтение:

Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями, разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения. 65

Возможно, китайские законы о реинкарнации вызывают у нас такое возмущение не потому, что они нам так чужды, а потому, что они раскрывают тайну того, что делаем мы все. Разве китайцы не делают всего, что делают «цивилизованные» правительства: терпимо относятся к тому, что не принимают всерьез, и пытаются ограничить его политическое влияние при помощи юридических правил?

? Религиозная организация, возникающая в Китае в 1992 г. и запрещенная властями в 1999 г. Относится к

сектам из группы Квигонг, или «космического дыхания». – Прим. ред.

64 Хотя можно сказать, что реинкарнация – это путь к практике жребия, которая

на самом деле является демократическим средством, широко использовавшимся в

Древней Греции.

65 Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 4, С. 427.

Этим дело не ограничивается. Слишком просто высмеять идею атеистической власти, регулирующей (и тем самым принимающей) нечто, чего, с ее точки зрения, не существует. Но верим ли в это мы? Когда несколько лет назад силы Талибана в Афганистане разрушили древние буддистские статуи в Бамиане, никто из нас, благожелательных западных наблюдателей, возмущенных этим кошмарным поступком, не верил в божественность Будды. Мы были так возмущены, потому что Талибан не выказал должного уважения к «культурному наследию» своей страны и всего человечества. Вместо простого уважения к прошлой культуре, подобно всем культурным народам, они действительно верили в свою религию и потому не видели особенной культурной ценности в памятниках других религий. Парадокс в том, что статуи Будды были гораздо более подлинным духовным вызовом и силой противодействия для Талибана, чем для жителей либерального Запада.

В этом и состоит смысл сегодняшних ссылок на «культуру», превращения «культуры» в центральную категорию жизненного мира. Скажем, что касается религии, мы сегодня на самом деле больше не «верим», а только следуем (некоторым) религиозным ритуалам и обычаям, отдавая дань уважения «образу жизни» общины, к которой мы принадлежим (неверующие евреи, соблюдающие правила кашрута «из почтения к традиции» и т.д.). «Я на самом деле не верю в это, это лишь часть моей культуры» на самом деле, по-видимому, является преобладающей формой отрицаемой/смещенной верой, характерной для нашей эпохи. Что такое культура, если не тот факт, что, хотя мы не верим в Санта Клауса, в каждом доме и даже общественных местах каждый декабрь стоит рождественская ель?

Возможно, «нефундаменталистское» понятие «культуры», в отличие от «реальной» религии, искусства и т.д., и есть в самой своей сути название области отрицаемых/безличных верований – словом «культура» обозначаются все те вещи, которые мы практикуем, на самом деле не веря в них, «не принимая их всерьез». Не является ли это также причиной того, почему наука не входит в это понятие культуры – она слишком реальна? И не потому ли мы объявляем верующих-фундаменталистов «варварами», противниками культуры, угрозой культуре – потому что они осмеливаются принимать всерьез свои верования? Сегодня мы видим угрозу культуре в тех, кто живет своей культурой, кто не дистанцируется от нее.

В пьесе Питера Шаффера «Эквус» (1973) полиция просит психиатра Мартина Дизарта осмотреть семнадцатилетнего Алана Странда, который по непонятным причинам выколол

глаза шести лошадям в конюшне, где он работал. Дизарт выясняет, что, когда Алан был ребенком, его мать, набожная католичка, ежедневно читала ему Библию, а его отец-атеист, обеспокоенный тем, что Алана интересовали в Библии сюжеты с насилием, уничтожил картину с распятым, висевшую перед кроватью Алана, заменив ее картиной с изображением лошади. Отец говорит Дизарту, что однажды ночью он видел Алана стоящим на коленях перед изображением лошади и поющим выдуманную генеалогию лошадей, пародирующую генеалогию Христа из Библии, которая завершалась «Эквусом» – Алан обожествлял лошадей, чтобы справиться со своей неспособностью принять отцовский авторитет. Не удивительно, что Алан получает работу на конюшне, где у него возникает эротическая фиксация на жеребце по кличке Самородок, которого он тайно берет для ночных поездок и скачет на нем нагой и без седла, наслаждаясь мощью животного и запахом пота. Однажды вечером Джилл, девушка, которая работает вместе с ним, предлагает пойти в конюшню и заняться сексом; слыша движение лошадей вокруг, он нервничает и не может добиться эрекции. Он угрожает Джилл пробойником для чистки копыта; после того, как она убегает, он обвиняет лошадей и дух Эквуса в своем бессилии и наказывает этих лошадей, ослепляя их за то, что они видели его позор. В конце пьесы Дизарт сомневается, сможет ли он помочь Алану: его лечение устранил насыщенную сексуально-религиозную жизнь Алана. Дизарт также отмечает, что, хотя его интересует древнеязыческая духовность, его жизнь бесплодна и нужно время, чтобы признать перед собой, в Алане, живое присутствие того, что он искал в старых артефактах... 66 Когда силы Талибана в Афганистане разрушили буддистские статуи, не были ли мы, пораженные западные наблюдатели, такими Дизартами? 67

Это также означает, что прежде чем сетовать на «отчуждающий» эффект того факта, что «отношения между людьми» заменяются «отношениями между вещами», все же не следует забывать об освобождающем эффекте: смещение фетишизма на «отношения между вещами»

дефетишизирует «отношения между людьми», позволяя им обрести «формальную» свободу и автономию. Хотя при рыночной экономике я остаюсь de facto зависимым, эта зависимость, тем не менее, «цивилизованный», осуществлена в форме «свободного» рыночного обмена между мной и другими людьми, а не в форме открытого рабства или даже физического принуждения. Смеяться над Айн Рэнд легко, но в ее знаменитом «гимне деньгам» из книги «Атлант расправил плечи» есть зерно истины: «Пока вы не поймете, что деньги – корень добра, вы будете разрушать себя. Когда деньги перестают быть инструментом отношений между людьми, таким инструментом становятся сами люди – в руках других людей. Кровь, кнут, оружие – или доллар. Делайте выбор! Другого не дано!». 68 Не говорил ли Маркс о чем-то подобном в своей известной формуле того, что в товарной экономике «отношения между людьми принимают форму отношений между вещами»? В рыночной экономике отношения между людьми могут казаться отношениями взаимного признания между свободой и равенством: господство больше не осуществляется напрямую и не зримо как таковое. Проблематична сама исходная посылка: то, что выбор делается лишь между прямыми и косвенными отношениями господства и эксплуатации.

Как насчет стандартной критики «формальной свободы», которая, в каком-то смысле, еще хуже, чем прямое рабство, поскольку при ней рабство скрывается и у меня возникает заблуждение, будто я на самом деле свободен? Ответом на эту критику служит старый лозунг Герберта Маркузе «свобода – это условие освобождения»: чтобы требовать «реальной свободы», я уже должен чувствовать себя по сути свободным – только так возможно признание своего рабства недостойным человека. Но чтобы увидеть этот формально свободным: требование реальной свободы может возникнуть лишь на основе «формальной» свободы. Иными словами, точно так же, как в развитии капитализма формальное отнесение процесса производства к капиталу предшествует его материальному отнесению, формальная свобода предшествует действительной, создавая условия последней. Сама сила абстракции, которая разрушает органические жизненные миры, служит одновременно источником освободительной политики.

66 Хотя самым знаменитым Дизартом был Ричард Бертон, который играл эту роль на Бродвее и в киноверсии, два других актера вызывают куда более любопытные ассоциации: Энтони Хопкинс и Энтони Перкинс – Дизарт между Ганнибалом Лектором и Норманом Бейтсом!

67 «Эквус» обычно истолковывается в нью-эйджевском ключе как пьеса, прославляющая

жизненную силу возрожденной языческой духовности; но само повествование пьесы говорит об обратном: языческая духовность взрывается, когда наша западная (христианская) религия терпит провал, когда символический Закон, который поддерживает ее, рушится. То, что кажется более «первичным», оказывается вторичной реакцией, мифом, сотканным для того, чтобы закрыть дыру приостановленного отцовского Закона. В каком-то смысле Алан – это «человек с лошадьми», как маленький Ганс, фрейдовский пациент-ребенок – с той лишь разницей, что здесь лошадь выступает не объектом фобии, а объектом избыточного *jouissance*, некастрированного отцовского либидо.

68 Айн Рэнд, Атлант расправил плечи. Т. 2. М.: Альпина бизнес букс, 2008, С. 134.

Философские последствия этого реального статуса абстракции имеют решающее значение: они побуждают нас отвергнуть историцистскую релятивизацию и контекстуализацию различных форм субъективности и утвердить «абстрактного» картезианского субъекта (*cogito*) в качестве чего-то, что сегодня разъедает изнутри все многообразие культурного самовосприятия – не важно, насколько погруженными в определенную культуру мы себя считаем, в тот момент, когда мы участвуем в глобальном капитализме эта культура всегда уже денатурализуется, на самом деле выступая в качестве специфического и случайного «образа жизни» абстрактной картезианской субъективности.

Если главным событием философии Нового времени является рождение картезианского *cogito*, то каково наше отношение сегодня к этому *cogito*? Вступаем ли мы в посткартезианскую эпоху или только теперь наша уникальная историческая констелляция позволяет нам увидеть все последствия *cogito*? Вальтер Беньямин сказал, что произведения искусства часто кажутся кадрами из фильма, проявитель которого еще не найден, так что для правильного их понимания нужно дождаться наступления будущего.

Не происходит ли нечто подобное с *cogito*: сегодня у нас есть проявитель для его правильного понимания.

В чем же состоит этот проявитель? Что делает наш исторический момент уникальным?

Начнем с неожиданного примера: Джордж Сорос – несомненно, искренний гуманист, чей фонд «Открытое общество», среди прочего, спас своими силами критическую социальную мысль в посткоммунистических странах. Около десятилетия тому назад тот же Сорос участвовал в спекуляциях с различными курсами валют и заработал сотни миллионов, причинив тем самым огромный ущерб, особенно в Юго-Восточной Азии: сотни тысяч людей лишились своих рабочих мест со всеми вытекающими отсюда последствиями. Это является сегодня «абстрактным» насилием в чистом виде: с одной стороны, финансовые спекуляции происходят в одной

сфере без ясных связей с реальностью человеческих жизней; с другой стороны, псевдоестественная катастрофа (внезапное и неожиданное лишение рабочих мест), которая, как цунами, поражает тысячи людей безо всяких видимых причин. Сегодняшнее насилие похоже на гегельянское спекулятивное «бесконечное суждение», которое полагает тождество этих двух противоположностей.

Философское обоснование этого разрыва обеспечивается Мальбраншем, который радикализировал картезианский дуализм: если наша душа и тело принадлежат к двум совершенно различным субстанциям, не имеющим прямой связи друг с другом, то как нам объяснить координацию между ними? Единственное решение заключается в том, что третья, истинная Субстанция (Бог) постоянно осуществляет координацию и опосредование между ними, поддерживая некое подобие преемственности. Когда я думаю о том, чтобы поднять свою руку, и моя рука действительно поднимается, моя мысль не сама поднимает руку, а только «окказионально» – только заметив мою мысль, направленную на поднятие моей руки, Бог приводит в движение другую, материальную причинную цепочку, которая приводит к действительному поднятию моей руки. Можно увидеть, как перспектива радикальной виртуализации ставит компьютер в положение, которое строго гомологично положению Бога в мальбраншевском окказионализме: поскольку компьютер координирует отношения между моим сознанием и движением моих конечностей (тем, что я воспринимаю в качестве такового в виртуальном мире), легко можно представить компьютер, который сходит с ума и начинает действовать как декартовский *malin genie*?, нарушая координацию между моим сознанием и моим телесным самоощущением – когда сигнал от моего сознания, направленный на то, чтобы поднять мою руку приостанавливается или даже встречает противодействие в (реальной) действительности, самое фундаментальное ощущение тела как «моего» подрывается.⁶⁹ Нет ли здесь сходства с Соросом, сидящим в своем нью-йоркском офисе, нажимая на кнопки на своем компьютере и не сознавая социальных последствий своих спекуляций?

? Злой гений (франц.) – Прим. ред.

69 Nicolas Malebranche, *Treatise on Nature and Grace*, Oxford: Clarendon Press 1992.

Психологические последствия появления новых форм «абстрактного» насилия – тема книги Катрин Малабу «Новые раненые». 70

Если фрейдовским обозначением «неизвестного известного» является бессознательное, то фрейдовским обозначением для «неизвестного неизвестного» служит травма, насильственное вторжение чего-то радикально неожиданного, чего-то, к интеграции чего субъект абсолютно не готов. Малабу предложила критический пересмотр психоанализа в этом

ключе; ее отправной точкой было тонкая переключка внутреннего и внешнего Реального в психоанализе: для Фрейда и Лакана внешние потрясения, грубые неожиданные столкновения или вторжения, обязаны своим травматическим воздействием тому, как они соотносятся с ранее сложившейся травматической «психической реальностью». Следуя этой логике, Малабу перечитывает лакановское прочтение фрейдовского сна «Отец, разве ты не видишь, что я горю?» Случайное внешнее вторжение реального (свеча падает и поджигает ткань, которой покрыт мертвый ребенок, а дремавший отец чувствует запах дыма) запускает истинное Реальное, невыносимую фантазию/видение мертвого ребенка, упрекающего своего отца. Таким образом, для Фрейда (и Лакана) всякая внешняя травма «снимается», интернализируется благодаря тому, как сложившееся ранее Реальное «психической реальности» пробуждается через нее. Даже самые грубые вторжения внешнего реального – скажем, шокирующее воздействие на жертв взрывов бомб во время войны – обязаны своим травматическим воздействием отклику, который они встречают в извращенном мазохизме, влечении к смерти, бессознательном чувстве вины и т.д. Сегодня, однако, наша социально-политическая реальность сама порождает множество версий внешних вторжений, травм, которые являются бессмысленными грубыми вторжениями, разрушающими символическую структуру идентичности субъекта. Прежде всего, существует грубое внешнее физическое насилие: террор нападений, вроде тех, что произошли 11 сентября, американская операция «Шок и трепет» с бомбардировкой Ирака, уличное насилие, изнасилования и т.д.; природные катаклизмы, землетрясения, цунами и т.д.; кроме того, есть еще «иррациональное» (бессмысленное) разрушение материальной базы нашей внутренней реальности (опухоли головного мозга, болезнь Альцгеймера, органические поражения церебральной системы и т.д.), которые способные резко изменить и даже разрушить личность жертвы; наконец, есть разрушительные последствия социально-символического насилия (социальное исключение и т.д.). (Отметим, что эта триада повторяет триаду общего: общее внешней природы, внутренней природы, символической субстанции). Большинство из этих форм насилия, конечно, известны на протяжении многих веков, а некоторые даже уходят своими корнями в предысторию человечества.

Новизна же сегодня заключается в том, что, поскольку мы живем в «расколдованную» пострелигиозную эпоху, они гораздо острее переживаются как бессмысленное вторжение реального и потому, несмотря на глубокие различия в их природе, кажется, что они принадлежат к одному и тому же ряду и порождают один и тот же эффект. (Вспомним исторический факт, что насилие стало считаться травмой лишь в XX столетии...).

Здесь нужно учесть еще одно разграничение. Хотя мы, на развитом Западе, как правило,

воспринимаем травму как неожиданное вторжение, насильственным образом нарушающее нашу нормальную повседневную жизнь (террористическое нападение, грабеж или изнасилование, землетрясение или торнадо...), как насчет тех, для кого травма является неизменным положением вещей, образом жизни, скажем, тех, кто живет в раздираемой войной стране, вроде Судана или Конго? Тех, кому некуда уйти от своего травматического опыта, так что они даже не могут сказать уже после самой травмы, что она преследует их: остается не призрак травмы, а сама травма? Называть этих субъектов «посттравматическими» – это почти оксюморон, поскольку столь травматическим их положение делает именно неизменное сохранение травмы.

70 Catherine Malabou, *Les nouveaux blessés*, Paris: Bayard 2007. Цифры в скобках отсылают к соответствующим страницам в данной книге.

Главный упрек Малабу к Фрейду заключается в том, что, имея дело с такими случаями, он поддается соблазну значения: он не готов принять разрушительную действенность внешних потрясений – они разрушают душу жертвы (или по крайней мере непоправимо ранят ее), не перекликаясь ни с какой внутренней травматической истиной. Было бы вопиюще непристойно связывать, скажем, психическое опустошение «мусульманина» в нацистском концлагере с его мазохизмом, влечением к смерти или чувством вины: мусульманин (или жертва многократных изнасилований, грубых пыток...) опустошен не бессознательными тревогами, а самым «бессмысленным» внешним шоком, который невозможно герменевтически освоить/интегрировать, поскольку раненый мозг не может присутствовать при своей фрагментации или при своем собственном ранении. В отличие от кастрации, нет никакой репрезентации, явления, примера разделения, который позволил бы субъекту предвкушать, ожидать, фантазировать о разрыве церебральных связей. Невозможно даже мечтать об этом. Для этой Вещи нет сцены. Мозг не предвидит возможности своего собственного повреждения.

Когда это повреждение происходит, речь идет о другом «я», «новом “я”», основанном на неузнавании. (235)

По Фрейду, если внешнее насилие становится слишком сильным, мы просто выходим из собственно психической области: «либо шок интегрируется в ранее сложившуюся либидинальную рамку, либо он разрушает душу, и не остается ничего». Он не может представить жертву, как бы пережившую свою смерть: разнообразные формы травматических столкновений, независимо от их природы (социальной, естественной, биологической, символической...), приводят к одному и тому же результату – появляется новый субъект, который переживает свою собственную смерть, смерть (стирание) своей символической идентичности. Нет никакой

связи между этим новым «посттравматическим субъектом» (жертвой Альцгеймера или других повреждений мозга и т.д.) и его старой идентичностью: после шока в буквальном смысле появляется новый субъект. Его черты известны по многим описаниям: отсутствие эмоциональных привязанностей, глубокое безразличие и отстраненность – этот субъект больше не находится «в-мире» в хайдеггеровском смысле вовлеченного воплощенного существования. Этот субъект переживает смерть как форму жизни: его жизнь – это воплощенное влечение к смерти, жизнь, лишённая эротического увлечения; и это касается преследователей не в меньшей степени, чем их жертв. Если XX столетие было фрейдистским столетием, столетием либидо, так что даже худшие кошмары прочитывались как (садомазохистские) превратности либидо, не будет ли XXI век столетием таких посттравматических невовлеченных субъектов, образцовым воплощением которых, «мусульманами» из концлагерей, теперь служат беженцы, жертвы терроризма, выжившие в природных катаклизмах, жертвы насилия в семье...? Все эти фигуры объединяет то, что причина катастрофы остается либидинально бессмысленной, сопротивляясь любой интерпретации: жертвы социально-политических травм не отличаются сегодня от жертв природных катастроф (цунами, землетрясения, наводнения) или несчастных случаев (серьезные чрезвычайные происшествия, взрывы, пожары). Мы вступили в новую эпоху политического насилия, когда политика черпает свои ресурсы из отказа признавать политический смысл насилия... Все травматические события ведут к нейтрализации их преднамеренности и признанию немотивированности несчастных случаев, их неинтерпретируемости. Сегодня врагом является герменевтика... Это стирание смысла проявляется не только в воюющих странах, оно присутствует всюду как новый лик социального, который свидетельствует о неслыханной психической патологии, идентичной во всех случаях и глобализованной во всех контекстах. (258-259)

Поскольку насилие травмирующих событий заключается в том, что они отрезают субъекта от резервов его памяти, «речь этих пациентов не содержит никакого разоблачительного смысла; их болезнь не составляет какой-то истины по отношению к старой истории субъекта» (345). В этом отсутствии смысла социальные конфликты лишаются диалектики политической борьбы в собственном смысле слова и становятся такими же анонимными, как природные катастрофы» (267). Таким образом, мы имеем дело с гетерогенной смесью природы и политики, в которой «политика как таковая отменяется и принимает вид природы, а природа исчезает, чтобы принять вид политики.

Эта глобальная гетерогенная смесь природы и политики характеризуется глобальной униформизацией нейропсихологических реакций» (260).

Глобальный капитализм, таким образом, порождает новую форму болезни,

которая сама по себе глобальна, безразлична к самым элементарным различиям, вроде различия между природой и культурой.

В случае такого вторжения грубого реального “никакая герменевтика невозможна” (29): травма остается внешней по отношению к области смысла, она не может быть интегрирована в нее как простое средство устрашения, вызывающее возврат латентной психической травмы. Этого Фрейд не мог (или, скорее, не хотел) себе представить: для него внешние травмы, вроде повреждений мозга, «психологически немые» (33); они могут иметь психическое воздействие лишь тогда, когда в них присутствует отзвук сексуальной травмы. Иными словами, враг, с которым борется душа, сталкиваясь с травмой, – это всегда «внутренний враг»: Фрейд отказывается представить психическое воздействие насильственного вторжения, которое остается внешним по отношению к смыслу, которое невозможно «сделать предметом фантазии» (35), то есть он отказывается рассматривать психические последствия травматических вторжений, которые невозможно интегрировать в психическую сцену – безразличие, отсутствие чувств. Важно, что здесь границы, которые отделяют историю от природы, «социопатию» от «нейробиологии», стираются: террор концлагеря и органическое повреждение мозга могут вызвать одну и ту же форму аутизма. Такие отстраненные души находятся «по ту сторону любви и ненависти: их нельзя называть ни садистскими, ни мазохистскими» (323).

Но, вопреки Малабу, здесь нужно настоять на разнице между удовольствием и *jouissance*: хотя очевидно, что диалектические превращения удовольствия неспособны ухватить травматические случаи, о которых говорит Малабу, вторжение ошеломляющего *jouissance* здесь вполне действительно. Во многих случаях, о которых говорит Оливер Сакс в своей «Музыкафилии», пациент, преследуемый навязчивой мелодией, ощущает огромное облегчение, когда узнает, что его галлюцинации вызваны органическим поражением мозга или иным нарушением его работы, а не психологическим безумием – в этом смысле пациент больше не ощущает своей субъективной ответственности за галлюцинации: это просто бессмысленный объективный факт. Но нет ли в этом облегчении ухода от некой травматической истины? Сакс рассказывает о случае Дэвида Мэмлока и старом еврейском иммигранте из Германии, которого преследовали музыкальные галлюцинации: Когда я спросил мистера Мэмлока, на что была похожа его внутренняя музыка, он гневно воскликнул, что она была «мелодичной» и «сентиментальной». Я счел этот выбор прилагательных интригующим и спросил его, почему он использовал их. Его жена, объяснял он, была композитором атональной музыки, и в его вкусы входили Шенберг и другие атональные мастера, хотя он любил и классическую и особенно камерную музыку. Но музыка, которая преследовала его в галлюцинациях, не имела с ними ничего общего. По его словам, она начиналась с немецкой рождественской песни (он тотчас насвистал ее) и продолжалась другими рождественскими песнями и

колыбельными; затем шли марши, особенно нацистские, которые он слышал в своем детстве в Гамбурге в 1930-х. Эти песни оказывали на него особенно подавляющее влияние, потому что он был евреем и пережил террор гитлерюгенда, воинственных банд, которые бродили по улицам в поисках евреев. 71

Не привел ли здесь органический стимул к пробуждению старых травм от непристойного религиозно-политического китча? Хотя Сакс сознает, что вызванные органическими причинами нарушения, вроде музыкальных галлюцинаций, нагружаются смыслом (почему именно эти песни, а не другие?), все же слишком часто прямые отсылки к органическим причинам приводят к забвению вытесненного травматического измерения.

Кроме того, даже с действительными террористическими нападениями не следует спешить, объявляя их фантазматические отголоски причиной их травматического воздействия. Когда мы слышим, что бомбардировки 11 сентября были совершенно неожиданным потрясением, что случилось невообразимое Невозможное, следует вспомнить другую определяющую катастрофу начала XX века – «Титаник»: он тоже был потрясением, но пространство для него уже было подготовлено идеологическим фантазированием, поскольку «Титаник» был символом мощи промышленной цивилизации XIX столетия. Нельзя ли сказать того же самого и об этих бомбардировках? Медиа не только постоянно бомбардируют нас рассуждениями о террористической угрозе; эта угроза также явно была либидинально нагружена – вспомним череду фильмов от «Побега из Нью-Йорка» до «Дня независимости». Этим и объясняется часто упоминаемая связь между этими нападениями и голливудскими фильмами-катастрофами: немислимое, которое было объектом фантазии, случилось, поэтому в каком-то смысле Америка получило то, о чем фантазировала, и это оказалось большой неожиданностью.

Поэтому следует отойти от стандартного прочтения, согласно которому взрывы Всемирного торгового центра были вторжением Реального, которое разрушило нашу иллюзорную Сферу. Напротив, это до разрушения Всемирного торгового центра мы жили в нашей реальности, воспринимая ужасы третьего мира как что-то, не являющееся частью нашей социальной реальности и существующее (для нас) как призрачное видение на (телевизионном) экране, – и то, что произошло 11 сентября, есть экран фантазматического видения, вошедшего в нашу реальность. Это не реальность вошла в наши видения, а видение вошло и разрушило нашу реальность (т.е. символические координаты, определяющие наше восприятие реальности).

Тот факт, что нападения 11 сентября были материалом социальных фантазмов задолго до того, как они произошли в действительности, представляет собой еще один случай искаженной логики грез (dreams): легко объяснить, почему малоимущие люди во всем мире мечтают стать

американцами, но о чем мечтают обеспеченные американцы, скованные своим богатством? О глобальной катастрофе, которая уничтожила бы их. Почему? Этим и занимается психоанализ: объяснением того, почему нас, живущих благополучно, так часто посещают кошмарные видения катастроф.

В новой форме субъективности (аутичного, безразличного, неаффективного участия) старая личность не «снимается» или заменяется компенсаторным образованием, а полностью уничтожается – и само это разрушение оформляется, становится (относительно стабильной) «формой жизни» – мы получаем не просто отсутствие формы, а форму отсутствия (стирания предыдущей личности, которая не заменяется новой). Точнее новая форма – это не форма жизни, а скорее форма смерти – не выражение фрейдовского влечения к смерти, а, скорее, влечение смерти.

Как отмечал Делез в своем «Различии и повторении», смерть всегда двойственна: умереть по-своему, а не в результате внешнего воздействия. Это всегда разрыв между двумя, между влечением к смерти как «трансцендентально» тенденцией и несчастным случаем, который поражает меня.

71 Oliver Sacks, *Musicophilia*, New York: Alfred A. Knopf 2007, p. 56-57.

В голливудском ужастике есть прекрасная сцена, в которой отчаявшаяся девушка одна в своей спальне пытается покончить с собой; и в этот самый момент ужасные твари, напавшие на город, врываются в ее комнату и нападают на нее – и женщина начинает отчаянно защищаться, поскольку, хотя она и хотела своей смерти, она хотела не такой смерти...

Поскольку «новые раненые» радикально отрезаны от своего прошлого, то есть, поскольку их рана приостановила всякую герменевтику, поскольку здесь нечего интерпретировать, такая «опустошенная, эмоционально бесчувственная, безразличная душа также (больше) неспособна к переносу. Мы живем в эпоху конца переноса. Любовь к психоаналитику или врачу не значит ничего для души, которая не может ни любить, ни ненавидеть» (346). Что же в таких условиях должен делать врач? Малабу поддерживает позицию Даниеля Видлокера?, что «нужно стать субъектом другого страдания и его выражением, особенно когда другой ничего не способен чувствовать» – или, как выразилась сама Малабу, терапевт должен «собрать (*recueillir*) боль другого» (346). Эти формулы полны двусмысленностей: если переноса не существует, то вопрос не только том, как эта сборка повлияет на самого пациента (и повлияет ли она на него вообще?), но даже более радикально: как мы вообще можем быть уверены, что мы собрали страдания пациента?

Что, если именно врач воображает, что его пациент должен страдать, потому что он как бы автоматически должен воображать, как лишения пациента должны повлиять на кого-то, кто все еще, скажем, обладает трезвой памятью и потому воображает, что было бы, если бы он был ее лишен? Что, если врач сам неверно прочитывает благословенное неведение как невыносимое страдание?

Не удивительно, что формула «сборки боли другого» у Малабу напоминает проблему свидетельства о холокосте: проблема, с которой сталкиваются выжившие в лагерях, заключается не только в том, что свидетельство невозможно, что оно всегда содержит элемент прозопопеи (метафорического одушевления), что другой должен собрать их боль, поскольку подлинный свидетель всегда мертв и мы можем только говорить от его имени.

Здесь возникает еще одна симметричная проблема: отсутствие подходящей публики или слушателя, способного адекватно воспринять свидетельство. Самым травматическим сном, который Примо Леви видел в Освенциме, был сон о его спасении: он воссоединился со своей семьей, рассказывал ей о своей жизни в лагере, но члены его семьи постепенно скучали, они начинали зевать и, один за другим, покидать стол, так что в конце Леви оставался один. Боснийская война начала 1990-х свидетельствует о том же: многие девушки, которые пережили грубые изнасилования, позднее кончали с собой, после того, как они воссоединялись со своей общиной и выяснялось, что никто на самом деле не готов слушать их, принимать их свидетельства. Пользуясь лакановской терминологией, здесь отсутствует не только другой человек, внимательный слушатель, а сам «большой Другой», пространство символического вписывания или регистрации моих слов. Леви высказал эту мысль прямо и просто: «То, что мы делаем с евреями, настолько невероятно по своей ужасности, что даже если кто-то выживет в лагерях, ему не поверят те, кто там не был – они просто назовут его лжецом или психически больным!»

Хотя Малабу рассматривает случаи, когда нейрональные изменения оказывают травматическое субъективное воздействие, куда больший интерес представляют случаи, когда такие изменения остаются незамеченными. В мае 2002 года прошли сообщения о том, что ученые в Нью-Йоркском университете вживили компьютерный чип, способный передавать сигналы в мозг крысы напрямую, чтобы можно было контролировать крысу (определять направление, в котором она побежит) при помощи пульта управления (точно так же, как можно управлять игрушечной машинкой). Поначалу «воля» живого животного агента, его «стихийные» решения о движениях, которые оно предпримет, определялась внешним пультом.

? Даниель Видлокер (род. 1929), французский психиатр и психаналитик, ученик Ж. Лакана, президент Международной ассоциации психоанализа. – Прим. ред.

Конечно, главный философский вопрос здесь заключается в следующем: как несчастная крыса «переживала» свои движения, решения относительно которых на самом деле принимались извне? Продолжала ли она «переживать» их как нечто стихийное (то есть совершенно не сознавая, что всеми ее движениями управляли извне?) или она сознавала, что «что-то здесь не так», что чужая внешняя сила определяет ее движения? Еще важнее применить те же суждения к идентичному эксперименту, проводимому с людьми (который, если оставить в стороне этические вопросы, с технической точки зрения, будет не намного сложнее, чем с крысой). В случае с крысой могут сказать, что к ней неприменима человеческая категория «переживания», а в случае с человеком такой вопрос необходим. Итак, опять, продолжит ли управляемый человек и дальше «переживать» свои движения как нечто спонтанное? Будет ли он оставаться в полном неведении о том, что его движениями управляют, или он осознает, что «что-то здесь не так», что некая внешняя сила управляет его движениями извне? И как именно эта внешняя сила проявляется – как нечто «внутри меня», безудержное внутреннее влечение или просто внешнее принуждение? Если субъект совершенно не сознает, что его стихийное поведение управляется извне, можно ли и дальше делать вид, что это никак не влияет на наши представления о свободной воле?

Составленный Малабу перечень можно дополнить еще одним ужасным травматическим опытом. В «Цене прогресса», одном из заключительных фрагментов «Диалектики Просвещения», Адорно и Хоркхаймер приводят аргументацию французского физиолога XIX века Пьера Флоранса против медицинской анестезии с помощью хлороформа: Флорманс говорит, что можно доказать, что анестетик действует только на нейронную сеть нашей памяти. Короче говоря, хотя нас режут на операционном столе, мы чувствуем ужасную боль, но затем, после пробуждения, мы не помним ее. Нельзя ли прочесть эту сцену как идеальную инсценировку недоступного Другого Места первофантазии, которое никогда никогда не может быть полностью субъективировано, принято субъектом? Эти предчувствия теперь находят свое подтверждение: о «сознании во время анестезии» в одних только Соединенных Штатах сообщают по 100-200 человек в день. Пациент парализован, неспособен говорить и не может сказать, что он в сознании; боли от разрезов может и не быть, но пациент полностью сознает происходящее, слышит и чувствует, как если бы он не мог дышать и одновременно не мог рассказать об этом, потому что ему дали мышечный релаксант. Самый травматический случай имеет место тогда, когда пациенты, которые находятся в полном сознании, потом вспоминают об этом: в результате возникает серьезная травма, порождающей посттравматическое расстройство и ведущей к

кошмарам, ночной панике, болезненным воспоминаниям, бессоннице и в некоторых случаях даже к самоубийствам.

Не является ли травма, о которой говорит Малабу, травмой самой по себе, травмой как таковой, потому что она не вписывается в горизонт значения? Иными словами, а что если холодные, безразличные, отстраненные субъекты не страдают вообще, и как только стирается их старая личность, они приходят к блаженному состоянию безразличия, и просто они только кажутся нам невыносимо страдающими? Что, если логика анекдота о болезни Альцгеймера («плохая новость – мы выяснили, что у вас тяжелая болезнь Альцгеймера; хорошая новость – у вас Альцгеймер, так что вы забудете плохую новость, когда вернетесь домой») применима в этом случае, так что когда старая личность пациента разрушается, сама мера страдания также исчезает? Не совершает ли Малабу той же ошибки, выдвигая свой упрек психоанализу: ошибки неспособности напрямую помыслить отсутствие значимой вовлеченности, прочесть отстраненное безразличие изнутри горизонта значимой вовлеченности? Или, иначе говоря, не забывает ли она включить себя, свое собственное желание, в наблюдаемый феномен (аутичных субъектов)? Если перевернуть ее утверждение о том, что аутичный субъект неспособен осуществить перенос, то, как это ни забавно, окажется, что, рисуя невероятные страдания аутичного субъекта, она не учитывает свой собственный перенос. Субъект – это изначально загадочная и непроницаемая Вещь, глубоко неоднозначная; имея дело с ним, всегда приходится колебаться между приписыванием ему огромных страданий и блаженного неведения. Для него характерна нехватка признания в двояком смысле слова:

мы не признаем себя в нем, никакая эмпатия невозможна, и аутичный субъект, из-за своей замкнутости на себе, не производит признания (он не признает в нас своего партнера по коммуникации).

Малабу отрицает саму автономию психической жизни в фрейдовском смысле автономной «психической реальности», либидо как психической энергии, отличной от нейронной (мозговой) энергии: для нее фрейдовское либидо основывается на приостановке (исключении) нейронной энергии, точнее, на отказе Фрейда допустить способность мозга осуществлять самоаффектацию, саморегулируемое само моделирование. «Психическая энергия – это в каком-то смысле риторический способ, позволяющий обойти нейронную энергию» (73): когда эндогенное возбуждение мозга невозможно произвести в самой нервной системе, оно превращается в психическую энергию, которая может найти выход в риторических смещениях – короче говоря, «риторика вытесняет молчание нейронной системы»: «бессознательное структурировано как язык лишь постольку, поскольку мозг не говорит» (74). Сегодняшние науки о мозге показали несостоятельность этой

фрейдовской гипотезы, предложив картину «эмоционального мозга», мозга, который может порождать саморепрезентации и регулировать свою жизнь посредством аффектов: «Эмоция – это рефлексивная структура, посредством которой производится аффектация необходимого регулирования».

Таким образом, фрейдовскому сексуальному бессознательному необходимо противопоставить «мозговое бессознательное», саморепрезентативную деятельность мозга, которая постоянно картографирует свои собственные состояния и тем самым аффектируется. Малабу противопоставляет эту церебральную самоаффектацию самоаффектации, которая является самосознанием (сознательного) субъекта и которая была «деконструирована» Деррида в его анализе парадоксов и тупиков «слышания себя говорящим». Никто не может сознавать или говорить о работе своего мозга, никакая субъективация нейронного процесса самоаффектации невозможна: «церебральная самоаффектация – это бессознательное субъективности». Субъективное переживание самоаффектации собственного мозга возможно только в одном случае: в виде страдания, вызванного повреждением мозга. Когда либидинальное бессознательное подвергается травматическому столкновению, оно реагирует «регрессом», переходом от вовлеченности и взаимодействия более высокого уровня к более примитивному способу функционирования. Когда церебральная самоаффектация нарушается, нет никакого пространства или более фундаментального уровня, на который субъект может вернуться: его субстанция стирается, «я», которое сохраняется после этого разрушения, – это в буквальном смысле новое «я», его идентичность – это «идентичность по умолчанию», отстраненный бесстрастный субъект, лишенный даже способности грезить. Тезис Малабу очень точен и радикален: ее идея состоит не только в дополнении фрейдовского либидинального бессознательного еще одним, церебральным бессознательным. Проблема в том, что фрейдовское бессознательное имеет смысл лишь в том случае, когда (если) мы отказываемся признать церебральное бессознательное (исключаем его возможность). Это значит, что «церебральное бессознательное», – это не только механизм, объясняющий процессы, которые невозможно объяснить с точки зрения либидинального бессознательного: как только мы признаем церебральное бессознательное, либидинальное бессознательное утрачивает свои основания. Только это церебральное бессознательное, несводимое к триаде лакановского «воображаемого/символического/реального», является действительно материальным бессознательным (235): церебральное бессознательное не является воображаемым; его само моделирование – это не нарциссическое самоотражение; оно не является символическим, его следы не репрезентируют субъекта в структуре значения; и оно не

является реальным в лаканианском смысле Вещи как глубоко инцестуозного либидинального объекта «психической реальности», поскольку оно является радикально внешним по отношению к либидо, к сексуальности. Наиболее зримо различие между фрейдовским бессознательным и церебральным бессознательным проявляется в их отношении к смерти: как не раз отмечал Фрейд, либидинальное бессознательное «немертво», оно не знает (не может представить) свою собственную смерть, оно действует так, словно оно бессмертно, нерушимо, наш мозг никогда не действует так, как если бы он был бессмертным: церебральное бессознательное может быть разрушено и «сознать» (моделирует) себя в качестве такового. Второе различие касается сексуальности, Эроса как противоположность Танатоса. Если церебральное бессознательное смертно, то фрейдовское бессознательное сексуально: по очень точному выражению Малабу фрейдовская «сексуальность» обозначает не просто ограниченное содержание (сексуальные практики), но саму формальную структуру отношений между внутренним и внешним, между внешним происшествием и его снятием/интеграцией во внутреннем либидинальном процессе, который оно запускает, – «сексуальность» служит обозначением этого перехода от случайности к необходимости, от Ereignis к Erlebnis (именно путем интеграции в уже существующую рамку «психической реальности» происходит «сексуализация» внешнего события) Этот переход опосредуется фантазией: чтобы «возбудить» меня, внешнее событие должно задеть мою фантазию, моя уже существующая фантазматическая рамка должна резонировать в нем. Фантазия делает «стежок (soudure/Verloetung)» между внешним и внутренним. Деятельность бессознательного фантазирования «первовытеснена»; радикальное (несубъективируемое) бессознательное, остающееся психическим, несводимо и автономно по отношению к мозговой активности: оно является внешним психического внутреннего, уровнем его эктимности. Но все же следует проблематизировать сам термин «церебральное бессознательное»: он обозначает не только «слепые» нейронные процессы, но и рефлексивность нейронного процесса, тот факт, что мозг постоянно «рефлексирует», регистрируя и регулируя свою работу по образцу того, что Дамасио ? называет «прото-я». Но в каком смысле это «прото-я» заслуживает того, чтобы называться «бессознательным»? Не остается ли такая рефлексивность «слепым» естественным саморегулируемым процессом? Не свидетельствует ли об этом само формальное определение Малабу? Малабу связывает само формальное условие церебрального бессознательного с тем фактом, что, когда мы мыслим, наш мозг никогда не сознает себя, то есть мы никогда не можем рефлексивно осознать, как работает наш мозг, когда мыслим – «церебральное бессознательное» является саморегуляцией и саморепрезентацией мозга, который навсегда остается закрытым для нас.

Поскольку Малабу продолжает говорить о «церебральном бессознательном» как о чем-то большем, нежели о таком слепом саморегулируемом процессе, не рискует ли она скатиться к досовременной органицистски-идеалистической фигуре духовной Формы, присущей материи как таковой (согласно Аристотелю, душа – это всегда внутренняя форма тела): Не является ли то, что она преподносит как более радикальный материализм (нет никакой необходимости в особой психической области или уровне, мозг сам может рефлексировать себя), скрытой ре-спиритуализацией материи?

Каким же образом две различные фигуры радикальной инаковости соотносятся друг с другом: «церебральная» инаковость бессмысленного нейронного Реального и бездна Ближнего-Вещи? С этим связан еще один очевидный пробел в аргументации Малабу: хотя она пытается показать, как повреждения мозга вызывают травму, совершенно независимую от сексуализированной либидинальной экономики, она никогда не поднимает обратного вопроса: откуда берется сексуализированный мир значения?

? [Антонио Дамасио \(род. 1945\), влиятельный американский нейролог португальского происхождения. Его книга «Ошибка Декарта» \(1994\) стала научным бестселлером. – Прим. ред.](#)

Остается ли фрейдовско-лакановская теория все еще верным объяснением возникновения сексуализированной символической субъективности? Малабу формулирует проблему в терминах трудности выхода за пределы принципа удовольствия: то, что Фрейд называет «по ту сторону принципа удовольствия», влечение к смерти, является неявным утверждением принципа удовольствия, а не тем, что находится по ту сторону от него. Но что, если перевернуть проблему? Трудность не в том, что лежит по ту сторону, а в самом принципе (удовольствия). В человеческой субъективности нет никакого «чистого» принципа удовольствия, его работа запутана и подрывает самого себя. В одном из недавних учебников по когнитивизму написано: «Если кто-то станет утверждать, что из-за своего желания объекта он отказывается этого объекта, можно предположить, что либо он сумасшедший, либо он не знает значения слова “желание”». 72 Не является ли такой отказ от объекта из-за самого нашего желания образцовым парадоксом куртуазной любви? Не является ли это чертой желания как такового, в его самом фундаментальном смысле? Может статься, что мы, психоаналитики, представляем вид безумцев. Не составляет ли такой отказ объекта из-за самого нашего желания этого объекта – такое сохранение FORT в самом сердце DA – парадокс желания как такового в его самом фундаментальном смысле? Вспомним вечное откладывание встречи с «далекой возлюбленной (die ferne Geliebte) ? ». В том же когнитивистском ключе Дуглас Ленат пытается создать компьютер, который обладал бы

человеческим здравым смыслом, заполнив его память миллионами «очевидных» правил, вроде: Ничто не может находиться в двух местах одновременно. Когда люди умирают, они не рождаются снова. Смерть нежелательна. Животным не нравится боль. Время идет для всех одинаково. Когда идет дождь, люди мокнут. Сладости приятны на вкус.⁷² Но так ли очевидны эти правила? Как насчет одной и той же мысли, разделяемой двумя людьми? Как насчет людей, которые верят в реинкарнацию? Как насчет отчаявшихся людей, которые жаждут смерти? Как насчет мазохистов, которым нравится боль? Как насчет наших волнующих переживаний, когда кажется, что время идет быстрее, чем обычно? Как насчет людей с зонтиками, которые не мокнут? Как насчет тех из нас, кто предпочитает горький черный шоколад сладкому? Теория относительности Эйнштейна предлагает здесь неожиданные параллели с лаканианской теорией. Отправной точкой теории относительности является тот странный факт, что для каждого наблюдателя, независимо от того, в каком направлении и как быстро он движется, свет движется с одной и той же скоростью; точно так же для Лакана, независимо от того, как сильно желающий субъект стремится к объекту своего желания, этот объект остается на неизменном расстоянии от него. Наверное, всем знаком следующий ночной кошмар: как бы быстро я не пытался убежать, я все равно остаюсь на одном месте. Это парадокс можно разрешить, проведя разграничение между объектом и причиной желания: независимо от того, насколько близко я подбираюсь к объекту желания, его причина остается от меня далекой и неуловимой. Кроме того, общая теория относительности с помощью понятия искривленного пространства разрешает антиномию между относительностью каждого движения относительно наблюдателя и абсолютной скоростью света, который распространяется с постоянной скоростью, независимо от местоположения наблюдателя. Точно так же фрейдовское решение антиномии между приближением или бегством субъекта от объектов его желания с «постоянной скоростью» (и расстоянием от него) объекта-причины желания состоит в искривленном пространстве желания: иногда кратчайший путь к осуществлению желания состоит в том, чтобы обойти его объект-цель, циркулировать вокруг него, откладывая встречу с ним.

⁷² Michael Pauen, *Grundprobleme der Philosophie des Geistes*, Frankfurt: Fischer Verlag 2001, p. 203.

? «К далекой возлюбленной» (нем.) Цикл романсов Бетховена, созданный в 1816 г. – Прим. ред

⁷³ Цит. по: Michio Kaku, *Visions*, New York: Anchor Books 1997, p. 64.

То, что Лакан называет *objet petit a*, является агентом этого искривления: непостижимый X, в случае с которым, когда мы имеем дело с

объектом нашего желания, большее удовлетворение приносит хождение вокруг него, а не прямое движение к нему.

К трем стандартным способам того, как objet a искажает реальность путем вписывания в него – удаление, задержка, преграждение, – нужно прибавить четвертый: разрушение. Не является ли то, что происходит в случае с посттравматическим субъектом, разрушением objet a? Именно поэтому такой субъект лишен вовлеченного существования и сводится к безразличному прозябанию. Тем не менее следует учитывать, что разрушение objet a завершается утратой самой реальности, которая поддерживается objet a, – когда субъект лишен избытка, он проигрывает, совершая шаг, по отношению к которому сам избыток избыточен. Именно поэтому мусульмане, «живые мертвецы» из концлагерей, одновременно сводились к «голой жизни» и поддерживали чистый избыток, остающийся, когда все содержание человеческой жизни изымается из субъекта.

Не удивительно, что, споря с Лаканом и утверждая, что, несмотря ни на что, Фрейд и Лакан на самом деле неспособны представить измерение «по ту сторону принципа удовольствия», поскольку каждая разрушительная травма ре-эротизируется, Малабу совершенно не замечает ключевого лакановского разграничения между удовольствием (Lust, plaisir) и наслаждением (Geniessen, jouissance): «по ту сторону принципа удовольствия» находится наслаждение, влечение как таковое. Базовый парадокс наслаждения заключается в том, что оно невозможно и неизбежно: его никогда не удастся достичь в полной мере, оно всегда упускается, но в то же самое время мы не можем избавиться от него – всякий отказ от наслаждения порождает наслаждение от отказа, каждое препятствие на пути к осуществлению желания порождает желание препятствия и т.д. Это превращение служит минимальным определением избыточного наслаждения: оно связано с парадоксальным «удовольствием от боли». То есть, когда Лакан использует термин plus-de-jouir, нужно задать наивный, но важный вопрос: в чем состоит этот избыток? Это просто качественное приращение обычного удовольствия? Здесь важна двусмысленность французского словосочетания: оно может означать «избыток наслаждения» и «отсутствие наслаждения» – избыток наслаждения перед простым удовольствием порождается присутствием полной противоположности удовольствия, то есть боли. Избыточное наслаждение – это часть jouissance, которая противится тому, чтобы ее ограничил гомеостаз, принцип удовольствия. (И поскольку Малабу обращается, среди прочего, к «мусульманам» из нацистских лагерей как к чистой фигуре влечения к смерти по ту сторону принципа удовольствия, трудно удержаться, чтобы не сказать, что именно «мусульмане» из-за своей либидинальной отстраненности действуют в соответствии с принципом удовольствия: их минимальные жесты полностью инструментализированы, они стремятся поесть, когда голодны, и т.д.).

Здесь Малабу, по-видимому, расплачивается за свое излишне наивное прочтение Фрейда, когда она прочитывает его чересчур (нет, не буквально, а) «герменевтически», не проводя границы между истинным ядром фрейдовского открытия и различными случаям того, как он неверно понял масштаб своего открытия. Малабу принимает его дуализм влечений, игнорируя конкретные прочтения (от Лакана до Лапланша), которые показали, что этот дуализм был ложным выходом, теоретическим регрессом. Поэтому, по иронии судьбы, когда Малабу выступает против Фрейда и Юнга, противопоставляя дуализм влечений у Фрейда монизму (десексуализированного) либидо у Юнга, она упускает важный парадокс: в этот самый момент, когда он обращается к дуализму влечений, Фрейд является образцовым юнгианцем, скатывающимся к досовременному мифическому агонизму противоположных примордиальных космических сил. Как же нам понять, что ускользнуло от Фрейда и побудило его обратиться к этому дуализму? Когда Малабу варьирует мотив, что, по Фрейду, Эрос всегда включает своего противоположного Другого, разрушительное влечение к смерти, она, вслед за путанными формулировками Фрейда, рассматривает эту противоположность как конфликт двух противоположных сил, не как внутреннюю самоблокировку влечения: «влечение к смерти» – это не противоположная либидо сила, а конститутивный разрыв, который делает влечение отличным от инстинкта (примечательно, что Малабу предпочитает переводить *Trieb* ? как «инстинкт»), всегда срываемого, пойманного в петлю повторения, отмеченного невозможным избытком. Делез, на которого во всех остальных случаях постоянно опирается Малабу, недвусмысленно выразил эту мысль в своем «Различии и повторении»: Эрос и Танатос – это не два противоположных влечения, которые конкурируют и объединяют свои силы (как в эротизированном мазохизме); есть только одно влечение, либидо, стремление к наслаждению, а «влечение к смерти» является искривленным пространством его формальной структуры:

[оно] играет роль трансцендентального принципа, тогда как принцип удовольствия только психологичен. Поэтому оно прежде всего молчаливо (не дано в опыте), в то время как принцип удовольствия — шумный. Итак, первый вопрос: как тема смерти, вобравшая, казалось бы, все самое негативное в психологической жизни, может быть позитивной в себе, трансцендентально позитивной в такой степени, что утверждает повторение?... Эрос и Танатос различаются тем, что Эрос должен быть повторен, может быть прожит лишь в повторении, а Танатос (как трансцендентальный принцип) — то, что дает Эросу повторение, подчиняет Эрос повторению. 74

Как же мы переходим от животной сексуальности (инстинктивного спаривания) к собственно человеческой сексуальности? Подчиняя животную сексуальность (ее

«инстинкт жизни») влечению к смерти. Влечение к смерти – это трансцендентальная форма, которая создает сексуальность в собственном смысле слова из животных инстинктов. В этом смысле отстраненный безразличный делибидинализированный субъект – это чистый субъект влечения к смерти: в нем сохраняется лишь пустая рамка влечения к смерти как формально-трансцендентальное условие либидинальной нагрузки, лишенная всякого содержания. Странно, что Малабу, которая так часто цитирует «Различие и повторение» Делеза в своей книге, игнорирует эти высказывания, которые прямо касаются ее темы, предлагая изящный ответ на ее вопрос о том, почему Фрейд не смог найти позитивные репрезентации влечения к смерти. Возможно, немного перегибая палку, возникает соблазн сказать, что этот субъект, лишенный либидинальной субстанции, является «либидинальным пролетариатом». Когда Малабу разрабатывает свое ключевое понятие «разрушительной пластичности», субъекта, который продолжает жить после своей психической смерти (стирание нарративной текстуры его символической идентичности, которая поддерживает ее либидинальную нагрузку и привязанности), она подходит к своей ключевой идее: рефлексивному превращению разрушения формы в форму, приобретаемую самим разрушением. Иными словами, когда мы имеем дело с жертвой Альцгеймера, ее сознание не просто жестко ограничено, а масштаб ее «я» сведен к минимуму – мы в буквальном смысле больше не имеем дело с тем же самым «я». После травмы появляется другой субъект, мы говорим с чужаком.

Это может показаться полной противоположностью тому, что происходит в гегельянском диалектическом процессе, в котором мы имеем дело с непрерывным превращением одной и той же субстанции-субъекта, которая развивается в сложность, опосредует и «снимает» ее содержание на более высоком уровне: разве главная идея диалектического процесса не состоит в том, что прошлое содержание никогда радикально не стирается, что нет никакого радикально нового начала? Эта идея касается радикальной конечности субъекта. Хайдеггер последователен в извлечении всех следствий из радикального утверждения конечности: она сопряжена с рядом самореферентных парадоксов.

? Влечение, побуждение (нем.) – Прим. ред.

74 Жиль Делез, *Различие и повторение*. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998, С. 131-133.

То есть когда Хайдеггер говорит, что окончательный провал, крах всей структуры значения, отказ от участия и заботы, то есть возможность того, что целостность связей Dasein «вся в себе проседает. Мир имеет характер полной незначимости»,⁷⁵ является самой глубинной возможностью Dasein, что Dasein может преуспеть в своей вовлеченности только на фоне возможного провала – взаимосвязанная структура мира Заботы может

потерпеть такой катастрофический провал, что Dasein предстанет не в виде погруженного в мир, открытого к значению, вовлеченного агента в общем мире, а в виде ничтожного основания ничтожности. 76

– он только высказывает децизионистски-экзистенциалистскую идею, что «быть субъектом – значит быть способным не быть им», 77 что этот выбор наш и он совершенно случаен, без гарантии на успех. Его идея, скорее, состоит в том, что историческая целостность смысла, в которую мы всегда-уже брошены, «конститутивно» нарушена изнутри возможностью самой своей невозможности. Смерть, крах структуры смысла и заботы, – это не внешний предел, который также позволил бы Dasein «тотализировать» его осмысленную вовлеченность; это не окончательная точка пристежки, которая ставит «точку над I» чьей-то жизни, позволяя нам тотализировать историю жизни в последовательный осмысленный рассказ. Смерть – это как раз то, что не может быть включено ни в какую осмысленную целостность; ее бессмысленная фактичность представляет постоянную угрозу смыслу, напоминание о том, что никакого окончательного выхода нет. (Здесь мы касаемся темы Хайдеггера и психиатрических клиник: как насчет прекращения вовлеченности, которое не является смертью, а представляет собой психотическое расстройство живого человека? Как насчет возможности «жизни в смерти», прозябания без заботы, подобно «мусульманам» в нацистских лагерях?) Из этого следует, что выбор – это не прямой выбор между успехом и провалом, между подлинным и неподлинным способом существования: поскольку сама идея, что можно успешно тотализировать жизнь во всеобъемлющей структуре смысла, является самым неподлинным предательством, единственный настоящий «успех», который может иметь Dasein, состоит в том, чтобы героически взглянуть в лицо и принять свой окончательный провал.

Однако здесь нужно быть очень точным: приведенная картина непрерывного «диалектического» преобразования служит примером не гегельянства, а «динамического спинозизма» или органицизма – одна и та же Субстанция (Жизнь) поддерживает себя посредством собственных метаморфоз. Логика диалектических переходов устроена совершенно иначе, так как она предполагает радикальное пресушествление: и после отрицания/отчуждения/утраты субъект «возвращается», но этот субъект не является той же субстанцией, которая подверглась отчуждению – она состоит в самом движении возвращения к себе. Здесь может оказаться полезной ссылка на один недавний фильм. В начале фильма Кристофера Нолана «Престиж» (2006), когда фокусник делает фокус с птичкой, которая исчезает в клетке на столе, маленький мальчик из зрителей начинает кричать, что птицу убили. Фокусник подходит к нему и завершает фокус, осторожно доставая живую птицу из его руки – но мальчик все равно недоволен и говорит, что это другая птица, брат погибшей. После представления нам показывают фокусника в гримерке за сценой, который вытряхивает

раздавленную птицу из клетки в мусорное ведро – мальчик был прав... В фильме показываются три стадии представления фокусника: подготовка или «обещание», когда фокусник показывает аудитории нечто, что кажется обычным, но, может быть, и чтобы отвлечь внимание; «поворот», когда фокусник делает обычное действие необычным; «престиж», когда создается эффект иллюзии. Не является ли это тройное движение гегельянской триадой в чистом виде?

75 Мартин Хайдеггер. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997, С. 186.

76 Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, p. 64.

77 Robert Pippin, *op. cit.*, p. 67.

Тезис («обещание»), его катастрофическое отрицание («поворот»), волшебное разрешение катастрофы («престиж»)? И, как прекрасно сознавал Гегель, суть в том, что для того чтобы чудо “престижа” произошло, где-то должна быть раздавленная мертвая птица. Нам нужно бесстрашно признать, что у Гегеля в уловке синтеза, снятия, есть что-то от «дешевого фокусника». В конце концов, есть только два варианта, два способа объяснения этого трюка, как в вульгарном анекдоте врачей о «сначала плохой, а потом хорошей новости»: (1) хорошие новости хороши, но они относятся к другому субъекту («плохая новость – у вас рак и через месяц вы умрете. Хорошая новость: видите там молодую симпатичную медсестру? Я много месяцев пытался затащить ее в постель, наконец, вчера она сказала “да”, и мы всю ночь занимались любовью как сумасшедшие...»); (2) хорошие новости – это плохие новости, но с другой точки зрения («Плохая новость – мы нашли у вас болезнь Альцгеймера в тяжелой форме. Хорошая новость та же: у вас болезнь Альцгеймера, так что вы забудете плохие новости, когда вернетесь домой...»). Подлинно гегельянский «синтез» – это синтез этих двух возможностей: хорошие новости – это сами плохие новости, но чтобы увидеть это, мы должны перейти к другому агенту (от птицы, которая погибает, к другой, которая заменяет ее; от больного раком пациента к счастливому врачу, от Христа как человека к общине верующих). Иными словами, мертвая птица остается мертвой, но она действительно умирает, как в случае с Христом, который рождается заново как другой субъект, Дух Святой. Именно поэтому стандартное прочтение «снятия» Христа – Христос «умирает» (*ist aufgehoben*) как непосредственная репрезентация Бога, как Бог в облики конечного человека, чтобы переродиться в виде универсального/вневременного Духа – остается неполным. В этом прочтении упускается урок, который нужно извлечь из божественного Воплощения: конечное существование смертных людей – единственное место Духа, место, где Дух достигает своей действительности. Это значит, что, несмотря на всю свою

основополагающую власть, Дух виртуален в том смысле, что его статус – это статус субъективного предположения: он существует лишь постольку, поскольку субъекты действуют так, словно он существует. Его статус схож со статусом идеологического дела, вроде Коммунизма или Нации: это субстанция, в которой люди узнают себя, основу всего их существования, ориентир, который задает горизонт значения их жизням, что-то, за что эти люди готовы отдать свои жизни, но единственное, что на самом деле существует, – это люди и их деятельность, так что эта субстанция действительна лишь постольку, поскольку люди верят в нее и действуют соответственно. Поэтому главная ошибка, которой нужно избежать, состоит в том, чтобы ухватить гегельянский дух как своего рода метасубъект, Дух, намного превосходящий отдельный человеческий дух, сознающий себя: как только мы сделаем это, Гегель покажется нам смешным спиритуалистским обскурантистом, говоря, что есть некий мегадух, определяющий нашу историю. Вопреки этому клише о «гегельянском духе», нужно подчеркнуть, как прекрасно сознает Гегель, что «именно в конечном сознании происходит процесс познания сущности духа и возникает божественное самосознание. Из пенящейся закваски конечности вырастает дух». 78 В драме Клоделя «Заложник» Бадильон говорит: «Dieu ne peut rien sans nous (Бог ничего не может сделать без нас)». Это и имеет в виду Гегель: хотя Бог – это субстанция всего нашего (человеческого) бытия, он бессилён без нас, он действует только в нас и через нас, он полагается через нашу деятельность как ее предпосылка. Именно поэтому Христос бесстрастен, бесплотен, хрупок: чистый добрый наблюдатель, сам по себе бессильный. Кстати, мы можем увидеть в этом случае, что снятие (Aufhebung) не является непосредственным снятием другости, его возвращением к тому же самому, его исправлением Единым (так что в этом случае конечные/смертные люди воссоединяются с Богом, возвращаются в его объятия).

78 G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. III, Los Angeles: University of California Press 1987, p. 233.

С воплощением Христа экстернализация/самоотчуждение божества, переход от трансцендентного Бога к конечным/смертным людям становится свершившимся фактом; пути назад нет, «все сущее» создается теперь людьми, и нет никаких платоновских идей или субстанций, существование которых было бы «более реальным». Таким образом, при переходе от Сына к Святому Духу снимается сам Бог: после распятия мертвый воплощенный Бог, универсальный Бог возвращается как дух общины верующих, то есть он является тем, кто переходит от трансцендентной субстанциальной реальности к

виртуальной/идеальной сущности, которая существует только как «предположение» действующих людей. Стандартное восприятие Гегеля как органицистского холиста, который считает, что существующие люди – это лишь «предикаты» некоего «более высокого» субстанциального Целого, эпифеномены Духа как мегасубъекта, который на самом деле всем заправляет, совершенно не учитывает этот важный момент.

Что же «снимается» в случае христианства? Речь не идет о том, что конечная реальность снимается (отрицается/утверждается/возводится) в момент идеальной тотальности;

напротив, снимается сама божественная Субстанция (Бог как вещь в себе): отрицается (на кресте умирает субстанциальная фигура трансцендентного Бога), но одновременно утверждается в форме пресуществленного Святого Духа, общины верующих, которая существует только как виртуальное предположение деятельности конечных людей.

Эта гегельянская логика работает и в вагнеровской вселенной вплоть до «Парсифаля». Ее главная идея является глубоко гегельянской: рану можно исцелить только копьем, которое ее причинило (*Die Wunde schliesst der Speer nur der Sie schlug*). Гегель говорит то же самое, хотя и смещает акцент в противоположном направлении: Дух – это и есть та рана, которую он пытается исцелить, то есть рана нанесена самому же себе.⁷⁹ Что же такое «Дух» в своем самом элементарном виде? «Рана» природы: субъект – это огромная, абсолютная сила отрицания, причинения разрыва/пореза непосредственно данного субстанциального единства, сила дифференциации, «абстракции», разрывания на части и разделения того, что в реальности является органическим единством. Именно поэтому понятие «самоотчуждения» Духа (Духа, утрачивающего себя в своей инаковости, в своей объективации, в своем результате) более парадоксально, чем может показаться. Его следует рассматривать вместе с утверждением Гегеля о полностью несубстанциальном характере Духа: нет никакой *res cogitans*, которая (как ее свойство) также бы мыслила, дух – это всего лишь процесс преодоления естественной непосредственности, ухода в себя или «устранения» ее или – почему нет? – отчуждения себя от нее. Парадокс в том, что нет никакого «я», предшествующего «самоотчуждению» Духа: сам процесс отчуждения создает/порождает «я», от которого Дух отчуждается и к которому он затем возвращается.

(Гегель переворачивает здесь стандартное представление о том, что неудачная версии X предполагает этот X как свою норму: X создается, его пространство очерчивается, только благодаря неоднократной неспособности достичь его). Самоотчуждение духа – это то же самое, что и его отчуждение от его Другого (природы), потому что оно конституируется посредством его «возвращения к себе» из его погружения в естественную дружность. Иными словами, возвращение Духа к себе создает само измерение, к которому он возвращается. (Это касается всех «возвращений к истокам»: когда начиная с XIX века в

Центральной и Восточной Европе стали создаваться новые национальные государства, их открытие и возвращение к «старым этническим корням» как раз и создало эти корни). Это значит, что «отрицание отрицания», «возвращение к себе» от отчуждения не происходит там, где оно, кажется, должно происходить: в «отрицании отрицания» негативность Духа не релятивизируется, не подводится под всеобъемлющую позитивность; напротив, это «простое отрицание», остающееся привязанным к предполагаемой позитивности, которую оно отрицало, предполагаемой дружости, от которой оно отчуждается есть ничто иное, как отрицание субстанциального характера самой дружости, полное принятие бездны самоотнесения Духа, которая ретроактивно полагает все свои предпосылки.

79 Г.В.Ф. Гегель, *Эстетика*. Т. 1. М.: Искусство, 1968, С. 122.

Иными словами, когда мы имеем дело с негативностью, мы никогда не прекращаем ее и не восстанавливаем утраченную невинность Истоков; наоборот, лишь в «отрицании отрицания» эти истоки по-настоящему утрачиваются, утрачивается сама их утрата, и они лишаются субстанциального статуса того, что было утрачено. Дух исцеляет свою рану не напрямую, а избавляясь от самого полного и здорового Тела, которому наносится рана.

Нужно сделать радикальный вывод в гегелевско-фрейдовско-лакановском ключе: субъект как таковой – это тот, кто переживает свою смерть, оболочка, которая остается после того, как он лишается своей субстанции – именно поэтому лакановской матемой для субъекта является \$, перечеркнутый субъект. Дело не в том, что Лакан мог представить появление нового субъекта, пережившего свою смерть/дезинтеграцию – по Лакану, собственно субъектом является «второй субъект», формально сохранившийся после утраты своего содержания, ноуманельного X, называемого Кантом «я/он/оно (вещь), которое мыслит».

Когда Малабу говорит, что субъект, который появляется после травматической раны, является не трансформацией старого, а в буквальном смысле новым, она прекрасно сознает, что идентичность этого нового субъекта возникает не из пустоты: сохраняется множество следов жизненного рассказа старого субъекта, но они полностью реструктуризируются, вырываются из своего прежнего горизонта значения и вписываются в новый контекст. Новый субъект «глубоко трансформирует видение и содержание самого прошлого. Из-за своей патологической силы деформации и разрушительной пластичности, такое [травматическое] событие вносит в психическую жизнь неподлинность, фактичность. Оно создает другую историю, прошлое, которого не существует» (252). Но не относится ли это к радикальным историческим разрывам? Разве мы постоянно не имеем дело с тем,

что Эрик Хобсбаум назвал «изобретенными традициями»? Разве каждая по-настоящему новая эпоха не переписывает свое прошлое, реартикулируя ее в новом контексте?

Малабу показывает себя блестящим теоретиком, формулируя прекрасную критическую мысль о тех исследователях мозга – от Лурии до Сакса, – которые настаивают на необходимости дополнения натуралистического описания повреждений мозга и т.д., субъективным описанием того, как эта биологическая рана влияет не только на определенные черты субъекта (потеря памяти, неспособность узнавать лица...), но и меняет всю их психическую структуру, сам фундаментальный способ восприятия себя и своего мира. (Первой крупной классической работой здесь является «Ум мнемониста» Александра Лурии, описание внутреннего мира человека, который был наделен абсолютной памятью и не способен забывать). Эти авторы остаются слишком «человечными»: они сосредотачиваются на попытках жертвы справиться со своей раной, создать дополнительную жизненную форму, которая позволяет ему собрать себя заново в социальном взаимодействии (в «Человеке, который принял жену за шляпу» у Сакса исцелению служит ненарушенное музыкальное чувство мужчины: хотя он не может узнать лицо своей жены или других своих коллег и друзей, он может узнавать их через их звуки). Таким образом Лурия, Сакс и другие избегают рассмотрения главного травматического вопроса: не отчаянных попыток субъекта возместить свою утрату, а самого субъекта этой утраты, субъекта, который является позитивной формой, которую принимает эта утрата (отстраненный бесстрастный субъект). Они облегчают себе работу, переходя от опустошения мозга к попыткам субъекта справиться с этой утратой, обходя действительно неудобный вопрос: субъективную форму самого этого опустошения. Как пишет Малабу, даже Лакан поддается этому соблазну «ушивания» в своем понятии Вещи (das Ding) как главного либидинального объекта, стирающей все бездны инцестуозного *jouissance*, что равносильно смерти. В этой крайней, асимптотической точке противоположности, Ereignis и Erlebnis, внешнего и внутреннего полностью совпадают. Вещь у Лакана, по точному замечанию Малабу, служит обозначением горизонта крайнего разрушения, которым является невозможное-реальное, всегда отсроченное ожидание, угроза невообразимого X, который всегда на подходе, но никогда не здесь. Разрушение каждого горизонта остается горизонтом этого разрушения, нехватка встречи становится встречей нехватки. Вещь реальна, но реальное переносится в «психическую реальность»: так субъект переживает/репрезентирует саму невозможность переживания/репрезентации.

Лакановским обозначением этого трансцендентального внутреннего, которое находит резонанс во внешнем травматическом вторжении, служит «отделение»: всякой эмпирической травматической утрате предшествует «трансцендентальное» отделение, конститутивное

измерение субъективности, во всей ее многоликости, от родовой травмы до символической кастрации. Его общая форма – это форма отделения от частичного объекта, который выживает как призрак немертвой ламеллы. Здесь Лакан, возможно, вводит логику, которую не учитывает Малабу: кастрация – это не только горизонт угрозы, еще не/всегда на подходе, но и одновременно нечто, что всегда уже происходит: субъект не только сталкивается с угрозой отделения, он и есть следствие этого отделения (от субстанции). Кроме того, поскольку травматическое столкновение порождает тревогу, нам нужно учесть, что, по Лакану, в тревоге субъект подвергается утрате самой утраты – Лакан здесь переворачивает Фрейда: тревога – это не тревога отделения от объекта, а тревога объекта(-причины желания), приближающегося к объекту слишком близко. Именно поэтому травма принадлежит к области жуткого (*uncanny*) во всей фундаментальной двусмысленности этого термина: жутким жуткое делает его неуютность, тот факт, что оно является проявлением чего-то слишком близкого к нам.

Поэтому когда Малабу, критикуя Лакана, определяет вторжение травматического Реального как отделение от самого отделения, не повторяет ли она тем самым лакановское представление о психотическом крахе как утрате самой утраты: в психозе не хватает самой нехватки – разрыва «символической кастрации», которая отделяет меня от моей символической идентичности, от виртуального измерения большого Другого. И когда Малабу утверждает, что в истинной травме реального субъекту не хватает не только егообъективного дополнения, но и самого субъекта (отсутствующего, распадающегося), не повторяет ли она лакановскую идею распада субъекта, вызванного психотической чрезмерной близостью объекта?

Фрейд не способен был представить себе «разрушительную пластичность», то есть субъективную форму, которую принимает разрушение «я», непосредственную форму влечения к смерти: «как будто нет никакого промежуточного между пластичностью хорошей формы и эластичностью как умерщвляющим стиранием всякой формы. По Фрейду, не существует формы отрицания формы» (273). Иными словами, Фрейд не способен увидеть: существование определенной формы души, создаваемой присутствием смерти, боли, повторения болезненного опыта. Надо было отдать должное экзистенциальной силе импровизации, присущей случайному событию, душам, заслуживающим удовольствия, в которых безразличие и отстраненность берут верх над связями, но которые тем не менее остаются душами. Говоря о влечении к смерти, Фрейд ищет форму этого влечения, форму, которую он не находит, поскольку он отрицает разрушение его собственной особой пластичности... По ту сторону принципа удовольствия находится работа влечения к смерти как придающая форму смерти в жизни, как производство тех индивидуальных фигур, которые существуют только в отстраненности существования. Эти формы смерти

в жизни, фискации образа влечения, были бы «удовлетворительными» репрезентациями влечения к смерти, которые Фрейд так долго искал для ухода от неврологии. (322, 324)

Эти фигуры – «не столько фигуры тех, кто хочет умереть, сколько фигуры тех, кто уже умер, или, скорее, предлагая странную и страшную грамматическую конструкцию, которые уже были мертвы, которые уже “пережили” смерть» (326). Странность в том, что, хотя нельзя не заметить гегельянские отголоски в этом понятии «негативной пластичности», формы, в которой деструктивность/негативность обретает позитивное существование, Малабу, автор новаторской книги о Гегеле, не только полностью игнорирует Гегеля в «Новых раненых», но и то и дело намекает, что эта негативная пластичность «недиалектизируема» и как таковая лежит за пределами гегелевской диалектики. Малабу видит здесь не только задачу для психоанализа, но и философскую задачу переосмысления понятия субъекта таким образом, чтобы оно включало этот нулевой уровень субъекта влечения к смерти: главная философская проблема состоит в разработке нового материализма, который откажется рассматривать любое, даже минимальное, разделение не только между мозгом и мышлением, но и между мозгом и бессознательным. (342)

Малабу справедливо подчеркивает философское измерение нового аутичного субъекта: в нем мы имеем дело с нулевым уровнем субъективности, с формальным превращением чистой экстерности бессмысленного реального (его грубого разрушительного вторжения) в чистую интериорность «аутичного» субъекта, отделенного от внешней реальности, отстраненного, сведенного к сохранившемуся ядру, лишенному своей субстанции. Эта логика повторяет логику гегельянского бесконечного суждения: спекулятивная тождественность бессмысленного внешнего вторжения и чистого отстраненного внутреннего – так, словно только грубый внешний шок мог привести к чистой интериорности субъекта, пустоты, которую невозможно отождествить ни с каким определенным позитивным содержанием.

Собственно философское измерение в изучении посттравматического субъекта заключается в признании того, что то, что кажется грубым разрушением самой (нарративной) субстанциональной идентичности субъекта, на самом деле является моментом ее рождения.

Посттравматический аутичный субъект – это «живое свидетельство» того, что субъекта нельзя отождествлять с «историями, которые он рассказывает о самом себе», с повествовательной символической текстурой его жизни: когда мы убираем все это, что-то (или, скорее, ничего, то есть ничто как форма) все же остается, и этим чем-то является чистый субъект влечения к смерти. Чтобы получить представление об элементарной форме субъективности нулевого уровня, нужно посмотреть на аутичных монстров. Таким образом, лакановский субъект как $\$$ служит ответом на реальное или ответом самого реального: ответом реального на грубое бессмысленное

вторжение – ответом самого реального, то есть ответом, который возникает тогда, когда символическая интеграция травматического вторжения терпит провал, достигает своей точки невозможности. Субъект как таковой в своем самом элементарном виде находится «по ту сторону бессознательного»: пустая форма, лишенная даже бессознательных образований, включающих множество либидинальных нагрузок.

Таким образом, мы должны применить к посттравматическому субъекту фрейдовскую идею, что насильственное вторжение реального считается травмой лишь в том случае, если в ней резонирует более ранняя травма, – в этом случае более ранняя травма оказывается травмой рождения самой субъективности: субъект «перечеркнут», как выразился Лакан, он появляется, когда живой человек лишается своего субстанциального содержания, и эта конститутивная травма повторяется в настоящем травматическом опыте. Это и имеет в виду Лакан, говоря, что фрейдовский субъект – это не что иное, как картезианское *cogito*: *cogito* – это не «абстрагирование» от реальности живых действительных индивидов с многообразием их свойств, эмоций, способностей, отношений; напротив, это «богатство личности», которое функционирует как воображаемое «наполнение я», по выражению Лакана; напротив, *cogito* – это сама реальная «абстракция», «абстракция», которая функционирует как конкретная субъективная позиция. Посттравматический субъект, субъект, сведенный к пустой форме субъективности, служит исторической «реализацией» *cogito* – вспомним, что, по Декарту, *cogito* – это нулевой уровень пересечения мышления и бытия, на котором субъект, в каком-то смысле, никогда не «существует» (он лишен всякого положительного субстанциального содержания) и не «мыслит» (его мысль сводится к пустой тавтологии мысли о том, что он мыслит).

Не является ли посттравматический субъект также еще одним обозначением Ближнего как Вещи, бездны/пустоты Другого безо всякой эмпатии и идентификации? Не делает ли это столкновение с посттравматическим субъектом (скажем, «мусульманином» в концлагере) столь невыносимым, столь травматичным тот самый факт, что в нем мы сталкиваемся с Ближним, лишенным всякой оболочки «ближнего»? И да, и нет: несмотря на очевидную близость между ними, Ближний как Вещь – это не просто картезианское *cogito* (или его проявление в реальности под видом посттравматического субъекта). Ближний означает бездну желаний Другого, загадку *Che vuoi?* ? , а посттравматический субъект как раз лишен этой загадочной глубины – это плоский, неглубокий, полностью проницаемый субъект.

Поэтому когда Малабу говорит, что посттравматического субъекта нельзя объяснить при помощи фрейдовских терминов повторения прошлой травмы (поскольку травматический

шок стирает все следы прошлого), она чересчур сильно фиксируется на травматическом содержании и забывает включить в ряд прошлых травматических воспоминаний само стирание субстанционального содержания, само отнятие пустой формы от ее содержания.

Иными словами, именно потому, что он стирает всякое субстанциональное содержание, травматический шок повторяет прошлое, то есть прошлую травматическую утрату субстанции, которая составляет основу самого измерения субъективности. Здесь повторяется не некое старое содержание, а сам жест стирания всего субстанционального содержания. Именно поэтому когда субъект подвергается травматическому вторжению, в результате мы получаем пустую форму «живого мертвого» субъекта, но такому воздействию подвергается животное, результатом оказывается просто полное опустошение: после насильственного травматического воздействия на человеческого субъекта, стирающего все его субстанциональное содержание, остается только чистая форма субъективности, форма, которая уже была там.

Иначе говоря, субъект – это главный пример того, что Фрейд называл опытом «женской кастрации», который лежит в основе фетишизма: опыт столкновения с ничто там, где ожидаешь встретить нечто (пенис). Если фундаментальный философский вопрос заключается в том, «почему есть нечто, а не ничто?», то вопрос, поднятый субъектом, звучит так: «почему есть ничто там, где должно быть нечто?» Последняя неожиданность встречается в науках о мозге: после поисков «материальной субстанции» сознания выясняется, что там «никого нет дома» – только инертное присутствие куска мяса, называемого «мозгом»... Так где же здесь субъект? Нигде: это ни самопознание сознания, ни, разумеется, сырое присутствие мозговой материи. Глядя в глаза аутичному субъекту (или «мусульманину»), также возникает ощущение, что «никого нет дома», но, в отличие от грубого присутствия мертвого объекта, вроде мозга, там ожидаешь увидеть кого-то/что-то, потому что там есть пространство для этого кого-то. Это субъект на его нулевом уровне: подобно пустому дому, где «нет никого», чтобы совершить хладнокровное убийство, «подорвать себя», как принято говорить, устроить террор, придать террору вид случайного события, лишённого всякого смысла: можно ли объяснить эти феномены ссылкой на пару садизма и мазохизма?

Неужели не видно, что их источник находится в другом месте, не в превращениях любви в ненависть или ненависти в безразличие к ненависти, а именно – по ту сторону принципа удовольствия, наделенного своей пластичностью, которую самое время осмыслить? (315)

? Что ты хочешь? (итал.) – Прим. ред.

Появление такого отстраненного субъекта, пережившего собственную смерть, напрямую связано с чертой сегодняшнего глобального капитализма, прекрасно переданной в названии новой книги Наоми Кляйн «Доктрина шока». Но здесь нужно задать еще более радикальный вопрос: как появление такого обособленного субъекта связано с продолжающимся процессом «огораживания» общего, процессом пролетаризации тех, кто тем самым лишается своей субстанции? Разве эти три версии пролетаризации не соответствуют трем современным фигурам картезианского субъекта? Первой фигурой, которая соответствует огораживанию внешней природы, возможно, неожиданно оказывается Марксово понятие пролетария, эксплуатируемого рабочего, продукт которого отбирается у него, так что он сводится к субъективности без субстанции, к пустоте чистой субъективной потенциальности, актуализация которой в процессе работы равна его дереализации.

Второй фигурой, которая соответствует огораживанию символической «второй природы», является фигура полностью «опосредованного» субъекта, полностью погруженного в виртуальный мир: хотя он «стихийно» думает, что находится в прямой связи с реальностью, его связь с реальностью поддерживается сложными цифровыми машинами.

Вспомним Нео, героя «Матрицы», который внезапно обнаруживает, что то, что он воспринимал как повседневную действительность, было создано и управлялось мегакомпьютером – не соответствует ли его позиция позиции жертвы картезианского *malin genie*?

Третья фигура, которая соответствует огораживанию нашей «внутренней» природы, – это, конечно, посттравматический субъект: чтобы получить представление о *cogito* в его чистом виде, на его нулевом уровне, нужно посмотреть на аутичных монстров, какие бы неприятные и болезненные переживания при этом ни возникали. Именно поэтому мы так упорно сопротивляемся призраку *cogito*.

Глава 4 Возвращение критики политической экономии, или в защиту «немарксистского» Маркса

Возобновление «критики политической экономии» стало *sine qua non* ? сегодняшней политики коммунистов. «Суровая реальность» «логики капитала» – вот то, чего не хватает миру историцизма современной культурологии, – не только на уровне содержания (анализа и критики политической экономии), но также на более формальном уровне различия между историцизмом и непосредственно историчностью. Среди немногих теоретиков и увлеченных критиков политической экономии, – Мойше Постоун, стремящийся переосмыслить актуальность Маркса в условиях, сложившихся после падения коммунистических режимов в 1990 80 .

Хотя Постоун настроен весьма критично по отношению к Альтюссеру, он, так же как и Альтюссер, считает раннего, «гуманистического» Маркса ущербным и располагает ключевой «эпистемологический разрыв» в творчестве последнего еще позднее Альтюссера, – к моменту возвращения Маркса к «критике политической экономии» в результате нового прочтения «Науки логики» Гегеля с середины 1850-х и далее. Лишь начиная с этого момента Маркс действительно преодолевает свою первую формулировку (того, что позже классифицировалось как основная форма) «марксизма», с ее непроработанной (даже если и поверхностно «диалектизированной») дихотомией «экономического базиса» и правовой и идеологической «надстройки», как и свой наивный, присущий историцизму эволюционизм, негласно опирающийся на антиисторическую абсолютизацию труда (процесса материального производства и жизненного воспроизводства) как на «ключ» ко всем остальным феноменам, – тот исторический эволюционизм, который нашел свое окончательное каноническое выражение в том, что называется работой золотой осени раннего Маркса, знаменитом «Предисловии» к «Дополнению к критике политической экономии» (1959). (В этом смысле можно сказать, что после 1860 года Маркс уже не был марксистом; хотя, конечно, существует и более тонкое прочтение его знаменитого высказывания «одно верно, – я не марксист» – создатель доктрины входит в непосредственные субстанциональные отношения с ней и таким образом не может быть ее «последователем»: Христос не был христианином, Гегель – гегельянцем..) После этого – прощай все фейербаховы симметричные инверсии («мертвое правит вместо живого»), прощай наивная оппозиция между «процессом реальной жизни» и «чистой спекуляцией»... (Даже в Wikipedia посвященный Марксу текст гласит, что: «Фетишизм товара является примером того, что Энгельс назвал «ложным сознанием», что тесно связано с пониманием идеологии». Но Маркс никогда не относился к фетишизму товара как к идеологии» – по той простой причине, что считал его «иллюзией», не являющейся частью ни одной «идеологической надстройки», но лежащей в самой основе капиталистического «экономического» базиса).

Главный упрек Постоуна в адрес основополагающей марксистской теории состоит в том, что в своей основе она полагается на «трансгисторическое – и обыденное – понимание труда как деятельности, связывающей человека и природу, целенаправленно трансформирующей материю и являющейся условием общественной жизни. В таком понимании труд является источником богатства любого общества и лежит в основе процессов общественного становления; он утверждает то, что универсально и подлинно социально. Однако, в капитализме полной реализации труда препятствуют частные интересы и фрагментированные взаимоотношения.

Эмансипация в этом случае осуществляется в социальной форме, причем

трансисторический «труд», освобожденный от оков рынка и частной собственности, открыто выходит и развивается как регулирующий принцип общества

? Необходимое условие (лат.) – Прим. ред.

80 См. Moishe Postone, “Rethinking Marx (in a Post-Marxist World),” available online

aplatypus1917.home.comcast.net/~platypus1917/postonemoishe_rethinkingmarx1995.

(Это представление, конечно, связано с понятием социалистической революции как «самореализации» пролетариата) 81 .

Особенно примечателен у Постоуна детальный анализ того, как даже самые критически настроенные «западные марксисты», ясно видевшие необходимость критического пересмотра марксизма для полноценного осмысления капитализма двадцатого века, тем не менее сохраняли ядро традиционного марксизма – эволюционистское и неисторическое представление о труде и производственном процессе: Перед лицом исторических событий, таких как триумф национал-социализма, победа сталинизма и увеличение государственного контроля на Западе, Макс Хоркхаймер пришел к выводу в 1930-е годы, что то, что ранее характеризовало капитализм – рынок и частная собственность – более не являлось его основными организующими принципами./.../Хоркхаймер утверждал, что структурное противоречие капитализма было преодолено; общество было теперь напрямую организовывалось трудом. Что еще не означало вовсе эмансипацию, но это развитие привело к еще большей степени несвободы в форме новой технократической формы власти. Это, однако, указывало на то, что согласно Хоркхаймеру, труд (который он продолжал осмыслять в традиционных, трансисторических рамках) нельзя рассматривать как основу эмансипации, а скорее следует воспринимать как источник технократической власти. Капиталистическое общество, согласно его анализу, более не обладало структурным противоречием; оно стало одномерным – обществом, управляемым инструментальной рациональностью без какой-либо возможности фундаментальной критики и трансформации 82 .

Это означало, что хайдеггерская и диалектико-просветительская тема технократического «инструментального разума», тема господства, основанного на самом понятии труда, постполитической власти труда («управление вещами») и т.д. должна быть отброшена как неверное наименование для проблемы неудачи марксистской революции в деле достижения свободы. Разделяя с марксизмом предпосылку, что посткапиталистическое общество есть «социальная форма, в которой трансисторический «труд», освобожденный от оков рынка и частной собственности, открыто предстал регулирующим

принципом общества», эта тема принуждает видеть в этом катастрофу, а не освобождение: «Вы хотели отмены капитализма и установления прямого правления рабочего класса? Тогда не жалуйтесь на тоталитаризм – вы получили то, что хотели!» Тем самым эта тема подобна фальшивому экрану, она представляет слишком легкое и непосредственное решение, которое заслоняет подлинную проблему: новые социальные формы господства-несвободы при современном капитализме, а также при «тоталитаризмах». Но «тоталитаризм» – это не есть власть «инструментального разума».

Следует поправить самого Постоуна, когда он пишет:

подъем и крах СССР был по существу связан с подъемом и крахом централизованного капитализма. Исторические трансформации последних десятилетий дают основания предположить, что Советский Союз был в значительной степени частью более широкой исторической конфигурации капиталистического социального становления, какой бы сильной ни была враждебность между СССР и западными капиталистическими странами 83 .

Здесь следует быть точным и настаивать на предикате «капиталистическое»: и дело не в том, что капитализм и коммунизм «метафизически тождественные», выражения инструментального разума, власти труда и т.д.; скорее дело в том, что в конкретной совокупности сегодняшнего мирового общества, капиталистическое является определяющим фактором, так что даже его исторически-специфическое отрицание в «реально существующем социализме» является частью собственно капиталистической динамики.

81 Postone, *op.cit.*

82 Postone, *op.cit.*

83 Moishe Postone, “History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism,”

Public Culture, 2006 18:1, available online at

http://publicculture.org/articles/volume_18_number_1/history_and_helplessness_mass_mo

Так откуда же берется сталинистская экспансионистская устремленность, беспрестанные усилия по повышению производительности и дальнейшему «развитию» масштабов и качества производства? Здесь следует поправить Хайдеггера: не от какой-то общей воли-к-власти либо воли-к-технологическому господству, но из врожденной структуры капиталистического воспроизводства, которая может выживать лишь путем непрекращающейся экспансии и в которой это непрерывное, экспансионистски-ориентированное воспроизводство, а не какое-то окончательное состояние является единственной подлинной целью всего движения. Когда Маркс описывает капиталистическую динамику экспансивного воспроизводства, он

дает нам представление о корнях самого «прогрессизма» (жертвой которого он и сам часто становится, как, например, в случае, когда он определяет коммунизм как общество, в котором бесконечное развитие человеческого потенциала оказывается целью в себе).

В чем же тогда заключается «эпистемологический разрыв» Маркса, начавшийся с «Экономических рукописей 1857-1859 гг.» и нашедший самое яркое выражение в «Капитале»? Сравним начало «Капитала» с отправной точкой самого подробного выражения ранних воззрений Маркса в первой части «Немецкой идеологии».

Аисторическая идеология правит в самом чистом виде там, где имеются прямые самоочевидные отсылки к «действительному процессу жизни» в противоположность идеологическим фантазмагориям:

Предпосылки, с которых мы начинаем, не произвольны, они – не догмы; это – действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении.

Это - действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем... Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии - вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных как только начинают производить необходимые им средства к жизни – шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самое свою материальную жизнь 84 .

Этот материалистический подход затем агрессивно противопоставляется идеалистической мистификации:

В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, то есть мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе – мы исходим также не от существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительно жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное

общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления...

84 Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 3. С.18

Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание 85 . Эта позиция достигает кульминации в шутливо-агрессивном сравнении: философия по сравнению с изучением реальной жизни – то же, что мастурбация в сравнении с реальным половым актом... Однако, здесь начинаются проблемы: то, что Маркс открыл своей проблематикой «фетишизма товара», является фантазмагорией/иллюзией, которую нельзя отвергнуть просто как второстепенное высказывание, поскольку она задействована в самой основе «реального производственного процесса». Обратите внимание на самое начало раздела о фетишизме товара в «Капитале»:

На первый взгляд товар кажется очень простой и тривиальной вещью. Его анализ показывает, что это – вещь, полная причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений 86 .

Маркс не утверждает, в типично «марксистском» стиле в «Немецкой идеологии», что критический анализ должен демонстрировать то, как товар – что кажется таинственной теологической сущностью – возникает из «обычного» процесса реальной жизни; напротив, он утверждает, что задача критического анализа состоит в том, чтобы раскопать «метафизические тонкости и теологические ухищрения» в том, что на первый взгляд выглядит обычным объектом. Фетишизм товара (наше верование в то, что товары – магические предметы, наделенные метафизической силой) находится не в нашем уме, не в том как мы искаженно трактуем реальность, но в самой нашей социальной реальности. (Отметим здесь также четкое соответствие с понятием фантазии у Лакана как основополагающей для каждого «реального» полового акта: согласно Лакану, наш «нормальный» половой акт как раз и есть акт «мастурбации с реальным партнером», то есть при этом мы не имеем в виду реального Другого, но Другого как редуцированного до фантазии объекта – мы желаем Другого, покуда он совпадает с координатами фантазии, структурирующими наше желание). Как проницательно заметил Кодзин Каратани ? , тут круг и замыкается: если Маркс начинал с предпосылки, что критика религии есть начало любой критики, а затем переходил к критике философии, государства и т.д. заканчивая критикой политической экономии, то эта последняя приводит его обратно к началу, – «религиозному» метафизическому моменту в основе самой «земной» экономической деятельности. – И именно на фоне данного смещения следует читать начало первого тома «Капитала»:

Богатство обществ, в которых господствует капиталистический способ

производства, выступает как «огромное скопление товаров», а отдельный товар – как элементарная форма этого богатства. Наше исследование начинается поэтому анализом товара 87 .

Затем Маркс переходит к двойственной природе товара (потребительной и меновой стоимости) и т.д., постепенно раскрывая сложную синхронную сеть капиталистического общества. Даже здесь, однако, случаются временные отходы к более раннему «марксизму», наиболее явно (как замечено некоторыми проницательными критиками) в разочаровывающе-обыденных определениях труда как такового, в начале Главы 7 «Капитала»:

Процесс труда, как мы изобразили его в простых и абстрактных его моментах, есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни, и потому он не зависит от какой бы то ни было формы этой жизни, а, напротив, одинаково общ всем ее общественным формам.

85 Там же. С.25

86 Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 23. С. 80.

? Кодзин Каратани (род. 1941), японский социальный философ и литературный критик. – Прим. ред.

87 Там же. С. 43

Поэтому у нас не было необходимости в том, чтобы рассматривать рабочего в его отношении к другим рабочим. Человек и его труд на одной стороне, природа и ее материалы на другой, – этого было достаточно. Как по вкусу пшеницы невозможно узнать, кто ее возделывал, так же по этому процессу труда не видно, при каких условиях он происходит: под жестокой ли плетью надсмотрщика за рабами или под озабоченным взглядом капиталиста, совершает ли его Цинциннат, возделывающий свои несколько югеров, или дикарь, камнем убивающий зверя 88 .

С процессом абстрагирования что-то не в порядке: «Поэтому у нас не было необходимости в том, чтобы рассматривать рабочего в его отношении к другим рабочим.

Человек и его труд на одной стороне, природа и ее материалы на другой, – этого было достаточно». Так ли? Не является ли всякий производственный процесс по определению социальным? Если мы хотим охватить трудовой процесс в целом – не должны ли мы связывать его и с «обществом в целом»? Возможно, ключ к тому, что есть великого и неверного в «Капитале» Маркса, лежит в отношениях между двумя «неверными» абстракциями: от потребительной стоимости до меновой стоимости, от социальной формы продукции до асоциального труда. Абстрагирование труда в асоциальное совершенно определено идеологично: оно не признает свои собственные социально-исторические условия: и

появляется робинзонова категория абстрактного труда как асоциального лишь при капиталистическом обществе. Эта абстракция труда совсем не невинная концептуальная ошибка, – она имеет важнейшее социальное содержание: для Маркса она является непосредственным обоснованием технократического образа коммунизма как общества, в котором господствует «всеобщий интеллект». Знаменитые пассажи о «всеобщем интеллекте» из «Экономических рукописей» достойны того, чтобы процитировать их полностью. В данной работе Маркс развертывает логику самопреодоления капитализма, полностью игнорирующую революционную борьбу, что формулируется им с чисто экономической точки зрения: «Сам капитал представляет собой совершающее процесс противоречие, состоящее в том, что он, с одной стороны, стремится свести рабочее время к минимуму, а, с другой стороны, делает рабочее время единственной мерой и источником богатства»⁸⁹. «Противоречие», которое разрушит капитализм, таким образом, есть противоречие между капиталистической эксплуатацией, опирающейся на рабочее время как единственный источник стоимости (и таким образом единственный источник добавочной стоимости), и между научно-техническим прогрессом, ведущим к количественному и качественному снижению роли непосредственного труда:

Но по мере развития крупной промышленности созидание действительного богатства становится менее зависимым от рабочего времени и от количества затраченного труда, чем от мощи тех агентов, которые приводятся в движение в течение рабочего времени и которые сами, в свою очередь (их мощная эффективность), не находятся ни в каком соответствии с непосредственным рабочим временем, требующимся для их производства, а зависят, скорее, от общего уровня науки и от прогресса техники, или от применения этой науки к производству.⁹⁰

В данном случае мы имеем дело с представлением Маркса о полностью автоматизированном производственном процессе, в котором человеку (рабочему) «в большей степени предстоит действовать уже в качестве сторожа и регулятора самого производственного процесса»:

⁸⁸ Там же. С. 195

⁸⁹ Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 46. Ч. 2. С. 127

⁹⁰ Там же. С. 126

Теперь рабочий уже не помещает в качестве промежуточного звена между собой и объектом модифицированный предмет природы; теперь в качестве промежуточного звена между собой и неорганической природой, которой рабочий

овладевает, он помещает природный процесс, преобразуемый им в промышленный процесс. Вместо того чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним.

В этом превращении в качестве главной основы производства и богатства выступает не непосредственный труд, выполняемый самим человеком, и не время, в течение которого он работает, а присвоение его собственной всеобщей производительной силы, его понимание природы и господство над ней в результате его бытия в качестве общественного организма, одним словом — развитие общественного индивида. Кража чужого рабочего времени, на которой зиждется современное богатство, представляется жалкой основой в сравнении с этой недавно развившейся основой, созданной самой крупной промышленностью. Как только труд в его непосредственной форме перестал быть великим источником богатства, рабочее время перестает и должно перестать быть мерой богатства, и поэтому меновая стоимость перестает быть мерой потребительной стоимости 91 .

Систематическое использование Марксом единственного числа («человек», «рабочий») является ключевым признаком того, насколько «всеобщий интеллект» не интерсубъективен, а «монологичен». Вспомним еще раз заключение Маркса, описывающего абстрактный процесс труда, его симптоматическое «алогичное» исключение социального измерения: «Поэтому у нас не было необходимости в том, чтобы рассматривать рабочего в его отношении к другим рабочим. Человек и его труд на одной стороне, природа и ее материалы на другой, — этого было достаточно». Это выглядит так, как будто при коммунизме, с его властью «всеобщего интеллекта», данный асоциальный характер работы реализуется непосредственно. А это означает, с позволения Антонио Негри, что в представлении Маркса о «всеобщем интеллекте» объектом производственного процесса точно являются не социальные отношения сами по себе:

«управление вещами» (контроль и власть над природой) отделена здесь от отношений между людьми и образует сферу «управления вещами», которая более не должна опираться на власть над людьми. Здесь следует иметь в виду часто забываемую деталь:

вся разработка идеи «всеобщего интеллекта» из «Экономических рукописей» связана с неопубликованным фрагментарным трудом — и эту экспериментальную линию развития Маркс сразу вслед за написанием отвергнет, как только увидит, что она совершенно несовместима с его новой отправной точкой, — анализом товаров, сфокусированном на товаре как на социальном феномене:

«Этим новым начинанием стала категория товара. В своих более поздних работах анализ Маркса не касается товаров, в том виде, в каком они могут существовать во многих обществах, ни гипотетического докапиталистического этапа “простого

производства товаров”. Скорее, он анализирует товар таким, каким он существует в капиталистическом обществе. Теперь Маркс анализирует товар не просто как объект, но как исторически специфическую и самую фундаментальную форму социальных отношений, характеризующую данное общество... На этой основе Маркс перешел к критическому анализу теорий, которые проецируют на историю или общество категории, применимые, по его мнению, лишь к капиталистической эпохе. Этой критике также присуща преемственность с более ранними трудами Маркса с их трансисторическими проекциями, например, такими как представление о том, что классовая борьба лежит в основе всей истории, или представление о внутренней логике всей истории, или, конечно же, представление о труде как важнейшем составном элементе общественной жизни. /.../ Маркс выбрал термин “товар” и использовал его, чтобы указать исторически специфическую форму общественных отношений, которая являлась

91 Там же. С. 127

структурированной формой социальной практики, которая в то же время является структурирующим принципом действий, мировоззрения и поведения людей. В качестве практической категории это форма одновременно социальной объективности и субъективности. В некоторых отношениях в Марксовом анализе современности она занимает то место, которое в антропологическом анализе другой формы общества могло бы занимать родство» 92 .

Весьма возможно, кстати, что самым показательным примером пробела, разделяющего «Капитал» и «Немецкую идеологию», могут оказаться деньги. В «Капитале» Маркс анализирует деньги на протяжении трех этапов: он начинает с развития стоимостной формы, то есть с анализа формальных определений стоимости как взаимоотношения между товарами; лишь затем, после того как понятие деньги раскрыто «в себе», он переходит к деньгам в контексте обменного процесса, то есть к деятельности товаровладельцев. В конце концов, он представляет три функции денег: мера стоимости, средства циркуляции, наличные деньги (что опять-таки функционирует тремя путями: как ценности, средства оплаты, мировая валюта). Внутренняя логика трех функций денег – та же, что и у лакановой триады Воображаемого, Символического и Реального: Маркс начинает с «идеальных» денег (чтобы измерить стоимость товара, деньги не нужны, – достаточно вообразить определенную сумму денег, которая выражала бы стоимость избранного товара); затем он переходит к символическим деньгам (выступающим в качестве средств циркуляции, то есть для того чтобы покупать и продавать, деньги с настоящей стоимостью, как золото, нам не нужны – его представителей, банкнот, вполне

достаточно); но для ценностей и т.д. нам необходимы реальные деньги. Контраст с методологией «Немецкой идеологии» не может быть более явным: Маркс начинает не с «реальных, активных людей» и «их реального жизненного процесса», но с чистого анализа формальных определений – лишь в конце у него «реальные люди» сталкиваются с деньгами. (Можно сказать, что там, где у Маркса - товары, у Клода Леви-Строса – родство в его «Элементарных структурах родства»: он дает основные формальные определения родственным взаимоотношениям. Интересным методологическим различием является то, что в случае товаров следует начинать с роли товаров в капитализме (при котором производство товаров преобладает) то есть в самой развитой форме, в то время как в случае с родством следует начинать с «примитивных» обществ, в которых родственные отношения функционировали как структурирующий принцип всего общественного организма).

Однако Маркс не разработал систематически и подробно данную ключевую структурирующую роль как историко-трансцендентальный принцип общества как целого; можно утверждать, что Маркс даже полностью не осознавал этого ключевого прорыва в своих зрелых трудах – он создавал что-то новое и беспрецедентное в теории, в то время как представление о том, что он делал, вероятно, оставалось «марксистским». Как любопытную деталь следует упомянуть здесь попытку Энгельса ревитализировать- историзировать первостепенность процесса материального производства путем дополнения труда (производства вещей) родством (формой социальной организации воспроизводства людей):

Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны, - производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой, производство самого человека, продолжение рода.

92 Moishe Postone, “Rethinking Marx (in a Post-Marxist World),” available online at platypus1917.home.comcast.net/~platypus1917/postonemoishe_rethinkingmarx1995.htm

Общественные порядки, при которых живут люди определенной исторической эпохи и определенной страны, обуславливаются обоими видами производства: ступенью развития, с одной стороны, - труда, с другой - семьи. Чем меньше развит труд, чем более ограничено количество его продуктов, а следовательно, и богатство общества, тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от родовых связей 93 .

В данном случае Энгельс разрабатывает мотив, уже открытый в «Немецкой идеологии», где он и Маркс утверждают, что «люди, которые ежедневно переделывают свою собственную жизнь, начинают воспроизводить других людей, чтобы распространить свой вид: отношение между мужчиной и женщиной, родителями и детьми, семья. /.../

Итак, производство жизни – как собственной, посредством труда, так и чужой, посредством рождения – появляется сразу в качестве двоякого отношения: с одной стороны, в качестве естественного, а с другой – в качестве общественного отношения, общественного в том смысле, что имеется в виду сотрудничество многих индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели. Отсюда следует, что определенный способ производства или определенная промышленная ступень всегда связаны с определенным способом совместной деятельности, с определенной общественной ступенью, – самый этот способ совместной деятельности есть “производительная сила”» 94. Следует также отметить поразительно сходный пассаж в работе «Неудовлетворенность цивилизацией», где Фрейд утверждает, что цивилизация включает два фундаментальных аспекта: все знания и производительные силы, которые мы развиваем для подчинения внешней природы и изъятия у нее достаточно материальных продуктов для нашего существования, а также сеть связей, регулирующих взаимоотношения людей – или, как один американский популяризатор кратко в шутливо-идеологическом ключе выразил эту мысль Фрейда: «Существует два вида бизнеса: можно заниматься деньгами, а можно – любовью».

И сталинистская ортодоксия, и критические феминистки немедленно распознали взрывоопасность потенциала этих строк из книги Энгельса. В 1970-х и 1980-х годах многие феминистки стремились определить семью как часть способа производства, а также показать, как само воспроизводство рода следует понимать как часть «производства самих человеческих существ», согласно нормам, воспроизводящим гетеросексуальную нормативную семью. Гораздо менее известна, но не менее важна реакция сталинизма на данный отрывок: в коротком официальном предисловии ко всем сталинистским изданиям читателей предупреждали о том, что в цитируемом выше отрывке Энгельс «допускает неточность» и делает утверждение, противоречащее не только фундаментальному марксистскому тезису об определяющей роли способа (материального) производства, но даже основному содержанию всей работы («Происхождение семьи, частной собственности и государства»). Легко высмеивать «догматичность» сталинизма, но проблема в том, что данный отрывок действительно создает проблему – не удивительно, что даже Лукач и все «недогматичные» марксисты-гегельянцы не знали, что с ним делать.

Энгельс понимает проблему, но предлагает псевдорешение, используя термины, которые

и создали данную проблему – «производство людей» сводит человеческую специфичность лишь к еще одному виду производства. (И кстати, точно такой же упрек следует отнести и к тем поборникам «дискурсивного анализа», которые осуждают тех, кто продолжает подчеркивать ключевую структурирующую роль экономического типа производства как представителей «вульгарного марксизма» (или пользуясь другим популярным клише, «экономического эссенциализма»): инсинуация здесь кроется в том, что подобный взгляд сводит язык ко второстепенному инструменту, помещающему реальную историческую действительность лишь в «реальность» материального производства. Есть, однако, и симметричное упрощение, которое не менее «вульгарно»: оно состоит в предложении провести прямую параллель между языком и производством, то есть в представлении, в духе Поля де Мана, что сам язык является другим способом производства, «производства смысла».

93 Карл Маркс и Фридрих Энгельс , Соч., Т. 21. С. 25

94 Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 3. С. 28

Согласно данному подходу, параллельно «овеществлению» результата производительного труда обычное представление о речи как о простом выражении некоторого предшествующего смысла также «овеществляет» смысл, игнорируя то, как смысл не только отражается в речи, но порождается ею – это результат «символизирующей деятельности», как некогда было модно говорить... Подобный подход следует отвергать как худший пример недиалектического формализма: он допускает гипостазирование «производства» в абстрактно-универсальное понятие, которое охватывает экономическое и «символическое» производство как два вида, пренебрегая их радикально различным статусом).

Здесь следовало бы добавить, что у позднего Марксе существуют не только «откаты» в сторону «марксизма»; в текстах Маркса, до конца 1850-х годов, есть также отдельные отрывки, указывающие в будущее, в направлении уже постмарксистского Маркса. Помимо самого явного примера, великолепного анализа Маркса революции 1848 года («18 брюмера» и т.д.), имеются и более неожиданные «жемчужины» в «Нищете философии», где Маркс представляет шуточный и остросатирический портрет гегельянской идеалистической теории:

Так как безличный разум не имеет вне себя ни почвы, на которую он мог бы поставить себя, ни объекта, которому он мог бы противопоставить себя, ни субъекта, с которым он мог бы сочетаться, то он поневоле должен кувыряться, ставя самого себя, противопоставляя себя самому же себе и сочетаясь с самим собой:

положение, противоположение, сочетание. Говоря по-гречески, мы имеем: тезис, антитезис, синтез. Что касается читателей, незнакомых с гегельянским языком:

утверждение, отрицание и отрицание отрицания. Вот что значит орудовать словами. /.../ это язык этого столь чистого разума, отделенного от индивида.

Вместо обыкновенного индивида, с его обыкновенной манерой говорить и мыслить, мы имеем здесь не что иное, как эту обыкновенную манеру в чистом виде, без самого индивида 95 .

Хотя данный отрывок принадлежит раннему, «марксистскому» Марксу, последнее предложение свидетельствует о другой логике, совершенно расходящейся с логикой молодого Маркса (или скорее риторикой) симметричных инверсий («вместо живущего в настоящем труда, правящего над мертвым трудом прошлого, мертвое прошлое правит живым настоящим» и т.д.): вместо симметричной инверсии первого тезиса, вторая часть повторяет его, при этом просто сокращая: «Вместо обычного индивида с его обычной манерой говорить и мыслить у нас есть – не (как ожидалось) необычный индивид (скажем, трансцендентальный Субъект или гегельянский Дух), но – ничего более этой обычной манеры самой по себе, без индивида». – Возвращаясь к Постоуну, отметим, что он превосходно, вопреки формализму «производства», демонстрирует, как точка зрения капиталистической конкретно-исторической «тотальности» является тем, чего всем этим теориям, пытающимся найти определяющую черту нашего мира при помощи таких понятий, как «риск» или «неопределенность», недостает:

В той мере, в какой мы решили использовать «неопределенность» в качестве критической социальной категории, она должна быть скорее целью социального и политического действия, чем онтологической характеристикой социальной жизни. (Последняя – то, как она обычно преподносится в постструктуралистской мысли, которая может рассматриваться как реифицированный ответ на реифицированное понимание исторической необходимости). Позиции, которые онтологизируют историческую неопределенность, подчеркивают, что свобода и случайность связаны. Однако они не учитывают ограничений, которые на случайность накладывает капитал как структурирующая форма социальной жизни, а по этой причине как критические теории настоящего являются неадекватными 96 .

95 Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 4. С. 130

96 Moishe Postone, “History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism,”

available online at

http://publicculture.org/articles/volume_18_number_1/history_and_helplessness_mass_mo.

Возможно, здесь нужна более точная формулировка: опыт случайности или

неопределенности как фундаментальной характеристики нашей жизни есть сама форма капиталистического господства, социальное последствие мирового правления капитала.

Преобладание неопределенности обуславливается новым, третьим, этапом «постфордистского капитализма». – Здесь, однако, Постоуна следует поправить в двух пунктах. Во-первых, иногда кажется, что он отклоняется от истории в сторону историцизма. Для подлинной исторической мысли, в противоположность историцизму, не существует противоречия между утверждением «вся история есть история классовой борьбы» и «буржуазия является первым классом в истории». Все цивилизованные общества были классовыми обществами, но до капитализма их классовая структура искажалась сетью других иерархических слоев (каст и т.д.) – и лишь при капитализме, когда формально индивиды свободны и равны, лишены всех традиционных иерархических связей, действительно появляется классовая структура «как таковая».

Именно в этом (не телеологическом) смысле для Маркса «анатомия человека является ключом к анатомии обезьяны»:

Буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многообразная историческая организация производства. Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его структуры, дают вместе с тем возможность заглянуть в структуру и производственные отношения всех тех погибших форм общества, из обломков и элементов которых оно было построено. Некоторые еще не преодоленные остатки этих обломков и элементов продолжают влачить существование внутри буржуазного общества, а то, что в прежних формах общества имелось лишь в виде намека, развилось здесь до полного значения и т. д.

Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны. Намеки же на более высокое у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно 97 .

То же, что верно в отношении к абстракции классов, верно и применительно к абстракции труда, чей статус также историчен:

Труд кажется совершенно простой категорией. Представление о нем в этой всеобщности – как о труде вообще – является тоже весьма древним. Тем не менее “труд”, экономически рассматриваемый в этой простой форме, есть столь же современная категория, как и те отношения, которые порождают эту простую абстракцию. /.../ Безразличие к определенному виду труда предполагает весьма развитую совокупность действительных видов труда, ни один из которых уже не является господствующим над всеми остальными. Таким образом, наиболее всеобщие абстракции возникают вообще только в условиях наиболее богатого конкретного развития, где одно и то же является общим для многих или для всех.

Тогда оно перестает быть мыслимым только в особенной форме. С другой стороны, эта абстракция труда вообще есть не только мысленный результат некоторой конкретной совокупности видов труда. Безразличие к определенному виду труда соответствует такой форме общества, при которой индивиды с легкостью переходят от одного вида труда к другому и при которой данный определенный вид труда является для них случайным и потому безразличным. Труд здесь не только в категории, но и в реальной действительности стал средством для создания богатства вообще и утратил ту сращенность, которая раньше существовала между определенными индивидами и определенными видами труда. Такое состояние в наиболее развитом виде имеет место в самой современной из существующих форм буржуазного общества – в Соединенных Штатах. Таким образом, лишь здесь абстракция категории “труд”, “труд вообще”, труд *sans phrase*?, этот исходный

97 Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 46. Ч.1. С. 39
? Без лишних слов, безусловно (франц.) – Прим. ред.

пункт современной политической экономии, становится практически истинной 98 .

Таким образом, интерес Маркса – не простой историцизм, который релятивизирует любую универсальную категорию, но гораздо более ценный гегельянский вопрос: когда же «возникают» «самые общие абстракции», как таковые применимые ко всем временам, когда они переходят от состояния в-себе к для-себя, когда они «реализуются на практике»? И это не телеология, эффект которой строго ретроактивен: раз уж капитализм существует (появившись совершенно непредвиденно), это дает нам универсальный ключ для всех других формаций. Второе критическое замечание заключается в том, что Постоун слишком легко отмечает классовую борьбу как компонент «марксистского» детерминистско-эволюционистского мировоззрения (доходящего до абсурда в сталинизме): социальное значение каждой позиции в надстройках (государство, закон, искусство, философия...) зависит от того, какую классовую позицию они «отражают».

«Классовая борьба» у молодого Лукача идет вразрез с экономическим детерминизмом:

она символизирует политическое измерение, лежащее в основе экономики. Когда Постоун интерпретирует форму товара как тип исторически определенного трансцендентального априори, структурирующего всю социальную жизнь, вплоть до идеологии, характеризуемого «антиномической оппозицией» между «свободно самоопределяющимся индивидом и обществом как внешней сферой объективной необходимости», он одним махом сводит классовую борьбу (социальный антагонизм) к онтическому феномену, вторичному по отношению к априори товарной формы. Тем самым он не понимает, что

классовая борьба не является позитивным социальным феноменом, онтическим компонентом объективной социальной реальности: это указывает на ограниченность социальной объективности, – пункт, в котором субъективность со-обуславливает то, что является социальной реальностью.

Вот почему также важно настаивать на первостепенной роли критики политической экономии: «экономика» не может сводиться к сфере позитивного «порядка бытия» именно постольку, поскольку она уже политична, и поскольку «классовая борьба» в ней уже заложена. То есть следует всегда помнить, что для истинного марксиста классы не являются категориями позитивной социальной реальности, частями социального целого, но категориями реальности политической борьбы, которая рассекает все социальное целое, мешая его тотализации».

В недавнем интервью Бадью провел линию между коммунизмом и марксизмом:

несмотря на то что он все еще считает себя коммунистом, следует оставить марксизм как то, что Ленин назвал «азбукой коммунизма»: «массы разделены на классы, классы представляются партиями и партии управляются лидерами» – сегодня это уже неактуально:

дезорганизованные массы глобального капитализма более не разделены на классы в классическом марксистском видении, и хотя задача все еще заключается в политической организации масс, это не может быть осуществлено в рамках старой – классово-партийной традиции...

99 . Бадью редуцирует здесь классы до частей социального целого, забывая урок Луи Альтюссера: «классовая борьба» парадоксальным образом предшествует классам как определенным социальным группам, то есть каждая классовая позиция и установка уже являются следствием «классовой борьбы». (Вот почему «классовая борьба» – другое название того факта, что «общество не существует» – оно не существует как позитивный порядок бытия). Действительно, сегодня нет внешней стороны по отношению к капитализму – но это не должно заслонять тот факт, что сам капитализм антагонистичен, «опирается на противоречивые меры, чтобы оставаться жизнеспособным – и имманентные ему антагонизмы открывают пространство для радикального действия. Если, скажем, кооперативное движение бедных фермеров в одной

98 Там же. С. 38.

99 Filippo Del Lucchese and Jason Smith, “We Need a Popular Discipline”: Contemporary Politics and the Crisis of the Negative. Interview with Alain Badiou, Los Angeles, 7/2/2007. (Неотмеченные цитаты приводятся по рукописи этого интервью.)

из стран третьего мира преуспеет в организации бурно развивающейся альтернативной

сети, это следует приветствовать как подлинное политическое событие.

Отрицание Бадью экономики как просто части «ситуации» (данного «мира» или положения вещей) опирается на его руссоистско-якобинскую ориентацию, в силу чего он остается верен дуализму противостояния гражданина и буржуа: буржуа, преследующего свои интересы, то есть «человеческого животного», вынужденного «обслуживать товары», против гражданина, преданного универсальности политической Истины. Этот дуализм приобретает у Бадью почти гностические черты, как противоположность между коррумпированным «падшим миром» экономики и духовной Истиной. Чего здесь не хватает, так это чисто марксистской идеи Коммунизма, чья суть как раз состоит в том, что подобный статус экономики – это не вечное, универсальное онтологическое условие существования человека, что можно радикально изменить функционирование экономики, так что она более не будет сводиться к взаимодействию частных интересов – раз Бадью игнорирует это измерение, он должен свести Идею Коммунизма к политически эгалитарному проекту. (Для Бадью здесь характерно раздутое понятие Государства, которое стремится фактически слиться с положением (вещей) в самом широком смысле – и среди прочего, как утверждала Джудит Балсо, на конференции о Коммунизме в Лондоне в марте 2009 года – сами мнения являются частью Государства. Понятие Государства приходится развивать в этом направлении именно потому, что автономность «гражданского общества» в отношении Государства игнорируется, так что «Государство» должно охватить всю экономическую сферу, как и сферу «частных» мнений).

А это означает, что классовая борьба не может быть сведена к конфликту между отдельными действующими лицами в рамках социальной реальности: это не различие между позитивными агентами (которые можно описать посредством детального социального анализа), а антагонизм («борьба»), который формирует эти действующие лица. «Марксистский» объективизм таким образом должен быть разбит дважды: в отношении субъективно-объективного априори формы товара и в отношении транс-объективного антагонизма классовой борьбы. Подлинной задачей является осмысление сразу двух измерений: трансцендентальная логика товара как типа функционирования социального целого и классовая борьба как антагонизм, раздирающий социальную реальность, как ее точка субъективизации. Для этой трансверсальной роли классовой борьбы показательно, что рукопись Третьего тома «Капитала» обрывается как раз там, где Маркс собирается провести ясный «объективный» классовый анализ современного капиталистического общества:

Ближайший вопрос, на который мы должны ответить, таков: что образует класс, – причём ответ этот получится сам собой, раз мы ответим на другой вопрос:

благодаря чему наёмные рабочие, капиталисты и земельные собственники образуют три больших общественных класса?

На первый взгляд, это – тождество доходов и источников дохода. Перед нами три большие общественные группы, компоненты которых – образующие их индивидуумы – живут соответственно на заработную плату, прибыль и земельную ренту, живут использованием своей рабочей силы, своего капитала и своей земельной собственности. Но с этой точки зрения, врачи и чиновники, например, образовали бы два класса, так как они принадлежат к двум различным общественным группам, причём члены каждой из этих двух групп получают свои доходы из одного и того же источника. То же было бы верно и по отношению к бесконечной раздробленности интересов и положений, создаваемой разделением общественного труда среди рабочих, как и среди капиталистов и земельных собственников, – последние делятся, например, на владельцев виноградников, пахотной земли, лесов, рудников, рыбных угодий.

{Здесь рукопись обрывается.} 100

Посредством дальнейшего «объективно-социального» анализа, предоставляющего все более и более тонкие различия, выйти из тупика невозможно – в определенный момент этот процесс придется оборвать с помощью тяжеловесной и грубой субъективности: классовая принадлежность никогда не является чисто объективным социальным фактом, но всегда представляет собой результат борьбы и субъективного вмешательства.

Интересно отметить, как сталинизм попал в сходную тупиковую ситуацию при поиске подобных объективных определений классовой принадлежности – вспомним классификационное затруднение, с которым сталинские идеологи и политические деятели столкнулись в борьбе за коллективизацию в 1928-1933 годах. При попытке объяснить свои усилия по подавлению сопротивления крестьян, используя «научный» язык марксизма, они разделили крестьян на три категории (три класса): бедные крестьяне (безземельные или обладающие ее минимальным количеством и работающие на других), естественные союзники рабочих; автономное среднее крестьянство, колеблющееся между эксплуатируемыми и эксплуататорами; богатое крестьянство, «кулаки» (нанимающие других рабочих, дающие им займы деньги или зерно и т.д.) – эксплуататор и «классовый враг», который должен быть «ликвидирован» как таковой. Однако на практике классификация оказывалась все более и более расплывчатой и неэффективной: при повсеместной бедности того времени чистые критерии были неприменимы, и другие две категории часто присоединялись к кулакам в их сопротивлении насильственной коллективизации. Таким образом была введена дополнительная категория, – так называемых «подкулачников», включавшей в себя крестьян, которые в зависимости от их экономического положения были слишком бедны, чтобы считаться кулаками, но тем не

менее разделяли «контрреволюционные» взгляды кулаков. «Подкулачник», таким образом, был «определением, лишенным какого бы то ни было социального содержания даже по меркам сталинизма, но беспомощно маскирующемся под социально-экономическую категорию. Официальные документы гласили: «Под “кулаком” мы подразумеваем носителя определенных политических тенденций, которые очень часто прослеживаются также у подкулачников, будь то мужчина или женщина». Таким образом, любой крестьянин мог подлежать раскулачиванию, и понятием «подкулачник» широко пользовались для расширения категории жертв далеко за пределы самой растяжимой трактовки определения собственно “кулаков”» 101 .

Не удивительно, что официальные идеологи и экономисты в конце концов отказались от самой попытки дать «объективное» определение кулака: «Советский историк отмечает, что кулаки утратили большинство своих характерных особенностей» 102 . Искусство определения кулака таким образом более не было делом объективного социального анализа; оно стало предметом сложной «герменевтики подозрения» установления «истинных политических взглядов» того или иного человека, спрятанных под обманчивыми публичными заявлениями, так что «Правда» должна была признать, что «даже лучшие активисты зачастую не могут распознать кулака» 103 .

100 Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 25. Ч. 2. С. 458.

101 Роберт Конквест. Жатва скорби. Советская коллективизация и террор голодом. Киев: Лыбидь, С. 181-218. – Об этих подразделениях с иронией отзывался Андрей Платонов, в рассказе 1931 года «Впрок», в котором “различия между бедняками, середняками, кулаками и подкулачниками довольно быстро спутались, и рассказчик встречает “борца с неглавной опасностью”, таинственно объясняющего, что “неглавная кормит главную”» («Трудные повести», 30-е годы. М.: «Молодая гвардия», 1992. С.15). Или, как сам Платонов отмечает в своем «Котловане», партийный активист, участвующий в жестокой кампании раскулачивания, сам заканчивает в “левацком болоте правого оппортунизма”...» (Андрей Платонов. Собрание сочинений в 5-ти томах. Т. 2. М.: Информпечать, 1998. С.388)

102 Там же

Все это указывает на диалектическое опосредование «субъективного» «объективного» измерения: «подкулачник» более не обозначает «объективную» социальную категорию; он обозначает точку, в которой объективный социальный анализ рушится и субъективная политическая позиция напрямую вписывается в «объективный» порядок – по Лакану, «подкулачник» является пунктом

субъективизации «объективной» цепочки – бедный крестьянин – средний – кулак. Это не «объективная» подкатегория (или подразделение) класса «кулаков», но лишь имя субъективной политической позиции «кулака» – это объясняет парадоксальность того, что «подкулачники», хотя и предстают в качестве подразделения класса «кулаков», являются видом, выходящим за пределы своего рода (кулаков), поскольку «подкулаки» также обнаруживаются среди средних и даже бедных фермеров. Короче говоря, «подкулачник» указывает на политическое разделение как таковое, – на Врага, чье присутствие пронизывает всю социальную совокупность крестьянства, а потому его можно найти где угодно, во всех трех крестьянских классах: «подкулачник» таким образом обозначает избыточный элемент, проходящий сквозь все классы, и развитие которого должно быть предотвращено.

Возвращаясь к Марксу, скажем, что существует (не столько поэтическая, сколько) теоретическая справедливость – в том, что рукопись «Капитала» обрывается на классовом анализе: этот обрыв следует понимать не как индикатор необходимости изменения теоретического подхода с объективно-социального на более субъективный, но как индикатор необходимости рефлексивно обратиться к самому себе, замкнуть его на себе, когда мы сознаем, насколько все анализируемые до сих пор категории, начиная с простого товара, затрагивают классовую борьбу. Он также указывает на то, как следует проблематизировать судьбоносный шаг от «Истории и классового сознания» Лукача к «Диалектике Просвещения» Адорно и Хоркхаймера: и хотя оба труда выделяют тему фетишизма и реификации, то есть идеологического «искажения», функционирующего как тип исторического трансцендентального априори капиталистических обществ, у Лукача эта тема все еще понимается как противоположная по отношению к конкретной динамике классовой борьбы, в то время как Адорно и Хоркхаймер обрывают эту связь и устанавливают в качестве источника реификации и отчуждения «инструментальный разум», волю к технологическому господству/манипулированию, функционирующую как своего рода априори всей предшествующей человеческой истории, более не укорененной в какой-либо конкретной исторической формации. Ближайшей таким образом является уже не капиталистическая тотальность товарного производства: капитализм сам становится одним из проявлений инструментального разума. Это «исчезновение классовой истории» наблюдается в самой истории рукописи «Диалектика Просвещения» (1944): когда Адорно и Хоркхаймер работали над ней для ее публикации в 1947 году, основной тенденцией, прослеживаемой в корректуре, были стирания ссылок на капитализм и классовую борьбу 104. Говоря в целом, в своей длинной и сложной истории социальная герменевтика марксизма традиционно опиралась на два типа логики, которые, хотя и часто смешивались под одним неоднозначным термином «экономическая классовая борьба», оставались совершенно различными. С одной стороны, это печально знаменитая

«экономическая интерпретация истории»: вся борьба, художественные, идеологические, политические усилия в конечном итоге обусловлены экономической («классовой») борьбой, являющейся их скрытым значением, которое предстоит расшифровать.

103 Там же

104 См. Willem van Reijen and Jan Bransen, “The Disappearance of Class History in ‘Dialectic of Enlightenment,’” in Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press 2002, p. 248-252.

С другой стороны, «все политично», а значит марксистские воззрения на историю совершенно политизированы: не существует ни социальных, ни идеологических, культурных, и т.д. феноменов, которые бы не были «заражены» основополагающей политической борьбой, что распространяется даже на экономику: иллюзия «трейд-юнионизма» состоит именно в том, что борьба рабочих может быть деполитизирована и сведена к чисто экономическим переговорам по достижению лучших рабочих условий и т.д. Однако эти две «контаминации» – «в последней инстанции» все определяет экономика и «все политично» – не следуют одной и той же логике. «Экономика» без оболочки политической сущности («классовой борьбы») была бы позитивной социальной матрицей развития, как это и имеет место в (псевдо) марксистском эволюционистско-историцистском представлении о развитии, по отношению к которому сам Маркс оказался в опасной близости в своем «Предисловии» «К критике политической экономии»:

В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной степени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной степени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной

революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке 105 .

Эволюционистская логика этих строк ясна: «мотором» социального прогресса является аполитическое развитие сил и средств производства; они определяют производственные отношения и т.д. – С другой стороны, «чистая», «дезинфицированная» от экономики политика не менее идеологична: вульгарный экономизм и идеолого-политический идеализм – две стороны одной монеты. Данная структура имеет вид закручивающейся спирали: «классовая борьба» есть политика в самой основе экономики. Выражаясь парадоксально, можно свести все политическое, юридическое, культурное содержание к «экономическому базису», «декодируя» первое как «выражение» последнего – все, кроме классовой борьбы, которая является политикой в самой экономике. (С необходимыми поправками, то же относится и к психоанализу: все сны обладают сексуальным содержанием, кроме явно выраженных сексуальных снов – почему? Потому что сексуализация содержания формальна, а принцип искажения осуществляется путем повтора, непрямого подхода и т.д. каждая тема – включая саму сексуальность – сексуализируется. Основной урок Фрейда заключается в том, что взрыв символических способностей человека не просто расширяет метафорический масштаб сексуальности (деятельность, сама по себе совершенно несексуальная, может быть «сексуализирована», – все может быть «эротизировано» и может начать «подразумевать это»), но что гораздо более важно, этот взрыв сексуализирует саму сексуальность: специфическое качество человеческой сексуальности не имеет ничего общего с немедленной, скорее нелепой, реальностью совокупления, включая предварительные ритуалы ухаживания; лишь когда животное спаривание попадает в замкнутый порочный круг влечения, в затаенное повторение попытки достичь Чего-то, мы получаем представление о сексуальности, то есть сексуальная активность сама сексуализируется.

105 Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 13. С. 5-9.

Другими словами, тот факт, что сексуальность может распространяться и действовать как метафорическое содержание любой человеческой деятельности не есть знак ее силы, но наоборот, знак бессилия, неудачи, врожденной блокады). Классовая борьба, таким образом, является единственным опосредующим термином, который, укореняя политику в экономике (вся политика является «в конечном счете» выражением классовой борьбы), одновременно символизирует существование непреодолимого политического момента в самой основе экономики.

В итоге это приводит нас к ключевому вопросу любого возобновления

марксистской критики политической экономии, – на уровень, где товарная форма и классовая борьба пересекаются: к вопросу об эксплуатации и так называемой «трудовой теории стоимости», обычно считающемуся слабейшим звеном в теории Маркса. Постоун сразу берется за этот вопрос, начиная с предпосылки, что «трудовая теория стоимости» не является обобщающей (трансгисторической) теорией, но теорией специфической роли, которую труд играет в капиталистическом обществе; эта специфичность связана с тем фактом, что только в капиталистическом обществе, в котором товары производятся для рыночного обмена, мы можем говорить о «двойном характере» труда, о разделении между конкретным и абстрактным трудом. На вопрос о своем прочтении «различия, проводимого Марксом, между трудом как социально посреднической деятельностью, то есть абстрактным измерением, с одной стороны, и как способом производства специфических и конкретных потребительных стоимостей, с другой, то есть участия в производстве определенных благ», – прочтении, из которого следует, что это различие не существует в досовременных формах общественной организации, Постоун отвечает, акцентируя наше внимание на том, что: Абстрактный труд – это не просто абстракция по отношению к труду, то есть это не труд в общем, но труд, действующий как социально посредническая деятельность. /.../ При капитализме труд осуществляет что-то, чего он не осуществляет в других обществах. Таким образом, оба они, пользуясь терминологией Маркса, являются конкретным трудом, то есть специфической деятельностью, которая преобразует материал определенным путем для совершенно конкретной цели так же, как и абстрактный труд, то есть являются средствами приобретения товаров. /.../ Именно из этого абстрактного понимания Маркс развивает всю динамику капитализма. Мне кажется, главным вопросом для Маркса является не только то, что труд эксплуатируется – труд эксплуатируется в любом обществе, за исключением, может быть, общества охотников-собирателей – но скорее, то, что эксплуатация труда осуществляется структурами, которые формирует сам труд. Так что, например, если вы избавитесь от аристократов в крестьянском обществе, вполне вероятно, крестьяне смогут обладать своими собственными наделами земли, и благодаря им существовать. Однако, если вы освободитесь от капиталистов, вы не освободитесь от капитала. Общественное господство будет существовать в подобном обществе и дальше, пока не исчезнут формирующие капитал структуры 106 . Постоун нашел точный ответ на упрек в том, что «трудовая теория стоимости» Маркса содержит логическую ошибку. Маркс вначале критикует идею (идеологическую иллюзию, сразу же приходящую на ум) о том, что меновая стоимость является чисто относительным термином, результатом сравнения одного товара с другим, а не неотъемлемым свойством товара:

106 “Marx After Marxism: An interview with Moishe Postone,” Benjamin Blumberg and Pam Nogales, March 2008, available online at platypus1917.home.comcast.net/~platypus1917/platypusreview_issue3_030608.pdf.

Меновая стоимость, на первый взгляд, представляется количественным свойством, как пропорция, в которой используемые ценности одного типа обмениваются с ценностями другого типа, и как соотношение, постоянно изменяющимся со временем и пространством. Отсюда меновая стоимость кажется чем-то случайным и чисто относительным, а следовательно, сущностная стоимость, то есть меновая стоимость, неразделимо связанная с ней и для товаров неотъемлемая, предстает противоречием 107 .

Если это ложное представление, что же тогда является настоящим статусом меновой стоимости? Здесь нас ожидает сюрприз: хотя он не относителен, а обладает внутренним содержанием, оно не является естественным свойством товара как объекта:

Меновые стоимости товаров необходимо уметь выражать с точки зрения чего-то свойственного всем им, что все они представляют в большей или меньшей степени. Это общее «нечто» не может быть геометрическим, химическим или любым другим естественным свойством товаров. Подобные свойства привлекают наше внимание только постольку, поскольку они влияют на полезность этих товаров, делая их потребительной стоимостью. Но товарообмен явно есть акт, характеризующийся полной отвлеченностью от потребительной стоимости. /.../ В качестве потребительной стоимости товары прежде всего обладают разным качеством, но как меновая стоимость они суть лишь различные количества, и следовательно, не содержат и атома потребительной стоимости. Если мы затем оставим потребительную стоимость товаров без рассмотрения, они будут иметь лишь одно общее свойство, – являться продуктом труда 108 .

Не является ли эта странная универсальная стоимость, которая, тем не менее, обладает совершенно иной природой, чем все природные (физические) свойства товара как объекта, просто метафизическим (духовным) свойством? Когда мы смотрим на товары как на продукты абстрактного труда, от них ничего не осталось, кроме одинаковой для всех призрачной предметности /.../ Как кристаллы этой общей им всем общественной субстанции, они суть стоимости – товарные стоимости». – «В прямую противоположность чувственно грубой предметности товарных тел, в стоимость не входит ни одного атома вещества природы» /.../ «Товары обладают стоимостью лишь постольку, поскольку они суть выражения одного и того же общественного единства – человеческого труда, что их стоимость имеет поэтому чисто общественный характер 109 .

Так каков же статус этой «призрачной предметности»? Не выступает ли в данном случае Маркс онтологическим реалистом в духе средневекового томиста, утверждая, что универсальное имеет автономное существование в объекте, за пределами его физических свойств? Далее, не совершает ли тем самым Маркс вопиющее *petitio principii*? Переход от потребительной к меновой стоимости (основанный исключительно на потраченном на него рабочем времени) не является переходом от частного к универсальному: если мы абстрагируемся от конкретных свойств, касающихся потребительной стоимости товара, то для всех товаров; и совершенно симметричным образом, бытие-продуктом-труда как общее свойство всех товаров является абстракцией конкретного труда, породившего определенный товар с его потребительной стоимостью.

Ответом на этот вопрос является то, что (менная) стоимость есть социальная категория, – то, как социальный характер продукции вписан в товар: взаимосвязь между потребительной и (менной) стоимостью – не та, что существует между частностью и универсальностью, но между различными типами использования одного и того же товара, вначале – как объекта, удовлетворяющего чьи-то нужды, затем – как социального объекта, символизирующего отношения между субъектами.

107 Postone, *op.cit.*

108 Postone, *op.cit.*

109 Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 23. С.46, 56.

? Предвосхищение основания (лат.) Логическая ошибка. – Прим. перев.

Стоимость касается продуктов (товаров) как социальных объектов, и является отпечатком социального характера товара, вот почему труд является ее единственным источником – как только мы понимаем, что стоимость касается «отношений между людьми», утверждение, что ее источником является труд становится почти тавтологичным. Иначе говоря, единственным источником стоимости является человеческий труд, так как стоимость является социальной категорией, которая измеряет участие каждого трудящегося индивида в совокупности общественного труда – и утверждать, что капитал и труд также являются «факторами», создающими стоимость, то же, что утверждать, что они также являются членами человеческого общества.

Только в капитализме эксплуатация «натурализована», то есть вписана в функционирование экономики, не являясь результатом внеэкономического давления и насилия. Потому мы вместе с капитализмом получаем личную свободу и равенство: нет необходимости в прямом социальном господстве, господство уже присутствует в структуре производственного процесса. (Вот также почему категория прибавочной стоимости здесь имеет решающее значение: Маркс всегда подчеркивал, что обмен между рабочим и капиталистом «справедлив» в том смысле, что рабочие (как правило) получают оплату полной стоимости их

рабочей силы как товара – и здесь не существует прямой «эксплуатации», и дело не в том, что рабочие «не получают полной стоимости товара, который они продают капиталистам». Эксплуатация происходит потому, что рабочая сила как товар обладает парадоксальной характеристикой производить больше стоимости, чем стоит она сама).

Таким образом так называемая «трудовая теория стоимости» Маркса является своего рода искаженным наименованием: она не содержит требования, что мы должны пренебречь обменом, его ролью в формировании стоимости, как простым представлением, заслоняющим собой тот ключевой факт, что работа является истоком стоимости.

Появление стоимости следует трактовать как процесс опосредования, с помощью которого стоимость «избавляется» от своего потребления – стоимость есть прибавочная стоимость, которая превосходит потребительную стоимость. Общий эквивалент потребительных стоимостей необходимо было лишить потребительной стоимости, он должен был действовать как чистая потенциальность потребительной стоимости.

Сущность есть видимость в качестве видимости: стоимость есть меновая стоимость в качестве меновой стоимости – или как пишет Маркс в рукописной версии изменений к

первому изданию «Капитала»: «Редукция различного конкретного частного труда к этой абстракции (Abstractum) того же живого труда осуществляется только посредством обмена, который эффективно размещает продукты различных типов труда как равных друг другу» 110. Другими словами, «абстрактный труд» есть стоимостные взаимоотношения, которые формируются лишь при обмене, он не является сущностным свойством товара независимо от их взаимоотношений с другими товарами. Для ортодоксальных «марксистов» подобное «относительное» понятие стоимости уже компромисс с «буржуазной» политической экономией, которая ими отвергается как «монетарная теория стоимости» – однако, парадокс в том, что эти же самые «ортодоксальные марксисты» фактически опускаются до «буржуазного» представления о стоимости: они понимают стоимость как нечто присущее товару, как его свойство, а таким образом натурализуют его «призрачную объективность», которая представляет собой фетишизированную видимость его социального характера.

В данном случае мы имеем дело не просто с теоретическими изысками – точное определение статуса денег имеет важные экономико-политические следствия.

110 MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe), Abteilung II, Band 6, Berlin: Dietz Verlag 1976, p. 41.

Если мы будем рассматривать деньги как вторичную форму выражения стоимости, существующую «в себе» в товаре, до обретения своего

выражения, то есть если деньги для нас суть лишь простой второстепенный ресурс, практическое средство, облегчающее обмен, тогда открывается дверь иллюзиям левых последователей Рикардо, предложившего заменить деньги простыми бланками с указанным количеством работы, осуществленной их обладателем и дающими ему/ей право на соответствующую часть социального продукта – как будто посредством таких прямых «рабочих денег» можно было бы избежать разного рода «фетишизма» и быть уверенным в том, что каждый рабочий получает полноценную плату. Смысл анализа Маркса в том, что данный проект не принимает во внимание формальное определение денег, что делает фетишизм неизбежным следствием. То есть, когда Маркс определяет меновую стоимость как способ проявления стоимости, следует мобилизовать всю гегельянскую мощь, которая стоит за оппозицией сущности и явления: сущность лишь в той мере сущность, в какой мере она явлена, – она не существует до своего проявления. Точно так же стоимость товара не есть его внутреннее сущностное свойство, которое существует независимо от его непосредственного выражения в процессе обмена. Большой заслугой Кодзина Каратани стало прояснение данного ключевого момента. Когда в своей «критике политической экономии» Маркс касается противопоставления «классической» политической экономии (Рикардо и его теория трудовой интерпретации стоимости – аналог философского рационализма) и неоклассической редукции стоимости к чисто относительному объекту без сущности (Бейли – аналог философского эмпиризма), он решает это противопоставление путем повторения прорыва Канта к «параллакскому» видению: он рассматривает его как Кантову антиномию. Стоимость должна рождаться по ту сторону циркуляции, в производстве, и в циркуляции. Постмарксов «марксизм» – в обеих его версиях, социально-демократическом и коммунистическом – теряет эту параллаксную перспективу и возвращается к одностороннему возвышению производства как местоположению истины в противовес «иллюзорной» сфере обмена и потребления. Как подчеркивает Каратани, даже самые утонченные теории реификации, фетишизма товаров, – от молодого Лукача, Адорно и до Фредрика Джеймисона, попадают в эту ловушку: они объясняют недостаток революционного движения тем, что сознательность рабочих замутняется соблазнами общества потребления и/или манипуляцией идеологическими силами культурной гегемонии, ввиду чего критическую работу следует сместить в сторону «культурного критицизма» (так называемый «культурный поворот») – обнаружение идеологических (или либидинальных – этим объясняется ключевая роль психоанализа в западном марксизме) механизмов, удерживающих рабочих в очаровании буржуазной идеологией. Трение между производственным процессом и циркуляцией здесь снова носит характер

параллакса: да, стоимость создается в производственном процессе, однако фактически только потенциально, поскольку она только тогда актуализируется как стоимость, когда произведенный товар поступает в продажу и круг Деньги-Товар-Деньги таким образом замыкается. Ключевым оказывается этот временный РАЗРЫВ между производством стоимости и ее актуализацией: даже если стоимость вырабатывается в производстве, без успешного завершения процесса циркуляции, строго говоря, нет и стоимости – время носит характер *futur antérieur* (будущего предшествующего времени), то есть стоимость «является» не немедленно, она только «должна будет» появиться, – она актуализируется ретроактивно или устанавливается перформативно. В производстве стоимость появляется «в себе», но только благодаря завершению процессу циркуляции она становится и «для себя». Именно так Каратани разрешает кантовскую антиномию стоимости, которая одновременно порождается и не порождается в процессе производства: она порождается там лишь «в себе». И благодаря этому разрыву между «в себе» и «для себя», капитализм нуждается в формальной демократии и равенстве: От [докапиталистических] отношений господства капитал отличается именно тем, что рабочий противостоит ему как потребитель, полагающий меновую стоимость, противостоит в форме владельца денег, в качестве денег, в виде простого центра обращения, – он становится одним из бесконечно многих центров обращения, в результате чего стирается его определенность как рабочего 111 .

Это означает, что для того чтобы завершить круг своего воспроизводства, капитал должен пройти через ту критическую точку, в которой роли инвертируются: «/.../ прибавочная стоимость в принципе реализуется только рабочими полностью выкупающими то, что они произвели» 112 . Этот момент является решающим для Каратани: он дает ключевое средство противостояния правлению капитала сегодня: разве не естественно то, что пролетарии должны сфокусировать свою атаку на этом единственном пункте, в котором они подходят к капиталу с позиции покупателя и, следовательно, в котором капитал вынужден за ними ухаживать» /.../ если рабочие могут стать субъектами в принципе, то только в качестве потребителей» 113 . Это возможно решающий момент в ситуации параллакса: позиция рабочего-производителя и позиция потребителя должны поддерживаться как нередуцируемые в их несоответствии, без привилегии кому-либо как более «глубокой истине» по сравнению с другой. (И кстати не заплатила ли страшную цену плановая экономика государственного социализма за привилегированное отношение к производству в ущерб потреблению? Ей так и не удалось обеспечить потребителей ненужными товарами, производя вещи, которые никто не хотел и которые никому не были нужны.) – Это приводит нас к лейтмотиву Каратани: следует решительно отвергать (протофашистскую, если уж на то пошло) оппозицию финансово-спекулятивного капитал и «субстанциональной» экономики капиталистов, вовлеченных в

производственную деятельность: производственный процесс в капитализме есть лишь окольный путь в спекулятивном процессе порождения все новых денег, то есть логика наживы в конечном итоге является и тем, что поддерживает непрекращающееся стремление революционизировать и расширять производство:

Большинство экономистов сегодня предупреждают о том, что спекуляция глобального финансового капитала отделена от «субстанциональной» экономики. Однако, они не учитывают, что субстанциональная экономика как таковая также ведома иллюзией, и что такова природа капиталистической экономики 114 .

Крайне важно отметить то, как Рикардо остается «субстанционалистом»: Рикардо, конечно, был в курсе, что объект, служащий в качестве денег, «естественно», не является деньгами, он смеялся над наивным предрассудком денег и отметал меркантилистов как простодушно верующих в магические свойства; однако, сводя деньги ко второстепенному внешнему знаку стоимости, присущему товару, он тем не менее снова натурализовал стоимость, понимая, что это непосредственное, «субстанциональное» свойство товара. Именно эта иллюзия открыла путь наивному раннему социалистическому и прудонианскому практическому предложению преодолеть денежный фетишизм путем введения прямых «трудоденег», которые бы просто обозначали количество вклада, который каждый индивид внес в общественный труд. Все это значит, что различие, проводимое Марксом между конкретным и абстрактным трудом – также своего рода ошибка в наименовании: в гегельянском понимании, «конкретный» труд (индивидуальная работа с определенным натуральным объектом, трансформирующая его с целью удовлетворения определенных человеческих нужд) – есть абстракция сети конкретных общественных отношений, в которых он всегда имеет место; эта сеть конкретных общественных отношений вписывается в категорию труда именно в форме противоположного ему «абстрактного» труда, а также в его продукт, товар, в форме его стоимости (в противоположность его потребительной стоимости):

111 Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 46., Ч. 1. С. 234

112 Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge (Ma): MIT Press 2003, p. 20.

113 Karatani, *op.cit.*, p. 290.

114 Karatani, *op.cit.*, p. 241.

«Конкретный труд» отсылает к тому факту, что определенная форма, которую мы рассматриваем как трудовая деятельность, является посредником во взаимодействиях людей с природой во всех обществах.
«Абстрактный труд» /.../

означает, что в капитализме труд также обладает уникальной социальной функцией: он вводит новую форму социальной взаимозависимости. /.../ В обществе, в котором товар является основной структурирующей категорией целого, труд и его продукты социально не распределяются при помощи традиционных связей, норм или откровенных отношений власти и господства – то есть явных социальных отношений – как в случае с другими обществами. Вместо этого сам труд заменяет те отношения, выступая своего рода квазиобъективным средством, при помощи которого приобретаются продукты других. /.../ В зрелых работах Маркса понятие центральности труда в общественной жизни не является трансисторическим проектом. Оно не отсылает к тому факту, что материальное производство всегда является предпосылкой общественной жизни. Это также не должно означать, что материальное производство является самым главным измерением общественной жизни в целом, и даже капитализма в частности. Скорее всего, оно относится к исторически специфическому устройству общественных отношений при капитализме, которые фундаментальным образом характеризуют это общество 115 .

Именно в этом смысле динамика товарной формы является «конкретной универсальностью», определяющим принципом, который пронизывает все общественное пространство, порождая его самые абстрактные формы самосознания, как парадигматически современный опыт антиномии между «свободно самоопределяющимся индивидом и обществом как внешней сферой объективной необходимости»:

Стоимостная теория Маркса дает основание для анализа капитала как социально организованной формы посредничества и богатства, чьей основной характеристикой является тенденция к его неограниченной экспансии. /.../ С точки зрения Маркса из докапиталистического, характеризующегося отношениями личной зависимости, появился новый контекст, которому была свойственно личная индивидуальная независимость в рамках общества «объективной зависимости». Оба термина классической современной антиномической оппозиции – свободный самоопределяющийся индивид и общество как внешняя сфера объективной необходимости – являются, согласно анализу Маркса, исторически учрежденными с появлением и распространением товарно-определенной формы общественных отношений 116 .

Философ, разработавший данную антиномию между «свободным самоопределяющимся индивидом и обществом как внешней сферой объективной необходимости», ставшую ключевой характеристикой современности, был, конечно, Гегель; Гегель также ясно видел связь между антиномией в ее социальном аспекте (сосуществованием индивидуальной свободы и объективной необходимости под видом правления рыночных механизмов) и религиозном аспекте (протестантизмом с его противоречивыми мотивами индивидуальной ответственности и предопределением). Вот почему, в философском смысле, ключевым моментом здесь выступает двойственность гегельянской отсылки. Во-

первых, существуют авторы, от Альтюссера до Каратани, с разных теоретических позиций отвергающие ссылку на Гегеля в марксовой критике политической экономии как второстепенное, поверхностное «заигрывание» (подобно тому, как поздний Лакан оценивал свои ссылки на Хайдеггера).

115 Moishe Postone, “Rethinking Marx (in a Post-Marxist World),” available online at platypus1917.home.comcast.net/~platypus1917/postonemoishe_rethinkingmarx1995.htm.

116 Postone, *op.cit.*

? Изображение, описание (нем.) – Прим. ред.

Каратани, например, настаивает на том, что хотя Марксово *Darstellung* ? самораскрытия капитала полно отсылок к Гегелю, саморазвитие Капитала далеко от циклического саморазвития гегельянской Идеи: позиция Маркса состоит в том, что это развитие никогда не замыкается на себе, никогда не оправдывает ожидания, а его решение отложено навечно, так что кризис является его сущностной составляющей (знак того, что Целое Капитала – не-истинно, как сказал бы Адорно), вот почему развитие носит характер постоянно самовоспроизводящейся «ложной бесконечности»:

Несмотря на описательный стиль Гегеля /.../ «Капитал» отличается от философии Гегеля своей мотивацией. Завершение «Капитала» совсем не похоже на «абсолютный Дух». «Капитал» открывает тот факт, что капитал, хотя и организует мир, никогда не сможет преодолеть себя самого. Это кантовская критика болезненного влечения капитала/разума к самореализации, преодолевающей его собственные пределы 117 .

Интересно отметить, что уже Адорно, который в «Трех этюдах о Гегеле» критически охарактеризовал гегелевскую систему с «финансовой» точки зрения как систему, живущую в кредит, который она никогда не сможет оплатить 118 . Однако, во-первых, Абсолют Гегеля не есть «абсолют» в наивном смысле достижения полной самоидентичности, он не заканчивается, но всегда пребывает в вечно повторяющемся круге самовоспроизведения – вспомним повторяющийся гегелевский образ Идеи, проходящей свой вечный цикл, теряющей себя и присваивающей себе инаковость. Во-вторых, критика Маркса совершенно точно не является кантовской, раз он осмыслил понятие предела в гегелевском духе – как позитивную побудительную силу, которая продвигает капитал все дальше и дальше в его постоянно расширяющемся самовоспроизводстве, не в кантовском смысле негативного ограничения. Другими словами, что не видно с точки зрения Канта – это то, как «болезненное влечение капитала/разума к самореализации за свои пределы» полностью

созвучно и родственно этому пределу. Центральной «антиномией» Капитала является его движущая сила, поскольку развитие капитала в конце концов не мотивировано стремлением разрешить присущий ему антагонизм. Другими словами, капитал «никогда не сможет выйти за свои пределы» но не потому что некое ноуменальное Нечто мешает его усилению; «он никогда не сможет преодолеть себя» потому, что, в определенном смысле, он ослеплен фактом, что ничего и нет за этими пределами, лишь призрак тотального присвоения, порожденного этим же пределом.

И это возвращает нас к политической ограниченности представлений Каратани:

его проект нельзя назвать коммунистической, но скорее невероятной кантианской мечтой о «трансцендентально-критическом» капитализме, замещающем обычный, «догматический» капитализм, присваивающий себе всю реальность. Эта кантианская иллюзия полностью реализуется в стремлении Каратани положиться на LETS ?, форму денег, которая бы помогла избежать фетишистской «трансцендентальной иллюзии» и таким образом остаться чисто трансцендентально-критической. Вот почему следует обратиться к (сегодня совершенно игнорируемой) работе Альфреда Зон-Ретеля ? как необходимому компаньону Каратани. И что бросается в глаза любого сведущего в истории марксизма – заметное отсутствие ссылки на Зон-Ретеля в книге Каратани. Зон-Ретель пряморазвертывает параллель между кантовской трансцендентальной критикой и марксовской критикой политической экономии, но в противоположном критическом направлении: структура товарного универсума ЕСТЬ структура кантианского трансцендентального пространства. То есть целью Зона-Ретеля было сочетание кантианской эпистемологии с марксовской критикой политической экономии.

117 Karatani, *op.cit.*, p. 9.

118 См. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, Cambridge: MIT Press 1994, p. 67.

? Акроним Local Exchange and Trading System – локальная система обмена и торговли, в которой члены сообщества обмениваются благами и услугами, используя местный безналичный расчет – Прим. перев.

?Альфред Зон-Ретель (1899-1990), немецкий марксистский философ и экономист, близкий к Франкфуртской школе. – Прим. ред.

Когда люди обмениваются товарами, они абстрагируются от определенной потребительной стоимости – становится важна лишь их стоимость. Маркс назвал подобную абстракцию «реальной», поскольку она имеет место в общественной реальности обмена без сознательного усилия, как если бы было неважно, осознает это кто-либо или нет. И для Зон-Ретеля этот тип абстракции – реальный базис формального и абстрактного мышления: все

кантианские категории, как пространство, время, качество, субстанция, акциденция, движение (развитие) и т. д. имплицитны в акте обмена. Таким образом, здесь существует формальная идентичность между буржуазной эпистемологией и социальной формой обмена, так как обе привлекают абстракцию: именно это историческое отделение обмена и потребления дает основу для возможности абстрактного мышления – и в древней Греции и современных обществах. Как исток социального синтеза товарообмен обуславливает возможность любой формы мышления – обмен абстрактен и социален в противоположность частному опыту потребления:

Что определяет характер интеллектуального труда в его законченном отделении от всякого ручного труда есть использование неэмпирических форм-абстракций, которые могут быть представлены не чем иным как неэмпирическими «чистыми» понятиями. Объяснение интеллектуального труда и этого разделения таким образом зависит от выявления истоков основных неэмпирических форм-абстракций. /.../ Этот исток не может быть чем-то иным, кроме как реальной абстракцией товарообмена, так как последнее обладает неэмпирическим формой-характером и не возникает благодаря мышлению. Это единственный путь осуществления справедливости по отношению к природе интеллектуального труда и науки и избавления от идеализма. Именно греческая философия явила первые исторические проявления разделения головы и руки в данном определенном способе. Поскольку неэмпирическая реальная абстракция очевидна в товарообмене лишь потому, что посредством его становится возможным общественный синтез, состоящий в строгом пространственно-временном отделении от всех актов человеческого материального взаимообмена с природой. /.../ Этот тип общественного синтеза не был реализован до VIII или VII века до н.э. в Греции, где первое введение монетной системы около 680 до н.э. оказалось основополагающим. Таким образом, мы сталкиваемся с историческим происхождением концептуального мышления в его полноценной форме, составившей «чистый интеллект» в его отделении от любых физических способностей человека 119 . Зон-Ретель последовательно расширяет рамки социально-исторического опосредования до самой природы: это не просто абстракция от определенной реальности, которая обусловлена товарным фетишизмом. Само понятие природы как «объективной реальности» лишено всякого значения, поскольку сфера нейтральных фактов, противостоящая нашим субъективным ценностям, может возникнуть лишь в том обществе, в котором товароформа превалирует – вот почему появление «объективных» естественных наук, редуцирующих явления природы к немеющим значения позитивным данным строго коррелируется с возникновением товарообмена:

Возможно, неприятно слышать, что понятие природы как физического мира-

объекта, независимого от человека, появляется в результате производства товаров, когда оно достигает своего полноценного роста в монетарной экономике. Тем не менее, это правильное описание способа, благодаря которому это представление о природе укоренено в истории; оно возникает, когда общественные отношения приобретают безличный и овеществленный характер товарообмена 120 .

119 Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and manual labour: a critique of epistemology*, Atlantic Highlands, N.J :

Humanities Press 1977, p. 66-67.

120 Sohn-Rethel, *op.cit.*, p. 72-73.

Это позиция Лукача в «Истории и классовом сознании», где он также решительно утверждает, что «природа является общественной категорией»: то что предстает «естественным» – всегда опосредовано/сверхдетерминировано исторически специфической социальной тотальностью. Таким образом, в противоположность Каратани позиция Лукача и Зона-Ретеля такова, что переход от буржуазной идеологии с ее формализмом/дуализмом к революционно-диалектическому мышлению тотальности является, с философской точки зрения, переходом от Канта к Гегелю. Согласно этой позиции, диалектика Гегеля – мистифицированная форма революционного процесса эмансипационного освобождения: матрица должна оставаться той же, нужно лишь просто, как это ясно дает понять Лукач, заменить, в роли субъекта-объекта истории, абсолютный Дух пролетариатом. Знаменитый (и вполне заслуженно) фрагмент «Экономических рукописей 1857-1859 гг.» о «докапиталистических типах экономического производства» может быть также прочитан исходя из данной перспективы, как попытка понять внутреннюю логику исторического процесса в духе Гегеля – уникальность капиталистического типа производства поэтому кроется в том факте, что в нем «труд вырван из его первоначальной погруженности в свои объективные условия, и, по этой причине, проявляется с одной стороны как труд, а с другой, как продукт того же труда, как объективированный труд, и получает полностью автономное существование в виде стоимости» 121 . Рабочий таким образом предстает «бесцельной, чисто субъективной способностью к труду, сталкивающейся с объективными условиями производства в качестве своей не-собственности, чужой собственности, в качестве стоимости, существующей для себя, в качестве капитала». Однако, эта крайняя форма отчуждения, в которой, под видом отношений капитала с оплачиваемым трудом, сам труд, производственная деятельность, оказывается противоположной ее собственным условиям и ее собственному продукту, – есть необходимый момент перехода – и по этой причине, в себе, как в инверсивной форме,

расположенной в его главе, он уже содержит разобщение всех ограниченных предпосылок производства, и даже создает и производит все безусловные предпосылки производства и тем самым все материальные условия для тотального, универсального развития производительных сил индивидов 122 .

История таким образом является постепенным процессом отделения субъективной деятельности от ее объективных условий, то есть от ее погруженности в субстанциональную тотальность; этот процесс достигает своей кульминации в современном капитализме, с появлением пролетариата, безсубстанциональной объективности рабочих, полностью отделенных от их объективных условий; это отделение, однако, в себе самом является и их освобождением, поскольку создает чистую субъективность, освобожденную от всех субстанциональных уз и которой необходимо приспособить лишь объективные условия. – В противоположность гегельянским взглядам третья позиция состоит в том, что логика Гегеля есть «логика капитала», его спекулятивное выражение; эта позиция систематически использовалась так называемой школой логики капитала в Германии в 1970-х и позднее в Бразилии и Японии 123 . Следы данной позиции ясно различимы в «Капитале» – скажем, Маркс описывает переход от денег к капиталу в контексте гегелевского перехода от субстанции к субъекту: капитал является саморазвертывающейся и самодифференцирующейся субстанцией, субстанционально-денежным субъектом:

Те самостоятельные формы – денежные формы, – которые принимает стоимость товаров в процессе простого обращения, только опосредствуют обмен товаров и исчезают в конечном результате движения.

121 MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe), Abteilung II, Band 1, Berlin: Dietz Verlag 1976, p. 431.

122 MEGA, op.cit., p. 432.

123 См. среди прочих Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1970, and Hiroshi Uchida, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, New York: Routledge 1988.

Напротив, в обращении Деньги-Товар-Деньги и товар и деньги функционируют лишь как различные способы существования самой стоимости: деньги как всеобщий, товар – как особенный и, так сказать, замаскированный способ существования. Стоимость постоянно переходит из одной формы в другую, никогда, однако, не утрачиваясь в этом движении, и превращается таким образом в автоматически действующий субъект.

Если фиксировать отдельные формы проявления, которые возрастая стоимость

попеременно принимает в своем жизненном кругообороте, то получают такие определения: капитал есть деньги, капитал есть товар. Однако, на самом деле стоимость становится здесь субъектом некоторого процесса, в котором она, постоянно меняя денежную форму на товарную и обратно, сама изменяет свою величину, отталкивает себя как прибавочную стоимость от себя самой как первоначальной стоимости, самовозрастает. Она получила магическую способность творить стоимость в силу того, что сама она есть стоимость. Она приносит живых детенышей или, по крайней мере, кладет золотые яйца. Как активный субъект этого процесса, в котором она принимает, то сбрасывает с себя денежную и товарную формы и в то же время неизменно возрастает в этих превращениях, стоимость нуждается прежде всего в самостоятельной форме, в которой было бы констатировано ее тождество с нею же самой. И этой формой она обладает лишь в виде денег. Деньги образуют поэтому исходный и заключительный пункт всякого процесса возрастания стоимости. /.../

Если в простом обращении стоимость товаров в противовес их потребительной стоимости получала в лучшем случае самостоятельную форму денег, то здесь она внезапно выступает как саморазвивающаяся, как самодвижущаяся субстанция, для которой товары и деньги суть только формы.

Более того. Вместо того чтобы выражать собой отношение товаров, она теперь вступает, так сказать, в частное отношение к самой себе. Она отличает себя как первоначальную стоимость от себя самой как прибавочной стоимости, подобно тому как бог отец отличается от самого себя как бога сына, хотя оба они одного возраста и в действительности составляют лишь одно лицо. Ибо лишь благодаря прибавочной стоимости в 10 ф.ст. авансированные 100 ф. ст. становятся капиталом, и как только они стали им, как только родился сын, а через сына и отец, тотчас снова исчезает их различие, и оба они едино суть: 100 фунтов стерлингов 124 .

Отметим, как много здесь отсылок к Гегелю: с капитализмом, стоимость – это не просто абстрактная «немая» универсальность, субстанциональная связь между многообразием товаров; от пассивного посредника обмена она превращается в «активный фактор» всего процесса. Вместо того чтобы лишь пассивно принимать две различных формы своего актуального существования (деньги-товар), он предстает субъектом, «наделенным своим собственным движением, проходящим самостоятельный жизненный процесс»: он отличает себя от себя же, устанавливая свою инаковость, а затем снова преодолевает это различие, то есть это движение есть его собственное движение. Именно в этом смысле, «вместо простого представления товарных отношений, он вступает /.../ в частные отношения с самим собой»: «истина» его отношения к своей инаковости есть самосоотнесение, то есть она заключается в его саморазвитии, – капитал ретроактивно «отделяет» свои собственные материальные условия, изменяя их в соподчиненные моменты своей

собственной «спонтанной экспансии» – в чисто гегельянском смысле он устанавливает свои собственные предпосылки. Это представление о гегелевской теории как мистифицированном выражении спекулятивного (само)-развития капитала четко выражено в данном пассаже:

Это извращение, в силу которого чувственно-конкретное получает значение всего лишь формы проявления абстрактно-всеобщего, вместо того чтобы абстрактно-всеобщему быть свойством конкретного, характеризует выражение стоимости.

124 Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Соч., Т. 23. С.164-165.

Оно вместе с тем затрудняет его понимание. Когда я говорю: и римское право, и германское право есть право, то это совершенно понятно. Если же я скажу: право, эта абстракция осуществляет себя в римском праве и в германском праве, в этих конкретных правах, то связь становится мистической 125 .

Но опять-таки следует быть крайне аккуратным: Маркс не просто критикует «извращение», характеризующее гегельянский идеализм (в духе его ранних трудов, в особенности, «Немецкой идеологии») – он не имеет в виду, что «в то время как римское и немецкое право, в сущности, являются двумя типами права, в рамках идеалистической диалектики, сам Закон является активным агентом – субъектом всего процесса – который «реализуется» в римском и немецком праве. Идея Маркса заключается в том, что данное «извращение» характеризует саму реальность – прочтем еще раз вышеупомянутый отрывок: «Если задержаться на одной или на другой из этих форм, в которых проявляется стоимость от превращения к превращению, то мы придем к двум определениям: капитал есть деньги, капитал есть товар. Однако на самом деле стоимость представляется здесь как некая наделенная собственной жизнью автоматическая субстанция, которая, меняя непрерывно свои формы, изменяет также свою величину; первоначальная стоимость самопроизвольно производит новый прирост, прибавочную стоимость, и в конце концов сама по себе увеличивается». На самом деле отношения «обратимы», то есть универсальность стоимости реализуется в двух ее формах, как деньги и товары: как в гегельянской диалектике, универсальность стоимости является в данном случае «активным фактором» (субъектом). Поэтому мы должны различать то, как реальность предстает в повседневном сознании индивидов, захваченных процессом, и то, как реальность является «объективно», без осознающих это индивидов: эта вторая, «объективная» мистификация может быть сформулирована лишь путем теоретического анализа. Именно поэтому Маркс написал, что «отношения, связывающие труд одного индивида с трудом остальных, предстает не как непосредственные социальные отношения между индивидами за работой, но как то, чем они являются в действительности, – материальными отношениями между личностями и общественными – между вещами» –

парадоксально то, что при товарном фетишизме общественные отношения представляются «тем, чем они являются в действительности» (общественными отношениями между вещами). Это совпадение видимости и реальности не означает (как означает с точки зрения здравого смысла) что у нас нет мистификации, раз реальность и видимость совпадают, но наоборот, эта мистификация удваивается: в нашей субъективной мистификации мы адекватно следуем мистификации, вписанной в саму нашу общественную реальность. Опираясь именно на это понимание, следует перечитать следующий хорошо известный отрывок из «Капитала»:

Это определенное общественное отношение производителей, в котором они приравнивают (*gleichsetzen*) свои различные виды труда один к другому как человеческий труд. Это в не меньшей степени определенное общественное отношение производителей, в котором они определяют размеры их труда путем длительности затрат человеческой рабочей силы. Но в рамках наших практических взаимосвязей эти общественные показатели их собственной работы предстают перед ними в качестве общественных свойств, присущих им по природе как объективные установления (*gegenstandliche Bestimmungen*) самих продуктов труда, равенство человеческого труда предстает как стоимостное свойство продуктов труда, мера труда общественно необходимым рабочим временем – как размер стоимости продуктов труда, и в конечном итоге общественные отношения производителей посредством их труда предстают как стоимостные отношения или общественные отношения этих вещей, продуктов труда.

125 Карл Маркс и Фридрих Энгельс , Соч., Т. 49. С. 148

Именно благодаря этому продукты труда предстают перед ними в качестве товаров, чувственно-сверхчувственными (*sinnlich ubersinnliche*) либо общественными вещами 126 .

Ключевыми словами здесь являются «в рамках наших практических взаимосвязей» – Маркс помещает иллюзию фетишизма не в мышление, не в то, как мы неверно воспринимаем, что мы делаем и чем являемся, – но в саму нашу общественную практику.

(Он использует те же слова парой строк ниже: «Поэтому в рамках наших практических взаимоотношений владение эквивалентной формой предстает общественно естественным свойством (*gesellschaftliche Natureigenschaft*) вещи как свойством, относящемся к ней по природе, так что, следовательно, оно немедленно обменивается с другими вещами постольку, поскольку оно существует для чувств (*so wie es sinnlich da ist*)»). Именно таким должно быть прочтение общей формулы Маркса о фетишистской мистификации («*sie wissen das nicht, aber sie tun es*» – они этого не знают, но делают это):

то, чего индивиды не знают, есть фетишистская «инверсия», которой они подчиняются «в рамках своих практических взаимоотношений», то есть в самой их социальной реальности.

Итак, вновь, мы имеем дело с двумя различными уровнями «мистификации»: во-первых, существуют «теологические ухищрения» саморазвития капитала, которые должны быть раскрыты посредством теоретического анализа; затем, существуют мистификации повседневного сознания, кульминация которых наступает в так называемой «формуле Троицы»: труд, капитал и земля как три «фактора» любого производственного процесса, каждый из которых вносит вклад в стоимость продукта и потому соответственно вознаграждаем – рабочий получает вознаграждение, капиталист получает прибыль и землевладелец получает ренту. Эта последняя мистификация есть результат серии постепенных замещений. Во-первых, для капиталиста различие между постоянным и непостоянным капиталом (капиталом, вложенным в средства и материалы производства, которые в процессе их использования просто передают их стоимость продукту, а капитал, потраченный на вознаграждения, в результате использования рабочей силы порождает прибавочную стоимость) – заменяется более «логичным» различием между оборотным и недвижимым капиталом (капитал, который передает всю свою стоимость продукту в одном производственном цикле – материал и зарплату – и капитал, который передает свою стоимость продуктам лишь постепенно – строения, станки и другое техническое оборудование). Это замещение заслоняет специфический источник прибавочной стоимости и таким образом делает более «логичным» разговор не о размерах прибавочной стоимости (которая является соотношением между непостоянным капиталом и прибавочной стоимостью), а о размерах прибыли (соотношение между всем вложенным капиталом и прибавочной стоимостью замаскированной под «прибыль»). (Со спекулятивным капиталом связана еще одна мистификация: когда капиталист берет заем в банке, а затем делит свою прибыль с ним, то есть отдает банку часть своей прибыли как проценты, результатом является двойная мистификация – с одной стороны, кажется, что деньги как таковые могут порождать еще большие деньги, за что собственно банк и должен вознаграждаться; с другой стороны, кажется, что капиталист ничего не получает за свой вклад – он получает деньги из банка – но за то, что сделал с деньгами, за его организационную работу с производством. Последние следы эксплуатации таким образом скрываются.

126 Этот отрывок из «Капитала» Маркса не удастся найти по русскому изданию. Он дается в переводе с английского издания, на которое ссылается Жижек: Karl Marx, Capital, Volume One, available online at <http://www.marxists.org>

s.org <http://www.marxists.org/> <http://www.marxists.org/archive>
<http://www.marxists.org/archiv>
e/ <http://www.marxists.org/archive/marx>
<http://www.marxists.org/archive/marx/> <http://www.marxists.org/archive/marx/works>
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867->
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867->
c <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867->
c1/ <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867->
c1/ch <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867->
c1/ch04. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867->
c1/ch04.htm <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch04.htm> .
– Прим. ред.

Что предлагает Маркс – это структура в прямом «структуралистском» смысле слова. Что есть структура? Не просто сложное соединение элементов – минимальное определение «структуры» состоит в том, что она включает (по меньшей мере) два уровня, так что «глубокая» структура смещается/«мистифицируется» в поверхностной, «очевидной» структуре. Ссылка на знаменитый анализ Эмиля Бенвениста активного, пассивного и среднего залога глагола здесь очень кстати: настоящие противоположности не активны и пассивны (со средним залогом как посредником между двумя противоположностями), но активны и срединны (противоположны по оси включенности/исключенности субъекта в действие, осуществляемое глаголом) в то время как именно пассивная форма функционирует как третий термин, отрицающий общее основание двух первых 127 . Точно так же «глубокое» различие между постоянным и непостоянным капиталом трансформируется в «очевидное» различие между недвижимым и оборотным капиталом, а «прибавочная стоимость» трансформируется в «прибыль» и т.д.

Различие между второй и третьей позицией лаконично сформулировано Постоуном: «Для Лукача пролетариат – субъект, что предполагает, что он должен реализовываться (что очень в духе Гегеля), тогда как по Марксу, говорящему, что капитал есть субъект, цель заключалась бы в отмене субъекта, освобождении от него в целях избавления человечества от непрерывной динамики, его формирующей, а не в его реализации» 128 . Очевидным искушением здесь выступает стремление перенести переход со второй на третью позицию снова на Маркса, как переход от «Экономических рукописей» к «Капиталу»: в «Экономических рукописях» Маркс еще думал, что диалектика Гегеля представляет матрицу всего исторического развития от доисторического периода до капиталистического отчуждения и его «выделения» в коммунистическую революцию, тогда как во время написания «Капитала», ему стало ясно, что идеалистические мистификации гегельянской диалектики прекрасно отражают

«метафизические тонкости и теологические ухищрения», составлявшие секрет «внутренней жизни» товара.

Следующим искушением было бы сказать здесь: а почему не то и другое сразу? Почему нельзя прочитать вторую и третью позицию вместе? Если, как Маркс написал в «Экономических рукописях», капитал, капиталистическое отчуждение, в себе самом (то есть инвертированная форма) уже является желанным освобождением от власти, почему тогда нельзя сказать, что логика Гегеля, в себе самой, в мистифицированной/инвертированной форме уже есть логика эмансипации?

Какая из этих трех позиций тогда является верной? Просто ли Маркс поверхностно «флиртовал» с диалектической терминологией Гегеля, опирался ли он на нее как на мистифицированную формулировку революционного процесса эмансипации или как идеалистическую формулировку самой логики капиталистического господства? Первым, что следует отметить, это то, что прочтение диалектики Гегеля как идеалистической формулировки логики капиталистического господства не является абсолютным: то, что с данной точки зрения, Гегель разворачивает – есть мистифицированное выражение мистификации, присущей обороту капитала, либо, говоря словами Лакана, его «объективно-социальной» фантазии. Выражаясь, возможно, отчасти наивным языком, для Маркса капитал является не «вполне» субъектом-субстанцией, воспроизводящей себя путем установления своих собственных предпосылок и т.д.; то, что данная гегельянская фантазия о самопорождающем воспроизведении капитала предает забвению, – это эксплуатация рабочих, то есть то, как круг самовоспроизведения капитала черпает энергию из внешнего источника (или скорее «оболочки») стоимости, то, как он паразитирует на рабочих.

127 См. Эмиль Бенвенист. *Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1972, С. 104-114 (Глава VIII).

128 “Marx After Marxism: An interview with Moishe Postone,” Benjamin Blumberg and Pam Nogales, March

2008, available online at

platypus1917.home.comcast.net/~platypus1917/platypusreview_issue3_030608

Почему тогда сразу не перейти к описанию эксплуатации рабочих, зачем беспокоиться о фантазиях, поддерживающих функционирование капитала? Важнейшим для Маркса было включить в описание капитала этот промежуточный уровень «объективной фантазии», которая не является ни тем, как капитализм испытывается его субъектами (они – хорошие эмпирические номиналисты, незнакомые с «теологическими ухищрениями» капитала), ни «реальным положением вещей» (эксплуатация рабочих капиталом).

Возвращаясь к нашему вопросу о том, какая же из трех версий верна: существует еще одна (четвертая) неисследованная позиция – что если сместить акцент на Гегеля и задать простой вопрос: а какой именно Гегель выступает здесь в качестве ориентира? Не ссылаются ли Лукач и теоретики логики капитала на «идеалистически-субъективистское (псевдо) прочтение Гегеля, на стандартный образ Гегеля как «абсолютного идеалиста», утвердившего Дух в роли истинного агента истории, его субъекта-субстанции? С данной точки зрения «Капитал» может фактически оказаться новым воплощением гегельянского Духа, абстрактным монстром, который сам развивается и является своим собственным посредником, паразитирующим на деятельности реально существующих индивидов. Вот почему Лукач также остается крайне идеалистичным, когда предлагает просто заменить гегельянский Дух пролетариатом как субъект-объектом истории: Лукач здесь не вполне следует Гегелю, но является до-гегелевским идеалистом¹²⁹. Есть большое искушение поговорить также об «идеалистической инверсии Гегеля» Марксом: в противоположность Гегелю, которому было хорошо известно, что сова Минервы вылетает лишь в сумерки, после факта, то есть после того, как Мысль следует за Бытием (вот почему для Гегеля не может быть научного проникновения в будущее общества), Маркс вновь утверждает примат Мысли: сова Минервы (немецкая созерцательная философия) должна быть заменена пением галльского петуха (французской революционной мыслью), заявляющего о пролетарской революции – в пролетарском революционном акте Мысль предшествует Бытию. Таким образом, Маркс видит в гегельянском мотиве совы Минервы указание на скрытый позитивизм гегельянской идеалистической спекуляции: Гегель оставляет реальность такой, какой она есть.

Ответ Гегеля таков, что задержка сознания не предполагает наличия какого-либо наивного объективизма, сознание не захвачено трансцендентным объективным процессом. Недоступным оказывается воздействие самого действия субъекта, его собственное вписывание в объективность. Конечно, мысль имманентна реальности и меняет ее, но не так, как полностью самоочевидное самосознание, не как Акт, осознающий свое воздействие. Гегельянец таким образом принимает идею Лукача о сознании как о том, что противостоит простому знанию об объекте: знание носит внешний характер по отношению к известному объекту, в то время как сознание само в себе «практично», являясь актом, который изменяет свой объект. (Как только рабочий начнет рассматривать себя как принадлежащего к рядам пролетариата, это изменит его реальность: он начнет поступать по-другому). Кто-то что-то делает, считает (объявляет себя) себя тем, кто это сделал и на основе этого заявления делает что-то новое – сам момент субъективной трансформации случается в момент заявления, не в момент поступка. Этот рефлексивный момент заявления означает, что каждое высказывание не только переносит определенное содержание, но одновременно передает то,

как субъект относится к этому содержанию. Даже самые приземленные объекты и приземленная деятельность всегда содержат подобное декларативное измерение, формирующее идеологию повседневной жизни.

129 См. Георг Лукач. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М.: Логос-Альтера, 2003.

Что следовало бы добавить, так это то, что само самосознание является бессознательным:

мы не осознаем факт нашего самосознания. Если когда и существовал критик фетишизма как следствия чарующих и ослепляющих «лейтмотивов», то им был Адорно: в своем исчерпывающем и потрясающем анализе Вагнера он пытается продемонстрировать то, как вагнеровские лейтмотивы служат в качестве фетишизированных элементов простого узнавания, таким образом формируя определенный тип внутренне-структурного превращения его музыки в товар ... 130 – как тогда можно не восхищаться высочайшей иронией, когда удается установить следы той же самой фетишизации в трудах самого Адорно? Множество из его провокативных острот-высказываний фактически обнаруживают глубокое понимание ключевых вопросов (вспомним его фразу: «ничто так не верно в психоанализе, как его преувеличения»); однако, чаще, чем поклонники Адорно готовы были бы это признать, Адорно попадает в его собственную игру и влюбляется в свою собственную способность производить ослепительно «эффективные» парадоксальные остроты в ущерб теоретической содержательности (вспомним знаменитую строчку из «Диалектики Просвещения» о том, как идеологическое манипулирование Голливуда социальной реальностью реализует кантовскую идею трансцендентального формирования реальности). В подобных случаях ослепляющий «эффект» неожиданного короткого замыкания (в данном случае: между голливудским кино и онтологией Канта), по существу, оставляет в тени имманентную теоретическую линию аргументации, и блестящий парадокс работает в точности как вагнеровский лейтмотив, согласно Адорно: вместо того чтобы служить узловой точкой в сложной сети структурных взаимосвязей, он порождает идиотическое удовольствие от фокусирования внимания на самом себе. Это неумышленная саморефлексивность – есть то, что Адорно, без сомнений, не осознавал: его критика вагнеровских лейтмотивов была аллегорической критикой его собственного труда. Не показателен ли этот пример бессознательной рефлексивности мышления? Критикуя своего оппонента Вагнера, Адорно фактически разворачивал критическую аллегорию в адрес своего собственного труда – или, выражаясь языком гегельянцев, истина его отношения к Другому носит самоопределяющий характер.

Здесь перед нами предстает другой, более «материалистичный» Гегель, для которого примирение между субъектом и субстанцией не означает, что субъект «проглатывает» свою субстанцию, интериоризируя ее как подчиненный себе момент. Примирение скорее достигает гораздо более скромного совпадения или удвоения двух типов отделения: субъект должен распознать в своем отчуждении от Субстанции отделение Субстанции от себя. Это частичное совпадение – то, что не хватает Фейербахово-Марксовой логике разотчуждения, в котором субъект преодолевает свое отчуждение, узнавая себя как активного агента, который сам устанавливает то, что ему кажется его субстанциональной предпосылкой. С точки зрения религии это частичное совпадение должно доходить до непосредственного присвоения Бога человечеством: тайна Бога есть человек. «Бог» – не что иное как субстанциализированная версия человеческой коллективной деятельности и т.д. Чего в данном случае недостает, с точки зрения теологии, так это развития двойного кенозиса ? , формирующего саму суть Христианства: самоотчуждение Бога пересекается с отчуждением от Бога человеческого индивида, который ощущает себя одиноким в безбожном мире, заброшенном Богом, который пребывает в некотором недоступном трансцендентном мире.

Этот двойной кенозис есть то, что типичный марксистский критик религии как самоотчуждения человечества упускает: «современная философия не имела бы своего собственного субъекта, если бы не божественная жертва» 131

130 См. Theodor W. Adorno, *In Search of Wagner*, London: Verso Books 2005.
? Опустошение (древнегреч.), христианский богословский термин, обозначающий самоуничужение Христа как Бога через его вочеловечивание и принятие смерти на кресте. – Прим. ред.
131 Op.cit., p. 111

. Ведь для того чтобы появилась субъективность – не просто как эпифеномен, сопутствующее явление глобального субстанционального онтологического порядка, но как основа для самой Субстанции, разделение, негативность, обособление, самоотчуждение должны считаться чем-то, что имеет место в самом сердце божественной Субстанции, то есть движение от Субстанции к Субъекту должно случиться в самом Боге. Говоря вкратце, отчуждение человека от Бога (факт, что Бог является ему как недоступная вещь-в-себе, как чистое трансцендентное иное) должно совпадать с отчуждением Бога от себя самого (самым пронзительным выражением чего, конечно, являются слова Христа на кресте «Отче, отче, для чего ты меня оставил?»): конечное человеческое «сознание только представляет Бога, поскольку Бог представляет себя; сознание происходит лишь на дистанции от Бога, поскольку Бог дистанцируется от себя самого» 132 .

Вот почему стандартная марксистская философия колеблется между онтологией «диалектического материализма», сводящего человеческую субъективность к определенной онтологической сфере (не удивительно, что Георгий Плеханов, создатель термина «диалектический материализм», также называл марксизм «динамическим спинозизмом»), и философией праксиса, которая начиная с молодого Лукача, берет за отправную точку и свой горизонт коллективную субъективность, которая полагает/опосредует любую объективность, и таким образом неспособна допустить, что происходит от субстанционального порядка, онтологического «Большого взрыва», давшего ей начало.

В гегелевском «примирении» между Субъектом и Субстанцией нет абсолютного Субъекта, который в полной самоочевидности присваивает/интернализует все объективное субстанциональное содержание. Но «примирение» также не означает (как это имеет место в линии германского идеализма от Гёльдерлина до Шеллинга), что субъект должен отречься от своей *hybris*?, когда воспринимает себя как ось мира, и признать как основополагающее «децентрирование» свою зависимость от определенного первоначального глубинного Абсолюта, который располагается по ту сторону или ниже субъект-объектного разделения, а также субъективного концептуального понимания. Субъект не является своим собственным истоком: Гегель решительно отвергает фихтеанское понятие абсолютного я, которое устанавливает себя и есть не что иное как чистая активность этого самополагания. Но субъект также не просто вторичное случайное следствие некоей досубъективной субстанциональной реальности: нет субстанционального Бытия, к которому субъект может вернуться, всеохватного органического Порядка Бытия, в котором субъект должен найти свое место. «Примирение» между субъектом и субстанцией означает признание радикального недостатка любого твердого основания: субъект не является своим собственным началом, он вторичен, зависим от его субстанциональных предпосылок; но эти предпосылки также не имеют своей собственной субстанциональной устойчивости, но всегда устанавливаются ретроактивно. Таким образом, единственным «абсолютом» является сам процесс:

То, что «истина есть целое», означает, что мы не должны смотреть на процесс как на самоманифестацию лишения изначального бытия. Мы также не должны смотреть на него лишь как на восхождение к более высокому. Процесс уже является высочайшим. /.../ Субъект для Гегеля является /.../ не чем иным как активным отношением / с самим собой. В субъекте нет ничего лежащего в его основе, ничего предшествующего его самосоотнесенности, есть только самоотнесенность. По этой причине существует лишь процесс и ничего за его пределами. Философские и метафорические модели, такие как «эманация»

(неоплатонизм) или «экспрессия» (Спинозизм) представляют взаимоотношения между бесконечным и конечным таким образом, что невозможно охарактеризовать,

132 *Op.cit.*, p. 112.

? Спесь, высокомерие (древнегреч.) – Прим. ред.

в чем же состоит процесс (самоманифестации)» 133 .

И это также то, как следует относиться к возмутительно «спекулятивным» заявлениям, что Дух является результатом или продуктом самого себя: в то время как «Дух имеет свое начало в природе вообще».

Предел, крайность, к которой стремится дух, является его свободой, его бесконечностью, его бытием в- и для-себя. Таковы два аспекта, но если мы спросим, чем является Дух, немедленным ответом будет то, что он является движением, процессом перехода, освобождения себя от природы; это бытие, субстанция самого духа 134 .

Дух, таким образом, радикально десубстантивируется: Дух не есть позитивная сила противодействия природе, отличная субстанция, которая постепенно пробивается и сверкает сквозь инертный природный материал, он не что иное как этот процесс освобождения. Гегель прямо отрекается от понятия Дух как своего рода позитивного Агента, который лежит в основе процесса:

Дух обычно понимают как субъект, как совершение чего-либо, независимо от того, что он делает, как это движение, этот процесс, как все еще что-то определенное, ввиду того что его активность более или менее устойчива /.../ это просто в природе духа быть абсолютной живостью, подвижностью, этим процессом, чтобы идти от естественности, непосредственности, чтобы покинуть свою естественность и прийти к себе и чтобы освободить себя, поскольку он является собой, лишь возвращаясь к себе как продукт самого себя же; его действительность является лишь тем, во что он превратил себя» 135 .

Далее, если дух – «лишь результат самого себя» 136 , это означает, что обычный разговор о гегелевском Духе, который самоотчуждает себя и затем признает себя в своей инаковости, и таким образом вновь присваивает свое содержание, глубоко обманчив: Самость, к которой возвращается дух, порождается в момент этого возвращения, или, то к чему процесс возвращения возвращается, порождается благодаря самому процессу возвращения. Вспомним здесь непревзойденные лаконичные формулировки из «Логики» Гегеля относительно того, как сущность предполагает самое себя, и снятие этого предположения есть она сама, и, наоборот, снятие ее предположения есть само это предположение. – Рефлексия, стало быть, находит в наличии нечто непосредственное, она выходит за его

пределы и есть возвращение из него. Но лишь это возвращение есть предположение найденного в наличии. Это найденное в наличии становится лишь вследствие того, что его покидают /.../ Ибо предположение возврата в себя – то, из чего происходит сущность и что дано лишь как это возвращение, – имеется лишь в самом возвращении 137 .

133 Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, Cambridge (Ma): Harvard University Press 2008, p. 289-290.

134 G.W.H. Hegel, *Hegel's Philosophie des subjektiven Geistes / Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Dordrecht: Riedel 1978, p. 6-7.

135 Ibid.

136 Ibid.

137 Г.В.Ф. Гегель. Наука логики. СПб., 1997. С. 193. В данном случае показательны различные националистические движения с их стремлением «вернуться к истокам»: само возвращение к «потерянным истокам» буквально создает то, что было утрачено. В этом смысле и Нация и понятие – в качестве духовной субстанции – являются «продуктами самих себя».

Когда Гегель утверждает, что Понятие является результатом самого себя, что оно представляет свою собственную реализацию, то к этому утверждению, которое при первом подходе не может не показаться экстравагантным (понятие – не просто мысль, которое приводится в действие мыслящим субъектом, оно обладает магическим свойством саморазвития...), следует подходить как бы с противоположной стороны: Дух как духовная субстанция есть субстанция, есть в-себе, поддерживаемая только посредством непрерывной деятельности вовлеченных в нее субъектов. Скажем, нация существует только в той мере, в какой ее члены воспринимают себя членами нации и ведут себя соответственно, – за пределами данной деятельности в ней абсолютно нет содержания, субстанциональной устойчивости; и то же самое справедливо в отношении понятия коммунизма – это понятие порождает свою собственную актуализацию путем мотивирования людей на борьбу за коммунизм.

Эта гегельянская логика действует в мире Вагнера в «Парсифале», чье окончательное послание является глубоко гегельянским по духу: «Рану можно вылечить лишь при помощи копья, которое нанесло ее (Die Wunde schliesst der Spear nur der Sie schlug)». Гегель говорит то же самое, хотя и с акцентом, смещенным в противоположном направлении: сам Дух является раной, которую он пытается вылечить, то есть рана нанесена им самому себе 138 . Иначе говоря, что же есть «Дух» в самом элементарном смысле? «Рана» природы: субъект есть огромная – абсолютная – власть отрицательности, введение разрыва в непосредственно данное субстанциональное единство, сила «дифференцирования», «абстрагирования», раздиранья и отдельного

отношения как к чему-то самостоятельному, что в реальности является частью органического единства.

Вот почему понятие «самоотчуждения» Духа (Духа, теряющего себя в инаковости, в его объективизации, в его результате) более парадоксально, чем это может показаться: его следует читать вместе с утверждением Гегеля совершенно несубстанционального характера Духа: не существует познаваемой вещи (*res cogitans*), вещи, которая (как ее свойство) также мыслит, дух – не что иное как процесс преодоления природной непосредственности, культивирования этой непосредственности, отступления-в-себя либо «ухода», избавления от нее, и – почему нет – отчуждения себя от нее. Парадокс таким образом состоит в том, что не существует Я, которое бы предшествовало «самоотчуждению» Духа: сам процесс отчуждения порождает «Я», от которого Дух отчуждается и к которому затем возвращается. Самоотчуждение Духа – то же, что и полностью совпадает с его отчуждением от его Иного (природы), поскольку он формирует утверждает себя посредством его «возвращения-к-себе» от его погруженности в естественную Инаковость. Другими словами, возвращение-к-себе Духа создает самоизмерение, к которому он возвращается.

Это также означает, что Коммунизм более не должен восприниматься как субъективное присвоение отчужденного субстанционального содержания – все версии примирения, по типу «субъект проглатывает субстанцию», должны отвергаться. Итак, снова, «примирение» есть полное принятие глубины де-субстанциализованного процесса как единственной существующей действительности: субъект не обладает субстанциональной реальностью, она вторична, она появляется лишь в процессе отделения, преодоления его предпосылок, а эти предпосылки также являются лишь ретроактивным следствием того же процесса их преодоления. Итогом, таким образом, является то, что для обеих противоположностей процесса существует отрицание отказа, заложенное в основание понятия, которое мы изучаем. Если статус субъекта полностью «процессуален», это означает, что он появляется благодаря самой неудаче полностью актуализировать себя. Это снова приводит нас к одному из возможных формальных определений субъекта: субъект старается сформулировать («выразить») себя в значимой цепи, эта попытка не удается и посредством и благодаря этой неудаче появляется субъект: субъект есть неудача его значимой репрезентации – вот почему Лакан обозначает субъект означающего \$, как «перечеркнутый». ...В любовном письме сама неудача пишущего сформулировать свое признание в ясной и эффективной манере, его колебания, фрагментация письма и т.д. сами по себе могут быть доказательствами того (возможно, необходимыми и единственно надежными), что любовь настоящая – в данном случае сама неудача доставить послание необходимым путем есть знак его подлинности.

Если же послание доставлено гладко, оно порождает подозрения, что оно – часть хорошо спланированного подхода или что писавший любит себя, красоту своего письма, больше чем объект его любви, то есть что объект фактически сводится к предлогу для удовлетворения нарциссической склонности к письму.

То же касается субстанции: субстанция не только всегда уже является потерянной, она приходит лишь в результате потери, как вторичное возвращение-к-себе – что означает, что субстанция всегда уже субъективирована. Таким образом, в «примирении» между субъектом и субстанцией оба полюса теряют свою идентичность. Возьмем пример экологии: радикальная освободительная политика не должна стремиться ни к полному управлению природой, ни к смиренному признанию человечеством власти матушки-Земли. Скорее, природа должна быть раскрыта во всей своей катастрофической неустойчивости и неопределенности, а человеческая деятельность понята во всей непредсказуемости ее последствий – с точки зрения «другого Гегеля», революционный акт более не задействует в качестве ее агента субстанцию-субъекта Лукача, агента, знающего, что он делает в процессе деятельности.

Этот «другой Гегель» особенно необходим для понимания важнейшей проблемы, с которой мы сталкиваемся сегодня: как позднекапиталистическое господство (или даже гегемония) «интеллектуального/нематериального труда» влияет на основную марксову схему отделения труда от его объективных условий, так же как и на понимание революции в качестве субъективного присвоения объективных условий? Парадокс в том, что эта «нематериальная работа» более не вызывает отделение труда от его непосредственных «объективных» условий (рабочие обладают своими компьютерами и т.д., вследствие чего они могут вступать в деловые отношения как автономные производители), в то время как по отношению к «субстанции» «нематериального труда» (к тому, что Лакан назвал «большой Другой», сети символических отношений) она не может быть «присвоена» коллективным субъектом так, как может материальная субстанция. И по очень конкретной причине: «большой Другой» (символическая субстанция) и есть сеть межсубъективных («коллективных») отношений, так что его «присвоение» может быть достигнуто лишь, если межсубъективность редуцируется к одному единственному субъекту (даже если он «коллективный»). На уровне «большого Другого» «примирение» между субъектом и субстанцией более не воспринимается как присвоение субстанции субъектом, но лишь как примирение субъектов, связанных субстанцией.

Глава 5 Апокалипсис у ворот, или в 1968-м году структуры расхаживали по улицам – повторится ли такое?

Название, конечно же, связано с реакцией Лакана на хорошо известное антиструктуралистское граффити на парижских стенах 1968-го года: «структуры не разгуливают по улицам», что значит, что нельзя объяснить крупные демонстрации студентов и рабочих 1968-го года с точки зрения структурализма (а почему некоторые историки даже отмечают 1968 год как дату, разделяющую структурализм от постструктурализма, который был, как утверждается, гораздо более динамичным и склонным к активным политическим выступлениям). Ответ Лакана же заключался в том, что как раз это и случилось в 1968 году: структуры действительно вышли на улицы, то есть всем очевидные тревожные события были в конечном итоге результатом структурного дисбаланса – выражаясь языком Лакана, о переходе от дискурса Господина к дискурсу Университета 139 .

Насколько прав Лакан, когда он понимает современность как подъем «университетского дискурса», становится ясно, когда он фокусируется на фразе «служить людям»: не только лидер, легитимно призванный служить народу, сам король должен 139 См. Жак Лакан. Семинары. Кн. 17: Изнанка психоанализа (1969-1970). М: Гнозис, Логос, 2008. переосмыслить свою функцию как «высочайшего слуга народа» (по выражению Фридриха Великого). Ключевым здесь является то, что нет никого, кто бы не служил, а просто обслуживался: обычные люди служат государству Народа, государство само служит народу. Эта логика достигает своей кульминации при сталинизме, где служит все население: простые рабочие должны жертвовать своим благосостоянием ради сообщества, лидеры работают денно и нощно, служа народу (хотя их «истина» есть S_1 , господствующее означающее)... Когда служат самой деятельности, Народ не имеет субстанционального позитивного существования: это имя для бездонного Молоха, которому служит каждый индивид. Цена этого парадокса оборачивается, конечно, рядом самосоотносимых парадоксов: люди как индивиды служат себе как Народу, а их Лидеры непосредственно воплощают их универсальный интерес как Народа и т.д. Было бы чем-то явно новым найти индивидов, которые были бы готовы наивно принять позицию Господина, просто заявив «Я – тот, кому вы служите!», без отчуждения этой позиции Господина в знании их Слуг-Лидеров.

Сжатые критические формулы Лакана о том, что представляли собой славные события Мая 1968-го, были следующими: «истина бастует» (*la verite fait la greve*); «когда права давит на нас в каждое мгновение нашего существования, что за прекрасная судьба быть только коллективно связанным с ней» 140 . Это было так, как если бы в странной обратной версии, характеризующей *point de capton ?* , ряд истин, с которыми каждый из нас должен бороться, индивидуализированные симптомы, были

обменены на одну большую коллективную Истину: я следую Истине, и мне не надо иметь дело с другими истинами...

Эта коллективная Истина, конечно, вовсе не истина: в ней истина бастует, а подлинное измерение истины отстраняется. Долго так продолжаться не могло, и нам следует считать себя счастливыми, что новая власть, появившаяся после крушения этой Истины (триумфальное возвращение де Голля после завершения эйфории – старого-нового Господина, которого, по выражению Лакана, истеричные революционеры хотели и которого получили), была не более тиранична, чем предыдущая (как было и с Французской и с Октябрьской революцией, когда энтузиазм прошел): «Это – либеральный тезис Лакана, и было настоящим поступком суметь представить это студентам, бывшим далеко от данной перспективы»¹⁴¹. Миллер прав: этот тезис фактически является либеральным, в строгом смысле, изглаживающим Реальное, с которым каждый сталкивается на коллективном уровне. Политическое как таковое здесь обесценивается как область воображаемых и символических идентификаций; оно по определению вызывает неправильное узнавание. Основной предпосылкой либерализма является номинализм истины: истина индивидуальна, а социальное может лишь предоставить нейтральные рамки для взаимодействия и реализации индивидов. Что если, однако, коллективный уровень не просто есть уровень воображаемой и символической идентификации? Что если, в нем, мы сталкиваемся с Реальным антагонизмов?

Но была ли действительно вспышка 68-го года переходом от дискурса Господина к дискурсу Университета? Или, не было ли это скорее кризисом определенного типа дискурса Университета, – французского «республиканского», господствовавшего со времени Французской революции? Фигура Гегеля является здесь ключевой. С одной стороны, Гегель – первая фигура университетского дискурса: на склоне лет он был профессором Берлинского университета, реорганизованном Гумбольдтом как первый современный университет – все предыдущие крупные университеты (Сорбонна, Оксфорд) все еще были укоренены в теологическом дискурсе. С другой стороны, Гегель все еще не принадлежит полностью университетскому дискурсу: ему сопротивляется основное гегелевское понятие – Абсолютного Знания, которое было абсолютно несовместимо с открытым исследовательским духом университетского дискурса – не удивительно, что вся постидеалистическая современность определяет себя посредством противопоставления Гегелю, как специфическому пути отрицания «абсурдной» позиции Абсолютного знания.

¹⁴⁰ Jacques Lacan, *Le Seminaire XVI: D'un autre a l'Autre*, Paris: Editions du Seuil 2006, p. 289.

? Узловой пункт, «точка пристежки» (франц.). – Прим. ред.
141 Jacques-Alain Miller, “A Reading of the Seminar From an other to the Other II,” *lacanian ink* 30, p. 16.

Ключевым вопросом здесь выступает следующее: действительно ли Абсолютное знание Гегеля является теологически-метафизическим пережитком или символизирует тот факт, что благодаря его месту в промежутке между двумя эпохами Гегель мог видеть и сформулировать что-то, что, в самом скором времени, с появлением великих антиидеалистов (Шопенгауэр, Фейербах, Маркс, Кьеркегор) снова стало невидимым?

И в чем именно заключается сдвиг, который был объявлен 1968-м годом? Применительно к Франции этот вопрос подробно изучается в книге «Новый дух капитализма» Болтански и Кьяпелло¹⁴². В стиле Вебера в книге различается три последовательных «духа» капитализма: первый, предпринимательский, дух капитализма длился до Великой депрессии 1930-х годов; второй взял в качестве идеала не предпринимателя, а директора крупной фирмы. (Легко заметить тесную параллель с хорошо известным представлением о переходе от капитализма индивидуалистской протестантской этики к корпоративно-административному капитализму «функционера»).

Начиная с 1970-х появляется новая фигура «духа капитализма»: капитализм оставил иерархическую фордистскую структуру производственного процесса и развил сетевую форму организации, основанную на инициативе и автономии служащих на своих рабочих местах. Вместо иерархически-централизованной цепи инстанций мы получили сеть с множеством участников, с организацией работы в форме команд или проектов, нацеленных на удовлетворение клиента, а также общую мобилизацию рабочих благодаря лидерскому видению. Таким образом, капитализм трансформировался и был признан в качестве эгалитарного проекта: сосредоточившись на аутопоэтическом взаимодействии и спонтанной самоорганизации, он даже узурпировал риторику левых о самоуправлении рабочих и превратил его из антикапиталистического в капиталистический лозунг.

Постольку поскольку этот капитализм после 1968 года образует специфическое экономическое, социальное и культурное единство, это самое единство оправдывает название «постмодернизм». Вот почему, хотя многие оправдывали критику в адрес постмодернизма как новой формы идеологии, следует тем не менее признать, что когда Жан-Франсуа Лиотар в своем «Состоянии постмодерна» возвел этот термин из разряда названий определенных новых художественных тенденций (в особенности в литературе и архитектуре) до обозначения новой исторической эпохи, в этом был элемент подлинного наименования: «постмодернизм» фактически действовал как новое господствующее означающее, вводившее новый порядок интеллибельности в сложное многообразие исторического

опыта. На уровне потребления этот новый дух принадлежит так называемому «культурному капитализму»: первоначально мы покупаем товары не из-за их полезности или статусности; мы покупаем их, чтобы получить опыт, который они предоставляют, мы потребляем их, чтобы сделать нашу жизнь приятной и значимой, выразительной. Эта триада не может не напомнить Лаканову триаду Реального Символического и Воображаемого: Реальное непосредственной полезности (здоровая пища, качество машины и т.д.), Символическое статуса (я покупаю определенную машину, чтобы обозначить мой статус – теория Торстена Веблена), Воображаемое полноценного и доставляющего удовольствие опыта. В дистопии Пола Верховена «Вспомнить все» одно агенство предлагает установить в наш мозг память об идеально проведенном отдыхе – для чего даже не надо никуда ехать, а гораздо более практично и дешевле непосредственно получить память о путешествии. Другой версией той же логики было бы испытать желанный отпуск в виртуальной реальности – раз именно опыт есть то, что действительно имеет значение, почему бы не заняться как раз опытом, отбросив неуклюжие окольные тропы робкого обзора реальности?

142 См. Подробное описание этого отрывка в: Luc Boltanski and Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London: Verso Books 2005.

Потребление должно поддерживать качество жизни, время жизни должно быть «качественным временем» – не временем отчуждения, имитирования моделей, навязанных обществом, страха оказаться быть неспособным «быть не хуже других», но временем подлинной реализации истинного Я, чувственной игры опыта, заботы о других, от экологии до благотворительности. Вот показательный пример «культурного капитализма»: описание «Старбакс» их собственной программы «вода Этос»: Вода Этос – бренд с социальной миссией – помогающий детям всего мира получить чистую воду, а также представление о мировом водном кризисе. Каждый раз, когда вы покупаете бутылку воды «Этос», «Вода Этос» осуществляет пожертвования в 0,05\$ (C\$0,10 в Канаде) в целях сбора по крайней мере 10 млн \$ к 2010 году. При помощи «Старбакс фаундейшн» «Вода Этос» поддерживает гуманитарные, связанные с водой программы в Африке, Азии и Латинской Америке. К настоящему моменту собранные средства «Водой Этос» превышают 6,2 млн \$. Эти программы помогут примерно 420 000 людей получить возможность доступа к безопасной воде, а также обучению улучшению санитарных условий и гигиене 143 . Вот так капитализм, на уровне потребления, интегрировал наследие 68-го года, – критику

отчужденного потребления: имеет значение прежде всего подлинный опыт. Недавняя реклама сети гостиниц Хилтон сводится к простому утверждению: «Путешествие должно не только доставить нас из пункта А в пункт Б. Оно должно также сделать нас лучше».

Можно ли себе было представить подобное всего десятилетие назад? И не является ли это также причиной, по которой мы покупаем органическую пищу? Кто действительно верит, что полусгнившие и дорогие «органические» яблоки действительно более здоровая пища?

Причина в том, что покупая их, мы не просто покупаем и потребляем продукт – мы одновременно делаем что-то символическое, выказываем нашу заботу и осведомленность, участвуем в крупном коллективном проекте... Последним научным выражением этого «нового духа» является появление новой дисциплины, «науки о счастье» – однако как возможно, что в нашу эру возвышенного гедонизма, когда целью жизни непосредственно избрано счастье, процветают тревога и депрессия? Загадка подобного аутосаботирования счастья и удовольствия делает послание Фрейда как никогда более актуальным.

Тем самым все идеологическое историческое повествование построено так, что Социализм предстает консервативным, иерархичным, административным, таким образом, урок 1968-го – «прощай, мистер Социализм», а подлинная революция свершилась в цифровой капиталистической революции... – данный капитализм является логическим следствием, «истиной», восстания 1968-го года. Еще более радикальным способом события 68-го вписаны в модную тему «сдвига парадигмы» – параллель между моделью мозга в науках о мозге и доминирующих идеологических моделях общества особенно показательна 144 .

Существует явная переключка между сегодняшним когнитивизмом и постмодернистским капитализмом: скажем, когда Даниэль Деннетт защищает сдвиг от картезианской идеи Я как центральной регулирующей деятельности психической жизни в сторону аутопоэтического взаимодействия множества конкурирующих элементов, не переключается ли это со сдвигом от централизованного бюрократического контроля и планирования в сторону коннексионизма, комплексных взаимодействий множества локальных элементов, в результате чего Я появляется как спонтанно возникающее свойство? Таким образом, это значит, что социализирован не только наш мозг, но само общество ассимилировано в наш мозг 145 , поэтому Малабу права, когда подчеркивает необходимость обратиться к ключевому вопросу: «как сделать так, чтобы сознание мозга просто-напросто не совпало бы с духом капитализма».

143 Quoted from <http://www.starbucks.com/retail/ethoswater.asp>.

144 Catherine Malabou, *Que faire de notre cerveau?*, Paris: Bayard 2004.

145 Malabou, *op.cit.*, p. 88.

Даже Хардт и Негри поддерживают существование данной параллели: подобным же образом науки о мозге учат нас, что в мозге не существует центрального Я, что наши решения появляются из взаимодействия столпотворения локальных элементов, что наша психическая жизнь является «аутопоэтическим» процессом без навязанной регулирующей силы (модели, которая явно основана на параллели с сегодняшним «децентрализованным» капитализмом), так что новое, самоуправляющееся, общество множества будет похоже на сегодняшнее когнитивистское представление об эго как о скоплении взаимодействующих элементов сил, без центрального, решающего и всеконтролирующего Я, которое управляет представлением... не удивительно, что концепция коммунизма Негри вплотную приближается к «постмодернистскому» цифровому капитализму 146 .

И – теперь мы подходим к ключевому моменту – в идеологическом смысле этот сдвиг случился как реакция на восстания 1960-х (от французского мая 1968-го и немецкого студенческого движения до хиппи в США). Антикапиталистические протесты 60-х дополнили стандартную критику социально-экономической эксплуатации следующими темами культурной критики: повседневное отчуждение, коммерциализация потребления, неаутентичность массового общества, в котором мы «носим маски» и страдаем от сексуальных и других подавлений и т.д. Новый дух капитализма триумфально возвратил эгалитарную и антииерархическую риторику 1968 года, представив себя как успешный освободительный бунт против деспотических социальных организаций корпоративного капитализма, а также «реально-существующего» социализма – этот новый освободительный дух выражен «крутыми», запросто одевающимися капиталистами, такими как Билл Гейтс и владельцами мороженого «Бен и Джерри».

Конечно, существует множество непростых вопросов и здесь? Во-первых, когда Болтански и Кьяпелло отвергают «избыточную» метафору Маркса о базисе-надстройке («духи капитализма» не просто апологетические идеологии, они формируют само капиталистическое производство и процесс накопления), не опираются ли они тем самым на упрощенное представление об идеологии? Не указывает ли уже классическое понятие Маркса «товарный фетишизм» на «идеологию» (идеологическую мистификацию), которая действует в самом основании «экономического базиса»? Во-вторых, Болтански и Кьяпелло призывают к обновлению критики капитализма не для того, чтобы отменить его, но с целью трансформировать систему таким образом, чтобы улучшить крайности неолиберализма – достаточно ли подобная критика радикальна? Однако несмотря на эти критические моменты их понимание носит фундаментальный характер и является ключевым, если мы хотим осмыслить непростые идеологические последствия 1968-го года.

Нашим общим принципом в различении этих последствий должен быть

следующий: «гегемонии часто представляются как позиции меньшинств, как защита против того, что воспринимается в качестве гегемонистских позиций»¹⁴⁷ Когда неоконсерваторы жалуются на террор либеральной политкорректности они выставляют себя в качестве защитников меньшинства, подвергающегося опасности. Сегодняшнее празднование «меньшинств» и «маргиналов» является господствующей позицией большинства. Я бы только добавил ряд других примеров. Возьмем здесь критиков патриархата, атакующие его так, как если бы он еще занимал гегемонистские позиции. То, что Маркс и Энгельс написали более 150 лет назад, в первой главе «Коммунистического манифеста» – «Буржуазия, повсюду, где она достигала господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идилические отношения», – все еще игнорируется левыми теоретиками культуры, сфокусировавшими свою критику на патриархальной идеологии и практике.

146 См. Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude*, London: Penguin Press 2004

147 Из личной беседы с Сарой Ахмед.

Не стоит удивляться тому факту, что критика патриархального господства была возведена до уровня главной цели в тот самый исторический момент – наш – когда патриархат окончательно потерял свою роль гегемона, и когда он постепенно стирается рыночным индивидуализмом Прав? Что станет с патриархальными семейными ценностями, когда ребенок сможет подать в суд на родителей за пренебрежение и плохое обращение, то есть когда семья и родительский институт де юре сведены к временному и расторгимому контракту между независимыми индивидами? Хардт и Негри делают свою ставку на то, что новый дух уже сам по себе является коммунистическим: как Маркс, они приветствуют революционный «детерриториализующий» потенциал капитализма; как Маркс, они помещают противоречие в пределы самого капитализма, в промежутке между его потенциалом и формой капитала (частнособственническим присвоением излишка). Говоря вкратце, они реабилитируют старое марксистское понятие конфликта между производительными силами и производственными отношениями: капитализм уже порождает «ростки будущей новой формы жизни», он беспрестанно производит новое «общее», так что в момент революционного взрыва это Новое должно быть освобождено от старой социальной формы. Не удивительно, что Негри все больше превозносит «постмодернистский» цифровой капитализм, утверждая что он уже коммунистический и что ему необходим лишь небольшой толчок, формальность, чтобы открыто таковым стать. Основной стратегией сегодняшнего капитала является сокрытие своей необязательности путем нахождения новых возможностей, чтобы включить в себя свободное производительное множество.

Ирония заключается в том, что Негри ссылается в данном случае на процесс, который сами идеологи сегодняшнего «постмодернистского» капитализма приветствуют как переход от материального к символическому производству, от централистски-иерархической логики к логике аутопоэтической самоорганизации, мультицентричной кооперации и т.д. Негри фактически при этом остается верным Марксу: он лишь старается доказать, что Маркс был прав, что в долгосрочной перспективе развитие «единого интеллекта» несовместимо с капитализмом. Идеологи постмодернистского капитализма делают в точности противоположное утверждение: именно сама марксистская теория (и практика) остается в рамках ограничений иерархической централизованной логики государственного контроля, и таким образом не может справиться с социальными последствиями новой информационной революции. Есть хорошие эмпирические причины для подобного утверждения: опять-таки в высшей степени иронично история демонстрирует, что разрушение коммунизма – самый убедительный пример состоятельности традиционной марксистской диалектики производственной силы и производственных отношений, на которую марксизм рассчитывал в своих усилиях победить капитализм. Тем, что фактически разрушило коммунистические режимы, была их неспособность приспособиться к новой социальной логике, поддерживаемой «информационной революцией»: они пытались управлять этой революцией лишь как еще одним широкомасштабным централизованным проектом, спланированным государством. Парадокс, таким образом, состоит в том, что то, что Негри превозносит как единственный шанс для победы над капитализмом, идеологи «информационной революции» празднуют как рождение нового «бесконфликтного» капитализма.

Прав ли тогда Лакан, концептуализируя данный сдвиг как сдвиг от дискурса Господина к дискурсу Университета? Знал ли он, что дискурс Университета определяет базис, служащий основой дискурсивной структуры современности как таковой, посттрадиционалистских обществ, которые более не полагаются на непрерываемый авторитет Господина, но требуют от каждой власти отчитываться перед трибуналом Разума? Не определял ли он Советский Союз – страну иерархически-административно-централизованной власти, подобной которой никогда прежде не было, – как чистейшее воплощение дискурса Университета? Далее, действительно ли переход от Господина к Университету – или от одного к другому «духу капитализма» – был делом событий 1968 года, так что весь пьянящий энтузиазм свободы был просто средством замены одной формы господства на другую (вспомним вызов Лаканастудентам: «Как революционеры, вы – просто истерики, требующие нового господина. Вы получите его».)?

И даже если Лакан был прав, и 1968-й был одиночным событием или расколом, во время

которого различные политические тенденции боролись за господство – это могло бы объяснить тот факт, что несмотря на то, что 1968-й год был блистательно присвоен господствующей идеологией в качестве вспышка сексуальной свободы и антииерархической креативности, Николя Саркози сказал во время избирательной кампании в 2007 году, что большой задачей для него будет сделать так, чтобы Франция, наконец, изжила 1968-й год. (При этом, конечно, следует не упускать из виду иронию данного замечания: тот факт, что Саркози, с его клоунадами и женитьбой с Карлой Бруни, может быть французским президентом, сам по себе является следствием изменений, произошедших в мае 1968-го...). Так что существует «их» и «наш» май 1968-го – и в современной идеологической памяти «наша» основная идея майских демонстраций, – связь между студенческими протестами и забастовками рабочих, – забыта...

Отовсюду слышно, как Че Гевара, один из символов 1968-го, стал «типичной постмодернистской иконой», означающей все и ничего: восстание молодежи против авторитаризма, солидарность с бедными и угнетаемыми, святость, и так далее вплоть до либерально-коммунистического предпринимательского духа и работы на всеобщее благо. Пару лет назад даже высшие представители Ватикана провозглашали, что прославление Че следует понимать как восхищение человеком, пошедшим на риск и отдавшим свою жизнь на благо других. Как обычно, безобидная беатификация смешивается с противоположностью, грубой коммерциализацией – австралийская компания недавно выпустила в продажу мороженое «Че-решневый Гевара», фокусируясь в его продвижении на «опыте при поедании пищи?»), поскольку в не всякого сомнения «революционная борьба черешен была подавлена, когда они были пойманы между двумя слоями шоколада.

Пусть память о них живет в ваших устах!» 148 . Есть, однако, какая-то безысходность в той настойчивости, с которой Че стал нейтральным товарным логотипом – достаточно взглянуть на ряд недавних публикаций, предупреждающих нас о том, что Че был также хладнокровным убийцей, руководившим чистками на Кубе в 1959 году и т.д. Примечательно, что подобные заявления неожиданно возникли как раз, когда появились признаки новых антикапиталистических восстаний по всему миру, делающих его изображение снова потенциально опасным... Под заголовком «Польский министр собирается запретить футболки с изображением Ленина, Гевары» «Еuro news» сообщило 23 апреля 2009 года, что польский министр по делам равноправия намерен распространить запрет фашистской или тоталитарной пропаганды на книги, одежду и другие предметы»: Министр Эльжбета Радзишевска хочет расширить закон, запрещающий производство фашистской или тоталитарной пропаганды. Закон должен запретить популярные по всему миру изображения Че Гевары на футболках, постерах и стенах. «Я поддерживаю подобное решение», – сообщает газете

«Жечпосполита» профессор Войцех Рошковски. – «Коммунизм был ужасной, кровавой системой, ответственной за миллионы жертв. Он крайне схож с национал-социализмом. Нет никаких причин относиться к этим системам – и их символам как-то иначе».

То, что осталось от сексуального освобождения 1960-ых, был умеренный гедонизм, просто вписанный в нашу гегемоническую идеологию, находящуюся под эгидой суперэго.

Так что же является суперэго? В одном объявлении в нью-йоркской гостинице я недавно прочел: «Дорогие гости! Для гарантии вашего полноценного пребывания у нас, этот отель полностью для некурящих. За любое нарушение данного правила штраф 200\$». Красота этой формулировки, воспринятой буквально, заключена в том, что вы будете наказаны за отказ полного наслаждения вашим пребыванием... Императив суперэго наслаждаться функционирует таким образом как полная инверсия Кантового «Du kannst, denn du sollst!» («Ты можешь, потому что ты должен!») – он опирается на «Ты должен, потому что можешь!»

148 См.

entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts_and_entertainment/article671878.ece

То есть аспект суперэго, принадлежащий сегодняшнему «не-репрессивному» гедонизму (постоянная провокация, которой мы подвергаемся, есть предписание идти до

конца и исследовать все способы наслаждения), содержится в том, как дозволенное наслаждение обязательно превращается в обязательное наслаждение. Этот позыв к чистому аутическому наслаждению (при помощи наркотиков или других вызывающих транс средств) появился в определенный политический момент: когда последовательное освободительное развитие 1968-го исчерпало свой потенциал. В данный критический момент (середина 1970-х) единственным оставшимся выбором был прямой жесткий переход к действию, толчок-к-Реальному, имевший три основные формы: поиск экстремальных форм сексуального наслаждения; левый политический терроризм (Фракция Красной Армии в Германии, красные бригады в Италии и т.д.) ставивший на то, что в эпоху, когда массы полностью погружены в капиталистический идеологический сон, обычная критика идеологии более не продуктивна, так что лишь обращение к грубому Реальному прямого насилия – прямого действия – может пробудить массы); и наконец, поворот к Реальному внутреннего опыта (Восточный мистицизм). Все три объединяет отступление от конкретной социально-политической приверженности к непосредственному контакту с Реальным.

Этот отход от политических взглядов к постполитическому Реальному, возможно, лучше

всего иллюстрируется фильмами Бернардо Бертолуччи, этого архиренегата, диапазоном его работ от его ранних шедевров, как «Перед революцией» до его поздних эстетско-спиритуалистских поделок, таких как отвратительный «Маленький Будда». Этот диапазон замыкают «Мечтатели», последний фильм Бертолуччи о Париже 68-го: пара французских студентов, брат и сестра, и молодой американец, приезжий студент, становятся друзьями в водовороте событий, но, к концу фильма, расстаются, поскольку французская пара оказывается захваченной политической борьбой, в то время как американец остается верен посланию любви и эмоционального освобождения... Жан-Клод Мильнер 149 хорошо знает, как эстеблишмент преуспел в устранении угрожающих последствий 1968 года путем инкорпорирования так называемого «духа 68-го» и обращения его против реальной сути 1968 года – требования новых прав (которые бы означали подлинное перераспределение власти) были удовлетворены, но под видом дозволений, а снисходительное «дозволяющее общество» указывает именно на тот путь, каким расширить рамки того, что позволено субъектам делать, не давая им никакой дополнительной власти:

«Власть предержавшие прекрасно понимают разницу между правом и позволением/

.../Право в строгом смысле слова дает доступ к осуществлению власти, за счет другой власти. Разрешение не уменьшает власть того, кто дает его; оно не увеличивает власть того, кто его получает. Оно делает его жизнь легче, а это уже кое-что» (233). «Вот как обстоят дела с правом на развод, аборт, однополым браком и т.д. – все это является разрешениями, замаскированными под права, они ни коим образом не меняют распределение власти. Таковы итоги воздействия «духа 68 года»: он «сделал фактически очень много, для того чтобы жизнь стала легче. Это много, но не все. Потому что он не посягнул на власть» (236). В этом кроется «секрет спокойствия, царящий во Франции последние 40 лет»: «дух 68-го сделался лучшим союзником реставрации. В этом секрет насилия, происходящего теперь все больше на окраинах городов: дух 68-го теперь удерживается только в тех, кто живет в городах. Бедная молодежь не знает, что с этим делать» (237). В то время как май 68-го был нацелен на тотальную (и тотально политизированную) активность, «дух 68-го» транспонировал эту активность в деполитизированную псевдодеятельность (новые стили жизни и т.д.), в саму форму социальной пассивности; итогом этого стали недавние вспышки насилия в пригородах, лишенных какого-либо утопического либо освободительного содержания.

149 См. Jean-Claude Milner, *L'arrogance du present. Regards sur une decennie: 1965-1975*, Paris: Grasset 2009.

Numbers in brackets refer to the pages of this book.

Горьким заключением Мильнера является: «Не говорите мне больше о разрешениях, контроле, равенстве; я знаю лишь силу. Вот мой вопрос: несмотря на примирение влиятельных лиц и солидарность сильнейших, как сделать так, чтобы слабые обрели власть?» (241)

Если левые отступили к познанию сексуального или духовного Реального, то что же случилось с формой радикальной политической организации, полулегальными группами, готовящимися к последней апокалиптической битве в расщелинах государственной власти? Они снова появились в виде сюрвайвалистских групп в США:

хотя их идеологическое послание носит религиозно-расистский характер, их способ организации (небольшие нелегальные группы, борющиеся с ФБР и другими федеральными агентствами) делает их поразительно похожими на Черных пантер с 1960-х. Эти странные, звучащие в духе Хардта и Негри слова – из песни, сопровождающей «рекламное» видео Коннектикутского альянса сюрвайвалистов (CSA) с 1982 года:

Множества и множества в долине решения
Ибо день ГОСПОДА близится в долине решения.

Ирония ситуации состоит в том, что в отношении своей апокалиптической формы организации состояния готовности (коллективное осознание «жизни в последние дни»), «сюрвайвалисты-фундаменталисты» правы. Они неправы в популистской логике своей деятельности. Популизм в конце концов всегда поддерживается озлобленностью обычных фрустрированных людей, криками «Я не знаю, что происходит, с меня хватит! Я так больше не могу! Это должно прекратиться!» – взрывами нетерпения, отказом спокойно понять, раздражением на сложность, и последующим убеждением, что должен быть кто-то ответственный за весь беспорядок, а потому обязательно нужен некто, кто все объяснит. Здесь, в этом отказе понимать собственно и кроется фетишистское измерение популизма. То есть, хотя на чисто формальном уровне фетиш подразумевает перенос (на объект-фетиш), на деле он действует с точностью до наоборот по отношению к стандартной формуле переноса (при котором предположительно субъект обладает знанием): то, что воплощает фетиш, есть именно мое отречение от знания, мой отказ от субъективной оценки знания. Поэтому, говоря словами Ницше, которые здесь совершенно уместны, конечная разница между подлинной радикально-освободительной и популистской политикой заключается в том, что подлинная радикальная политика активна, навязывает и устанавливает свое видение, тогда как популизм остается лишь лишь версией политики страха: он мобилизует толпу, вызывая страх угрозами вторжения злонамеренных чужаков.

Это подводит нас к важному вопросу размытых отношений между властью и знанием в современном обществе: в том, что Лакан называет дискурсом Университета, власть осуществляется (экспертным) знанием. Жак-Ален Миллер прав, указывая на то, как мало была замечена оригинальность Лакана в его работе с парой знание/власть; в отличие от

Фуко, который бесконечно варьировал мотив их связки (знание не нейтрально, оно само по себе является аппаратом власти и контроля), Лакан «предлагает для современной эпохи разъединение, разрыв, расхождение, противоречие между знанием и властью./.../ Диагноз болезни цивилизации, поставленный Лаканом, заключается в том, что по отношению к силе воздействия властей рост знания оказался непропорциональным» 150 . Осенью 2007 года в Чешской республике шла бурная дискуссия: хотя подавляющее большинство народа (около 70%) выступали против размещения радаров армии США на их территории, правительство продолжало разработку проекта. Правительственные представители отвергли призывы к референдуму, утверждая, что нельзя решать голосованием столь чувствительные вопросы национальной безопасности – они должны быть оставлены военным экспертам 151 . Если следовать этой логике до конца, то мы придем к странному результату: что тогда является предметом голосования? Не следует ли тогда оставить также экономические решения экономическим экспертам и т.д.?

150 См. Jacques-Alain Miller., *ibid.*

151 Любопытно, что те же представители называли чисто политическую причину данного решения: США трижды помогали чехам добиться свободы (1918, 1945, 1989), за что последние так и не отблагодарили...

Эта ситуация самым радикальным образом сталкивает нас с тупиком современного «общества выбора». Я могу находиться в обычной ситуации вынужденного выбора (ситуации, в которой я могу выбирать при условии, что я сделаю правильный выбор, поэтому единственное, что мне остается, – просто притворится, что я свободно пришел к тому, что на деле мне было навязано экспертами). Здесь, напротив, выбор действительно свободный и по этой самой причине оказывается еще более фрустрирующим, ведь нам приходится принимать решения по вопросам, которые фундаментально повлияют на наши жизни, но без надлежащей опоры на знания – процитируем Джона Грея:

Мы брошены во время, в котором все временно. Новые технологии меняют наши жизни каждый день. Традиции прошлого не могут быть возвращены. В то же время мы слабо представляем, что принесет нам будущее. Вы вынуждены жить так, как будто бы мы свободны 152 .

Непрекращающееся побуждение к выбору вызывает не только незнание об объекте выбора (нас бомбардируют призывами к выбору без необходимой квалификации сделать соответствующий выбор), но, даже более радикально, субъективную невозможность ответить на желаемые запросы. Когда Лакан определяет объект желания как изначально утраченный, он имеет в виду не просто то, что мы никогда не знаем, чего мы хотим, и обречены к вечному поиску «истинного» объекта, пустоты желания как такового, в то время как все позитивные объекты – это просто его

метонимические подмены. Его точка зрения гораздо более радикальна: потерянный объект в конечном итоге есть сам субъект, субъект как объект. Это означает, что вопрос желания, его подлинная загадка, не подразумевает первоначального вопроса «Что я хочу?», но «Что хотят от меня другие?».

Какой объект – объект а – они видят во мне? Вот почему, по поводу истерического вопроса «Почему я так называюсь?» (то есть откуда берется моя символическая идентичность, что оправдывает это) Лакан указывает, что субъект как таковой истеричен (!): он тавтологически определяет субъект как «то, что не является объектом», смысл чего заключается в том, что невозможность идентифицировать себя как объект (то есть узнать, что я из себя представляю для других с точки зрения либидо) является неотъемлемым свойством субъекта. (Этим Лакан порождает целое множество «патологических» субъективных позиций, прочитывая его как множество ответов на истерический вопрос:

истерик и одержимый представляют две модальности вопроса; психотик знает себя как объект *jouissance* Другого, тогда как извращенец рассматривает себя как инструмент *jouissance* Другого.

В этом кроется устрашающее измерение давления к выбору – что отражается даже при самом невинном вопросе, когда например кто-либо заказывает номер в гостинице («Мягкие или твердые подушки? Спаренная или двуспальная кровать?) или более радикальное исследование: «Скажите, кто вы? Какого рода объектом вы хотите быть? Что заполнит пустоту вашего желания?» Вот почему «антиэссенциалистское» представление Фуко о «фиксированных идентичностях», непрекращающийся призыв к «заботе о себе», к тому, чтобы неизменно воссоздавать и заново изобретать себя, находит странное эхо в развитии «постмодернистского» капитализма. Конечно, уже был добрый старый экзистенциализм, утверждавший, что человек есть то, что он делает из самого себя, и связывал эту радикальную свободу с экзистенциальным беспокойством. Но для экзистенциализма беспокойство от ощущения собственной свободы, недостаток своей субстанциональной определенности, были подлинным реальным моментом, когда субъект видит, что его интегрированность в стабильность идеологического универсума разрушена – но то, что экзистенциализм не был способен предвидеть – это то, что Адорно стремился запечатлеть в названии своего памфлета, посвященного Хайдеггеру, «Жаргон подлинности»: без всякого подавления правящая идеология мобилизует недостаток фиксированной идентичности, чтобы поддержать бесконечный процесс потребительского «самовоссоздания».

152 John Gray, *Straw Dogs*, New York: Farrar, Strauss and Giroux 2007, p. 110.

Таким образом недостаточно варьировать стандартный мотив марксистской

критики: «хотя мы предположительно живем в обществе выбора, оставленный нам выбор фактически тривиален, и его размножение, разрастание маскирует отсутствие подлинного выбора, выбора, который бы повлиял на основные характеристики нашей жизни...». Хотя все это и правда, проблема скорее в том, что нас заставляют выбирать без имеющегося в нашем распоряжении знания, которое бы обеспечило нам квалифицированный выбор – а точнее, нас делает неспособными к действию не тот факт, что мы «все еще не знаем достаточно» (действительно ли за глобальное потепление ответственна промышленность и т.д.) но напротив, тот факт, что мы знаем слишком много и не знаем, что делать с этой массой противоречивого знания и как подчинить это господствующим означающим: «Все находится в процессе постоянной ломки, поскольку мы начинаем знать больше вещей гораздо быстрее, и не знаем, что с этим делать» 153 . Это приводит нас к напряжению между S

1

и S

2

: цепь знания более не объединена господствующим означающим. Неконтролируемый экспоненциальный рост научного знания описывает безотчетное влечение. Таким образом, толчок-к-знанию высвобождает «власть, которая не является господством» 154 : власть, свойственную применению знания как такового. Церковь ощущает этот недостаток, быстро предлагая себя в качестве Господина, который гарантирует, что взрыв научного знания останется в «человеческих пределах» и не подавит нас – что, конечно, является тщетной надеждой.

Одной из стратегий, способных помочь избежать этой когнитивной проблемы, является бегство в эстетическое измерение. Часто утверждается, что в этом страстном отстаивании эстетического измерения как присущего политическому Жак Рансьер ностальгирует по популистским восстаниям XIX века, чья эпоха окончательно прошла – однако, прошла ли? Разве не постмодернистская политика сопротивления пропиталась эстетическими феноменами, от пирсинга и трансвестизма до публичных спектаклей? Не символизирует ли курьезный феномен «флеш-моба» в чистейшем виде эстетико-политический протест, сведенный к его минимальным рамкам? Люди появляются в условленном месте в определенное время, выполняют определенные короткие действия (и обычно тривиальные и нелепые) и затем снова расходятся – не удивительно, что флеш-мобы описываются как урбанистическая поэзия без какой-либо реальной цели. Не являются ли эти флеш-мобы своего рода «Малевичем от политики», политическим аналогом знаменитого «черного квадрата на белой поверхности», обозначением минимальной разницы?

8 марта 2008 года ровно в 2.55 3000 человек на площади Трокадеро в Париже внезапно встали как статуи, повторив событие, имевшее место на пару месяцев ранее в Нью-Йорке,

когда даже большее число людей приняло участие во «фризе» на Грэнд-сентрал стейшн 155 .

Смысл этого был в том, чтоб «вернуть магию в город»: «показать, что можно занимать городское пространство альтернативным образом, независимо от цели, ради которой оно было спланировано /.../ Это крайне инстинктивный способ объединяться без необходимости знать друг друга либо иметь что-то общее, кроме данного исключительного момента» 156 . Зачинщики таких событий хорошо знают, что подобные акты, колеблющиеся между протестом и дурачеством, принадлежат пост-левому пространству: «Мы хотим показать, что возможно занимать общественное пространство радикальным и занимательным образом, без формального нарушения закона» 157 .

153 Jacques-Alain Miller, *op.cit.*, p. 43.

154 Miller, *op.cit.*, *ibid.*

155 Antoine Couder, “We own the streets,” *Aeroports de Paris Magazine*, 04/08, p. 16-20.

156 Francois Bellanger from Transit Consulting, quoted from Couder, *op.cit.*

157 Arthur Lecaro, a spokesman for Aristopunks, quoted from Couder, *op.cit.*

Подобная стратегия прерывания спокойного течения нашего участия в рутине повседневности может также принимать более радикальные формы: в Лос-Анджелесе, группы цифровых художников и воинствующих инженеров договариваются о прекращении всех входящих аудио- и видеопередач на ограниченной зоне определенного жилого района, и затем снимают растерянных жителей, когда те внезапно выходят, не зная что делать, будучи отсоединенными от ежедневной порции медиа-наркотика. (Конечно, легко представить возможное восстановление феномена посредством истеблишмента: как насчет постмодернистского менеджера, упрощающего своих служащих попрактиковать «минуту протеста», «отрыв» от ежедневной работы на минуту, просто замерев на своем рабочем месте либо делая что-то экстравагантное как прыжки на одной ноге, чтобы освежить свою энергию?) В подобных акциях нет послания, они примеры того, что в золотую эпоху структурализма Роман Якобсон назвал «фатической» функцией языка, использованием языка для поддержания социальной связи посредством ритуализированных формул, таких как приветствия, болтовня о погоде и соответствующие формальные изыски социального общения. Это свойство флеш-мобов является общим с тем, что представляется их радикальной противоположностью, – взрывами «иррационального» насилия толпы. Хотя они могут показаться радикально противоположными – грубое насилие при поджогах машин и убийство в сравнении с безвредным эстетическим спектаклем – здесь существует

и более глубокое «тождество противоположностей». Можно сказать, что 1968, 1989 и 2005 годы образуют своего рода гегельянскую триаду: восстание в мае 1968-го проиграло политически (капитализм вернулся триумфально) но в определенном смысле выиграло социально (глубокое обновление сущности общественных нравов: сексуальное освобождение, новые личные свободы, более крепкие социальные позиции женщин, новые постпатриархальные формы власти и господства...); антикоммунистическое восстание 1989-го выиграло в политическом плане (коммунизм был разрушен) но проиграло в социальном (новое посткоммунистическое общество с его смесью дикого капитализма и национализма – это не то, за что собственно сражались диссиденты). Те, кто хочет осуществить своего рода перемирие между данными двумя политически противостоящими движениями (1968 год был антикапиталистическим и критическим по отношению к парламентской демократии, тогда как 1989 стремился к парламентской демократии) обычно отмечают, что они все-таки разделяют основополагающую приверженность личной свободе и креативности против всех форм социального ограничения и подавления; однако с гораздо более радикальной критической точки зрения следует проблематизировать эту суть свободомыслия, поместив в нее сходные идеологические воззрения. Третьим моментом являются события 2005 года – сжигание машин в парижских пригородах, – своего рода момент истины всего движения: восстание 1968-го было быстро присвоено правящей идеологией, так что его конечным результатом, вместо свержения капитализма, стало низвержение врага капиталистического «свободного мира», «реально существующего социализма»; в 2005 году мы получили лишь остатки 1968 года после вычитания его из 1989, реализацию его актуального политического потенциала – чистое иррациональное восстание без какой-либо программы. Ален Бадью размышлял о том, что мы живем в социальном пространстве, которое постепенно ощущается как «безмирное»¹⁵⁸. В таком пространстве единственной формой протеста может быть «бессмысленное» насилие. Даже нацистский антисемитизм, каким бы жутким он ни был, открывал мир: он описывал его критическую ситуацию, определяя врага, которым был «еврейским заговором»; он называл цель и средства ее достижения. Нацизм раскрывал реальность образом, позволявшим его субъектам приобрести глобальную «когнитивную топографию», включавшее пространство для их осмысленного участия.

¹⁵⁸ См. Alain Badiou, “The Caesura of Nihilism,” lecture delivered at the University of Essex, September 10, 2003.

Возможно, именно здесь следует поместить одну из главных опасностей капитализма: хотя он глобален и охватывает весь мир, он

поддерживает в строгом смысле слова «безмирную» идеологическую комбинацию, лишаящую большинство людей сколько-нибудь значимой когнитивной топографии. Капитализм – первый социально-экономический режим, который де-тотализирует значение: он не глобален на уровне значения. В конце концов, не существует глобального «капиталистического мировоззрения» ни собственно «капиталистической цивилизации»: фундаментальный урок глобализации как раз состоит в том, что капитализм может приспособиться к любой цивилизации, от христианской до индуистской или буддистской – от Запада к Востоку.

Капиталистическое глобальное измерение может быть сформулировано на уровне истины-без-значения, как «вещественное» глобального рыночного механизма. Вот почему знаменитый лозунг Порту Аллегри «Новый мир возможен!» слишком краток; он не может передать то, что сейчас, в нашем настоящем, мы уже все меньше и меньше живем в мире, так что задача более не заключается в смене старого мира новым. Если, как утверждает Бадью, май 1968-го – конец эпохи, символизирующий (наряду с китайской культурной революцией) окончательную истощенность великой революционно-политической цепи, начавшейся с Октябрьской революции, то где мы находимся сегодня? Если мы посмотрим на наше затруднение глазами 1968-го, анализ должен будет руководствоваться перспективой радикальной альтернативы гегемонистскому парламентско-демократическому капитализму: вынуждены ли мы отступить и действовать из других «зон сопротивления» или мы все еще можем представить более радикальное политическое вмешательство? В этом состоит подлинное наследие 1968-го: его суть – в отвержении либерально-капиталистической системы, в НЕТ всей ее тотальности, что наилучшим образом схвачено в формуле «Давайте будем реалистами, будем требовать невозможного!» – настоящая утопия есть вера в то, что существующая глобальная система может воспроизводить себя бесконечно; единственный способ быть настоящим «реалистом», означает думать о том, что в рамках координат данной системы выглядит невозможным.

Если это звучит апокалиптически, следует возразить, что мы в сущности живем в апокалиптическое время – легко заметить, как каждый из этих трех процессов пролетаризации относится к апокалиптической ситуации: экологический кризис, биогенетическая редукция людей к манипулируемым машинам, полный цифровой контроль над нашей жизнью... Все эти уровни, вещи приближаются к нулевой точке, «конец времен близится» – вот описание Эда Эйреса?: «Мы столкнулись с чем-то находящимся настолько вне нашего коллективного опыта, что-то мы даже не видим этого, даже когда очевидности предостаточно. Для нас это «что-то» - атака/наступление огромных биологических и физических изменений в мире, который поддерживал нас до сих пор» 159 . На геологическом и биологическом уровне Эйрес насчитывает

четыре «пика» (ускоренного развития), асимптотически приближающихся к нулевой точке, в которой количественная экспансия достигнет точки истощения и должна будет измениться качественно: рост населения, потребление ресурсов, выбросы углекислого газа, массовое истребление биологических видов. Чтобы справиться с этой угрозой, наша коллективная идеология мобилизует механизмы симуляции и самообмана, доходящего до прямой воли к игнорированию знания: «общий образец поведения среди человеческих обществ, находящихся под угрозой, стремление скорее к ослеплению, чем внимание к кризису, по мере роста неудач».

Недавний сдвиг в том, как власть предержавные реагируют на глобальное потепление – вопиющий случай подобного самообмана. 27 июня 2008 года в СМИ широко освещалось мнение ученых из Национального центра баз данных о снеге и ледниках в Болдере, Колорадо, что арктические льды тают гораздо быстрее, чем предсказывалось: Северный полюс может быть вскоре безо льда, – к сентябрю этого года.

? Эд Эйрес – современный американский специалист по изучению окружающей среды. – Прим. ред.

159 Цит. по: www.blackwell-synergy.com/doi/abs/10.1046/j.1523-1739.2000.00053.x.

До недавнего времени самой распространенной реакцией на подобные новости были грозные призывы к экстренным мерам: мы приближаемся к немыслимой катастрофе, время действия стремительно уходит. Однако, в последнее время мы все больше и больше слышим голоса, говорящие нам приветствовать глобальное потепление. Пессимистические предсказания, как нам говорят, должно восприниматься в более сбалансированном контексте. Действительно, изменение климата принесет возросшую гонку ресурсов, затопление прибрежных областей, ущерб инфраструктуры от таяния области вечной мерзлоты, напряженность в существовании животных пород и местных культур региона, все это вкупе с этническим насилием, гражданским беспорядком и правлением местного криминала. Но мы также должны принимать во внимание, что до сих пор скрытые ископаемые нового континента будут обнаружены и открыты доступу, а его земля станет подходящей для обитания человека. Уже примерно через год грузовые суда смогут двигаться прямым северным маршрутом, снижая потребление топлива и количество выбросов углерода... Крупный бизнес и государственная власть уже ищут новые экономические возможности, не касающиеся только лишь (или даже в первую очередь?) «зеленой промышленности», но гораздо более простого и непосредственного эксплуатации природы, открытой благодаря климатическому изменению.

Таким образом на горизонте вырисовываются контуры новой холодной войны – и в этот раз она буквально будет конфликтом, происходящим в очень холодных условиях. 2 августа 2007 года российская команда установила титановую капсулу с российским флагом под полярный лед Северного полюса. Это утверждение претензии на арктический регион было совершено ни из научных соображений, ни как политико-пропагандистская бравада. Его истинной целью было закрепление за Россией огромных энергетических богатств Арктики: согласно сегодняшним оценкам, до одной четверти неиспользованных источником нефти и газа может лежать под арктическим океаном. Как и ожидалось, претензии России сталкиваются с другими четырьмя странами, чья территория граничит с арктическим регионом: США, Канада, Норвегия и Дания (из-за владения Гренландии последней).

Хотя сложно оценить основательность подобных предсказаний, одно верно:

необычное социальное и психологическое изменение происходит прямо на наших глазах, изменение, описанное век назад Анри Бергсоном. В труде «Два источника морали и религии» Бергсон рассказывает, как в августе 1914 года, когда была объявлена война между Францией и Германией, он испытал странное «чувство восхищения перед легкостью, с которой произошел переход от абстрактного к конкретному: кто бы поверил, что столь ужасная возможность сможет осуществить свое вхождение в реальность со столь незначительными трудностями?» 160 . Ключевым здесь является модальность разрыва между до и после: до ее начала война казалась Бергсону «одновременно вероятной и невозможной: это была сложная и противоречивая идея, сохранившаяся вплоть до фатальной даты» 161 ; после ее начала она внезапно стала реальной и возможной, а парадокс кроется в этой ретроактивной видимости вероятного: Я никогда не воображал, будто бы прошлое можно наделить реальностью и тем самым обратить время вспять. Однако, вне всякого сомнения, его можно наделить возможностью или, скорее, в любой момент возможность присутствует в нем.

Поскольку непредсказуемая и новая реальность создает себя сама, ее образ отражается позади нее в бесконечном прошлом: эта новая реальность все время обнаруживает себя возможной; но только в определенный момент своего действительного возникновения она начинает пребывать всегда, вот почему я говорю, что ее возможность, которая не предшествует своей реальности, станет предшествовать ей, когда эта реальность возникнет 162 .

160 Анри Бергсон . Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994. С. 171.

161 Там же.

162 Henri Bergson, Oeuvres, Paris: PUF 1991, p. 1340.

Событие испытанное подобным образом как невозможное, но реальное (перспектива надвигающейся катастрофы, в которую, сколь бы вероятной она ни казалась нам, мы не верим, не верим, что она действительно случится, и таким образом сбрасываем ее со счетов как невозможную), а затем как реальное, но уже не невозможное (как только катастрофа происходит, она вновь «нормализуется», воспринимается как нормальное течение вещей, как всегда-уже бывшая возможность). Промежуток, который делает возможными данные парадоксы, есть интервал между знанием и верой: мы знаем, что (экологическая) катастрофа возможна, вероятна даже, однако мы не верим, что она действительно случится.

И это не то, что происходит сегодня, прямо на наших глазах? Десять лет назад дискуссия о пытках или участии неонацистских партий в западноевропейском правительстве была снята как этическая катастрофа, это было невозможно, это было что-то, что «просто не может случиться»; как только это случилось, мы немедленно приспособляемся к этому, принимая как очевидное... Или, вспомним печально известную осаду Сараево с 1992 по 1995 год: факт, что обычный европейский город с полумиллионным населением будет окружен, заморен голодом, регулярно бомбардируем, а его граждане будут терроризированы снайперским огнем и т.д. и что это будет продолжаться в течении трех лет, до 1992 года рассматривался как невообразимый – западным странам было бы чрезвычайно легко прорвать осаду и открыть небольшой безопасный коридор в город. Когда осада началась, даже граждане Сараево думали, что это будет кратковременным событием, старались отослать в безопасное место на одну-две недели своих детей, пока эти беспорядки не закончатся. «А затем, очень быстро, осада стала “нормой”»...

Тот же самый прямой переход от невозможности к нормальности ясно различим в том, как государственная власть и крупный капитал относятся к экологическим угрозам, как таяние полярных льдов. Те же политики и менеджеры, которые до недавнего времени отменяли страхи глобального потепления как апокалиптическое паникерство бывших коммунистов, или, по крайней мере, преждевременные заключения, основанные на недостаточных свидетельствах, заверяли нас, что для паники нет оснований, что в принципе все будет так, как и прежде, а теперь внезапно стали относиться к глобальному потеплению как простому факту, как к чему-то «обычному». В июле 2008 года CNN часто повторяло репортаж «Озеленение Гренландии», прославляя новые возможности, которые таяния льдов представляет гренландцам – они уже могут выращивать овощи на открытом воздухе и т.д. Непристойность данного репортажа не только в том, что он сфокусирован на незначительной выгоде глобальной катастрофы; добавляя к ущербу оскорбление, он играет на двойном значении «зеленый» в нашей речи («зеленый» для растительности, «зеленый» для экологических проблем), поэтому тот факт, что больше зелени теперь может расти в Гренландской почве из-за глобального потепления

связывается с ростом экологического сознания... Не являются ли подобные феномены лишь еще одним подтверждением того, насколько права была Наоми Кляйн, когда, в своей «Доктрине Шока» описала то, как глобальный капитализм эксплуатирует катастрофы (войны, политические кризисы, природные бедствия) чтобы освободиться от «старых» общественных ограничений и навязать свою программу повестки, очищенной катастрофой? Возможно, грядущие экологические катастрофы, далекие от того чтобы подорвать капитализм, послужат как его сильнейшая поддержка. Что теряется в подобном сдвиге так это адекватное ощущение того, что происходит, со всеми неожиданными ловушками, скрывающимися катастрофой. Например, одним из неприятнейших парадоксов нашего затруднительного положения - в том, что сами попытки противодействовать другим экологическим угрозам может поспособствовать потеплению полюсов: озоновая дыра помогает защитить внутреннюю часть Антарктики от глобального потепления, так что если она будет ликвидирована, Антарктика сможет быстро догнать потепление всей остальной Земли. По крайней мере, одно ясно. За последние десятилетия было модно говорить о господствующей роли «интеллектуального труда» в нашем постиндустриальном обществе – и однако же материальность теперь заново утверждается в отместку во всех аспектах, от приближающейся борьбы за дефицитные ресурсы (еда, вода, энергия, полезные ископаемые, еда...) до загрязнения окружающей среды.

Хотя мы определенно должны эксплуатировать возможности, открывающиеся нам глобальным потеплением, мы никогда не должны забывать, что имеем дело с ошеломляющей социальной и природной катастрофой, а эти возможности – побочные продукты этой катастрофы, с которыми мы должны бороться всеми силами. Принимая «сбалансированный взгляд» мы действуем как те, кто выступает за более «сбалансированный взгляд» в отношении Гитлера: действительно, он убил миллионы в лагерях, но он также отменил безработицу и инфляцию, построил дороги, заставил поезда ходить по расписанию....Эта новая комбинация служит отправной точкой Дипешу Чакрабарти для установления историко-философских последствий глобального потепления 163 главным из которых является стирание различия между историей человека и природы:

Ведь вопрос уже не просто в том, что человек взаимодействует с природой. Это у людей было всегда /.../ Сейчас утверждается, что люди – сила природы в геологическом смысле. (209)

Иначе говоря, тот факт, что «люди – благодаря их числу, сжиганию ископаемого топлива и других сходных видов деятельности – стали геологическим агентом на планете» (209), означает, что они способны воздействовать на сам жизненный баланс на Земле, поэтому «в себе» с промышленной революцией 1750 года и «для себя» с глобальным потеплением началась новая геологическая эпоха, окрещенная некоторыми

учеными как «Антропоцен». Человечество вынуждено воспринимать себя в этих новых условиях как вид, один из видов жизни на земле. Когда молодой Маркс обозначал человечество как «видовое существо/Gattungswesen/» он подразумевает что-то совершенно другое: в отличие от животных видов только люди являются «видовым существом», то есть существом, которое активно относится к себе как виду и таким образом «универсально» не только в себе, но также для себя. Эта универсальность впервые предстает в ее отчужденно-извращенной форме при капитализме, который связывает и объединяет все человечество в рамках одного мирового рынка; при современном общественном и научном развитии мы более не просто вид среди других или еще одно природное условие. В первый раз за всю человеческую историю, мы, люди, коллективно создаем себя и осознаем это, поэтому мы также ответственны за себя: способ нашего выживания зависит от зрелости нашего коллективного разума... Однако, ученые, говорящие об Антропоцене, «говорят что-то совершенно противоположное. Они утверждают, что поскольку люди формируют особый вид, они могут, другими словами, в процессе подчинения других видов, приобрести статус геологической силы. Люди, иначе говоря, стали природным условием, по крайней мере, сегодня» (214). Стандартным марксистским контраргументом является то, что этот сдвиг от Плейстоцена к Антропоцену полностью обязан взрывному развитию капитализма и его глобальному воздействию – и это ставит нас перед ключевым вопросом: как нам следует думать о связи между общественной историей Капитала и более крупными геологическими изменениями условий жизни на Земле? Если промышленный способ жизни завел нас в кризис, тогда вопрос в том, Зачем мыслить в терминах вида – категории, относящейся к более длительной истории? Почему нарратив капитализма – и следовательно, его критика – не могут быть достаточными в качестве рамок для изучения истории климатического изменения и понимания его последствий?

163 Dipesh Chakrabarty, “The Climate of History: Four Theses,” *Critical Inquiry* Vol. 35 No 2 (Winter 2009).

Цифры в скобках отсылают к соответствующим местам в данной статье.

Кажется верным, что в климатическом кризисе нуждается общественная модель высокоэнергетичного потребления, созданная и продвигаемая капиталистической индустриализацией, но текущий кризис сделал очевидным некоторые другие условия для существования жизни в человеческой форме, не имеющей внутренней связи с логикой капиталистической, националистической или социалистической идентичности. Они связаны скорее с историей жизни на этой планете, тем как различные жизнеформы связаны между собой, и тем, как массовое истребление одного из видов может повлечь за собой опасности другой. /.../

Иначе говоря, каков бы ни был наш социоэкономический и технологический выбор, какие бы права мы не хотели бы прославлять как нашу свободу, мы не можем позволить дестабилизировать условия (такие как температурная зона, в которой существует наша планета), работающие как пограничные параметры человеческого существования. Эти параметры не зависят от капитализма либо социализма. Они стали устойчивыми задолго до истории этих институтов, и позволили людям стать господствующим видом на земле. К несчастью, мы теперь сами стали геологическим агентом, нарушающим этим параметрические условия, необходимые для нашего собственного существования» (217-218)

В отличие от ядерной войны, которая могла бы стать результатом сознательного решения некоторого деятеля, климатическое изменение «есть ненамеренное последствие человеческого действия и показывает только посредством научного анализа результаты наших действий как вида» (221). Эта угроза самому существованию человечества придает новый смысл местоимению «мы», действительно охватывающему все человечество:

«Климатическое изменение, преломленное через глобальный капитализм, без сомнения будет усугублять логику неравенства, проходящую сквозь правление капитала; некоторые люди несомненно выиграют временно за счет других. Но кризис в целом не может быть сведен к истории капитализма. В отличие от кризисов капитализма, здесь не существует спасательных шлюпок для богатых и привилегированных (о чем свидетельствуют засуха в Австралии или недавние пожары в богатых районах Калифорнии) (221). Самым подходящим именем для появляющегося универсального субъекта может быть вид: «Вид может действительно стать названием структуры для новой всемирной истории людей, вспыхнувшей в момент опасности, которой является климатическое изменение» (221).

Проблема состоит в том, что это не гегелевский универсум, который возникает диалектически из развития истории и подчиняет-опосредует все частное: «он избегает нашей способности испытывать мир на опыте» (222), поэтому он может породить лишь «негативную всемирную историю» (222), но не гегельянскую всемирную историю как постепенное имманентное саморазвертывание свободы.

С идеей людей как вида универсальность человечества движется в сторону специфики животных видов: такие феномены как глобальное потепление дают нам осознание того, что со всей универсальностью нашей теоретической и практической деятельности мы на некотором базовом уровне есть лишь еще один вид, живущий на планете Земля. Наше выживание зависит от определенных естественных параметров, которые мы автоматически принимаем как должное. Урок глобального потепления заключается в том, что свобода человечества была возможна лишь на фоне стабильных естественных показателей жизни на

земле (температура, состав воздуха, достаточные запасы воды и энергии и т.д.): люди могут «делать, что хотят» лишь в той мере, в какой они соблюдают границы, то есть серьезно не нарушают параметры жизни на земле.

Ограничение нашей свободы, которое становится ощутимым в связи с глобальным потеплением, – парадоксальное последствие экспоненциального роста нашей свободы и власти, то есть нашей растущей способности трансформировать природу вокруг нас, дестабилизируя базовые геологические параметры жизни на земле.

«Природа» тем самым буквально становится социально-исторической категорией, но не в смысле молодого экзальтированного Лукача (содержание того, что для нас является «природой» всегда сверхдетерминированно исторически-определенной социальной совокупностью, структурирующей трансцендентальный горизонт нашего понимания природы). Она становится социально-исторической категорией в гораздо более радикальном и буквальном (онтическом) смысле – чего-то, что не только является стабильным фоном человеческой деятельности, но находится под ее влиянием в своих самых основных компонентах. Тем самым подрывается основное различие между природой и человеческой историей: природа слепо следует своему развитию, что необходимо просто уметь объяснить, в то время как человеческую историю просто необходимо понять. Даже если ее глобальное развитие вышло из-под контроля и функционирует как Судьба, идущая против желания большинства людей, эта «Судьба» есть результат сложного взаимодействия множества индивидуальных и коллективных проектов и поступков, основанных на определенном понимании того, чем является наш мир – в истории, мы сталкиваемся с результатом наших собственных стремлений.

Представляется, что Чакрабартти здесь упускает всю полноту ракурса действительно диалектического взаимодействия между основными геологическими параметрами жизни на земле и социально-экономической динамикой человеческого развития. Конечно, природные параметры нашей окружающей среды «независимы от капитализма или социализма» – они суть угроза всем нам, вне зависимости от экономического развития, политической системы и т.д. Однако, тот факт, что их стабильности угрожала динамика глобального капитализма, тем не менее имеет более серьезные импликации, чем те, что предлагает Чакрабартти: в известном смысле мы должны признать, что Целое содержится в его Части, то есть судьба Целого (жизни на земле) тесно связана с тем, что происходит в том, что формально является одной из его частей (социально-экономического способа производства одного из видов на земле). Вот почему мы должны принять парадокс, что в отношениях между универсальным антагонизмом (условия жизни на земле, которые находятся под угрозой) и частным антагонизмом (тупик капитализма) решающая борьба

проходит в сфере частного: можно решить универсальную проблему (выживания человеческого вида) только если прежде был найден из частного тупик капиталистического способа производства. Другими словами, рассуждения в духе здравого смысла, говорящие нам, что вне зависимости от нашего классового положения или нашей политической ориентации всем нам придется разбираться с экологическим кризисом, если мы хотим выжить, глубоко дезориентирующие – ключ решения экологического кризиса кроется не в экологии как таковой.

Возможно, ограниченность Чакрабарти объясняется упрощенным представлением о гегелевской диалектике. То есть является ли идея «негативной всемирной истории» действительно антигегелевской? Не является ли наоборот идея, что множество (людей) объединено (соединено вместе) посредством негативного внешнего предела (угрозы) гегелевской *par excellence*? Или даже не является ли для Гегеля каждая универсальность в конечном итоге «негативной», именно в том смысле, в каком она возникает как таковая, в ее противопоставлении («негативная взаимосвязь») своему собственному определенному посредством частного содержанию – вспомните гегелевскую теорию войны? Может показаться, что Гегель прославляет прозаический характер жизни в хорошо организованном современном государстве, в котором героические волнения преодолеваются в спокойствии частных прав и безопасности удовлетворении нужд: частная собственность гарантируется, сексуальность ограничена браком, будущее безопасно... В этом органическом порядке универсальность и частные интересы выглядят примиренными: «бесконечному праву» субъективной сингулярности отдается должное, индивиды более не ощущают объективный государственный порядок как чуждую силу, вторгающуюся в зону их прав, они признают в ней сущность и рамки своей собственной свободы.

164 Gerard Lebrun, *L'envers de la dialectique. Hegel a la lumiere de Nietzsche*, Paris: Editions du Seuil 2004, p.

Жерар Лебрэн задает в этой связи судьбоносный вопрос: «Может ли чувство Универсального быть отделено от этого умиротворения?» 164 . Ответ ясен: да, и поэтому война необходима – в войне универсальность подтверждает заново свое право быть выше конкретно-органического спокойствия прозаической социальной жизни. Таким образом не является ли необходимость войны конечным доказательством того, что для Гегеля, каждое социальное примирение обречено на провал, что ни один органический социальный порядок не может сдерживать силу абстрактно-универсальной негативности? Вот почему социальная жизнь также обречена на «ложную бесконечность» вечного колебания между стабильной гражданской жизнью и смятением военного времени.

Другими словами, Чакрабарти удастся избавиться от гегельянской универсальности только в том случае, если мы можем свести то,

что Гегель называет «конкретной универсальностью», к телесно-органической модели универсального порядка, в рамках которого каждый отдельный элемент играет свою определенную роль, способствуя процветанию Всего. Если, однако, мы помним, что гегельянская «конкретная универсальность» обозначает универсальное, которое входит в диалектическое противоречие с его собственным частным содержанием, что каждая универсальность может только подтверждать (полагать) себя «как таковую» негативным образом, тогда идея природы не только в качестве самоочевидного устойчивого основания человеческой деятельности, но и как единство невидимого основания человеческого вида и апокалиптической угрозы ему виду окажется глубоко гегелевской 165 . Сегодня существуют различные (по крайней мере, три) версии апокалиптизма: христианско-фундаменталистская, нью-эйджевская и техно-цифровая постчеловеческая. Хотя все они разделяют основную идею, что человечество приближается к нулевой точке радикальной трансмутации, их онтологии радикально различаются: техно-цифровой апокалиптизм (чьим основным представителем является Рэй Курцвайль) остается в рамках научного натурализма и идентифицирует на уровне эволюции человеческого вида контуры его трансмутации в «пост-людей»; апокалиптизм Нью-Эйджа придает этой трансмутации спиритуалистский оттенок, толкуя его как сдвиг от одного к другому типу «космического сознания» (обычно от современной дуалистическо-механистической установки к установке на полное погружение); и наконец, христианские фундаменталисты читают апокалипсис, в строгом соответствии с библейской точкой зрения, то есть они ищут (и находят) в современном мире признаки того, что последняя битва между Христом и Антихристом близка, что все движется к критическим, решающим переменам. Хотя эта последняя версия выглядит наиболее смехотворной, она и наиболее опасна по своему содержанию, приближаясь к «миллениаристской» радикальной освободительной логике.

Давайте вначале взглянем на техно-цифровой апокалиптизм. Если и есть ученый-капиталист, который даже больше, чем Билл Гейтс является идеальным образцом третьего «духа капитализма» с его неиерархической и антиинституциональной креативностью, гуманитарно-этической заинтересованностью, то это Крэйг Вентер с его идеей ДНК-контролируемого производства. Область Вентера – синтетическая биология: жизнь, которая не была выкована дарвиновской эволюцией, носоздана, сотворена человеческим интеллектом. Первым открытием Вентера была разработка «метода дробовика» – метода анализа генома человека, который оказался быстрее и намного дешевле любого, бывшего прежде; он опубликовал свой собственный геном, – впервые чье-то ДНК было секвенировано (заодно было открыто наличие у Вентера

риска заболевания болезнью Альцгеймера, диабетом и наследственной глазной болезнью).

214.

165 Ключевой теоретической проблемой здесь выступает отношение между двумя типами негативности: негативности природы как радикального Иного, всегда представляющего минимальную угрозу человечеству – в конечном счете, угрозу уничтожения человечества, связанную с совершенно бессмысленным внешним вмешательством (например гигантским астероидом, падающим на землю), а также негативности самой человеческой субъективности, ее деструктивного воздействия на природу. В какой мере мы имеем право говорить о том, что сталкиваясь с инаковостью природы, человечество сталкивается со своей собственной сущностью, негативным ядром своего собственного бытия? Возможно, это и совершенно справедливо, раз природа предстает угрожающей Инаковостью только с точки зрения субъекта, воспринимающего себя в оппозиции к природе: в лице угрожающей негативности природы субъект обретает зеркальное отображение своего собственного негативного отношения к природе.

Затем он объявил свой следующий великий проект: построить совершенно синтетический организм, который можно было бы использовать, чтобы спасти мир от глобального потепления. В январе 2008 года он сконструировал первый в мире совершенно синтетический геном живого организма: используя полученные лабораторным путем химические материалы, он воссоздал почти точную копию генома генетического материала, найденного в крошечной бактерии. Эта крупнейшая сотворенная человеком ДНК структура состоит из 582970 пар в длину; она была составлена из четырех более мелких (но массивных) волокон ДНК, при помощи транскрибирующей силы дрожжей и смоделирована по геному бактерии, известной как *Mycoplasma genitalium*. (*Mycoplasma genitalium* – это бактерия, общая для репродуктивного тракта человека; она была выбрана просто потому, что у нее относительно малый геном). Лабораторно-полученный геном пока еще не привел к существованию живущего микроба, который действует и размножается; но Вентер сказал, что это просто вопрос времени, пока они придумают как «это загрузить» вставляя синтетическое ДНК в оболочку другой бактерии. Этот успех открывает путь для создания новых типов микроорганизмов, которые могли бы быть использованы самым различным способом: как зеленое топливо, заменяющее нефть и уголь, переработка токсичных отходов или поглощение парниковых газов и т.д. Мечта Вентера состоит в создании первых «триллионнодолларовых организмов» – запатентованных букашек, способных выделять биотопливо, производить чистую энергию в виде водорода и даже пищу с заданными свойствами:

Представьте, что топливные ископаемые закончились: прекратятся экологически вредоносные буровые операции, произойдет дефляция политической и экономической власти неоконсервативных нефтяных баронов и будет доступна транспортировка с малым выделением загрязняющих веществ, а также отопление и электричество. Воздействие подобной технологии глубоко, и оно здесь не останавливается. Открыв детали биохимических и метаболических путей, мы можем гораздо точнее подражать их утонченности и эффективности при решении проблем, мучающих индустриальную цивилизацию. Может быть, мы сможем создать примитивного, автономного биоробота, питающегося CO₂ и выделяющего O₂. Возможно, мы смогли бы выделить ртуть из наших водных запасов. Ограничения не известны, возможности же ошеломляют 166 . (170) Вентер признает, что существуют и более зловещие возможности: можно будет также синтезировать вирусы, такие как эбола, или строить новые патогены. Но проблема лежит глубже: подобная экстремальная генетическая инженерия приведет к появлению субстанционально иных организмов – мы окажемся в новом пространстве, полном неизвестного. Проблема в нашем ограниченном понимании того, как работает ДНК: даже если мы умеем выстраивать последовательность синтетического ДНК, мы не можем предсказать, как эта последовательность будет в реальности действовать, как будут взаимодействовать ее компоненты. Это значит, что ДНК коммуницирует с клеткой, побуждая ее создавать протеины. А мы еще далеки от понимания взаимоотношений между данной ДНК-последовательностью, протеинами, которые она производит и конечными свойствами организма.

166 Ian Sample, “Frankenstein’s Mycoplasma” *Frankenstein’s Mycoplasma*, ”
The Guardian, June 8 2007.

Цифры в скобках указывают на соответствующие страницы этой статьи.

Эти опасности укрепляются также отсутствием какого-либо общественного контроля над тем, что происходит в биоэтике – вне всякого демократического надзора наживающиеся промышленники колдуют над элементарными составляющими нашей жизни. Вентер попытался успокоить страхи о зарождающемся новом обществе в духе фильма «Бегущий по лезвию»: «В основе этого фильма («Бегущий по лезвию») есть предположение, с которым я не имею ничего общего: что люди хотят иметь класс рабов. Поскольку я представляю возможность конструирования человеческого генома, я размышляю, а не было бы это здорово, если бы мы имели в 10 раз больше когнитивных способностей, чем имеем сейчас? Но меня спрашивают, могу ли я сконструировать глупца, который бы был слугой. Я получаю письма от парней из тюрьмы, просящих меня построить женщин, которых они могли бы держать в своих

камерах. Я не представляю, как наше общество могло бы заниматься подобным» 167 . Вентер может не представлять, но запросы, которыми его бомбардируют, ясно показывают, что существует социальный запрос на создание обслуживающего низшего класса. Рэй Курцвайль предложил иное опровержение имеющихся страхов: «Сценарий, в котором люди охотятся на киборгов, неубедителен, поскольку их нельзя будет отделить друг от друга. Сегодня мы лечим болезнь Паркинсона имплантатом в мозг размеров с горошину. Увеличьте мощность этого устройства в миллион раз и уменьшите его размер на сотни тысяч, и получите представление о том, что будет реально через 25 лет. Не будет так, конечно, что «Ок! киборги налево, люди направо». И те и другие смешаются» 168 . И хотя это в принципе верно (и здесь можно бесконечно варьировать мотив Деррида о том, как человечество всегда-уже дополняется искусственными протезами), проблема заключается в том, что с уменьшением в сотни тысяч раз протез уже более не ощущается как таковой, но становится невидимой частью нашего непосредственного органического самоощущения, поэтому те, кто технологически контролируют протез, контролируют нас в самой сердцевине нашего самоощущения.

Парадокс в том, что поскольку воссоздание искусственной жизни является достижением современности, сам Хабермас, воздерживающийся от выполнения проекта современности, то есть предпочитающий, чтобы современность оставалась «незаконченным проектом», ставит предел раскрытию ее потенциала. Есть даже более радикальные вопросы для обсуждения, вопросы, касающиеся самого предела нашего желания (и готовности) знать:

что сделают будущие родители, когда узнают, что их ребенок получит гены болезни Альцгеймера? Недавно возникшее модное словечко «pre-vivor» (человек, который не имеет рака, но обладает генетической предрасположенностью к развитию данного заболевания, от «pre-survivor» («пред-уцелевший»)) дает прекрасное представление о страхе такого упреждающего знания.

Китайские ученые из Пекинского геномного института (ПГИ) завершили (работу) над четвертым геномом человека, чтобы секвенировать его по всему миру; они планируют использовать их геномную базу данных для «решения проблем, связанных со специфическими китайскими генетическими заболеваниями» (?), а также улучшить диагностику, прогнозирование и лечение. Подобные феномены – лишь верхушка айсберга прогресса, происходящего в Китае, о котором известно мало в СМИ, занятых волнениями в Тибете и т.д.: речь идет об экспансии биогенетической революции. В то время как на Западе нас беспокоят бесконечными дебатами об этических и законных ограничениях биогенетических экспериментов и процедур (да или нет стволовым клеткам? как далеко нам можно вмешиваться в геном – только лишь чтобы предотвратить болезни или чтобы усилить желаемые физические или даже психические

характеристики, чтобы создать новорожденного, который отвечает нашим желаниям...), китайцы просто занимаются этим без ограничений, давая образцовый пример спокойного сотрудничества между государственными ведомствами (например, их Академией наук) и частным капиталом.

Короче говоря, обе ветви, которые бы Кант назвал «частным» использованием разума (государство и капитал) объединили усилия в отсутствие «общественного использования разума» (чисто интеллектуальной дискуссии в независимом гражданском обществе о том, что происходит: как все это посягает на статус индивида в качестве этически автономного агента и т.д., не говоря уже о возможных политических злоупотреблениях).

167 Quoted from Sample, op.cit.

168 Quoted from Sample, op.cit.

На обоих фронтах все идет очень быстро, не только в направлении утопического видения государства, контролирующего и управляющего биогенетической массой своих граждан, но также в направлении быстрого получения прибыли: миллионы долларов инвестируются в лаборатории и клиники (крупнейшая из которых в Шанхае) для развития коммерческих клиник, нацеленных на богатых иностранцев с Запада, которые, ввиду законодательных запретов, не смогут получить подобное лечение в своих собственных странах. Проблема, конечно, в том, что в подобной глобальной ситуации, правовые запреты становятся бессмысленными: их главным последствием будет коммерческий и научный прогресс китайских технологий – повторяя клише, Шанхай имеет все шансы стать утопическим мегаполисом, как анонимный город (Лос-Анджелес) в «Бегущем по лезвию». Приближается время, когда нам придется поменять стандартную жалобу на то, насколько наши взаимоотношения с другими все более и более опосредуются цифровой аппаратурой, что между нами всегда существует также интерфейс: в перспективе недалекого будущего – взрыв в развитии прямых связей между самими компьютерами (и другими средствами связи); они будут общаться, принимать решения и т.д., представляя нам лишь конечный результат этого взаимодействия. (Скажем, когда мы снимаем деньги в банкомате, машина информирует наш банк, чей компьютер посылает информацию нашему персональному компьютеру посредством электронной почты...). Уже сегодня существует больше связей между самими компьютерами, чем между ними и их человеческими пользователями – здесь можно применить формулу Маркса, заявив, что здесь также отношения между компьютерами-вещами заменяют отношениями между личностями. Что если, из подобного взаимодействия, возникнет самоорганизация, которая может навязать свою собственную программу, так что люди-пользователи больше не смогут контролировать и управлять цифровой сетью, но сами будут ею использоваться?

Фильм «Орлиный глаз» (2008, Д.Дж. Карузо) многобюджетный техно-триллер, рассказывает свою историю с этой перспективы во всей ее неоднозначности – не удивительно, что фильм потерпел финансовый крах по любопытным идеологическим причинам. Вот краткое описание сюжета – он начитается со стандартного происшествия во время «войны с террором»: Армия США гоняется за подозреваемым в терроризме на Ближнем Востоке, но поскольку он отшельник, что делает утвердительное установление личности проблематичным, компьютерная система, которая обрабатывает все военные данные, рекомендует прервать миссию. Министр обороны согласен, но Президент приказывает довести миссию до конца. Возникает обратная политическая реакция, когда все убитые оказываются гражданскими, и в ответ проводятся бомбардировки возмездия.

Потом происходит знакомство двух героев фильма, обычных граждан США, Джерри Шо (исключенного из Стэнфордского университета) и Рэйчел Холломан (молодой матерью-одиночки, чей сын Сэм – трубач). Однажды, когда Джерри возвращается домой, он видит, что его квартира полна самого разного оружия, взрывчатки и поддельных документов. Ему звонит неизвестная и объясняет, что ФБР схватит его через тридцать секунд, и что он должен бежать. Не поверив ей, он схвачен ФБР, но неизвестная снова пытается организовать побег Джерри по телефону и его встречу с Рэйчел, которая принуждена все той же женщиной помочь Джерри под угрозой убийства ее сына. Женский голос помогает паре избежать полиции Чикаго и отдела ФБР, демонстрируя способность удаленно контролировать практически любые сетевые устройства, как, например, светофоры, мобильные телефоны и даже грузоподъемные краны. Джерри и Рэйчел ведомы к электронному магазину, где женский голос представляется: она сверхсекретный суперкомпьютер под названием «Автономный разведовательно-поисковый встроенный аналитик» (Ariia), собирающая информацию со всего света и способная контролировать практически все электронное – она следила за их жизнью и привела обоих к себе. На основании ошибки, сделанной Президентом в начале фильма, Ariia решила, что исполнительная ветвь власти является угрозой общественному благу и должна быть уничтожена. Она планирует уничтожить кабинет Президента, оставив Министра обороны, согласившегося с рекомендацией прервать миссию и занять место Президента. Она объясняет Джерри и Рэйчел, что пытается помочь народу США.

На Рэйчел надевают ожерелье со взрывчаткой и отправляют слушать обращение Президента Соединенных Штатов. Речь открывается выступлением школьного класса, в котором учится ее сын Сэм, – пусковой механизм, который запустит ожерелье со взрывчаткой, должен активироваться, когда Сэм сыграет верхнее фа на своей трубе, что соответствует слову «свободный» в последней строфе национального гимна.

В конце все заканчивается благополучно, благодаря героической работе и самопожертвованию честных агентов ФБР: взрыв предупрежден, Сэм спасен, Рэйчел и Джерри становятся парой... но не является ли Ariia просто-напросто рациональным агентом? Не действует ли она фактически в интересах народа США? Не было бы лучше для США, если бы ее план удался? Она готова пожертвовать дюжиной невинных зрителей на Капитолии – но так же сделал и Президент, когда он дал свое согласие на убийство дюжины арабских граждан...

Неоднозначность фильма в том, что остается неясно, умышленная ли это ирония или нет.

На более интуитивном уровне невозможно сопротивляться сказочной логике, лежащей в основе сцен, в которых Джерри и Рэйчел раз за разом удается ускользнуть от ФБР. Это выглядит так, как будто они действуют в заколдованном мире, в котором они не просто противостоят врагам на нейтральном фоне действительности – сама текстура реальности следует магической руке, которая управляет им для них: когда машины преследования оказываются слишком близко, краны загораживают им дорогу; когда, убегая от полиции, они входят на станцию метро, табло расписания говорит им, в каком направлении им двигаться... Не есть ли это совершенно параноидальный сон, в котором реальность состоит не из нейтральной инертной материи, равнодушной к нашим усилиям, но является искусственным механизмом, руководимым благожелательной разумной силой? Логика, которая (в ее не самой сильной версии) обычно оборачивается против героя (вспомним «Врага государства», в котором, ввиду сложной спутниковой системы слежения, враг, кажется, всегда знает, где находится Уилл Смит), здесь работает на героев – с неизбежным выводом, что поскольку контролирующее агенство по определению – зло, герои под принуждением должны быть бессознательными инструментами большого злого Другого, контролирующего нашу реальность.

Тогда как оцифровка нашей жизни влияет на герменевтический горизонт нашего повседневного опыта? Согласно сообщению CNN от 29 мая 2008 года обезьяны с имплантированными в их мозг сенсорами научились управлять рукой робота с помощью своих мыслей, используя ее для питания фруктами и маршмеллоу: в эксперименте Медицинской школе Университета Питтсбурга пара макак была оснащена электродами толщиной в человеческий волос, которые передавали сигналы из мозговых областей, связанных с движением. Ученые, участвующие в эксперименте, сообщают, что это приведет к созданию контролируемых мозгом протезированных конечностей для ампутантов либо пациентов с дегенеративными расстройствами. Даже пресловутый мизинец Стивена Хоукинга – минимальная связь между его умом и внешней реальностью, единственная часть его парализованного тела, которой Хоукинг может двигать – таким образом больше не понадобится: при помощи моего ума я смогу напрямую заставлять предметы двигаться,

то есть сам мозг будет непосредственно служить пультом дистанционного управления.

Все последние исследования указывает на поразительный факт, что секретные оборонные ведомства США заняты в широкомасштабном и долгосрочном проекте по разработке средств контроля над человеческими эмоциями и реакциями извне, путем атаки мозга направленными электромагнитными волнами. Поскольку уже возможно установить мозговые волны, предоставляющие материальную поддержку определенным эмоциональным реакциям (страху, ненависти, храбрости...) идея заключается в бомбардировке мозга сходными искусственно созданными волнами для достижения или препятствования необходимой эмоции. Сходная процедура уже протестирована при лечении бывших военнослужащих с посттравматическими эффектами: путем установления материальной поддержки следов травматической памяти в мозге с последующим воздействием определенных волн, можно стереть эти следы памяти из мозга, с ограниченными краткосрочными потерями памяти в виде нежелательных побочных эффектов. В то время, когда масштабы подобных практик неизвестны, представляется возможным, что существуют достаточные основания для параноидального подозрения, будто секретные агентства предпринимают значительные усилия, чтобы добиться контроля над стиранием различий между «внутри» и «снаружи», то есть прямой «проводки» от мозговых процессов к внешне технологически манипулируемым материальным процессам.

На горизонте «цифровой революции», таким образом, виднеется не что иное, как шанс, перспектива того, что люди приобретут способность, которую Кант и другие немецкие идеалисты называли «интеллектуальной интуицией» (*intellektuelle Anschauung*), закрывающую пустоту, разделяющую (пассивную) интуицию и (активное) производство, то есть речь идет об интуиции, которая немедленно порождает воспринимаемый объект – эта способность до сих пор приписывалась только бесконечному божественному разуму.

Появится возможность, благодаря неврологическим имплантатам, переключаться с «обычной» реальности на другую, компьютерную реальность без всякого топорного оборудования сегодняшней виртуальной реальности (неудобных очков, перчаток...), раз сигналы виртуальной реальности будут напрямую доходить до нашего мозга, в обход наших органов чувств.

«Мировая трансгуманистическая ассоциация» (основанная в 1998 году Ником Бостромом и Дэвидом Пирсом) поставила себе задачей разобраться с этими проблемами. Она описывает себя как «международная некоммерческая организация, выступающая за этическое использование технологии для расширения человеческих способностей» 169. Она полагает, что развитие человека, с точки зрения эволюции, вовсе не достигло конечной точки: всевозможные новые

технологии – нейрофармакология, искусственный интеллект и кибернетика, а также нанотехнологии – обладают потенциалом для увеличения человеческих возможностей. По словам Бострома: «несколько лет назад, дискуссии обычно вращались вокруг вопроса «Это фантастика? Или мы имеем дело с реалистичными возможностями будущего?» Теперь дискуссии чаще всего начинаются с такой позиции, что, да, это все более возможно – трансформировать человеческие способности. Вопрос теперь заключается в том, следует ли нам это делать. А если так, каковы тогда этические ограничения? В отличие от ницшеанского понятия «сверхчеловек», который стремится к «моральной и культурной трансценденции» (немногие избранные, наделенные особой силой воли и большой рафинированностью отбросят оковы традиционной морали и условностей, чтобы возвыситься над остальным человечеством), трансгуманистическая идея «постчеловека» нацелена на общество, в котором каждый получит доступ к передовым технологиям: «трансгуманисты выступают за повышенное финансирование исследований по радикальному увеличению продолжительности здоровой жизни и содействуют развитию медицинских и технологических средств улучшения памяти, концентрации и других способностей человека. Трансгуманисты предлагают, чтобы каждый имел возможность использовать подобные средства для улучшения различных параметров своего когнитивного, эмоционального и физического состояния. Это не только естественное расширение традиционных целей медицины и технологии, но также великая гуманитарная возможность для подлинного улучшения положения человека» 170 .

169 John Sutherland, “The ideas interview: Nick Bostrom,” *The Guardian*, *The Guardian*, Tuesday 9 May 2006.

170 Nick Bostrom, “Transhumanism: The World’s Most Dangerous Idea?”, available at www.nickbostrom.com www.nickbostrom.com .

В этой связи основными этическими вопросами являются вопросы доступности а также, кто трансформирует кого: «Одно дело, если мы говорим о взрослых, компетентных гражданах, решающих что делать с их собственными телами. Если же мы думаем о модификации детей, или селекции эмбрионов, тогда возникает другой ряд этических вопросов. Если некоторые из технологий, что вполне возможно, окажутся очень дорогостоящими, тогда какие механизмы должны быть задействованы для обеспечения добросовестности?». Чтобы предотвратить возможность вмешательства государственных или частных институтов в нашу судьбу, выбор относительно использования подобных возможностей улучшения должен

принадлежать индивиду – но достаточная ли это защита? По словам Фрэнсиса Фукуямы, трансгуманизм стремится «не к чему иному как освобождению человеческой расы от ее биологических ограничителей», и проблема состоит в том, что защита равных юридических и политических прав несовместима с принятием идеи усовершенствования человека: «В основе идеи равенства прав лежит вера в то, что мы все обладаем человеческой сущностью, которая превышает различий в цвете кожи, красоте и даже уме. Эта сущность и это представление, которым индивиды обладают как неотъемлемой ценностью, стоит в центре политического либерализма. Но в изменении данной сущности и есть смысл трансгуманистического проекта. «Легко проблематизировать понятие уникальной и универсальной «человеческой сущности»; но не так просто избавиться от линии аргументации Фукуямы, поскольку он прав в одном важном моменте: «человечество» (то, что мы спонтанно понимаем под словами «быть человеком») фактически опирается на понятие «человеческой природы», как на то, что мы унаследовали просто в виде дара, непостижимого измерения нас самих, в которое мы оказались заброшены... Когда, с появлением перспектив биогенетического вмешательства, открытых благодаря получению доступа к геному, виды могут свободно перedefинировать себя, это изменение практически освобождает человечество от ограничений смертных видов, от рабства у «эгоистичных генов». Однако это освобождение имеет свою цену:

С вмешательством в генетическое наследство человека, господство над природой переходит в акт принятия-контроля-над-самим-собой, изменяющее наше этическое общеродовое самосознание и способное нарушить необходимые условия автономного образа жизни и универсалистского понимания морали 171 .

Неожиданный альянс между Фукуямой, одним из крупнейших неоконсервативных либералов, и Хабермасом, центральной фигурой левого Просвещения, должен заставить нас задуматься – не избегают ли они оба ключевой проблемы? Мы теряем нашу свободу и достоинство не столько с приходом биогенетики. Скорее мы ощущаем, что они никогда не были у нас на первом месте. Проблема такова: не меняет ли сам факт возможности биогенетических манипуляций ретроактивно наше самопонимание как «природных» существ, в том смысле, что теперь мы ощущаем уже сами наши «природные» предрасположенности как что-то «опосредованное, условное», а не просто непосредственно данное, как что-то, чем в принципе можно управлять (и что, таким образом, является просто случайным?) Ключевым моментом здесь выступает то, что нет возврата к предыдущей наивной непосредственности: раз мы знаем, что наши природные предрасположенности зависят от слепой генетической случайности, каждый упрямо цепляющийся за них так же фальшив, как цепляющийся за старые «органические» нравы в современном мире. Так что по существу Фукуяма и Хабермас говорят

следующее: хотя мы знаем, что наши предрасположенности зависят от бессмысленной генетической случайности, давайте притворимся и будем действовать, как будто это не так, так что мы сможем поддерживать наше чувство достоинства и независимости. Парадокс в том, что независимость может быть поддерживаться лишь путем запрета доступа к слепой природной случайности, которая нас определяет, то есть в конечном итоге, путем ограничения нашей независимости и свободы научного вмешательства.

171 Quoted from Thorsten Jantschek, "Ein ausgezehrter Hase," Die Zeit, July 5 2001, p. 26.

И снова логика Фукуямы и Хабермаса такова: поскольку результаты науки ставят под угрозу нашу независимость и свободу, следует свернуть науку. Цена, которую мы платим за это решение, – фетишистский раскол между наукой и этикой («Я отлично знаю, что утверждает наука, но, тем не менее, чтобы сохранить видимость моей независимости, я предпочитаю игнорировать ее и поступать так, как будто я этого не знаю»). Это не дает нам столкнуться с настоящим вопросом: как эти новые условия заставят нас изменить и заново изобрести сами понятия свободы, независимости и этической ответственности?

Однако трансгуманисты, по-видимому, совершают «зеркальную» ошибку: со всеми своими предостережениями о том, что мы стоим на пороге постчеловеческой эпохи, они фактически остаются слишком гуманистичными. То есть, когда они описывают возможность вмешательства в наши биогенетические основы и изменения самой нашей «природы», они тем не менее предполагают, что автономный субъект, свободно выбирающий свои поступки, все еще сохранится, решая то, как следует изменить свою «природу». Таким образом, они доводят разрыв между «субъектом высказывания» (subject of enunciation) и «подлежащим высказывания» (subject of the enunciated) до предела: с одной стороны как объект моего вмешательства я есть биологический механизм, чьи свойства, вплоть до ментальных, могут управляться; с другой, я (поступаю как если бы я) все же был свободен от подобного управления, как независимый индивид, который на определенной дистанции умеет делать правильный выбор. Но что если цепь замкнулась, и сама сила моего автономного решения уже «спуталась» с биогенетической манипуляцией?

Вот почему собственно есть что-то поверхностное, даже скучное во всех трансгуманистических размышлениях: они в основном игнорируют проблему и так же, как и их критики, избегают сути вопроса, который вроде бы все время решают: как биогенетические и другие вмешательства повлияют на само определение человечества?

Бостром подчеркивает, что выбор в пользу возможности подобного усовершенствования

должен оставаться за индивидом – но будет ли вообще индивид? И трансгуманисты и их критики таким образом остаются верны стандартному понятию свободного независимого индивида – разница в том, что трансгуманисты просто признают, что оно сохранит свою силу после перехода в постчеловеческую эпоху, тогда как их критики видят в постчеловечестве угрозу и потому стремятся предотвратить его возникновение.

Доведенный до этой крайности техно-цифровой апокалиптизм принимает форму так называемого «тех-гнозиса» и переходит в апокалиптизм Нью-Эйджа. Одним из излюбленных двуликих понятий, мобилизуемых спиритуалистами Нью-Эйджа, является понятие синхронности из квантовой физики (связь между двумя событиями или элементами, которая является мгновенной, то есть она быстрее чем время, необходимое свету для прохождения между ними): точное квантовое понятие синхронности (две разделенных частицы взаимосвязаны так, что вращение одной из двух воздействует на вращение другой быстрее, чем их световая связь) прочитывается как материальное проявление/вписывание «духовного» измерения, связывающего события за пределами сети материальной причинности: «Синхронности суть джокеры в колоде карт природы, поскольку они отказываются играть по правилам и дают понять, что в нашем поиске достоверности в мире мы пренебрегли некоторыми важнейшими идеями» 172 .

В когнитивной картографии Нью-Эйджа «левое» отвечает за бессознательно неизвестное, а «правое» – за осознанность и бодрствование; трагедия политических левых в последние два столетия – в том, что они ограничились социальной справедливостью и экономическим равенством, забыв о необходимости «более глубокого» сдвига от ментально-рациональной осознанности к признанию скрытого измерения, доступного лишь интуиции: «Левые боролись за «права» человека, при этом игнорируя «левое» у мужчины и женщины» 173 .

172 F. David Peat, *Synchronicity: The Bridge Between Nature and Mind*, New York: Bantam 1987, p. 3.

173 Daniel Pinchbeck, 2012, New York: Jeremy P. Tarcher / Penguin 2007, p. 213.

В радикальной версии спиритуализма Нью-Эйджа будущий материальный кризис (экологическая катастрофа) сводится к простому «материальному выражению психо-спиритуалистского процесса, форсирующего наш переход к новому и более интенсивному состоянию осознанности» 174 .

Это возвращает нас к трем «духам капитализма», фактически образующим подобие гегельянской триады «отрицания отрицания»: индивидуалистская субъективность предпринимателя, основанная на протестантской этике, преодолевается корпоративным

«функционалом» и возвращается вновь под видом бесконечно-гибкого «креативного» капиталиста. Важно отметить, что два сдвига происходят не на одном и том же уровне:

первый сдвиг касается нормативного содержания одной и той же символической формы (Эго-Идеала и идеального-эго) тогда как второй – оставляет саму форму символического Закона, заменяя его неясным запретом суперэго. – Есть ли четвертый «дух» капитализма, который бы повторил движение от индивидуального к коллективному, от протестантской этики к «функционалу» на уровне «третьего духа», то есть который бы сделал «третьему духу» то же, что «второй дух» сделал первому? Можно утверждать, что этот «четвертый дух» уже строго говоря и не дух капитализма, но уже одно из названий коммунизма. Вот спиритуалистское описание Нью-Эйджа нового общественного порядка, который должен появиться как вторичный эффект более существенного духовного сдвига:

Если мы развиваемся от национального государства в сторону ноосферического государства, может оказаться, что мы работаем над созданием неиерархичной социальной организации – «синхронного порядка», основанного на доверии и телепатии – который Хопи и другие туземные группы использовали тысячелетия.

Если глобальная цивилизация может самоорганизоваться из нашего нынешнего хаоса, она будет основана скорее на сотрудничестве, чем на соревновании в стиле «победитель забирает все», на достаточности, чем излишестве, на общинной солидарности, чем индивидуальном элитизме, на утверждении священного характера всего земного 175 .

Не представляет ли данное описание – если мы удалим его спиритуалистскую оболочку – своего рода коммунизм? Как же нам следует освободиться от этой оболочки? Лучшим противоядием этому спиритуалистскому искушению будет помнить основной урок дарвинизма: абсолютная непредсказуемость природы. Почему, например, массово гибнут пчелы, в особенности в США, где согласно некоторым источникам, их число сократилось на 80%? Эта катастрофа могла бы произвести опустошительное воздействие на наши пищевые запасы: около трети пищи человека появляется благодаря растениям, опыляемым насекомыми, а медоносная пчела отвечает за 80% подобного опыления... Вот как следует представлять возможную глобальную катастрофу: никаких взрывов, просто низкоуровневая задержка, заминка с глобальными опустошительными последствиями.

Мы даже не можем быть уверены, что достаточно просто вернуться к естественному балансу – к какому балансу? Что если пчелы в США и Европе уже были адаптированы к определенной степени и определенному типу промышленного загрязнения?

В массовой гибели пчел есть нечто таинственное: хотя то же происходит

одновременно по всему (развитому) миру. Местные исследования указывают на различные причины: отравляющий эффект пестицидов на пчел, утрату у них чувства пространственной ориентации, из-за электронных волн наших средств связи. Это многообразие причин делает связь между причинами и следствием неопределенной – и, как мы знаем из истории, когда устанавливается разрыв между причинами и следствиями, возникает искушение найти более глубокий Смысл: что если, помимо данных естественных причин существует и более глубокая духовная причина? Как иначе мы можем объяснить таинственную синхронность феномена, который с точки зрения естествознания, происходит по разным причинам?

174 Op.cit., p. 392.

175 Op.cit., p. 394.

Здесь наступает черед так называемой «духовной экологии»: не являются ли ульи своего рода колониями рабов, концентрационными лагерями, где пчелы безжалостно эксплуатируются? Что если матушка земля мстит нам за ее эксплуатацию?

Лучшим противоядием подобному спиритуалистскому искушению будет помнить урок из рамсфельдовской теории познания – этот термин, конечно, отсылает к хорошо известной катастрофе марта 2003 года, когда Дональд Рамсфельд увлекся любительским философствованием на тему взаимосвязи между известным и неизвестным. Вероятно, ссылаясь на Дэвида Торо («Знать, что мы знаем то, что знаем и что мы не знаем то, что мы не знаем, – вот подлинное знание»), Рамсфельд заявил: «Есть известное известное. Это то, что мы знаем, что мы знаем. Есть известное неизвестное. То есть, существует то, что, как мы знаем, мы не знаем. Но также существует и неизвестное неизвестное. Это то, что мы еще не знаем как неизвестное» 176

То, что Рамсфельд забыл добавить, было ключевым четвертым термином: «неизвестное известное» – вещи, которые мы не знаем, что мы знаем, все бессознательные верования и суеверия, определяющие то, как мы воспринимаем реальность и вмешиваемся в нее. Рамсфельд думал, что основная опасность в столкновении с Ираком была в «неизвестном неизвестном», в угрозах от Саддама, о существовании которых мы даже не подозревали. И как теперь мы ясно понимаем, основной опасностью, напротив, являлось «неизвестное известное», непризнанные предрассудки, которые и заставили армию США совершить все свои ошибки.

В случае с гибнущими пчелами есть также вещи, которые мы знаем, что мы знаем (их чувствительность к пестицидам) и вещи, которые, как мы знаем, нам не известны (скажем, как пчелы реагируют на искусственное излучение? И кроме этого, существует

также неизвестное неизвестное и неизвестное известное. Есть, например, такие аспекты взаимодействия между пчелами и их средой обитания, о которых у нас не только нет знаний, но о которых мы даже не догадываемся. И есть множество «неизвестного известного» в нашем восприятии пчел: все антропоцентрические предрассудки, которые самопроизвольно влияют на наше исследование пчел.

Самым тревожным аспектом подобных феноменов является нарушение еще одного типа знания: который Жак Лакан называл «знанием в реальном»: «инстинктивное» знание, регулирующее животную и растительную активность. Это неопределенное знание может выйти из-под контроля. Когда слишком жарко зимой, растения и животные неадекватно оценивают февральскую жару как сигнал, что весна уже началась и начинают вести себя соответствующим образом, не только делая себя уязвимыми по отношению к более поздним заморозкам, но также нарушая весь ритм естественного воспроизводства. По всей вероятности что-то подобное происходит с пчелами. Теория комплексных систем показала, что подобные системы проявляют два противоположных свойства: крайне устойчивый характер и крайнюю уязвимость. Они могут приспособиться к серьезным нарушениям, ассимилировать их и находить новый баланс и стабильность – вплоть до определенного порога («переломного момента»), за которым незначительное расстройство может привести к полной катастрофе и установлению совершенно иного порядка. Многие столетия человечеству не приходилось беспокоиться о воздействии на окружающую среду своей промышленной деятельности – природа могла приспосабливаться к вырубке лесов, использованию угля и нефти и т.д. Однако сегодня уже совершенно точно нельзя быть уверенным, что мы не приближаемся к поворотному пункту – поскольку, очевидно, что на подобные моменты обращают внимание, когда уже слишком поздно. В подобной ситуации разговор о предвосхищении, предосторожности и контроле за риском обычно становятся бессмысленным, так как мы имеем дело с «неизвестным неизвестным».

Эта ситуация снова заводит нас в тупик современного «общества выбора». Мы гордимся, что живем в обществе, в котором мы свободно решаем важные вопросы.

176 Rumsfeld's remarks are available online at <http://www.defenselink.mil/transcripts/transcript.aspx?transcriptid=2636>

Однако мы все время оказываемся в ситуации, когда мы должны решать вопросы, которые фундаментально повлияют на наши жизни, но они решаются без надлежащей опоры на знание. Подобные ситуации совершенно разочаровывают: хотя мы знаем, что все зависит от нас, мы не можем даже предсказать последствия своих действий – мы не бессильны, но совсем наоборот, всемогущи, однако при этом неспособны установить масштаб наших

сил. Хотя мы не можем обрести полный контроль над биосферой, в нашей власти ее уничтожить, нарушить ее равновесие, что приведет к полной потере контроля, а заодно сметет всех нас.

Или возьмем пример недавно обнаруженного огромного торфяного болота в западной Сибири (размером с Францию и Германию вместе взятыми): оно начало оттаивать, что может высвободить в атмосферу миллионы тонн метана, парникового газа, который в двадцать раз сильнее углекислого газа... Эту гипотезу следует рассматривать вместе с отчетом от мая 2007 года 177, согласно которому исследователи медицинского Колледжа Альберта Эйнштейна доказали, что некоторые виды плесени обладают способностью использовать радиоактивность как источник энергии для добывания пищи и стимулирования роста. Их интерес был обусловлен тем, что пять лет назад посланный во все еще высоко радиоактивный реактор Чернобыля робот вернулся с образцами черной плесени, богатой содержанием меланина, растущей на стенах разрушенного реактора. Затем исследователи провели ряд тестов, используя различные образцы плесени. Два типа – один из которых искусственно производил меланин, и другой, натуральный меланино-содержащий, – были подвергнуты разным уровням воздействия ионизирующего облучения примерно в 500 раз выше фонового уровня; оба меланино-содержащих вида выросли значительно быстрее по сравнению с подвергнутыми стандартному фоновому облучению. Проводя дальнейшие исследования, ученые измерили сигнал электронного спинового резонанса после того, как меланин был подвергнут ионизирующему облучению, открыв, что радиация при взаимодействии с меланином меняет его электронную структуру – важный шаг для захвата радиации и превращения ее в иную форму энергии для создания питания. Уже есть идеи относительно плесени, перемолотой радиацией, входящей в меню будущих космических миссий: поскольку ионизирующее излучение превалирует в космическом пространстве космонавты могли бы использовать плесень как неисчерпаемый источник питания в ходе длительных миссий по колонизации других планет... Вместо того, чтобы поддаваться страхам ввиду подобной перспективы, в таких случаях нужно быть открытым для новых возможностей, помня, что «природа» – непредсказуемый, многогранный механизм, в котором катастрофы могут приводить к неожиданным позитивным результатам, как, например, в фильме Альтмана «Короткие истории», в котором автокатастрофа приводит к неожиданной дружбе.

Поддерживать состояние подобной открытости в сторону радикальной непредсказуемости крайне сложно – даже такой рационалист, как Хабермас, не оказался на это способен. Его последний интерес к религии прерывается традиционным либеральным беспокойством по поводу гуманистического, духовного и т.д. содержания, скрытого в религиозной форме; его интересуется сама форма религии: люди, действительно фундаментально верующие, готовые за это пожертвовать своей жизнью,

представляют пример грубой энергии веры и сопутствующей безусловной обязательности, отсутствующей в анемично-скептической либеральной позиции – как будто вливание подобной безусловной преданности делу может оживить наши постполитические высохшие демократии. Хабермас реагирует в данном случае на ту же проблему, что и Шанталь Муфф в ее «агонистическом плюрализме»: как снова привнести страсть в политику? Однако не участвует ли он тем самым в своего рода идеологическом вампиризме, высасывающем энергию из наивных верующих, сам будучи неспособным расстаться со своей секулярно-либеральной позицией, потому и религиозная вера в целом остается очаровывающей и таинственной Инаковостью?

177 Kate Melville, “Fungus Feeds On Radiation,” available on http://www.scienceagogo.com/news/20070422222547data_trunc_sys.shtml

Как уже показал Гегель в отношении диалектики Просвещения и веры в своей «Феноменологии духа» такая оппозиция формального Просвещения и фундаментально-субстанциональной веры фальшива, несостоятельна как идеологическая экзистенциальная позиция. Что следует сделать, так это полностью принять идентичность двух противостоящих моментов, что именно и может сделать апокалиптический «христианский материализм», объединяющий отказ от божественной Инаковости и безусловную преданность делу.

Как нам сочетать подобную радикальную открытость с апокалиптической уверенностью в том, что близится конец времен? Апокалипсис характеризуется особым течением времени, несомненно, противостоящим двум другим доминирующим типам – традиционному циклическому времени (времени, установленному и регулируемому космическими принципами, отражающими естественный природный порядок и рай – времени-форме, в которой микрокосм и макрокосм резонируют друг с другом в гармонии) и современному линейному времени постепенного прогресса или развития: апокалиптическое время – «время конца времен», время критическое, время «чрезвычайного положения», когда близится конец и мы к нему готовимся. Именно здесь следует помнить о диалектической инверсии случайности и необходимости, то есть – о ретроактивной природе необходимости грядущей катастрофы. В подобном стечении обстоятельств стандартная вероятностная логика более не применяется; нам потребуется другая логика временного характера, описанная Жан-Пьером Дюшюи:

Катастрофическое событие вписано в будущее как судьба, бесспорно, но также – как случайность: его могло бы и не быть, даже если, в предшествующем будущем оно выглядит как необходимое. /.../ если происходит необычное событие,

катастрофа, например, то оно не могло не случиться; тем не менее, постольку, поскольку оно не произошло, оно не неизбежно. Таким образом, актуализация события – факт, что оно имеет место – ретроспективно создает его необходимость 178 .

Дюпюи приводит пример президентских выборов во Франции в мае 1995 года; вот январский прогноз ведущего института общественного мнения: «Если 8 мая следующего года господин Балладюр будет избран, можно сказать, что избрание президента было решенным делом еще до того, как оно прошло». Если – случайно – событие происходит, оно создает предшествующее звено, благодаря которому все выглядит неизбежностью: в этом, а не в общих словах о том, как имеющаяся необходимость находит свое выражение в случайной игре видимости, состоит, по сути, гегелевская диалектика случайности и необходимости. В этом смысле, хотя мы определены судьбой, мы тем не менее свободны избирать свою собственную судьбу. Вот как, согласно Дюпюи, нам следует относиться к экологическому кризису: не «реалистично» оценивать возможности катастрофы, но принять ее как Судьбу в точном гегелевском смысле: если катастрофа случится, можно будет сказать, как и в случае с избранием Балладюра, что это было заранее предрешено.

Судьба и свободное действие, таким образом, идут рука об руку: свобода в своем самом радикальном проявлении есть свобода изменить чью-то Судьбу.

Поэтому, если нам придется столкнуться с подлинной угрозой (космической или экологической) катастрофы, нам придется ввести новое представление о времени. Дюпюи называет это время «временем проекта», «закрытой цепи между прошлым и будущим:

будущее причинно обусловлено нашими поступками в прошлом, тогда как то, как мы поступаем, определяется нашим предвосхищением будущего и нашей реакцией на это предвосхищение. Дюпюи предлагает встречать катастрофу следующим образом: мы вначале должны воспринять ее как свою неизбежную судьбу, а затем, спроектировав себя в нее и приняв ее точку зрения, нам следует ретроактивно поместить в ее прошлое (прошлое будущего) контрфактические возможности («Если бы мы сделали то-то и то-то, катастрофы бы не случилось!»), на основе которых мы действуем сегодня. В этом состоит парадоксальная формула Дюпюи: нам надо принять, что на уровне возможностей, наше будущее обречено, катастрофа произойдет, это наша судьба – и затем, на основе этого принятия, мы должны мобилизоваться, чтобы произвести определенное действие, которое изменит саму судьбу и тем самым вставит новую возможность в прошлое.

178 Jean-Pierre Dupuy, *Petite metaphysique des tsunamis*, Paris: Seuil 2005, p. 19.

Для Бадью время верности тому или иному событию есть будущее предшествующее: направляя себя в будущее, герой действует так, как если

бы будущее, которое он хочет осуществить, уже находилось здесь. Подобная циркулярная стратегия будущего в прошедшем является единственно эффективной в тех случаях, когда мы сталкиваемся с перспективой катастрофы (скажем, экологического бедствия): вместо того, чтобы говорить «будущее все еще открыто и у нас все еще есть время для действия и предотвращения всего дурного», нам следует принять катастрофу как неизбежное, а затем действовать так, чтобы ретроактивно отменить то, что уже «предсказано звездами» как наша судьба. Таким образом, вот, что следует сказать об экологической катастрофе: если она случится, это будет необходимо...И не является ли сдвиг от классического исторического материализма к позиции «диалектики Просвещения» Адорно и Хоркхаймера лучшим примером обращения позитивной судьбы в негативную? В то время как традиционный марксизм побуждал нас действовать, чтобы осуществилась необходимость (коммунизма), Адорно и Хоркхаймер устремились к конечному катастрофическому итогу, воспринимаемому ими как нечто непреложное («пришествие «администрируемого общества» тотальной манипуляции и конец субъективности»), чтобы склонить нас к действию против данного итога в нашем настоящем. И ироническим образом разве не применима та же самая логика к поражению коммунизма в 1990 году? Сегодня легко высмеивать «пессимистов», от правых до левых, от Солженицына до Касториадиса – тех, кто оплакивал слепоту и компромиссы демократического Запада, недостающую ему этико-политическую силу и смелость в борьбе с коммунистической угрозой, и кто предсказывал, что холодная война уже проиграна Западом, что коммунистический блок уже выиграл ее, и предупреждал, что крушение Запада уже неминуемо. Но именно их позиция более всего оказала влияние на развал коммунизма. С точки зрения Дюпюи, само «пессимистичное» предсказание на уровне возможностей, линейной исторической эволюции, мобилизовало их на противодействие.

Глава 6 КАК НАЧАТЬ СНАЧАЛА, или КОММУНИЗМ: ГИПОТЕЗА И БОЛЬШЕ

В 1922 году, когда большевики, вопреки всякой вероятности, победили в гражданской войне, им пришлось отступить к нэпу, «новой экономической политике», в рамках которой признавался законным широкий спектр видов рыночной экономической деятельности и частной собственности, Ленин написал небольшую, но примечательную статью «О восхождении на высокие горы». В ней он сравнил революционера с альпинистом, который возвращается в долину после первой попытки покорить новый горный пик. Это сравнение помогает ему пояснить, какую роль в революционном процессе играет отступление; иными

словами: как человек может отступить, не совершая оппортунистического предательства своего Дела:

Представим себе человека, совершающего восхождение на очень высокую, крутую и не исследованную еще гору. Допустим, что ему удалось, преодолевая неслыханные трудности и опасности, подняться гораздо выше, чем его предшественники, но что вершины он все же не достиг. Он оказался в положении, когда двигаться вперед по избранному направлению и пути оказалось уже не только трудно и опасно, но прямо невозможно. Ему пришлось повернуть назад, спускаться вниз, искать других путей, хотя бы более длинных, но все же обещающих возможность добраться до вершины. Спуск вниз на той невиданной еще в мире высоте, на которой оказался наш воображаемый путешественник, представляет опасности и трудности, пожалуй, даже бóльшие, чем подъем: легче отступить; не так удобно осмотреть то место, куда ставишь ногу; нет того особо приподнятого настроения, которое создавалось непосредственным движением вверх, прямо к цели, и т. д. Приходится обвязывать себя веревкой, тратить целые часы, чтобы киркой вырубать уступы или места, где бы можно было крепко привязать веревку, приходится двигаться с черепашьей медленностью и притом двигаться назад, вниз, дальше от цели, и все еще не видать, кончается ли этот отчаянно опасный, мучительный спуск, находится ли сколько-нибудь надежный обход, по которому можно бы опять, смелее, быстрее, прямее двинуться вперед, вверх, к вершине.<...> Голоса же снизу несутся злорадные. Одни злорадствуют открыто, улюлюкают, кричат: сейчас сорвется, так ему и надо, не сумасшествуй! Другие стараются скрыть свое злорадство <...> Они скорбят, вознося очи горе. К прискорбию, наши опасения оправдываются! Не мы ли, потратившие свою жизнь на подготовку разумного плана восхождения на эту гору, требовали отсрочки восхождения, пока наш план не кончен разработкой? И если мы так страстно боролись против пути, оставляемого теперь и самим безумцем (смотрите, смотрите, он пошел назад, он спускается вниз, он целыми часами подготавливает себе возможность подвинуться на какой-нибудь аршин! а нас поносил подлейшими словами, когда мы систематически требовали умеренности и аккуратности!), - если мы так горячо осуждали безумца и предостерегали всех от подражания и помощи ему, то мы делали это исключительно из любви к великому плану восхождения на данную гору, чтобы не скомпрометировать этот великий план вообще! 179

Перечислив достижения и неудачи Советского государства, Ленин подчеркивает, что необходимо полностью признавать свои ошибки: Погибшими наверняка надо бы признать тех коммунистов, которые бы вообразили, что можно без ошибок, без отступлений, без многократных переделываний недоделанного и неправильно сделанного закончить такое всемирно-историческое «предприятие», как завершение

фундамента социалистической экономики (особенно в стране мелкого крестьянства). Не погибли (и, вероятнее всего, не погибнут) те коммунисты, которые не дадут себе впасть ни в иллюзии, ни в уныние, сохраняя силу и гибкость организма для повторного «начинания сначала» в подходе к труднейшей задаче 180 .

Здесь перед нами Ленин предстает в роли героя Беккета, он вторит строчке из новеллы «Worstward Но»: «Пытайтесь снова. Снова терпите поражение. Терпите поражение удачнее». Ленинское уподобление революционера альпинисту заслуживает внимательного прочтения. Его вывод – начинать сначала снова и снова – ясно свидетельствует о том, что он имеет в виду не просто замедление прогресса и укрепление на достигнутых рубежах: начинать нужно, вернувшись к началу, а не с точки, достигнутой в процессе предыдущих усилий. Если говорить языком Кьеркегора, революционный процесс – это не постепенное продвижение вперед, а циклическое движение, повторение начала снова и снова... Именно в таком движении мы пребываем сейчас, после «скрытой катастрофы»? 1989 года. Как и в 1922 году, вокруг нас повсюду слышны голоса снизу, в которых звенит злобная радость: «Так Вам и надо, безумцы, хотевшие навязать свой тоталитарный взгляд на общество!» Другие стараются скрыть свое злорадство; эти стонут и воздевают очи горе, словно говоря: «Тяжко и горестно нам видеть, как сбываются наши страхи! Как благороден был ваш взгляд, тот, что помог создать справедливое общество!

Сердце наше билось вместе с вами, но разум наш говорил, что ваши благородные замыслы могут привести только к нищете и новым несвободам!»

Отвергая всякий компромисс с этими обольщающими голосами, мы волей-неволей должны «начинать сначала», то есть не «строить и впредь на фундаментах революционной эпохи XX века» (то есть эпохи 1917-1989 годов), а «отступить» на первоначальные позиции и избрать другой путь. Именно на таком фоне нужно читать новое утверждение коммунистической идеи у Алена Бадью:

Коммунистическая гипотеза остается привлекательной. Другой я не вижу. Если нам придется отказаться от нее, то нам не останется ничего в области коллективных действий. Если нет коммунистического горизонта, если нет Идеи, то нет никаких исторических или политических событий, которые были бы интересны философу. Пусть каждый занимается своими делами, и давайте не будем об этом говорить.

179 В.И. Ленин. ПСС, изд. 5. Т. 44. С. 415- 416.

180 Там же. С. 418.

? Автор отсылает к названию одной из работ Алена Бадью «Скрытая катастрофа: о конце истины государства» (*D'un désastre obscur: Sur la fin de la vérité d'État*, 1998). – Прим. ред.

В таком случае правы перебежчики, например, бывшие коммунисты, которые ныне либо жадно стригут купоны, либо утратили боевой дух. Однако верность Идее, существу гипотезы не означает, что мы должны упорно придерживаться ее первоначальных формулировок, где в центре внимания – собственность и государство. На нас возложена другая задача, даже философское обязательство: помочь новому образусуществованию гипотезы развернуться 181 .

Было бы ошибкой прочитать эти строчки в кантовском ключе и принять взгляд на коммунизм как на «регулятивную идею», воскрешая тем самым призрак «этического социализма», в котором понятие равенства служит нормативной аксиомой а priori... Следует удержать отсылку к социальному антагонизму (или комплексу социальных антагонизмов), порождающему потребность в коммунизме; старое доброе, восходящее к Марксу представление о коммунизме не как об идеале, а как о движении, реагирующем на возникающие социальные антагонизмы, актуально по-прежнему. Если мы станем воспринимать коммунизм как «вечную Идею», это будет означать, что порождающая его ситуация столь же вечна, а антагонизм, продуктом которого явился коммунизм, будет существовать всегда; отсюда один шаг до «деконструктивного» понимания коммунизма как мечты о присутствии, об отказе от всяких уводящих в сторону истолкований, мечты, которая расцветает благодаря невозможности ее реализации. А коли так, как же нам порвать с формализмом и дать формулировку антагонизмам, которые по-прежнему продолжают генерировать коммунистическую Идею? Где же нам искать новый облик этой Идеи?

Легко теперь высмеивать Фукуяму с его концепцией «конца истории», но большинство людей сегодня оказались «фукуямистами»: капитализм либерально-демократического толка принят в качестве окончательной модели лучшего возможного общества, и нам необходимо только придать ему максимально справедливый, толерантный и т.п. характер. Именно так и случилось, когда итальянский журналист Марко Чикала использовал в своей статье термин «капитализм». Редактор предложил ему использовать этот термин только тогда, когда это по-настоящему необходимо; в других случаях желательно заменять его синонимами типа «экономика». Можно ли найти лучшее доказательство полного триумфа капитализма, чем фактическое исчезновение из обихода за последние два-три десятилетия самого этого слова?

Здесь перед нами встает простой, но уместный вопрос: если вариации на тему либерально-демократического капитализма являются безусловно более эффективными, чем какие-либо иные альтернативы, а либерально-демократический капитализм – если не лучшая, то хотя бы наименее неприемлемая форма организации общества, то почему бы нам попросту не

отступить перед ним по зрелом размышлении, почему бы даже искренне не принять его? Зачем нужно, вопреки всем реальным перспективам, настаивать на коммунистической идее? Разве не является такое упрямство показательным примером нарциссизма погибшего Дела? Разве не лежит подобный нарциссизм в основе подходов, разрабатываемых левыми академическими кругами, где считается, что Теоретик подскажет, что именно следует предпринять; ведь когда они отчаянно жаждут действий, а как действовать эффективно, не знают, они ожидают Ответа Теоретика...

181 Badiou, Alain. *De quoi Sarkozy est-is le nom?* Paris: Lignes, 2007. p. 153.

Конечно, такой подход ложен сам по себе; он подразумевает, что Теоретик знает магическое заклинание, которое выведет ученых из практического тупика. Здесь возможен только один правильный ответ: если вы сами не знаете, что делать, никто вам не даст совета, и Дело погибло безвозвратно.

Тупик этот не нов: крупнейшая, определяющая проблема западного марксизма – это отсутствие революционного субъекта. Почему рабочий класс не завершил переход от своих внутренних проблем к защите своих интересов и не утвердил себя в качестве революционного агента? Эта проблема представляет нам основной причиной обращения марксизма к психоанализу именно в поисках объяснений бессознательных механизмов действия либидо, которые препятствуют росту классового сознания, внутренне присущего самому существованию (социальному положению) рабочего класса. Таким образом утверждается истинность марксистского социально-экономического анализа, и «ревизионистские» теории подъема средних классов и т. д. лишаются почвы. По этой же причине западный марксизм пребывает в непрерывном поиске других социальных субъектов, которые могли бы сыграть роль революционных агентов и послужить заменой бессильному рабочему классу: это крестьянство «третьего мира», студенты, интеллектуалы, деклассированные элементы...

Именно здесь находится ядро истинности тезиса Петера Слотердейка, согласно которому в Судный день будут сполна выплачены все накопившиеся долги, и «дней связующая нить» будет наконец восстановлена. Идея Судного дня используется в секуляризованной форме в современной теории левого движения, где роль Судии отводится не Богу, а народу. Левые политические движения подобны «банкам недовольства»: они собирают у населения срочные капиталовложения, обещая им широкомасштабное отмщение, восстановление всемирной справедливости. А поскольку после революционного взрыва полного удовлетворения масс не наступает, неравенство и иерархические отношения возрождаются,

возникают условия для второй – подлинной, глобальной – революции, которая призвана удовлетворить недовольных и окончательно завершить освободительную борьбу; примеры – 1792 год после 1789 года, Октябрь после Февраля... Проблема здесь попросту в том, что срочных капиталовложений никогда не бывает достаточно, поэтому революциям приходится заимствовать средства в других источниках недовольства или сочетать источники. В случае фашизма преобладало национальное недовольство, пошедшие за Мао коммунисты использовали недовольство не пролетариата, а эксплуатируемого беднейшего крестьянства. В наше время, когда глобальное недовольство исчерпало свой потенциал, сохраняют свою силу две формы недовольства: ислам (недовольство жертв капиталистической глобализации) плюс «иррациональные» выступления разгневанной молодежи, среди которых следует упомянуть латиноамериканский популизм, протесты экологических, антипотребительских и других движений антиглобалистского толка. Движение Порту-Алегри не сумело утвердиться в качестве всемирного «банка недовольства», поскольку не обладало позитивным альтернативным видением 182 .

Неспособность рабочего класса утвердиться в качестве революционного субъекта лежала в самом основании большевистской революции. Ленин проявил умение обнаруживать «потенциал недовольства» разочарованных крестьян.

182 Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Frankfurt: Suhrkamp 2006.

Октябрьская революция победила благодаря лозунгам «Мир – народам», «Земля – крестьянам», которые адресовались крестьянскому большинству населения России; большевики воспользовались кратким моментом радикального недовольства крестьян. Ленин думал об этом еще за десяток лет до революции, когда он был напуган возможностью успеха аграрной реформы Столыпина, направленной на создание мощного класса независимых землевладельцев. Он писал тогда, что если планы Столыпина реализуются, шансы на успех революции будут потеряны на десятки лет.

Все успешные социалистические революции, от Кубы до Югославии, строились по этой же модели: они использовали критические моменты, объединяя идеи национального освобождения с «капиталами недовольства».

Конечно, сторонник логики классовой гегемонии заметил бы здесь, что это и есть самая что ни на есть «нормальная» логика революции, когда «критическая масса» накапливается исключительно в силу установления равновесия многочисленных требований; это равновесие образует некую случайную, зависимую от определенного, даже уникального, сочетания обстоятельств.

Революция не происходит тогда, когда все антагонизмы коллапсируют в Один.

Она случается тогда, когда различные антагонизмы синергетически объединяют свою силу... Однако проблема здесь представляется более сложной: дело не только в том, что революцией уже не движет локомотив Истории – в соответствии с Законами, поскольку Истории нет, история – это открытый для случайностей процесс. Проблема в другом: в том, что есть как будто бы Закон Истории, есть более или менее ярко выраженная генеральная линия исторического развития, и революции могут совершаться только на ее разрывах, «против течения».

Революционеры должны терпеливо ждать наступления периода (как правило, краткого), когда система дает сбой или рушится, должны ловить открывающийся шанс, брать власть, как если бы она валялась под ногами, готовая к тому, чтобы ее подобрали, а затем укрепили твердой рукой, построив репрессивный аппарат и т.д., с тем чтобы по завершении смутного времени, когда большинство населения вновь обретет способность трезво мыслить и разочаруется в новом режиме, было уже слишком поздно, чтобы опрокинуть его. Задача революционеров – окопаться у власти к этому моменту. В данном отношении типичным можно считать пример коммунистической Югославии: в годы Второй мировой войны югославские коммунисты самым решительным образом заняли командные позиции в движении Сопротивления германским оккупационным силам, монополизировали ключевые роли в антифашистской борьбе. Для этого они пошли на уничтожение всех конкурирующих («буржуазных») антифашистских сил. В то же время они ожесточенно отрицали коммунистическую природу своей борьбы: если бы кто-то выказал подозрение, что они намерены взять власть и осуществить коммунистическую революцию в конце войны, его немедленно обвинили бы во враждебной пропаганде. А после войны, когда коммунисты в Югославии обрели неограниченную власть, ситуация резко изменилась, и режим открыто продемонстрировал свою коммунистическую сущность. Коммунисты, даже пользуясь широкой популярностью приблизительно до 1946 года, почти откровенно сфальсифицировали итоги всеобщих выборов. На вопрос, для чего им потребовалось это делать в условиях, когда они без труда выиграли бы свободные выборы, они отвечали (разумеется, неофициально), что упрек справедлив, но они проиграли бы следующие выборы 4 года спустя, поэтому в их интересах установить, какого рода выборы были бы для них приемлемы; короче говоря, они прекрасно сознавали, насколько уникальной была ситуация, позволившая им прийти к власти. Таким образом, они с самого начала осознавали собственную неспособность добиться подлинной и долгосрочной народной поддержки.

Отсюда следует, что опять-таки верности коммунистической Идее было

недостаточно. Коммунистам приходилось отыскивать в исторической реальности место антагонизмов, которые делали их Идею настоящей практической потребностью. Сегодня единственный настоящий вопрос нужно формулировать следующим образом: приветствуем ли мы наступившее доминирование капитализма или же сегодняшний глобальный капитализм содержит в себе достаточно антагонизмов, чтобы его неограниченное воспроизводство оказалось невозможным? Имеются в виду антагонизмы четырех типов: нависшая над горизонтом угроза экологической катастрофы, неуместность распространения понятия частной собственности на так называемую «интеллектуальную собственность», социально-этические приложения новых научно-технологических достижений (в особенности в области биоэнергетики) и – не в последнюю очередь – новые формы апартеида, новые Стены и трущобы. Что касается последнего обстоятельства, существует качественная разница – пропасть, отделяющая изгоев от членов общества.

Внутри трех других оппозиций находятся области, которые Хардт и Негри определили как «общины» – общую субстанцию нашего общественного бытия, присвоение которого является актом насилия, требующим сопротивления, при необходимости, силового:

– культурные общины, непосредственно социализируемые формы «когнитивного» капитала, в первую очередь – язык, средства коммуникации и образования, а также такие коллективные инфраструктуры, как общественный транспорт, энергосистемы, почта и т. п. (Если бы Биллу Гейтсу было предоставлено право на монополию, мы оказались бы в абсурдной ситуации, когда программная ткань нашей базовой коммуникационной сети в буквальном смысле оказалась бы в руках частного лица);

– общины внешней природы, находящиеся под угрозой вследствие загрязнения и эксплуатации (от нефти до лесов и природной среды обитания вообще);

– общины внутренней природы (биогенетическое наследие человечества) – вследствие возникновения новых биогенетических технологий реальной перспективой стало в буквальном смысле создание Нового Человека путем изменения человеческой природы.

Общая черта всех этих конфликтов – осознание деструктивных тенденций, вплоть до полного самоуничтожения человечества в том случае, если капиталистическая логика названных общин получит свободу развития. Николас Стерн был прав, когда назвал климатический кризис «величайшим рыночным провалом в истории человечества» (Time, 24.12.07. С. 2). Недавно Кишан Ходей, руководитель исследовательской группы ООН, написал:

«Крепнет дух всемирного экологического гражданства, желание рассматривать изменение климата как общую заботу всего человечества».

В этой цитате самого серьезного отношения заслуживают обороты «всемирное гражданство» и «общая забота», потребность выстроить глобальную политическую организацию и систему взаимных обязательств, нацеленные на вполне коммунистическую перспективу при нейтрализации и канализировании рыночных механизмов.

Это обращение к «общинам» обосновывает возрождение понятия «коммунизма» к новой жизни: оно дает нам возможность увидеть растущее «огораживание» общин как процесс пролетаризации тех, кто тем самым изолируется от своей сущности. Нынешняя историческая ситуация не только не убеждает нас отказаться от понятия пролетариата, от пролетарской позиции; напротив, она побуждает нас придать ей более радикальный характер, вывести ее на такой экзистенциальный уровень, о каком Маркс не мог и помыслить. Нам требуется более радикальное представление о пролетариате как субъекте, бесконечно малом элементе декартова *cogito*, лишенного своего субстанционального содержания.

По этой причине новая эмансипационная политика более не будет системой актов какого-либо определенного социального субъекта; она будет взрывоопасной комбинацией действий разных субъектов. Объединяет нас то, что мы, в отличие от классических пролетариев, которым «нечего терять, кроме своих цепей», рискуем лишиться всего. Опасность здесь в том, что мы сведемся к пустым картезианским субъектам, лишенным символической сущности; нашей генетической базой станут манипулировать, и мы будем прозябать в непригодной для жизни среде. Эта тройная угроза всему нашему существованию делает всех нас в некотором роде пролетариями, сведенными к «внесубстанциональной субъективности», в соответствии с определением Маркса, данным в «Экономических рукописях». Образ «части без части» ставит нас лицом к лицу с истинностью нашего положения, и открывшийся перед нами вызов состоит в том, чтобы узнать в этом образе самих себя: в некотором смысле мы все оказываемся исключенными как из природы, так и из нашей символической сущности. Сегодня каждый из нас потенциально является *homo sacer*?, и единственный способ избежать этого превращения – действовать упреждающе.

Однако этой пролетаризации недостаточно, если мы хотим, чтобы нас считали коммунистами. Продолжающееся огораживание общин касается отношения людей к объективным условиям их жизненного процесса, а также взаимоотношений между людьми: общины приватизируются за счет пролетарского большинства. Но при этом между этими двумя аспектами существует разрыв: общины могут снова влиться в коллективное человечество и без коммунизма, в условиях авторитарно-коммунитарного режима. Не имеющий сущности, «неукорененный» субъект, лишенный своего сущностного содержания, может встретить сопротивление, со стороны коммунитаризма, ведя поиск

собственного места в новом субстанциональном сообществе. Именно в этом смысле Негри был прав, когда дал своему труду антисоциалистическое название «Прощайте, господин Социализм»: коммунизм должен противостоять социализму, поскольку последний вместо эгалитарного коллектива делает ставку на солидарное органическое сообщество; нацизм – это национал-социализм, а не национал-коммунизм.

? Человек священный (лат.). Жижек использует это понятие архаического римского права в той интерпретации, которую дает ему Джорджо Агамбен: изгой, лишенный всяких гражданских прав, *homo sacer* символизирует пространство пассивной «голой жизни», у которой нет собственного политического оправдания. – Прим. ред.

Социалистический антисемитизм возможен, коммунистический – нет. (Если возникает видимость существования такового, как это было в последние годы правления Сталина, это лишь признак отхода от революционных принципов.) Недавно Эрик Хобсбаум выступил со статьей, озаглавленной «Социализм провалился, социализм обанкротился. Что дальше?» Ответ: коммунизм. Социализм стремится разрешить первые три антагонизма, оставив в стороне четвертый, отказавшись от уникальной универсальности пролетариата. У мировой капиталистической системы есть единственный способ пережить свой долгосрочный антагонизм и в то же время избежать коммунистического решения, и состоит он в том, чтобы вновь изобрести своего рода социализма – под маской коммуитаризма, популизма, капитализма с азиатскими ценностями и т.п. Будущее, ожидающее нас, – коммунистическое... или социалистическое.

Как говорил Майкл Хардт 183, если капитализм отстаивает частную собственность, а социализм – собственность государственную, то коммунизм выступает за преодоление в коммунах собственности как таковой. Социализм есть, согласно определению Маркса, «начальная стадия коммунизма», на которой мы обретем лишь то, что Гегель назвал бы абстрактным отрицанием собственности, то есть отрицанием собственности в области собственности, имея в виду «универсализированную частную собственность». Таким образом, название статьи, появившейся в номере «Ньюсуик» от 16 февраля 2009 г., «Ныне мы все социалисты» и ее подзаголовок «Во многих отношениях наша экономика уже походит на европейскую» 184 в полной мере правомерны, если понимать их правильно: даже в США, которые являются бастионом экономического либерализма, капитализм ради спасения себя вновь порождает социализм. Ирония ситуации здесь в том, что характеристика «сходства с Европой» фразой «Мы <в США> станем в еще большей степени французами» может только шокировать: после того как Саркози выиграл президентские выборы, выдвинув лозунг

окончательного отказа от европейской концепции социалистического государства всеобщего благосостояния и призвав Францию присоединиться к англосаксонской либеральной модели, та самая модель, которой он стремился подражать, оказывается одновременно той, от которой французский президент хотел избавиться. Дискредитированная европейская политика крупномасштабных инвестиций государства в экономику, весьма критически воспринимаемая концепция «социального государства», которую часто оценивают как неэффективную и устаревшую, взяла реванш. Однако оснований для радости здесь нет: социализм уже не считается пресловутой «низшей фазой» коммунизма, он – серьезный конкурент последнего, и представляет собой величайшую для него угрозу. (Возможно, здесь самое время вспомнить, что на протяжении XX века социал-демократия была инструментом сдерживания коммунистической угрозы капитализму.) Поэтому название сочинения Негри следовало бы дополнить: «Прощайте, господин Социализм... и добро пожаловать, товарищ Коммунизм!»

Таким образом, приверженность коммунистов пролетарским позициям предполагает недвусмысленное отрицание какой-либо идеологии, призывающей к возвращению к какой бы то ни было форме сущностного единства в эпоху до падения Берлинской стены.

183 Из выступления на конференции «Идея коммунизма». Birckbeck College,

London, March 13 – 15, 2009.

184 Jon Meacham and Evan Thomas, We Are All Socialists Now // Newsweek, Febr. 16, 2009.

Приведем начальные строки открытого послания «Изменение климата: спасем планету от капитализма», с которым выступил 28 ноября 2008 г. президент Боливии Эво Моралес:

Сестры и братья! Сегодня Мать наша Земля больна. С начала XXI века мы переживаем самые жаркие годы за последнее тысячелетие.

Глобальное потепление приносит нам резкие изменения климатических условий: отступление ледников и уменьшение полярных ледовых шапок; повышение уровня океана и затопление прибрежных зон, где обитает около 60% населения земного шара; ускорение образования пустынь и иссякание источников пресной воды; рост частоты природных катастроф, от которых страдают населяющие Землю сообщества; исчезновение видов растений и животных; распространение болезней в регионах, где ранее эти болезни не наблюдались <...> Все началось с промышленной революции 1750 года, которая породила капиталистическую систему. Через два с половиной столетия так называемые «развитые» страны успели потребить бóльшую часть ископаемого топлива, создававшегося в течение пяти миллионов веков <...> Конкуренция и безграничная жажда наживы капиталистической

системы разрушают планету. При капитализме мы уже не люди, а потребители. При капитализме матери-земли нет, вместо нее – сырье. Капитализм – это источник искривлений и дисбалансов в мире 185 (188). Проводимая в Боливии правительством Моралеса политика представляет собой самый передний край нынешней борьбы за прогресс, и все-таки процитированные строки с болезненной ясностью обнажают ее идеологическую ограниченность (за которую ее сторонники всегда платят серьезную цену). Моралес полагается на непротиворечивый метод повествования о Грехопадении, которое произошло в определенный исторический момент: «Все началось с промышленной революции 1750 года...» – и легко можно догадаться, что это Грехопадение заключалось в утрате наших корней, залегающих в матери-земле: «При капитализме матери-земли нет...» (Здесь возникает соблазн добавить: если в капитализме и есть хоть что-нибудь хорошее, так это тот факт, что матери-земли больше нет.) «Капитализм – это источник искривлений и дисбалансов в мире», а это значит, что наша цель должна состоять в том, чтобы восстановить «естественные» баланс и симметрию. Таким образом, противники капиталистической системы порицают и отвергают сам процесс развития современной субъективности, в котором уничтожается традиционная сексуализированная космология матери-земли (и небесного отца), идея наших корней, залегающих в сущностном «материнском» порядке в природе.

Выходит, что верность Коммунистической Идее означает, что, говоря словами Артюра Рембо, *il faut être absolument moderne* – мы должны оставаться решительно современными и отвергать все слишком торопливые и гладкие переходы от критики капитализма к критике «инструментального обоснования» или «современной технологической цивилизации». Вот поэтому мы должны настаивать на наличии качественной разницы между последним аспектом, глубоким разрывом, отделяющим исключенных из общества от включенных в него, и тремя прочими факторами: только четвертый антагонизм, относящийся к исключенным, дает право на существование термина «коммунизм». Нет ничего более «частного», чем Государственное сообщество, которое воспринимает исключенных как угрозу и озабочено тем, чтобы держать их на расстоянии.

185 См.: boliviarising.blogspot.com/2007/09/lets-respect-our-mother-earth.html.

Иными словами, в ряду четырех антагонизмов противостояние исключенных и включенных является ключевым: если его нет, все остальные антагонизмы утрачивают свой губительный характер и остроту. Экология оборачивается проблемой устойчивого развития, проблема интеллектуальной собственности – сложной юридической задачей, биогенетика становится этической проблемой. Человек может искренне

боротся за экологию, отстаивать более широкое применение понятия интеллектуальной собственности, выступать против копирования генов, не сталкиваясь при этом с антагонизмом между включенными и исключенными; более того, некоторые из этих проблем могут рассматриваться с точки зрения опасности, которую несут включенным исключенные из общества. В таких случаях не бывает настоящей универсальности, налицо лишь «частная» озабоченность в кантианском смысле этого термина. Такие корпорации, как «Хоул фудс» или «Старбакс», по-прежнему пользуются поддержкой либералов, даже несмотря на то, что они участвуют в антипрофсоюзной деятельности. Секрет здесь в том, что они сбывают свою продукцию по прогрессивной схеме: кто-то покупает кофе из кофейных бобов, приобретенных по ценам выше свободных рыночных, кто-то пользуется гибридным транспортом, кто-то покупает товары, производимые компаниями, которые предоставляют значительные льготы своим клиентам (в соответствии с стандартами своих корпораций) и т. д. Если говорить кратко, в отсутствие антагонизма между включенными и исключенными мы вполне могли бы оказаться в мире, в котором Билл Гейтс – величайший гуманист, борец с бедностью и болезнями, а Руперт Мердок – величайший защитник окружающей среды, мобилизующий сотни миллионов людей при помощи своей информационной империи.

Существует и еще одно ключевое различие между тремя первыми антагонизмами и четвертым: первые три прямо затрагивают вопросы экономического, антропологического, даже физического выживания человечества, тогда как четвертый в конечном счете относится к проблеме справедливости. Если человечество не разрешит свои экологические проблемы, то все мы, возможно, исчезнем с лица Земли, однако нетрудно представить себе общество, в котором первые три антагонизма разрешаются при помощи авторитарных мер, тогда как существующие социальные иерархии, разграничения и способы изоляции не только сохраняются, но даже крепнут. Если воспользоваться терминологией Лакана, перед нами пропасть, отделяющая ряд обычных означающих (S2) от Господствующего Означающего (S1), то есть налицо борьба за гегемонию: какая из сторон антагонизма между включенными и исключенными «гегемонизирует» остальные три антагонизма? Теперь уже нельзя опираться на старую марксистскую логику «исторической необходимости», согласно которой первые три проблемы могут разрешиться только в том случае, если одной из сторон удастся победить в ключевой «классовой» борьбе включенных и исключенных: «только преодоление классовых различий может по-настоящему разрешить наши экологические трудности» и т. п. Все четыре антагонизма объединяет один общий фактор: процесс пролетаризации, сведение человека как активного деятеля к субъекту,

лишенному субстанции. Однако пролетаризация действует по-иному: в первых трех случаях она лишает субъекта его субстанционального содержания, тогда как в четвертом она служит формальным фактором изгнания его из социально-политического пространства.

Жизненно важно отстаивать коммунистически-эгалитарную освободительную Идею, и отстаивать именно в ее точной марксистской трактовке: есть социальные группы, которые, в силу того, что у них нет определенного места в «частном» порядке социальной иерархии, прямо выступают за универсальность. Они представляют собой то, что Рансьер назвал «частью без части» в социальном теле. Всякая действительно освободительная политика порождается коротким замыканием, возникающим между универсальностью «публичного использования разума» и универсальностью «части без части». Этот тезис уже был ядром коммунистической мечты молодого Маркса: соединить универсальность философии с универсальностью пролетариата. Еще в Древней Греции система, в которой происходит вхождение исключенных в социально-политическое пространство, получила имя: демократия. Сегодня вопрос стоит следующим образом: по-прежнему ли имя «демократия» пригодно для обозначения этого эгалитарного взрыва? Вот две крайности: быстрый отказ от демократии как от чисто иллюзорной видимости своей противоположности (классового господства), другие уверены, что та демократия, которую мы имеем, реально-существующая демократия есть искажение истинной демократии – в соответствии со знаменитым ответом Ганди на вопрос британского журналиста о демократии: «Хорошая идея. Наверное, мы должны попробовать и испытать ее!» Очевидно, что дискуссия, которая ведется между этими крайними точками зрения, чересчур абстрактна: нам необходимо ввести критерий для определения того, как демократия соотносится с измерением универсальности, воплощенным в исключенных.

Те либералы, кто признает существование проблем, связанных людьми, исключенными из социо-политического процесса, объявляют своей целью включение в общество тех, чьи голоса не слышны. Должны быть выслушаны все точки зрения, учтены все интересы, каждому члену общества гарантированы гражданские права, любой образ жизни, все культуры, все практики должны пользоваться уважением и т. п. Навязчивой идеей демократии этого рода является защита прав всевозможных меньшинств – культурных, религиозных, сексуальных и т. д. Формула демократии такова: терпеливые переговоры и компромисс. Здесь утрачивается пролетарская позиция, позиция универсальности, воплощаемая в исключенных. Поэтому при более пристальном рассмотрении выясняется, что борьба либералов за включение обездоленных в социальные процессы – это не то, что делает, допустим, Чавес в Венесуэле: он не включает обездоленных в ранее существовавшие

либерально-демократические формы; напротив, он делает их, «исключенных» обитателей фавел, своей базой, реорганизует политическое пространство и формирует организации таким образом, чтобы они «подходили» обездоленным. Разница между «буржуазной демократией» и «диктатурой пролетариата» может показаться абстрактной, однако она принципиальна.

Столетие назад Вильфредо Парето впервые сформулировал так называемый «закон 80/20» общественной (и не только) жизни: 80% земли принадлежит 20% населения, 80% прибылей создаются 20% работников, на 80% решений затрачивается 20% времени совещаний, 80% соединений во Всемирной паутине отсылают к 20% веб-страниц, 80% бобов добывается из 20% стручков... Как явствует из подсчетов некоторых аналитиков и экономистов, нынешний бурный рост экономического производства вплотную подводит нас к конечному следствию этого закона: формирующаяся мировая экономика должна привести к положению, при котором для выполнения всей необходимой работы потребуется всего 20% рабочей силы, а 80% людей окажутся не у дел, то есть бесполезными, потенциальными безработными... А когда эта тенденция достигнет своего пика, не будет ли разумно привести ее к самоотрицанию: не является ли система, в которой 80% населения оказывается не у дел и не приносит пользы, сама по себе неадекватной и бесполезной?

Однажды Тони Негри давал интервью, прогуливаясь по окраине Венеции. Камера журналиста зафиксировала, как он проходил мимо цепочки рабочих, выставивших пикет у текстильной фабрики, протестуя против ее закрытия, и пренебрежительно заметил: «Посмотрите на них! Они и не знают, что уже мертвы!» По мнению Негри, эти рабочие отстаивали все, что есть неправильного в традиционном тред-юнионистском социализме: сосредоточенный на корпоративных трудовых гарантиях социализм демонстрирует свою безнадежную устарелость на фоне динамики «постмодернистского» капитализма, в котором доминирует интеллектуальный труд. Вместо того чтобы видеть в новом «духе капитализма» угрозу (именно так смотрит на него традиционная социал-демократия), нужно в полной мере приветствовать его, разглядеть в нем, в динамике интеллектуального труда, в неиерархическом и децентрализованном социальном взаимодействии семена коммунизма. Если следовать этой логике до конца, то нельзя не согласиться с циничным и насмешливым замечанием неолибералов, что сегодня главная задача профсоюзов должна состоять в том, чтобы переqualифицировать рабочих, чтобы они оказались в состоянии адаптироваться к новой информационной экономике.

Но как насчет противоположной позиции? Поскольку динамика нового капитализма ведет к тому, что доля ненужных работников неуклонно растет (по

некоторым оценкам, в долгосрочной перспективе современный капитализм будет нуждаться не более чем в 20% имеющейся рабочей силы), нельзя будет воссоединения всем «живым мертвецам» глобального капитализма, всем тем, кто оказался лишним, ненужным, неспособным адаптироваться к новым условиям? Конечно, речь здесь идет о том, что возможно прямое короткое замыкание между обломками истории и ее, истории, наиболее прогрессивными аспектами.

Это заключение приводит нас к следующему элементарному определению коммунизма: в отличие от социализма, коммунизм обращен к сингулярной универсальности, к прямой связи между сингулярным и универсальными, оставляя при этом в стороне частные определения. Когда апостол Павел говорит, что для христианина «нет уже ни Иудея, ни язычника; ни раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского», он утверждает тем самым, что этнические корни, национальная идентичность и т. п. не суть категории истины, или, если прибегнуть к точной формулировке Канта, когда мы размышляем о наших этнических корнях, мы заняты частным использованием разума, ограниченным произвольными догматическими предпосылками, то есть действуем как «незрелые» индивиды, а не как свободные люди, полагающиеся на универсальное измерение разума. Мало кто обращал внимание на противоположность между Рорти и Кантом в отношении различия между публичным и приватным, но эта противоположность имеет важное значение. С точки зрения Рорти, великого либерала современности (если такие, впрочем, вообще имеются в природе), приватное – это пространство наших идиосинкразий, где бал правят креативные способности и необузданное воображение, а моральные резоны (практически) бездействуют. Публичное же – пространство социального взаимодействия, где нам, чтобы не причинять другим неудобств и боли, следует повиноваться правилам. Иными словами, приватное – сфера иронии, публичное – сфера солидарности.

Для Канта, между тем, за публичным пространством «всемирного гражданского общества» стоит парадокс универсальной сингулярности –

парадокс единичного субъекта, который, минуя посредничество частного, через своего рода короткое замыкание напрямую подключается к Универсальному. Именно такой смысл Кант, в знаменитых строках из статьи «Что такое Просвещение?», вкладывает в термин «публичное» в противоположность «приватному». «Приватное» – это не та или иная индивидуальность в противоположность общественным связям, но сам коммунально-институциональный порядок той или иной личной идентификации, тогда как «публичное» есть транснациональная универсальность действия того или иного Разума. Парадокс стоящей за этим формулы «Думай свободно, но повинуйся!» (конечно, она порождает серию отдельных проблем, поскольку также опирается на различия между «перформативным» уровнем социальной

власти и уровнем свободного мышления, где перформативность (подвешена) состоит, таким образом, в том, что человек участвует в универсальном измерении «публичной» сферы именно как единичный индивид, извлеченный из своей сущностной коммунальной идентификации или даже противопоставленный ей.

По-настоящему универсален он только тогда, когда, в промежутках и зазорах коммунальных идентичностей, радикально единичен. Канта здесь следует читать как критика Рорти. Понимая под публичным пространством ничем не ограниченное, вольное действие Разума, он утверждает измерение освобождающей универсальности, которая лежит за пределами социальной идентичности индивида, его места в порядке (социального) бытия. У Рорти это измерение отсутствует.

Пространство единичной универсальности – это то, что в христианстве называют Святым Духом, пространство коллектива верующих, вычтенное из поля органических сообществ, частных жизненных миров («нет уже ни Иудея, ни язычника»). Следовательно, разве не получается, что кантовская фраза «Думайте свободно, но повинуйтесь!» есть новая вариация на тему заповеди Христа «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу»? «Отдавайте кесарево кесарю», то есть почтение и повиновение в конкретном жизненном мире своего сообщества, а «Божие Богу» – участие в универсальном пространстве сообщества верующих; религиозное сообщество в понимании Павла – это прообраз кантовского «всемирного гражданского общества». Область, относящаяся к государственной власти, также оказывается в своем роде «частной», а именно в специфическом кантовском смысле «частного использования Разума» в государственных и идеологических институтах.

В своей поздней работе «Спор факультетов» Кант, продолжая рассуждения в этом направлении, обратился к простому по форме, но трудному вопросу: есть ли подлинный прогресс в истории? (Философ имел в виду не только техническое развитие, но еще и этический прогресс в области свободы.) Он признавал, что реальная история запутана и не предоставляет в наше распоряжение однозначных свидетельств. Действительно, стоит вспомнить, что XX век был веком не только небывалого расцвета демократии и благосостояния, но также и веком Холокоста и ГУЛАГа... И все-таки Кант пришел к заключению, что, хотя наличие прогресса доказать нельзя, в истории можно различить признаки того, что он возможен. Кант считал Французскую революцию таким признаком, указывающим на возможность прихода свободы. Совершилось нечто немислимое дотоле: целый народ бесстрашно заявил о свободе и равенстве граждан. Еще более важным Кант считал то, что реальность – зачастую кровавая – событий, происходивших на улицах Парижа, встретила глубокое сочувствие наблюдателей всей Европы: Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших

глазах, победит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, – эта революция, говорю я, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в игру) равный их сокроуенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве. 186

Здесь следует добавить, что Французская революция породила волну энтузиазма не только в Европе, но и таких далеких уголках земного шара, как Гаити, и не только у наблюдателей в том смысле, в каком использовал это слово Кант, но и среди людей активных, практических, следствием чего явилось другое важнейшее историческое событие: первое восстание чернокожих рабов, добивавшихся полномасштабного участия в освободительном проекте Французской революции. В этом же ряду – и победа Обамы на президентских выборах в США. Конечно, можно и нужно сохранять долю скептицизма по поводу реальных последствий победы Обамы: с прагматико-реалистической точки зрения, вполне возможно, что Обама осуществит лишь некоторые косметические усовершенствования и окажется попросту «Бушем с человеческим лицом». Он будет проводить ту же генеральную линию в политике, применяя более привлекательные методы, и таким образом только укрепит гегемонию Соединенных Штатов, подорванную катастрофическими последствиями президентства Буша. И все же в такой реакции есть нечто глубоко ложное: в ней отсутствует ключевое измерение. Именно благодаря этому измерению победа Обамы явилась не только очередным зигзагом в вечной парламентской борьбе за большинство, борьбе, основанной на прагматических расчетах и манипуляциях. Триумф Обамы – знак чего-то большего. Потому-то один мой американский друг, матерый левак, не строящий никаких иллюзий, вопил больше часа, когда пришло известие о победе Обамы. Каковы бы ни были наши сомнения, опасения и компромиссы, в такие мгновения энтузиазма каждый из нас свободен и принадлежал царству универсальной свободы человечества.

Причина того, что победа Обамы вызвала такой энтузиазм, не только в том, что она, вопреки всякой вероятности, состоялась, а в том, что она продемонстрировала возможность такого события. То же самое можно сказать и обо всех великих исторических поворотах – вспомним хотя бы падение Берлинской стены. Все мы отдавали себе отчет в том, насколько прогнали коммунистические режимы, насколько они неэффективны, но нам «не верилось», что они распадутся; подобно Генри Киссинджеру, мы были жертвами цинического прагматизма.

Лучше всего это мировоззрение выражает французская фраза: *Je sais bien, mais quand même...* – Я знаю, что это может быть, и все же... (Я не могу даже признать, что это возможно). Вот потому-то, хотя победу Обамы можно было предсказать уже по крайней мере за две недели до выборов, на деле она стала для нас сюрпризом: случилось, в некотором смысле, то, чего, по нашему подспудному убеждению, случиться не могло. (Отметим, что существует и трагическая сторона этой нашей неспособности поверить в то, что немыслимое происходит на самом деле: Холокост, ГУЛАГ... Как можно всерьез согласиться с тем, что такие вещи действительно происходят?)

Вот, как нужно отвечать тем, кто указывает на компромиссы, на которые должен был пойти Обама, чтобы его избрали. В ходе президентской кампании ему приходилось самому делать то, что сделала с Мартином Лютером Кингом историческая цензура: очищать свою программу от острых вопросов, чтобы обеспечить себе избираемость. В пародийном «Житии Брайана» из «Монти Пайтона», есть знаменитый диалог, якобы имевший место в Палестине во времена Христа: лидер еврейского сопротивления страстно доказывает, что римляне принесли евреям одну нищету. Когда его последователи замечают, что римляне также принесли евреям образование, построили дороги, создали ирригационную систему и т. д., он торжествующе заявляет: «Хорошо, но кроме оздоровления среды, образования, вина, общественного порядка, дорог, пресной воды и системы здравоохранения, что еще дали нам римляне? Они принесли нам только нищету!» Разве не в том же духе выдержаны последние заявления Обамы? «Я стою за радикальный разрыв с политикой Буша! Да, я выступал за полную поддержку Израиля, за продолжение войны с терроризмом в Афганистане и Пакистане и т. д. и т. п., но я все-таки стою за радикальный разрыв с политикой Буша!» Инаугурационная речь Обамы подытожила этот процесс «политической цензуры», именно поэтому она вызвала такое глубокое разочарование, даже у левых либералов в США. Обама произнес отменно выстроенную, но при этом пугающе анемичную речь, в которой оповестил «все другие народы и правительства, которые сейчас видят нас», о том, что «мы готовы вновь взять на себя лидерство». «Мы не станем извиняться за наш образ жизни и не станем колебаться, защищая его».

В период избирательной кампании нередко можно было видеть в те моменты, когда Обама заговаривал о «дерзости, позволяющей нам надеяться», о переменах, в которые мы можем верить, он прибегал к риторике, лишенной конкретного содержания. Надеяться на что? Перемены в чем? Теперь нам несколько более ясны ответы на эти вопросы: Обама предлагал тактические изменения, направленные на утверждение фундаментальных целей политики США: отстаивание американского образа жизни и ведущей роли США в мире. Отныне американская империя будет более гуманной, будет проявлять больше

уважения к другим, вести их за собой и направлять, прибегая к диалогу, а не навязывая свою волю грубой силой. Если при администрации Буша империя имела звериное обличье, то теперь мы обречем империю с человеческим лицом – однако все ту же империю.

И все же этот пессимистический взгляд грешит неполнотой. Наше положение в мире – это не только неумолимая реальность. Оно также определяется своим идеологическим обликом, тем, что в нем видимо и что невидимо, о чем в нем можно говорить и о чем нельзя. Вспомним, какой ответ дал месяц назад Эхуд Барак корреспонденту «Хаарец» Гидеону Леви на вопрос, как бы он себя вел, родись он палестинцем. Барак сказал: «Я вступил бы в террористическую организацию». Это заявление не имеет ничего общего с одобрением терроризма; оно имеет самое прямое отношение к созданию пространства для реального диалога с палестинцами. Вспомним, как Горбачев, запустив в обиход лозунги «гласности» и «перестройки» (при этом неважно, какой «реальный смысл» он сам в них вкладывал), на деле открыл ворота для лавины, которая изменила мир. А вот и негативный пример: сегодня даже противники пыток признают, что данный предмет может служить темой для дискуссий; колоссальная регрессия в общих для всех нас представлениях. Слова – это не «просто слова», они обладают весом, они определяют контуры наших поступков.

Что касается Обамы, то он уже продемонстрировал свои выдающиеся способности менять границы того, что может быть произнесено публично. На сегодняшний день его самое грандиозное достижение состоит в том, что он, в своей тонкой ненавязчивой манере внедрил в сферу публичной дискуссии предметы, которые прежде *de facto* были под запретом: важность расовой принадлежности в политике, позитивное влияние атеистов на политическую жизнь, необходимость диалога с такими «врагами», как Иран или Хамас, и т. д. В этом сегодняшняя американская политика нуждается больше, чем в чем бы то ни было, если только США хотят выйти из тупика. Новые слова изменят наш образ мысли и стиль поведения. Старый принцип «Не только говори, делай же что-нибудь!» представляется одной из самых больших глупостей, даже если судить по самым низким стандартам здравого смысла.

Многие действия Обамы в качестве президента уже смотрятся шагами в этом направлении (его программы реформирования систем образования и здравоохранения, открытость по отношению к Кубе и другим «плохим» государствам и т. п.). Тем не менее, как уже было отмечено, настоящая трагедия Обамы состоит в том, что у него есть все шансы стать последним спасителем капитализма и, таким образом, встать в ряд великих консервативных президентов США. Есть такие прогрессивные действия, на которые могут пойти только консерваторы, обладающие репутацией жестких патриотов правого толка. Так, признать независимость Алжира мог только де Голль, установить отношения

с Китаем мог только Никсон; если бы на подобный шаг отважился президент-прогрессист, его немедленно обвинили бы в предательстве национальных интересов и т.п. Случай Обамы представляется примером обратной ситуации: его «прогрессивная» репутация позволит ему пойти на необходимые «структурные укрепления» в целях стабилизации системы.

Но все эти последствия, как бы неизбежны они ни были, никоим образом не обесценивают первоначальный искренний энтузиазм, разожженный победой Обамы. Эта победа стала знаком истории в кантианской триаде *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*? . Это знак памяти о долгом прошлом, связанном с рабством и борьбой за его отмену; событие, отражающее сегодняшние перемены; надежда на будущие достижения. Несмотря на все наши сомнения, опасения и компромиссы, в те мгновения энтузиазма каждый из нас был свободным участником универсальной свободы человечества, поэтому неудивительно, что победа Обамы породила одинаковый энтузиазм во всем мире, когда люди танцевали на улицах повсюду, от Берлина до Рио-де-Жанейро. Всякий скептицизм, который проявляли за закрытыми дверями даже многие озабоченные прогрессисты (а вдруг публично проклинаемый расизм возродится в уединении кабин для голосования?), был посрамлен.

? Памятный, демонстративный и прогностический знак (лат.) – Прим. перев.

Однако всего этого окажется недостаточно, если мы перейдем к разговору о коммунизме. Чего же недостает в этом кантианском энтузиазме? Чтобы получить ответ на этот вопрос, обратимся к Гегелю, философу, который полностью разделял энтузиазм Канта, описанный последним в рассуждении о потрясениях Французской революции: «Таким образом, это было величественное просветление в умах. Все мыслящие создания объединились в торжествах этой эпохи. Эмоции возвышенного характера в то время возбудили людские умы; духовный энтузиазм пронизал мир, как если бы впервые было достигнуто слияние божественного и мирского». Но Гегель добавляет к этому описанию убийственный, во всяком случае, на уровне подтекста, комментарий. В своем сочинении «Гегель и Гаити» 187 Сюзан Бак-Морс указала на то, что успешное восстание рабов на Гаити, которое завершилось созданием свободной республики Гаити, было безмолвным (а потому тем более красноречивым) референтом гегелевской диалектики Господина и Раба, которую Гегель впервые изложил в своих Йенских рукописях, а затем в «Феноменологии духа», – ее отсутствующей Причиной. Простое утверждение Бак-Морс, что «нет никаких сомнений в том, что Гегель и Гаити принадлежат друг другу» (20), лаконично выражает суть взрыва, произошедшего в результате короткого замыкания между этими гетерогенными терминами. «Гегель и Гаити» – вот, может быть, наиболее сжатая формула коммунизма. Почему?

Луи Сала-Молен язвительно и жестко заявил: «Философы европейского Просвещения обрушивались на рабство повсюду, только не там, где оно существовало в буквальном смысле» (149): хотя философы сетовали на то, что люди являются (в метафорическом смысле) рабами тиранической монархии, они игнорировали буквальное рабство, свирепствовавшее в колониях, и оправдывали его аргументами культуралистски-расистского характера. Когда черные рабы подняли восстание на Гаити, явившееся эхом взрыва Французской революции, оно стало «суровым испытанием огнем для идей французского Просвещения. Это понимал любой европеец, принадлежавший к буржуазной читающей публике. “Взгляды всего мира сосредоточились на Санто-Доминго”» (42). На Гаити же происходило непредставимое (по меркам европейского Просвещения): революция на Гаити «вошла в историю как немыслимая, несмотря даже на то, что она произошла» (Мишель-Рольф Труийо, цит. на стр. 50). Бывшие гаитянские рабы восприняли французские революционные лозунги более буквально, чем сами французы: они отринули все непрямые оговорки, которыми изобилует идеология Просвещения (свобода – но только для рационально «зрелых» субъектов, а не для диких, неразвитых варваров, которые прежде должны пройти через долгий процесс учебы и только потом заслужить право на свободу и равенство...). Это породило возвышенные «коммунистические» моменты, такие, например, как тот, когда французские солдаты (их послал Наполеон для подавления восстания и восстановления рабства) приближались к черной армии освободивших себя рабов. Услышав неразборчивый шум, доносящийся со стороны черной толпы, французы сначала решили, что стали свидетелями воинственного песнопения некоего варварского племени, но затем поняли, что черные гаитянские воины распевают «Марсельезу»... и задумались, на той ли стороне они выступили...

187 Впервые опубликовано как эссе в *Critical Inquiry*, затем в расширенном виде в форме книги: *Susan Buck-Morss, Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009. Приводимые в скобках числа обозначают страницы данного издания.

Такие события утверждают универсальность как политическую категорию. Или же, говоря словами Бак-Морс, «универсальное человечество проявляет себя в критических положениях» (151): Вместо того чтобы в равной мере воздавать должное различным и многообразным культурам, когда все люди признаются частицами человечества через посредство коллективных культурных идентичностей, человеческая универсальность возникает в контексте исторического события в момент перелома. Это те разрывы истории, когда народ, чья культура находится в критическом

положении, выражает собой человечество, которое выходит за культурные пределы.

Благодаря нашей прочной идентификации с этим несовершенным, свободным и уязвимым положением, мы имеем шанс понять, что эти люди говорят. Единое человечество существует вопреки культурам и их различиям. Отсутствие идентификации человека с коллективом предоставляет скрытой солидарности шанс обратиться к универсальному моральному чувству, припасть к источнику энтузиазма и надежды (133).

Здесь Бак-Морс резюмировала возражения, выдвигаемые против постмодернистской поэзии многообразия: оно маскирует лежащее за ним тождество жестокого насилия, предписываемого самыми различными культурами и режимами: «Можно ли нам по-прежнему довольствоваться призывами к признанию “множественных современностей” или “мультиверсальности”, тогда как бесчеловечность всех этих множеств часто оказывается поразительно одинаковой?» (138-139). – Но может быть, описанное пение «Марсельезы» – это, в конечном счете, свидетельство колониальной субординации: даже решившись освободиться, черные рабы вынуждены следовать освободительной модели колониальной метрополии? Разве это не похоже на сегодняшнее представление о том, что противники американской политики обязаны распевать «Stars and Stripes»? ? Правильнее было бы, если бы колонизаторы запели песни поработанных... В этой истории содержится двойная ошибка. Во-первых, вопреки обманчивой очевидности, для колониальной власти значительно более приемлемым было бы, когда сами колонисты запели бы туземные песни, чем если бы они пели песни, выражающие нашу глубинную идентичность; это было знаком толерантности и отеческого уважения: колонизаторам нравится разучивать и петь песни колонизованных народов... А еще важнее второе. Распевая «Марсельезу», гаитяне не хотели этим сказать: «Вы же видите, даже мы, дикие туземцы, сумели приспособиться к вашей высокой культуре и политике, вы смогли взять с нас пример!» Они выразились более определенно: в этой битве мы – «более французы, чем вы, настоящие французы», мы отстаиваем высшие цели вашей революционной идеологии, цели, которых вам было не дано достичь.

? «Звезды и полосы» – государственный гимн США. – Прим. перев.

Такое скрытое послание не могло не встревожить колонизаторов; и так же подействует послание тех, кто сегодня станет петь «Stars and Stripes», сражаясь против американской армии. (Если бы, в результате каком-нибудь уникальной конstellляции, это действие могло бы содержать в себе послание, не было бы никаких проблем в распевании «Stars and Stripes».) – В этом же тексте можно прочитать и критически проанализировать едкие возражения Садри Хиари против

попыток французских левых подготовить действительные документы для «санпапьеров» («нелегальных» иммигрантов, не имеющих официального статуса):

Белый левой ориентации испытывает слабость к санпапьерам. Это, несомненно, потому, что таковых вообще не существует. А еще потому, что для того, чтобы хоть в малой степени существовать, они обязаны обращаться за поддержкой к левым. Санпапьер не существует, поскольку, чтобы существовать, он должен пригрозить, что покончит со своим существованием. Он говорит: доказательство того, что я существую, – то, что я умираю. И он прекращает питаться. А левый в этом видит веское основание для того, чтобы обвинить правых: “Дайте ему документы, чтобы он смог прокормиться и прекратил существовать!” Ведь если он получит документы, то не будет больше санпапьером, а если он вовсе не существовал как санпапьер, значит, с документами на руках он просто не существует, вот и все. Это уже некоторый прогресс 188 .

Лежащая в основе этого рассуждения логика ясна и убедительна: «безбумажный» рабочий-иммигрант не имеет легального статуса, и поэтому (если только мы вообще обратим на него внимание) представляет собой темную внешнюю угрозу для нашего образа жизни; но когда он получит документы, а с ними – и легальный статус, он перестанет существовать в полной мере, поскольку становится невидимкой в своем особом положении. В каком-то отношении он становится еще более невидимым, когда получает документы: он перестает представлять темную угрозу. Он полностью обрел нормальный статус, растворился в безликой толпе граждан... И все-таки в этом презрительном отрицании недостает пространства, которое открывает перед ним получение «бумаг», пространства для дальнейшей политической самоорганизации и деятельности: если у человека есть «бумаги», то перед ним открыто обширное поле мобилизации и давления со стороны группы граждан «нашего» государства, так что его уже нельзя будет отвергнуть как темную внешнюю угрозу.

Так почему бы иммигранту не довольствоваться своей нормализацией? Да потому, что вместо того чтобы подтвердить свою идентичность, ему приходится приспосабливаться к стандартам угнетателя: его принимают, но – *de facto* – на вторые роли. Угнетатель определяет границы его идентичности. Нам памятливы программные слова Стокли Кармайкла ? (автора лозунга «Черная сила»): «Нам приходится бороться за право изобретать термины для определения самих себя и наших отношений к обществу, и нам необходимо бороться за то, чтобы эти термины были признаны. Это – первая потребность свободного народа, и это – первое право, в котором отказывает народу всякий угнетатель». Проблема в том, как именно следует действовать. Как противостоять искушению определить себя через некую мифическую и полностью внешнюю идентичность («африканские корни»), которая, обрывая связи с «белой» культурой, лишает угнетенного жизненно

необходимых инструментов борьбы (эгалитано-освободительной традиции), равно как и потенциальных союзников среди белых. 188 Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France*. Paris: La fabrique, 2009. p. 11.

? Стокли Кармайл (1942-1998) – чернокожий американский правозащитник. – Прим. перев.

Стоило бы слегка подкорректировать слова Кармайкла: угнетатели по-настоящему боятся не некоего полностью мистического самоопределения, никак не связанного с традицией белых, а такого самоопределения, которое, впитав в себя некоторые ключевые элементы «белой» эгалитарно-освободительной традиции, переформулирует эту традицию как таковую, преобразует ее – не столько в том, что она говорит, сколько в том, чего она не говорит. Такое самоопределение устраняет скрытые установки, которые *de facto* исключают чернокожих из области равенства. Недостаточно найти лексику для самоопределения, которая лежала бы вне господствующей «белой» традиции; нужно сделать еще один шаг вперед и лишить белых монополии на определение их собственной традиции.

Как раз в этом смысле революция на Гаити была «определяющим моментом мировой истории» (13). Суть не в том, чтобы увидеть в революции на Гаити признак распространение европейского революционного духа, иначе говоря, разглядеть значение Европы (Французской революции) для революции на Гаити, а в том, чтобы утвердить значение гаитянской революции для Европы. Не только нельзя понять Гаити без Европы, но и масштабы и границы освободительных процессов в Европе нельзя понять, не принимая во внимание Гаити. Случай Гаити был исключением с самого начала, с начала революционной борьбы против рабства, которая завершилась в январе 1804 года провозглашением независимости. «Только на Гаити декларация свободы человека была универсально последовательной. Только на Гаити эту декларацию отстаивали любой ценой, в прямом противостоянии социальному устройству и экономической логике того времени». И по этой причине «во всей современной истории нет ни единого события, последствия которого были бы более угрожающими для господствующего мирового порядка».

Одним из организаторов восстания на Гаити был выходец из чернокожих рабов, проповедник, известный как «Джон Книжник»; это прозвище означало, что он был грамотен, а под «книгой» – удивительно! – подразумевалась не Библия, а Коран. Последнее обстоятельство заставляет нас вспомнить впечатляющую историю «коммунистических» восстаний, имевших место в исламском мире на рубеже тысячелетий, в первую очередь «Карамитскую республику» и восстание занджей. Карамитами называлась исмаилитская группа?, центр которой помещался в Восточной Аравии (на территории

нынешнего государства Бахрейн), где в 899 году они основали утопическую республику. Их часто обвиняли в том, что они положили начало «веку терроризма»: в 930 году в сезон хаджа они похитили из Мекки Черный камень. Этот акт был призван провозгласить, что век любви наступил, и потому никто более не обязан подчиняться Закону. Карамиты поставили перед собой цель построить общество, основанное на принципах разума и равенства. Их государство управлялось советом, состоявшим из шести членов, а их вождь был первым среди равных. Все имущество общины распределялось поровну между всеми посвященными. Хотя карамиты были организованы в эзотерическое сообщество, они не были тайной сектой, их деятельность была публичной и открыто распространялась.

? Карамиты – шиитская секта, оппозиционная халифам дома Аббасидов (750 – 1258 гг.). Исмаилиты («шииты Семерки») – одно из направлений в шиизме, выделившееся в VIII в. в ходе дискуссий о наследовании среди потомков Пророка. – Прим. перев.

Еще более важным обстоятельством было то, что расцвет карамитов послужил причиной восстания рабов в Басре, которое подорвало власть багдадских халифов. Это восстание, известное как «восстание занджей», продолжалось почти пятнадцать лет (869 – 883); в нем участвовали более 500 000 рабов, которых привезли в эту область из противоположной части мусульманской империи. Чернокожий лидер восставших Али ибн Мухаммад был потрясен страданиями рабов, трудившихся на болотах Басры. Он принялся исследовать условия их труда и нормы питания. Он заявлял, что является потомком халифа Али ибн Абу Талиба; когда его притязания на это родство не были признаны, он начал проповедовать радикальное эгалитарное учение хариджитов ?, согласно которому царствовать должен самый сведущий человек, будь он хотя бы абиссинским рабом. И опять-таки неудивительно, что официальные историки (в частности, ал-Табари и ал-Масуди) отмечали лишь «греховный и жестокий» характер поднятого им восстания...

Так что же было в гаитянской революции, что делало ее чем-то бóльшим, чем кантианский энтузиазм, чем то, что ясно видел Гегель? Здесь нужно добавить, выходя за рамки формулировки Канта, что существуют социальные группы, не обладающие определенным местом в «частном» порядке социальной иерархии, то есть они, являясь «частью без части» внутри социального тела, прямо стоят за универсальность. Подлинно коммунистический революционный энтузиазм безусловно коренится в полной солидарности с этой «частью без части» и ее позицией сингулярной универсальности. Революция на Гаити «провалилась», когда предала свою солидарность и трансформировалась в новое иерархо-националистическое сообщество, в котором новая местная черная элита продолжала эксплуатацию большинства.

Причина неудачи революции – не в «отсталости» Гаити; революция потерпела неудачу потому, что она оказалась впереди своего времени: обрабатываемые рабами плантации (в основном плантации сахарного тростника) были не остатками досовременных обществ, а представляли модель эффективной организации капиталистического производства; накладывавшаяся на рабов дисциплина являлась моделью дисциплины, которая позднее была наложена на наемных рабочих в капиталистических метрополиях. После отмены рабства новое черное правительство Гаити провозгласило политику «аграрного милитаризма»: чтобы не пострадало производство продукции, предназначенной для экспорта, бывшим рабам было вменено в обязанность продолжать работу на плантациях, остававшихся во владении прежних хозяев, но при этом они стали считаться «свободными» наемными работниками. Противоречие, характерное для буржуазного общества, в котором демократический энтузиазм и личная свобода сосуществуют с трудовой дисциплиной рабовладельческого типа, то есть рабство внутри равенства, проявилось на Гаити в наиболее радикальной форме. Капитал обязан своей исключительной ролью уникальной комбинации свободы и равенства, с одной стороны, и эксплуатации и господства, с другой. Главный вывод из анализа Маркса состоит в том, что юридически-идеологическая матрица свободы и равенства – это не просто «маска», скрывающая эксплуатацию и господство, а форма осуществления эксплуатации и господства. Более того, если и говорить об отношениях Гаити с колониальными державами, островное государство «рано испытало на себе все трудности, связанные с постколониальным национальным строительством» (Цит. по Труййо, стр. 147).

Здесь мы сталкиваемся с возникающей вновь и вновь проблемой: судьба ? Хариджиты – раннеисламская секта, члены которой выступали за возрождение чистой исламской общины (уммы). – Прим. перев.гаитянской революции, ее вырождение в иерархическое правление новой черной элиты (после смерти Дессалина ?) стоит в ряду обращений вспять, столь характерных для революций Нового времени: от якобинцев к Наполеону, от Октябрьской революции к Сталину, от «культурной революции» Мао к капитализму Дэн Сяопина. Как должны мы интерпретировать эти преобразования? Является ли вторая (термидорианская) фаза «истиной» первой революционной фазы (как иногда заявлял Маркс), или дело в том, что серия революционных событий попросту исчерпала себя? Рассмотрим вкратце судьбу «культурной революции» на двух уровнях. Если мы посмотрим на нее как на часть исторической реальности (бытия), то легко сможем подвергнуть ее «диалектическому» анализу, согласно которому конечный итог исторического процесса является его «истиной»: итоговая неудача «культурной революции» несет в себе свидетельства внутренней противоречивости самого проекта (понятия) культурной революции. Эта

неудача есть объяснение-развертывание-актуализация внутренних противоречий (в таком же смысле Маркс видел в прошлом, негероическом, обыденном капиталистическом бытии «истину» благородного революционного героизма якобинцев).

Если же мы станем анализировать неудачу «культурной революции» как Событие, как осуществление вечной Идеи эгалитарной Справедливости, то конечный фактический результат «культурной революции», ее катастрофический провал и возвращение к недавнему капиталистическому буму не исчерпывает ее реальное содержание: вечная Идея «культурной революции» выживает после своего поражения в социально-исторической реальности, она продолжает жить подпольной, призрачной жизнью, как некий дух несбывшейся утопии, который не дает покоя грядущим поколениям и терпеливо дожидается следующего воскресения. Эта идея приводит нас взглянуть назад, вспомнить Робеспьера, того, кто так трогательно выразил бесхитростную веру в вечную Идею свободы, которая переживает все поражения и без которой (Робеспьеру это было ясно) революция – это «всего лишь громкое преступление, уничтожающее другое преступление». Данное убеждение ярче всего высказал Робеспьер в своей последней речи 8 термидора 1794 года, накануне ареста и казни:

Но она существует, уверяю вас, чувствительные и чистые души! Она существует. Эта нежная, властная, непреодолимая страсть, мучение и наслаждение благородных сердец! Глубокое отвращение к тирании, ревностное сочувствие к угнетенным, эта святая любовь к отечеству, эта самая возвышенная и святая любовь к человечеству, без которой великая революция – это явное преступление, разрушающее другое преступление; оно существует, это благородное честолюбивое желание основать на земле первую в мире республику! 189

Разве эти слова в еще большей степени не относятся к последней крупномасштабной попытке воплотить в жизнь эту Идею – к маоистской «культурной революции»?

? Жан Жак Дессалин (1758 – 1806) – основатель независимого гаитянского государства, первый правитель (император Жак I) и национальный герой Гаити. – Прим. перев.

189 Цит. по изд.: Максимилиан Робеспьер. Избранные произведения. М.: Наука, 1965. Т. 3. С. 211.

Ведь без этой идеи, подпитывавшей революционный энтузиазм, «культурная революция» стала бы в еще большей степени «громким преступлением, уничтожающим другое преступление». Здесь стоило бы вспомнить возвышенные слова Гегеля из «Лекций по философии истории» о Французской революции, слова, которые, впрочем, отнюдь не помешали Гегелю подвергнуть холодному анализу внутреннюю необходимость взрыва абстрактной свободы, которая оборачивается

своей противоположностью – самоубийственным революционным террором. Но нельзя при этом и забывать, что гегелевская критика имманентна, она принимает основополагающий принцип Французской революции (и его важнейшее воплощение – революцию на Гаити). Этот же подход мы должны применять и к Октябрьской революции (а позднее – и к китайской революции): Французская революция стала первым в человеческой истории примером успешного восстания эксплуатируемых бедных слоев населения: они составляли «нулевой уровень» нового общества, они установили новые жизненные стандарты. Революция утвердила себя в новом общественном порядке, в новом мире, который возник и чудесным образом сохранился на десятилетия – и это в условиях немыслимого экономического, военного давления и изоляции. Это в самом деле было «славной интеллектуальной зарей. Все мыслящие существа едины в ликовании во славу этой эпохи». Вопреки всем иерархическим установлениям, эгалитарная универсальность напрямую пришла к власти. Такое развитие событий было явственно различимо при гегелевском подходе: несколько не сводя революционный взрыв к его конечному результату, он в полной мере признает его универсальный, «вечный» момент.

Таким образом, коммунистическая Идея сохраняется; она переживает все неудачные попытки реализовать ее, словно призрак, она возвращается снова и снова с бесконечным постоянством, замечательно схваченным в знаменитых словах Беккета: «Пытайтесь снова. Снова терпите поражение. Терпите поражение удачнее». И тут мы подходим к самой сути вопроса. Одна из мантр постмодернистского левого движения гласит, что человеку необходимо отказаться от «якобинско-ленинистской» парадигмы централизованной диктаторской власти. Возможно, сейчас настало время перевернуть эту мантру и признать, что сегодня левые нуждаются именно в некоторой дозе «якобинско-ленинистской» парадигмы: сегодня, как никогда, мы должны настаивать на «вечной» Идее коммунизма (если использовать термин Бадью) или на коммунистических «инвариантах», «четырех фундаментальных концептах», которые действовали со времен Платона и средневековых бунтов и дожили до эпохи якобинства, ленинизма и маоизма: строгая эгалитарная справедливость, дисциплинарный террор, политический волюнтаризм и вера в народ. И эту матрицу не вытеснила новейшая динамика – постмодернистская, постиндустриальная, пост-какая-угодно. Вплоть до нынешнего времени, вплоть до текущего исторического момента, эта вечная Идея действовала как платоновская Идея, которая упорно возвращается вновь и вновь после всех неудач. Однако в этой формуле недостает – воспользуемся философско-теологическим термином – привилегированной связи Идеи с сингулярным историческим моментом (в том же смысле, в каком в христианстве вечная божественность создается и рушится в зависимости от случайных событий

– рождения и смерти Христа). В сегодняшнем расположении звезд есть нечто уникальное: многие видные аналитики уже отметили, что современный капитализм выдвигает одно возражение против этой логики противостояния, которая продолжает существовать. Позвольте мне привести слова Брайана Массуми, в которых четко выражено, каким образом современный капитализм уже преодолел логику тотализирующей нормальности и освоил логику непредсказуемого эксцесса:

Чем разнообразнее, даже чем изменчивее, тем лучше. Нормальность начинает утрачивать свою незыблемость. Закономерности начинают ослабевать. Это ослабление рамок нормальности – часть динамики капитализма. И это не простое освобождение. Это – свойственная капитализму форма власти. Все определяет уже не институциональная дисциплинирующая власть; во власти капитализма – производить многообразие товаров, поскольку рынки насыщаются. Производите многообразие – и вы создадите нишу на рынке. Идут в ход самые причудливые аффективные тенденции – лишь бы они окупались.

Капитализм начинает делать ставку на интенсификацию или на диверсификацию аффектов, причем с единственной целью: извлекать прибавочную стоимость. Он похищает аффекты, чтобы оживить тот потенциал, который позволяет извлекать прибыль. Он в буквальном смысле повышает цену аффектов. Капиталистическая логика производства прибавочной стоимости начинает доминировать над областью взаимоотношений, которая в то же время является и сферой политической экологии, этической сферой противостояния идентичности и предсказуемым путям развития. Все это тревожно, все это сбивает с толку. Мне представляется, что существует некая конвергенция динамики власти капитализма и динамики сопротивления» 190 .

Этот анализ можно расширить во многих направлениях – ведь сам процесс выделения себя в «освобожденную территорию», находящуюся вне власти государства, был захвачен капитализмом. Примером логики глобального капитализма могут служить так называемые «особые экономические зоны», географические регионы, находящиеся на территории государства (как правило, это происходит в странах «третьего мира»), чье законодательство в области экономики более либерально, нежели обыкновенное экономическое законодательство государств (свободные торговые зоны, зоны обработки экспорта, свободные зоны, индустриальные владения, свободные порты, городские производственные зоны и т.п.). Обладание уникальным сочетанием «открытости» (свободное пространство, частично выведенное из-под суверенитета государства) и закрытости (дисциплины, на которую не распространяются гарантируемые законом свободы) делает возможной повышенную эксплуатацию; таким образом, эти зоны представляют собой структурный эквивалент прославленных сообществ «интеллектуального труда», четвертый термин в

тетраде высокотехнологичного «интеллектуального труда», закрытых сообществ и трущоб.

Бадью также признает исключительный онтологический статус капитализма, динамика которого рушит всяческие стабильные рамки воспроизводства: то, что обычно является задачей критико-политической деятельности (а именно – задачей подрыва репрезентативных рамок государства), уже исполняется самой капиталистической системой. Отсюда возникают проблемы с введенным Бадью понятием «событийной» политики.

190 Brian Massumi, *Navigating Movements // Hope*, ed Mary Zournazi. New York: Routledge, 2002. p. 224.

В докапиталистических обществах каждое государство, каждое репрезентативное обобщение предполагает наличие некоего основополагающего исключения, пункта симптоматического перекручивания, «части без части», элемента, который, хотя и является частью системы, не имеет внутри нее должного места – и освободительная политика должна была брать начало с этого избыточного («сверхчисленного») элемента, который, хотя и является частью ситуации, не может быть объяснен в терминах этой ситуации. Однако что же происходит, когда система более не исключает избытка, а прямо называет его своей движущей силой, как это бывает при капитализме, который способен лишь к самовоспроизводству путем непрерывного революционизирования самого себя, путем непрекращающегося выхода за собственные границы? Можно выразиться и проще: если политическое событие, революционное освобождающее вторжение в установленный исторический мир, всегда связано с чрезмерным уровнем «симптоматической перекрученности», то оно по определению рушит основы этого мира. Означает ли это, что мы должны именно так обозначить освобождающее политическое проникновение во Вселенную, которая сама по себе уже «лишена мира», то есть для самовоспроизводства уже не нуждается в ограничениях, налагаемых «миром»? В своем пронизательном анализе Альберто Госкано заметил, что здесь Бадью путается в противоречии: он приходит к «логическому» заключению, что в «безмирной» вселенной (сегодня это вселенная глобального капитализма) цель освободительной политики должна быть прямо противоположной ее традиционному *modus operandi*? : сегодня задача состоит в том, чтобы образовать новый мир, предложить новые господствующие означающие, которые сделали бы возможной «когнитивную картографию»:

«<...> в то время как Бадью в своих теоретических работах, посвященных возникновению миров, убедительно доказывает, что события вызывают дисфункцию миров и их трансцендентальных режимов, в своей “онтологии настоящего” он отстаивает необходимость

построения – в наши “интервалические” или безмирные времена – такого мира, в котором нынешние исключенные получают возможность давать вещам новые имена. Бадью пишет: “Я убежден, что мы переживаем совершенно особый момент, когда никаких миров нет” <...> А в результате: “Философия имеет только одну обоснованную цель – помогать нам находить новые имена, которые создадут неизвестный мир, а он уже ждет нас, потому что мы его ждем”. Представляется, что Бадью, причудливым образом переворачивая ключевые положения своей доктрины, в какой-то мере отстаивает “упорядочивающую” задачу, которая неизбежно, пусть и ошибочно, окажется созвучной ныне повсеместно распространенному лозунгу: “Другой мир возможен”» 191 . Следует прояснить контуры данной дилеммы. Начинали мы с логики сопротивления/вычитания: коммунизм – это вечная Идея, которая существует всегда и время от времени взрывается... Но что если китайская «культурная революция» стала не только завершением, истощением партийно-государственной эпохи, но также и завершением, истощением самого традиционного образа эгалитарно-освободительных проектов, которые

? Образ действия (лат.) – Прим. ред.

191 Alberto Toscano, *From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism // Communication and Cognition. Vol. 36 (2003), 1-2.*

взрываются, после чего возвращается «нормальный» порядок вещей? Налицо истощение серии, поскольку противник обретает революционизирующую динамику: уже нельзя более играть в ниспровержение Порядка из положения «части без части», потому что Порядок уже несет в себе постоянную тенденцию к самониспровержению. При полном развертывании капитализма, в особенности современного «позднего капитализма», уже господствует «нормальная» жизнь, которая некоторым образом «карнавализуется», постоянно революционизируется, имеют место откаты, кризисы, и потому критика капитализма со «стабильных» этических позиций сегодня все более представляется редкостью.

Похоже, что Бадью сам попадает в тиски симптоматичной непоследовательности в отношении уроков «культурной революции». В своей «Логике миров» он утверждает, что «культурная революция» «стала для революционеров всего мира испытанием границ ленинизма. Она научила нас, что освободительная политика уже не может осуществляться в рамках революционной парадигмы или быть заложницей партийности. Точно так же она не может вписываться в парламентские и выборные схемы». Впрочем, в более ранней (неопубликованной) работе «Культурная революция: последняя революция?», само название которой указывает на неожиданную параллель с Хайдеггером (в представлении Бадью «культурная революция» занимает то же структурное место, что и

нацистский переворот в представлении Хайдеггера: наиболее радикальные действия в политике служат признаками конца (традиционной) политической деятельности как таковой), Бадью писал: «В итоге культурная революция, даже когда она совершенно зашла в тупик, стала свидетельством полной и глобальной невозможности выволочь политику из плена партийно-государственной системы». Причиной этой невозможности Бадью называет «необходимое поддержание, в целях сохранения общественного порядка и недопущения гражданской войны, общих контуров партийно-государственной системы». Коротко говоря, это острая потребность в «товарном снабжении»: какие бы революционные пертурбации ни происходили, жизнь продолжается, людям нужно работать, питаться и т.п., а единственным, кто способен их всем этим обеспечить, является партийно-государственная система... Иными словами, этого не добился бы никакой Мао Цзэдун в отсутствие Чжоу Эньлая, который заботился о том, чтобы государство хоть как-то функционировало в беспокойные времена культурной революции. Так что невозможно проводить революционную политику ни вне рамок партийно-государственной системы, ни в этих рамках. Бадью находит следующий выход из этого тупика (ни внутри, ни вне государственной схемы): на расстоянии от государственной схемы – вне ее, но не имея в виду ее разрушения. Таким образом, человек «вычитает себя» из государственной схемы, не разрушая ее.

Здесь встает серьезный вопрос: каким образом может быть операционализирована эта внешняя позиция по отношению к государству?

Поскольку «культурная революция» отметила неудачу попыток взорвать государство изнутри, отменить государство, остается ли тогда другой вариант: просто принять государство как факт, как аппарат, который обеспечивает «товарное снабжение», и функционировать на расстоянии от него (бомбардируя его категоричными прокламациями и требованиями)? Или есть более радикальный вариант: мы должны быть нацелены на вычитание из поля гегемонии, которое одновременно насильственно вторгается в это поле, сводя его к минимальному внутреннему различию, выставляя напоказ его истинные координаты? Такое вычитание является крайне насильственным, даже более насильственным, чем разрушение/очищение; это редукция к минимальному различию, к различию между частью и отсутствием части, между единицей и нулем, между группами и пролетариатом. Это не только вычитание субъекта из поля гегемонии; это вычитание насильственно аффицирует само это поле, выставляя напоказ его истинные координаты. Такое вычитание не прибавляет третью позицию к тем двум, напряженность между которыми характеризует состояние поля гегемонии (с тем, чтобы помимо либерализма и фундаментализма, мы также имели теперь радикальное освободительное левое движение); этот третий термин на самом деле «изменяет природу» всего основного поля,

вводя сложность в понимание сущности составляющих его. В этом кроется дилемма вычитания: является ли это вычитание/уход, при котором покидаемое поле остается в неприкосновенности (или даже функционирует как неотъемлемое дополнение, подобно «удалению» от социальной реальности и обращению к своему истинному Я, которое проповедуется в медитациях Нью-Эйджа); или же оно насильственно нарушает состояние поля? Таким образом, «вычитание» есть то, что Кант называл амфибийным понятием. Парифразируя Ленина, можно сказать, что все, вплоть до судьбы существующих сегодня радикальных освободительных движений, будет зависеть от того, как мы будем понимать это понятие, от слова, которое будет применено к нему или отторгнуто от него.

Если говорить более конкретно, «вычитание» у Бадью подобно гегелевскому *Aufhebung* ? : этот термин содержит три различных смысловых уровня: 1) отойти в сторону, разорвать связи; 2) свести сложность ситуации к минимальному различию; 3) уничтожить существующий порядок. Как и Гегель, Бадью предлагает не разграничивать эти три смысла (вводя особые термины для каждого из них) и понимать вычитание как единство трех измерений: нужно устранившись от погружения в ситуацию таким образом, чтобы это устранение делало видимой «минимальную разницу», которая обеспечивает сложность ситуации и таким образом вызывает ее распад, точно так же, как удаление одной карты вызывает разрушение карточного домика.

Таким образом, решающий урок, который мы извлекаем из краха культурной революции, оказывается гораздо более неприятным. Основной формой прямой (непредставительской) самоорганизации граждан в XX веке были Советы; на Западе все (почти) хорошо к ним относились, вплоть до таких либералов, как Ханна Арендт, которая видела в Советах отголосок организации жизни в древнегреческих полисах. В эпоху «реального социализма» «демократические социалисты» возлагали свою тайную надежду на непосредственную демократию местных Советов как формы самоорганизации народа. Сейчас, в эпоху заката «реального социализма», кажется глубоко симптоматичным, как эта освободительная тень, все эти годы угнетавшая его, также исчезла; разве это не есть окончательное подтверждение того факта, что советская версия «демократического социализма» была призрачным двойником «бюрократического» реального социализма, его внутренней трансгрессией без всякого собственного субстанционального позитивного содержания, т.е. неспособного служить постоянным базовым организационным общественным принципом? Это глубокий урок гегелевского «абстрактного отрицания»: конец констелляции есть не только победа противоположной силы, но также и поражение этой силы.

? Снятие (нем.) – Прим. ред.

Конечно, эгалитарно-освободительная «детерриториализация» – это не то же самое, что детерриториализация в условиях постмодернистского капитализма, однако она радикально меняет условия освободительной борьбы: враг более не является неотъемлемым элементом структурной организации государства. Как же тогда мы должны революционизировать порядок, строящийся на принципе постоянной самореволюционизации? Таким образом, коммунизм является не столько решением вставших сегодня перед нами проблем, сколько обозначением проблемы, трудной задачи: как сломать рамки рыночно-государственной структуры. На этот вопрос нет готового ответа: «Простую задачу сложно, так сложно решить», как писал в «Похвале коммунизму» Брехт.

Гегелевское решение проблемы тупика состоит в том, что он сам является решением – не в том простом и прямом смысле, что капитализм уже есть сам по себе коммунизм, и нужно лишь формально поменять термины. Моя догадка состоит в следующем: если сегодняшний динамичный капитализм, в особенности поскольку он «безмирный», представляет собой постоянное разрушение установившегося порядка, то тогда он открывает путь для революции, которая разорвет порочный круг переворотов и восстановления порядка; иными словами, революция более не будет принимать обычную форму событийного взрыва, после которого ситуация возвращается к нормальному положению. Отныне перед ней будет стоять задача установления нового «порядка» в противоположность глобальному капиталистическому беспорядку. От восстания мы должны без всякого стыда переходить к установлению нового порядка. (Разве это не один из уроков, которые нам нужно извлечь из происходящей ныне финансовой переплавки?) Поэтому, если мы хотим сделать коммунистическую Идею вновь актуальной, для нас важнее всего будет сосредоточиться на капитализме: нынешний «внемировой» динамичный капитализм радикально меняет самое направление борьбы коммунистов. Враг уже не государство, основы которого нужно расшатывать с позиций существующей в нем напряженности, а непрерывный поток его самореволюционизации.

Отсюда я хотел бы вывести две аксиомы, касающиеся отношений государства и политики: 1) провал коммунистической государственно-партийной политики – это прежде всего провал антигосударственной политики, попыток разорвать налагаемые государством ограничения, заменить государственные формы организации «прямыми» непредставительскими формами самоорганизации (Советами). 2) Если мы не представляем себе, чем заменить государство, у нас нет права отделяться, отходить от государства. Настоящая задача должна состоять в том, чтобы не дистанцироваться от Государства, а заставить само государство функционировать в негосударственном ключе. Альтернатива «либо бороться за власть в государстве (а это делает нас неотличимыми от врага, против которого мы

выступаем), либо уйти, чтобы сопротивляться государству на расстоянии», ложна; обе ее части разделяют общую предпосылку: государственная форма, в том виде, в котором она нам известна, вполне может сохраниться, поэтому нам остается или взять верх над государством, или дистанцироваться от него. Здесь мы можем безбоязненно повторить вывод, сделанный Лениным в его работе «Государство и революция»: цель революционного насилия не в том, чтобы взять государственную власть, а в том, чтобы преобразовать ее, кардинально изменить методы ее функционирования, ее отношения с базисом и т. д. Именно здесь мы находим ключевой элемент «диктатуры пролетариата», и Бюлент Сомай ? верно указал, что позиция пролетариата определяется в конечном счете негативным образом: все прочие классы (потенциально) способны добиться статуса «правлящего класса», иными словами, утвердиться в качестве класса, контролирующего государственный аппарат, в то время как рабочий класс является действующим субъектом и наделяется миссией не в силу своей бедности, не в силу своей боевой и псевдвоенной организации и не в силу своей близости к средствам производства (по большей части промышленным). Только его структурная неспособность организовать в еще один правящий класс наделяет рабочий класс такой миссией. Пролетариат – это единственный в истории (революционный) класс, который уничтожает себя при уничтожении противника 192 .

Из этого замечания можно вывести только одно правомерное заключение:

«диктатура пролетариата» – это некий (необходимый) оксюморон, а не государственная форма, при которой пролетариат является правящим классом. Эффективная «диктатура пролетариата» возможна только тогда, когда само государство радикально преобразуется, полагается на новые типы народного представительства. Поэтому худшим лицемерием является тот факт, что в разгар сталинизма, когда все государственное здание сотрясали политические чистки, новая конституция провозгласила отмену «классового» характера Советской власти (избирательное право возвращалось представителям тех классов, которые ранее были его лишены), а социалистические режимы были названы «народными демократиями» – несомненное указание на то, что они не являлись «диктатурами пролетариата»... Но опять-таки: как добиться такой «диктатуры пролетариата»? Петер Слотердаjk (безусловно, он – не один из нас, но и не законченный идиот) заметил, что если кто и заслуживает памятника, то это Ли Куан Ю, премьер-министр Сингапура, который разработал и осуществил так называемый «капитализм с азиатскими ценностями». Вирус этого авторитарного капитализма медленно, но верно распространяется по миру. Дэн Сяопин, прежде чем начать свои реформы, посетил Сингапур и публично высоко оценил достижения этой страны, объявив их моделью, которой должен следовать весь Китай. Эти события имели всемирно-историческое значение:

представляется, что капитализм по сей день неразрывно связан с демократией, хотя время от времени, безусловно, имели место возвращения к прямой диктатуре, однако по прошествии одного или двух десятилетий демократия вновь вступала в свои права (стоит вспомнить хотя бы примеры Южной Кореи и Чили). Но в наши дни связь между демократией и капитализмом разорвана.

Откуда же этот возврат к прямому (недемократическому) правлению? Помимо и сверх культурных различий, существует внутренняя потребность в таком возврате в самой логике современного капитализма. Это означает, что центральная проблема, стоящая перед нами сегодня, заключается в следующем: каким образом преобладающая, даже ведущая роль «интеллектуального труда» в условиях позднего капитализма влияет на ключевой тезис Маркса об отделении труда от его объективных условий и о революции как субъективном восстановлении объективных условий?

? По-видимому, речь идет о турецком литературоведе, преподавателе стамбульского университета Билги Бюленте Сомае (род. 1956 г.).

192 Бюлент Сомай, личное письмо (28.01.1007). Я тем более признателен автору письма, что в нем он был настроен весьма критически в отношении моей позиции.

В таких сферах как коммуникационная всемирная сеть, неразрывно переплетены производство, обмен и потребление; потенциально они могут быть даже тождественны: произведенный мной продукт немедленно передается и потребляется другими. Классическое представление Маркса о товарном фетишизме, в условиях которого «отношения между людьми» принимают форму «отношений между вещами», следовательно, должно быть кардинально пересмотрено: в «нематериальном труде» «отношения между людьми» «уже не скрыты под пеленой объективности, они сами являются предметом нашей каждодневной эксплуатации» 193 (197). Поэтому мы уже не вправе говорить о «материализации» в классическом понимании Лукача. Система социальных отношений, отнюдь не невидимая, при своей текучести является прямым объектом маркетинга и обмена. В условиях «культурного капитализма» никто не продает (и не покупает) предметы, «несущие» культурную или эмоциональную ценность, или не продает (и не покупает) такую ценность. Хотя нельзя не признать вклад Негри в разработку этого ключевого вопроса, его ответ кажется чересчур лаконичным. Отправным пунктом его исследования является тезис Маркса о радикальной трансформации статуса «фиксированного капитала»:

Развитие фиксированного капитала показывает, до какой степени

вообще общественное богатство при автоматизированном знании<...> стало непосредственной производительной силой, и потому условия самого общественного жизненного процесса попали под контроль всеобщего интеллекта и преобразовались в соответствии с ним<...> до какой степени общественные производительные силы произведены не только в форме знания, а как непосредственные органы общественной практики, реального и жизненного процесса 194 .

Таким образом, с развитием общего социального знания «производительная сила труда» сама становится «важнейшей производительной силой. С точки зрения она может рассматриваться как производство фиксированного капитала, а этот фиксированный капитал – сам человек» (199). И вновь, поскольку капитал организует свою эксплуатацию, представляя как «фиксированный капитал» против живой рабочей силы, в тот момент, когда ключевым элементом фиксированного капитала становится «сам человек», его «общее социальное знание», само социальное основание капиталистической эксплуатации подрывается, и роль капитала становится чисто паразитической:

«Сегодня капитал уже не эксплуатирует рабочего, он может эксплуатировать лишь сотрудничество рабочих, работников. Сегодня капитал уже не обладает той внутренней функцией, ради выполнения которой он стал душой неквалифицированного труда, что и породило абстракцию, внутри которой происходил прогресс. Сегодня капитал приобрел паразитический характер, поскольку он уже не внутри; он вне творческих способностей масс» 195 .

193 Nina Power, *Dissing // Radical Philosophy* 154. p. 55.

194 К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 46, ч. 2. С.

195 Antonio Negri, *Goodbye Mister Socialism*, Paris: Éditions de Seuil, 2007. p. 221. Приводимые в скобках числа обозначают страницы данного издания.

Идея Негри состоит в том, что этот нематериальный труд открывает перед нами возможность «абсолютной демократии», его нельзя поработить, поскольку он непосредственно, сам по себе есть форма (и практика) социальной свободы. В нем форма и содержание совпадают: он непосредственно свободен (он изобретателен, он творческий, он – выражение производительности субъекта, он активен, а не ре-активен) и социализован (всегда осуществляется в сообществах, он кооперативен по самой своей сущности). Поэтому он трансформируется в паразитический капитал; поскольку он прямо социализован, он более не нуждается в том, чтобы капитал придал ему форму универсальности. Сегодня эксплуатация в своей сущности – это «капиталистическое присвоение кооперативной силы, осуществляемое в социальном процессе при помощи особенностей когнитивной деятельности. Это уже не капитал, организующий труд, это

труд, организующий себя» (265). Это представление о прямой производительности социальной жизни приводит Негри к утверждению «биополитики», вопреки взглядам Агамбена: «биополитика» означает, что сама жизнь людей представляет собой прямой предмет и продукт коллективного труда. Именно этот прямо биополитический характер производства делает возможной «абсолютную демократию»:

«Биополитическое могло бы быть противопоставлено биовласти» (220).

Поскольку сегодня существуют глобальные интерактивные информационные сети, творческая изобретательность перестает быть индивидуальной, она немедленно социализуется, становится частью «сообществ», то всякая попытка приватизировать ее проблематична – все в более всякая «собственность есть кража». Как же быть с такими компаниями, как «Майкрософт», которые занимаются именно этим – организуют и эксплуатируют коллективную синергию творческих когнитивных сингулярностей? Остается единственная задача: как добиться того, чтобы работники «избавились от боссов, потому что производственный контроль над когнитивной деятельностью полностью устранен» (234). Какие социальные сдвиги указывают на то, что «эпоха заработной платы закончилась, и от конфронтации между трудом и капиталом по поводу оплаты труда мы пришли к конфронтации между множествами и государством по поводу возвращения доходов граждан на прежний уровень»? (204) В этом состоит основная характеристика «сегодняшней революционной социальной трансформации»: «Необходимо побудить капитал признать весомость и значимость общественного блага, а если капитал к этому не готов, его необходимо к этому принудить» (235). Обратим внимание на точную формулировку Негри: не устранить капитал, а убедить его признать общественное благо, то есть оставаться внутри капитализма; если и существует утопическая идея, то она перед нами. Вот как Негри описывает близость сегодняшнего биополитического капитализма к прямому утверждению производительности множеств:

Мы видим картину циркуляции товаров, информационные сети, непрерывное движение, решительные перемещения труда, а также жестокую эксплуатацию этой динамики... а также и постоянное и неисчерпаемое изобилие, биополитическую мощь множеств и ее избыток по отношению к структурным способностям контроля со стороны правящих институтов. Все доступные источники энергии работают, и в работу вовлекается общество<...> В области этой всеобщей эксплуатации и управления трудом лежит непереходная свобода, несводимая к контролю тех, кто стремится ее стреножить. Даже при том, что свобода может действовать против себя <...> амбивалентность в направлениях потоков сохраняется: страдание часто бывает продуктивным, но оно никогда не революционно. Революционны изобилие, избыток и власть 196 .

Здесь мы находим стандартную постгегельянскую матрицу производственного потока, который всегда имеется в изобилии, когда речь идет о структурной всеобщности, которая стремится его подчинить себе и контролировать... Но что если в ходе параллаксного сдвига мы станем воспринимать саму капиталистическую сеть как настоящее преобладание изобилия над производительными множествами? Что если притом, что сегодня, когда массовое производство прямо обеспечивает жизнь, оно по-прежнему обеспечивает (функционально поверхностное) изобилие Капитала? Почему непосредственно производственные отношения все еще нуждаются в посредничестве капиталистических отношений? Что если подлинная загадка здесь: почему непрерывное номадическое «молекулярное» движение нуждается в паразитической «молярной» структуре, которая (обманчиво) представляется препятствием на пути ничем не сдерживаемой производительности? Почему мы в тот момент, когда избавляемся от этого препятствия в виде изобилия, теряем сам производственный поток, сдерживаемый паразитическим изобилием? Это также означает, что мы должны перевернуть вопрос о фетишизме, об «отношениях между людьми как отношениях между вещами»: что если прямое «производство жизни», которому радуются Хардт и Негри, обманчиво прозрачно; что если в нем невидимые «отношения между (нематериальными, истинными) вещами (относящимися к Капиталу) представляются прямыми отношениями между людьми»?

Теперь необходимо задаться еще одним вопросом: действительно ли в «постмодернистских» компаниях, торгующих результатами интеллектуального

труда (начиная от эргономического проектирования, психологического тренинга, фитнеса и т.д. вплоть до создания программного обеспечения) преодолено «отчуждение»? Действительно ли они достигли примирения трудовых ресурсов с объективными условиями труда, сделав тем самым капитал чисто паразитическим? Что если напротив, только сегодня, в условиях глобального капитализма в его «постиндустриальной» форме, реально-существующий капитализм, говоря словами Гегеля, достиг уровня понятия?

Может быть, мы должны следовать старому антиэволюционистскому высказыванию Маркса (кстати, буквально заимствованному у Гегеля), что анатомия человека является ключом к постижению анатомии обезьяны? Иными словами, чтобы развернуть внутреннюю понятийную структуру социальной формации, необходимо начать с ее наиболее развитой формы. Маркс помещал первичный капиталистический антагонизм в противоположность между потребительной и меновой стоимостью: в условиях капитализма потенциал этой противоположности реализуется полностью, область меновых стоимостей обретает автономию и преобразуется в спектр самоуправляемого капитала, который использует производственные мощности и реальные потребности

людей только в качестве своего временного воплощения. Само понятие экономического кризиса Маркс выводил из этой противоположности: кризис случается тогда, когда реальность приходит в соответствие с иллюзорной самопорождаемой картиной, когда деньги производят другие деньги; это умозрительное безумие не может существовать как нечто неопределенное, оно должно вызывать все более глубокие кризисы.

196 Antonio Negri, *On Rem Koolhaas // Radical Philosophy* 154. p. 49.

Согласно Марксу, первичной причиной кризисов является разрыв между потребительной и меновой стоимостью. Меновая стоимость развивается собственным курсом, она кружится в своем сумасшедшем танце, не зависящем от реальных потребностей реальных людей. Этот анализ может показаться более чем актуальным именно сегодня, когда противоречия между виртуальной вселенной и реальностью достигли едва ли не физически ощутимой невыносимости: с одной стороны, мы имеем безумные солипсистические рассуждения о будущем, следующие своей внутренней логике; с другой стороны, реальность является перед нами в обликах экологических катастроф, нищеты, упадка общественной жизни в странах третьего мира, эпидемии коровьего бешенства. Поэтому сегодня кибер-капиталисты могут представлять в качестве парадигматических капиталистов, поэтому Билл Гейтс может мечтать о киберпространстве, создающем контуры того, что он называет «капитализмом без трений». Сейчас мы имеем идеологическое короткое замыкание двух вариантов разрыва между реальностью и виртуальностью: разрыв между реальным производством и виртуально-спектральным царством капитала и разрыв между наблюдаемой и виртуальной реальностью. В словосочетании «капитализм без трений» по-настоящему ужасно то, что, поскольку «трения» по-прежнему существуют, они становятся невидимыми, загоняются в пещеры, находящиеся вне нашей «постмодернистской» постиндустриальной вселенной. Поэтому «вселенную без трений», в которой царят цифровые коммуникации, технологические новинки и т.п., постоянно преследует призрак глобальной катастрофы, поджидающей нас за углом и могущей случиться в любой момент.

Джереми Рифкин описал эту новую стадию товаризации как «культурный капитализм»¹⁹⁷. В условиях «культурного капитализма» отношения между объектом и его символическим образом перевернуты: не образ представляет продукт, а скорее продукт представляет образ¹⁹⁸. Мы покупаем продукт – скажем, натуральное яблоко, – потому что оно связано для нас с образом здоровой жизни. Сам экологический протест против безжалостной капиталистической эксплуатации природных ресурсов уже вписан в извращенную схему восприятия: хотя экологическое движение

представляет собой протест против заполняющих нашу жизнь цифровых и виртуальных технологий и призывает нас возвращаться к прямому контакту с наблюдаемой материальной реальностью во всей ее непредсказуемой изменчивости и инерции, сама экология преподносится как новый стиль жизни – то, что мы в действительности покупаем, когда покупаем «органические продукты» и т.п. уже представляет собой определенный культурный опыт, опыт «здорового экологического образа жизни».

Сегодня мы видим определяющую черту «постмодернистского» капитализма – прямую товаризацию самого нашего опыта: на рынке мы все меньше покупаем продукты (материальные предметы), которыми хотели бы обладать, но все чаще приобретаем жизненный опыт – опыт секса, еды, общения, культурного потребления, принадлежности к определенному образу жизни.

197 См.: Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, New York: JP Tarcher, 2001.

198 Fuat Firat and Alladi Venkatesh // Rifkin, *op. cit.* p. 173.

Материальные объекты все больше начинают служить нам для приобретения опыта в качестве знаков, которые нам все чаще предлагают бесплатно, чтобы соблазнить нас на покупку «опытных товаров»¹⁹⁹. Так, мы получаем сотовый телефон, если подписываем контракт на год: «По мере того как культурная продукция начинает доминировать в экономике, товары все больше приобретают свойство орудий пропаганды. Они превращаются в платформы или предметы обстановки, которые помогают создавать культурные значения, которые затем воплощаются. Они утрачивают материальную значимость и приобретают символическую. Они теряют качества объектов и приобретают качества инструментов, которые помогают нам осуществлять жизненный опыт»²⁰⁰.

Логика рыночного товарообмена ныне сводится к некоему гегелевскому тождеству: мы уже не приобретаем товары, мы в конечном счете приобретаем (время) своей жизни. Мысль Мишеля Фуко о превращение самости в произведение искусства получает неожиданное подтверждение: я покупаю физическую форму и для этого хожу в спортивные клубы; я покупаю духовное просветление и для этого записываюсь на курсы трансцендентальной медитации; я покупаю социальный облик и для этого хожу в рестораны, где ужинают люди, с которыми я хочу общаться.

Хотя может показаться, что эта перемена – признак разрыва с капиталистической рыночной экономикой, можно сказать также, что логика этого сдвига ведет к предстоящему пику ее развития. Индустриальная рыночная экономика предполагает наличие временного разрыва между приобретением товара и его потреблением: с точки зрения продавца, сделка заканчивается в тот момент, когда он продает свой – что будет дальше (что покупатель будет делать с товаром) продавца не касается. В условиях

свершившегося сдвига этот временной разрыв исчезает, само потребление становится покупаемым товаром. Впрочем, возможность закрытия разрыва предусматривается самой номиналистической логикой современного общества и общественного настроения. Это означает, что, поскольку покупатель приобретает товар по величине его потребительной стоимости, а эту потребительную стоимость можно разложить на компоненты (когда я покупаю «лендровер», то делаю это для того, чтобы ездить самому и возить окружающих, а также чтобы обозначить мою принадлежность к определенному стилю жизни, который ассоциируется с «лендровером»), возникает возможность для следующего логического шага в сторону товаризации и продажи конкретно этих компонентов (не покупать машину, а брать ее напрокат и т.п.). И вот в конце этого пути нас ждет солипсический факт субъективного опыта: так как субъективный опыт единичной покупки есть конечная цель всего производства в целом, было бы логично не сосредоточиваться на объекте, а перестроиться и продавать как раз этот опыт. При этом возможно, будет лучше не интерпретировать произошедшую перемену оценки опытов как результат сдвига в превалирующих типах субъективности (от классического буржуазного субъекта, нацеленного на обладание товаром к «постмодернистскому» протеическому субъекту, сосредоточенному на богатстве опытов), а воспринимать самого этого протеического субъекта как продукт сдвига в опытах 201 .

199 Rifkin, *op. cit.* p. 35.

200 Rifkin, *op. cit.* p. 173.

201 Попытка описания потенциально освобождающих сторон в подъеме «протеического субъекта» представлена в: Robert Lifton, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Разумеется, все сказанное убеждает нас глубоко пересмотреть стандартный марксистский вопрос о «реификации» и «товарном фетишизме»; этот вопрос до сих пор решается на основании представления о фетише как материальном объекте, стабильное присутствие которого затемняет его социальную роль. Как ни парадоксально, фетишизм достигает высшей точки как раз тогда, когда сам фетиш «дематериализуется», превращается некую «нематериальную», текучую, виртуальную субстанцию. Денежный фетишизм достигнет пика при переходе денег в электронную форму, когда улетучатся последние признаки их материальности; электронная форма – это третий вид денег, после «реальных» денег, которые напрямую воплощали их ценность (золото, серебро), и бумажных денег, которые, хотя и являются «чистым знаком» и не имеют внутренней ценности, но все-таки привязаны к их материальным носителям. И только

на той стадии, когда деньги становятся исключительно виртуальной опорной точкой, они наконец принимают форму неуничтожимого призрачного присутствия: я должен вам 1000 долларов, и неважно, какие у меня долговые расписки, я все равно остаюсь вам должен 1000 долларов, мой долг записан где-то в виртуальном цифровом пространстве... И только путем такой полной «дематериализации» давний знаменитый тезис Маркса из «Манифеста Коммунистической партии», согласно которому, при капитализме «все твердое растворяется в воздухе»²⁰² приобретет гораздо более буквальный смысл, нежели тот, что имел в виду Маркс, когда не только наша материальная социальная реальность пребывает во власти призрачного/спекулятивного движения Капитала, но когда сама эта реальность становится все более призрачной («Протеическое Я» приходит на смену прежнему самоидентичному Субъекту, неуловимая текучесть его опытов – на смену стабильности находящихся в собственности предметов), коротко говоря: обычные отношения между твердыми материальными объектами и неуловимыми идеями переворачиваются (предметы все больше растворяются в текучих опытах, в то время как единственно стабильными вещами являются виртуальные символические обязательства) – только тогда наступает момент, когда полностью актуализуется то, что Деррида называл призрачной стороной капитализма²⁰³.

Сегодня нам важнее, чем когда-либо, помнить урок марксистской диалектики фетишизации: «реификация» отношений между людьми (тот факт, что они принимают форму фантазмагорических «отношений между вещами») всегда повторяется в обратном процессе – ложной «персонализации» («психологизации») действительно объективных социальных процессов. Еще в 1930-х годах теоретики первого поколения Франкфуртской школы обращали внимание на то, как – в то самое время, когда глобальные рыночные отношения начинали разворачиваться в полной мере, когда успехи или неудачи отдельного производителя вышли из-под его контроля и попали в абсолютную зависимость от рыночных циклов, – понятие харизматического «делового гения» утвердилось в «спонтанной капиталистической идеологии, и успехи либо неудачи бизнесмена стали приписываться некоему загадочному *Je ne sais quoi*?, которым этот гений обладает. Не ту ли самую картину, даже еще более яркую, наблюдаем мы сегодня, когда абстрагирование рыночных отношений, которые живут своей собственной жизнью, достигло крайне высокого уровня?

202 Karl Marx and Frederick Engels, *The Communist Manifesto*. Harmondsworth:

Penguin Books, 1985. p. 83. В русских изданиях «Манифеста» эта фраза

отсутствует. – Прим. ред.

203 См.: Jacques Derrida, *The Spectres of Marx*, New York: Routledge 1993.

?Я не знаю, что (франц.) – Прим. ред.

Книжный рынок перенасыщен учебниками по психологии, в которых мы находим советы, как добиваться успеха, как превзойти партнера или конкурента – одним словом, сейчас считается, что наш успех зависит от нашего правильного «отношения».

Таким образом, в некотором смысле нас подстрекают перевернуть знаменитую формулу Маркса: в условиях современного капитализма объективные рыночные «отношения между вещами» имеют тенденцию приобретать фантазмагорическую форму псевдоперсонализированных «отношений между людьми».

Как же мы к этому пришли? Протесты 1968 года были сконцентрированы на борьбе против того, что считалось тремя столпами капитализма: фабрики, школы и семьи. В результате каждый из этих институтов оказался подвержен постиндустриальным преобразованиям: фабричный труд отошел на второй план, в развитом мире он претерпел реорганизацию по модели постфордистской, неиерархической интерактивной командной работы; публичное университетское образование все больше вытесняется постоянным и гибким приватизированным образованием; традиционная семья уступает место многообразным формам сексуальных отношений, строящихся на гибкой основе²⁰⁴. Левые упустили победу: непосредственный противник был разгромлен, но его сменила новая форма более прямого капиталистического господства. В условиях «постмодернистского» капитализма рынок захватывает новые сферы, контроль над которыми прежде рассматривался как привилегия государства, от области образования до тюрем и служб безопасности. Когда «нематериальный труд» (образование, медицина и т. п.) признается работой, в ходе которой прямо создаются социальные отношения, не стоит забывать, что это означает в рамках товарной экономики: эти новые области, ранее исключенные из рынка, сегодня подвергаются товаризации – когда мы сталкиваемся с проблемами, мы теперь советуемся не с другом, а с психиатром или с консультантом, и теперь они занимаются нашими проблемами; о детях заботятся не родители, а наемные няни и педагоги и т.д. Таким образом, мы оказываемся внутри нового процесса приватизации Социального, создания новых трудовых ниш.

Чтобы освоиться с этими новыми формами приватизации, мы должны критически модифицировать концептуальный аппарат Маркса: вследствие пренебрежения социальным измерением «всеобщего интеллекта» Маркс не предвидел возможность приватизации «всеобщего интеллекта» как такового – а именно в этом корень борьбы за «интеллектуальную собственность». Здесь Негри прав: в этих рамках эксплуатация в классическом смысле, как ее понимал Маркс, уже невозможна, так как она должна осуществляться все более и более юридическими мерами, то есть внеэкономической силой. Поэтому

сегодня эксплуатация все чаще принимает форму ренты: как говорит Карло Верчеллоне, современный капитализм характеризуется «превращением дохода в ренту» 205 .

Поэтому необходимо прямое действие власти: необходимо определить (обязательные) юридические условия для взимания рентной платы, условия, которые уже не порождаются рынком «спонтанно». Возможно, именно в этом заключается фундаментальное «противоречие» современного «постмодернистского» капитализма: при всей дерегуляторской, «антигосударственной», «номадической»/ детерриториализаторской и т.п. логике, его ключевая тенденция к превращению «дохода в ренту» указывает на усиливающуюся роль государства, чья регулирующая функция делается все более вездесущей.

204 См.: Daniel Cohen, *Trois lecons sur la societe post-industrielle*, Paris: Editions du Seuil 2006.

205 См.: *Capitalismo cognitivo* / ed. Carlo Vercellone. Roma: Manifestolibri, 2006.

Динамическая детерриториализация сосуществует с все более и более ощутимым вмешательством государства, его юридических и прочих институтов и полагается на них. Получается, что на горизонте наших будущих исторических преобразований вырисовывается общество, в котором индивидуальные либертарианство и гедонизм будут сочетаться (и поддерживаться) сложной системой государственных регулирующих механизмов. Сегодня государство, которому еще далеко до отмирания, усиливается. Другими словами, вследствие решающей роли «всеобщего интеллекта» (знания и социальной кооперации) в создании системы здравоохранения, таких ее форм, которые все меньше и меньше соответствуют «рабочему времени, затрачиваемого на их создание», результатом является не самоуничтожение капитализма, как, по-видимому, ожидал Маркс, а постепенная и относительная трансформация дохода, извлекаемого вследствие эксплуатации рабочей силы, в ренту, получаемую от приватизации «всеобщего интеллекта». Рассмотрим пример Билла Гейтса: как ему удалось стать богатейшим человеком в мире? Его состояние не имеет никакого отношения к производственным затратам на продукцию, которую продает «Майкрософт» (кто-то даже может заметить, что сотрудники «Майкрософта» получают сравнительно высокую заработную плату). Отсюда следует, что богатство Гейтса не является следствием того, что он успешно производит высококачественное программное обеспечение по ценам более низким, чем у его конкурентов, или того, что в его компании более жесткая «эксплуатация» наемного интеллектуального персонала. Если бы дело обстояло так, «Майкрософт» давно бы обанкротился: в массе своей потребители бы выбрали программы типа «Линукс», которые бесплатны и, по мнению специалистов, более качественны, нежели программы

«Майкрософта». Почему же тогда миллионы людей все-таки покупают продукцию «Майкрософта»? Да потому, что «Майкрософт» позиционировал себя как почти универсальный стандарт, (почти) монополизировавший индустрию, своего рода прямое воплощение «всеобщего интеллекта». Гейтс сделался богатейшим человеком мира за пару десятилетий благодаря сбору ренты за позволение миллионам работников интеллектуального труда присоединиться к той форме «всеобщего интеллекта», которую он приватизировал и контролирует. Так верно ли тогда, что нынешние работники интеллектуальной сферы уже не отделены от объективных условий их труда (они имеют персональные компьютеры и т.д.), то есть уже нет того, что Маркс назвал капиталистическим «отчуждением»? Верно, но есть более весомое но: они отрезаны от социального поля своей деятельности, от «всеобщего интеллекта», и посредником между ними служит частный капитал.

То же самое происходит и с природными ресурсами: сегодня их разработка является одним из крупнейших источников ренты. Она сопровождается непрерывной борьбой за то, кому быть получателем ренты, как в странах третьего мира, так и в западных корпорациях. (Невероятная ирония в том, что для того, чтобы объяснить разницу между рабочей силой, использование которой приносит прибавочную стоимость, превышающую стоимость самой рабочей силы, и другими товарами, которые лишь поглощают стоимость на свое использование и потому не требуют эксплуатации, Маркс в качестве примера «обычного» товара приводит нефть, тот самый продукт, который в наши дни является источником беспримерно высоких «прибылей»...) К тому же бессмысленно связывать взлеты и падения цен на нефть с ростом или падением производственных затрат или стоимости рабочей силы – производственные затраты ничтожны, а цены на нефть – это рента, которую мы платим собственникам этого ресурса из-за скудости его запасов и ограниченного потребления.

Похоже, что три компонента производственного процесса – интеллектуальное программирование и маркетинг, материальное производство, снабжение материальными ресурсами – все больше обособляются, превращаются в самостоятельные сферы. Если взглянуть на социальные последствия такого разделения, то оно представится нам в виде «трех основных классов» современных развитых обществ, которые, безусловно, являются не классами, а тремя группами внутри рабочего класса: работники интеллектуального труда; рабочий класс в старом понимании – работники ручного труда; деклассированные элементы (безработные, живущие в трущобах и на других задворках публичного пространства). Таким образом, рабочий класс разбит на три части, и каждая из них представляет собственный «образ жизни» и идеологию: просвещенный гедонизм и либеральная мультикультурность у интеллектуального класса, фундаментализм

популистского толка у рабочего класса, более экстремальные, единичные формы у изгоев общества. Если воспользоваться языком Гегеля, эта триада, несомненно, представляет собой триаду универсального (интеллектуалы), частного (работники ручного труда), единичного (изгой). Результатом этого процесса является постепенная дезинтеграция норм социальной жизни, публичного пространства, где представители всех трех частей общества могут встречаться, и «идентичности»; политика во всей ее формах – это приложение к утрате норм общественного пространства. Политика идентичности вобрала в себя особые формы, заимствованные у всех трех общественных слоев: у интеллектуального класса – политику постмодернистской мультикультурной идентичности, у рабочего класса – регрессивный популистский фундаментализм, идеологию полулегальных изолированных групп (криминальных банд, религиозных сект и т. п.) – у изгоев общества. Общее между ними – особая идентичность как заменитель универсального публичного пространства.

Итак, пролетариат разделен на три, и каждая группа действует против остальных: работники интеллектуального труда, исполненные культурных предрассудков – против «работяг», те, в свою очередь, склонны к популистской ненависти к интеллектуалам и изгоям, последние находятся в положении антагонистов по отношению ко всему обществу как таковому. А это значит, что старый лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» актуален как никогда: в новых условиях «постиндустриального» капитализма единство трех групп рабочего класса уже есть их победа.

ГЛАВА 7 Записки к определению коммунистической культуры, или Актуальность теолого-политического

Будущее будет гегельянским – в гораздо более радикальном смысле, чем думает Фукуяма. Единственный реальный выбор, который нас ждет, – выбор между социализмом и коммунизмом – это выбор между двумя Гегелями. Уже было замечено, что «консервативное» гегелевское видение страным образом указывает на «капитализм с азиатскими ценностями»: гражданское капиталистическое общество, организованное по сословному признаку и находящееся под жестким контролем авторитарного государства, которому служат администраторы – «народные слуги» и традиционные ценности. (Современная Япония приблизилась к этой модели.) Этот Гегель – это Гегель с Гаити. Похоже, что должно возобновиться противостояние старо- и младогегельянцев. Но каковы шансы левых гегельянцев сегодня? Можем ли мы рассчитывать только на утопические вспышки наподобие Парижской Коммуны, поселения Канудуш в Бразилии или Шанхайской

коммуны, которые либо прекратили существование вследствие жестокой интервенции, либо распались изнутри вследствие их органической слабости и небольших заминок, преследующих их на магистральном пути Истории? Приговорен коммунизм так и остаться утопической Идеей другого мира, Идеей, реализация которой неизбежно будет заканчиваться неудачей или даже саморазрушительным террором? Или мы должны героически хранить верность Бенъяминианскому проекту окончательной Революции, которая искупит через повторение всех былых поражений день полной Расплаты? Или – радикальнее – должны ли мы изменить все поле сражения, понимая, что упомянутые выше варианты выбора представляют собой две стороны одной медали, телеологически-искупительного представления об истории?

Может быть, решение состоит в эсхатологическом апокалиптизме, который не предполагает фантазий о символическом Страшном Суде, когда будут произведены все последние расплаты. Если воспользоваться другой метафорой Бенъямина, задача состоит в том, чтобы «просто» остановить поезд истории, потому что если предоставить ему возможность двигаться своим курсом, он понесет нас в пропасть. (Следовательно, коммунизм – это не свет в конце туннеля, то есть благополучное окончание долгой и жаркой борьбы, исполненной страданий; если уж говорить о свете, то это не свет в конце туннеля, а огни поезда, мчащегося на всех парах нам навстречу...) Сегодня правильным политическим поведением будет следующее: поменьше подстрекать новые движения, а прервать доминирующее ныне движение. «Божественное насилие» – это как если бы мы рванули стоп-кран в поезде Исторического Прогресса. Другими словами, мы должны научиться сознавать в полной мере, что большого Другого нет. Вот как лаконично говорит об этом Бадью:

<...> простейшее определение Бога и религии вытекает из идеи, что истина и смысл суть одно. Смерть Бога – это конец представлению о том, что истина и смысл едины. А я бы добавил, что смерть коммунизма также предполагает разделение смысла и истины, по крайней мере, в области истории. “Смысл истории” имеет два значения: с одной стороны это “ориентация”, ведь история идет куда-то; и тогда история имеет смысл, поскольку это история освобождения человечества руками пролетариата и т.д. По существу, вся коммунистическая эпоха была временем убежденности в том, что возможно принимать справедливые политические решения; в то время нами двигал смысл истории <...> Значит, смерть коммунизма становится второй смертью Бога, но только в царстве истории 206

На что же нам тогда рассчитывать? В 1950-х годах интеллектуалы, которые были попутчиками коммунистов, придерживались двух аксиом, одной явной и другой подразумеваемой. Явная лучше всего известна по высказыванию Сартра: «Антикоммунист – собака»; подразумеваемая предполагала, что интеллектуал не должен никогда, ни при каких обстоятельствах становиться членом коммунистической партии. Жан-Клод Мильнер 207 назвал такой подход «зенонизмом», имея в виду парадокс Зенона об Ахиллесе и черепахе: попутчик – это Ахиллес в сравнении с черепахой коммунистической партии; он динамичен, быстр, он превосходит партию и все-таки всегда отстает, то есть даже не может догнать ее... В 1968 году игра была окончена. 1968 год прошел под лозунгом «здесь и сейчас», он хотел революции сейчас, безотлагательно, требовалось либо вступить в партию, либо быть ее противником (таким, как, например, маоисты). Иными словами, 1968 год стремился развить в широких массах чистую радикальность (в этом отношении маоистским «массам, которые делают историю», должны противостоять пассивные фашистские «толпы»): не существует Другого, Иного Пути, на который человек мог бы перенести свою деятельность. (Если и был философ, отстаивавший такого рода чистоту деятельности, то это Делёз.) Однако в наши дни позиция попутчика становится все более бессмысленной, так как не существует сколько-нибудь влиятельных движений, к которым можно было бы примкнуть; нет черепахи для Ахиллеса. Левым интеллектуалам, которые с нетерпением ждут появления новой революционной силы, которая смогла бы осуществить давно чаемые радикальные социальные преобразования, можно дать лишь один ответ – вспомнить пророчество старика-хопи, совершившего в стиле Гегеля изумительный диалектический прыжок от субстанции к субъекту: «Мы – те, кого мы ждали». (Это высказывание напоминает афоризм Ганди: «Будьте сами переменами, которые вы хотели бы увидеть в мире».) Ожидать, что кто-то выполнит работу за нас, – это способ оправдать свое бездействие. Но здесь нужно не попасть в ловушку извращенного самооправдания: «Мы – те, кого мы ждали» не означает, что мы должны понять, насколько мы те, кому предназначено судьбой (исторической необходимостью) выполнить эту задачу. Напротив, это означает, что нет Другого, на кого можно было бы положиться. Вопреки классическому марксизму, где «история на нашей стороне» (пролетариат исполняет предписанную ему судьбой задачу всеобщего освобождения), в сегодняшних обстоятельствах большой Другой против нас: наша внутренняя настроенность, будучи предоставлена самой себе, приводит к катастрофе, к апокалипсису, и предотвратить катастрофу может только чистый волюнтаризм, то есть наше свободное решение противостоять исторической необходимости. В некотором смысле еще большевики ощутили, что эта миссия предписана им. В 1921 году, когда стало ясно, что революции в Европе не

будет, а идея построения социализма в одной стране – нонсенс, за два года за своей смерти Ленин писал:

Что, если полная безвыходность положения, удесятая тем самым силы рабочих и крестьян, открывала нам возможность иного перехода к созданию основных посылок цивилизации, чем во всех остальных западноевропейских государствах? 208

207 См. Jean-Claude Milner, *L'arrogance du present. Regards sur une decennie: 1965-1975*, Paris: Grasset 2009.

Разве это не то затруднительное положение, характерное для правительств Моралеса в Боливии, Аристида на Гаити, маоистского правительства в Непале? Все они пришли к власти в результате «честных» демократических выборов, а не путем восстаний, однако, взяв власть в свои руки, они стали осуществлять ее «негосударственным» (во всяком случае, отчасти) образом: они начали прямо, в обход партийно-государственных представительских механизмов. Их положение «объективно» безнадежно: общий ход истории в целом против них, они не могут полагаться ни на какие «объективные тенденции», которые вели бы их по избранному ими пути. Они могут только импровизировать, делать то, что возможно в отчаянном положении. Но разве же это не дает им небывалую свободу? Здесь так и хочется обратиться к старому противопоставлению «свободы от» и «свободы для»: поддерживает ли их свобода от Истории (с ее законами и объективными тенденциями) их свободу творческого экспериментирования? В своей деятельности они могут полагаться только на коллективную волю их сторонников. Бадью писал: «Модель централизованной партии сделала возможным появление новой формы власти, не меньшей, чем власть самой партии. Сейчас мы находимся, как я предпочитаю говорить, “на расстоянии от Государства”. Это происходит в первую очередь из-за того, что вопрос власти уже не является «непосредственным»: сегодня нигде понятие “взятие власти”, кажется, невозможно связать с мятежами» 209. Не сводит ли он рассматриваемый вопрос к излишне упрощенной альтернативе? А если героически предположить, что, какой бы властью ни обладал человек, он может делать все, что в его силах, полностью сознавая, что «объективные обстоятельства» не «созрели» для радикальных перемен? Вот поэтому теология возрождается в качестве отправной точки для радикальной политики. И парадокс в том, что она возрождается не для того, чтобы «большой Другой» гарантировал нам конечный успех наших предприятий. Наоборот, она служит знаком нашей решительной свободы, при которой нет большого Другого, на которое мы могли бы положиться. Еще Достоевский знал, что хотя Бог является источником нашей свободы и ответственности, он не благой Господин, который ведет нас к безопасности, но тот, кто напоминает нам, что мы всецело зависим от себя. Парадокс заключен в самом ядре протестантского

понятия предопределения: предопределение не означает, что мы вообще не свободны, поскольку все предопределено заранее. Оно предполагает еще более радикальную, нежели обычная, форму свободы: свободу задним числом определять (изменять) саму свою судьбу.

Безусловно, можно привести убедительные аргументы против присутствия священного – в религиозном или в художественном смысле – в политике. Репутация Платона небезупречна в силу того, что этот мыслитель требовал изгнать из своего государства поэтов – не лишенный смысла совет, если обратиться к опыту бывшей Югославии, где опасные мечтания поэтов обосновывали этнические чистки.

208 В.И. Ленин. ПСС. Т. 34 С. 280.

209 Filippo Del Lucchese and Jason Smith, “We Need a Popular Discipline”: Contemporary Politics and the Crisis of the Negative. Interview with Alain Badiou, Los Angeles, 7/2/2007. (Приводимые далее без указания источника цитаты приводятся по записи этого интервью.)

Правда то, что националистическими страстями «манипулировал» Милошевич, но ведь материал для этих манипуляций предоставляли ему поэты. Не коррумпированные политиканы, а искренние поэты, стояли у истоков случившегося; это они в 1970-х – начале 1980-х годов начинали сеять семена агрессивного национализма не только в Сербии, но и в других югославских республиках. На территории бывшей Югославии мы видим не военно-промышленный, а военно-поэтический комплекс, воплощенный в фигурах двух политических близнецов – Радована Караджича и Ратко Младича. Радован Караджич, по профессии психиатр, был не только бесчеловечным политиком и военачальником, но и поэтом. Его творчество не следовало бы считать нелепым; его поэзия заслуживает внимательного чтения, поскольку она дает нам в руки ключ к пониманию того, что такое этнические чистки. Вот начальные строчки стихотворения, которое принято называть по посвящению: «Излету Сараджличу»:

Обратитесь в мою новую веру толпы
Я предлагаю вам то чего никто не предлагал до меня
Я предлагаю вам жестокость и вино
Тот у кого нет хлеба, будет сыт светом моего солнца
Люди в моей вере ничто не забыто
Можно любить и пить
И смотреть на Солнце сколько вы захотите
И это божество ничего вам не запрещает
О повинуйтесь моему зову братская толпа 210

Приостановка идущего суперэго морального запрета – характерная черта

современного «постмодернистского» национализма». Это клише, помогающее страстной этнической идентичности утвердить твердую систему ценностей и убеждений среди неуверенности и неопределенности современного светского глобализированного общества; его следует перевернуть: националистический «фундаментализм» во многом играет роль представителя тайного, плохо скрываемого «Тебе позволено!» Гедонистическое и всеразрешающее рефлексующее постмодернистское общество парадоксальным образом перенасыщено правилами и предписаниями, направленными на наше благо (запретами на курение и переедание, законами против сексуальных домогательств...), поэтому отсылки к этнической идентификации могут звучать для нас как освобождающий призыв «Тебе позволено!» – тебе можно нарушать (не Десять заповедей, но) суровые законы мирного сосуществования в либеральном и терпимом обществе, тебе можно пить и есть что хочешь, устанавливать патриархальные нравы, не допускаемые либеральным кодексом политкорректности, даже можно ненавидеть, драться и насиловать... Если мы не осознаем в полной мере значение этого искаженного псевдоосвобождающего воздействия современного национализма, того, чем может стать чрезмерно освобожденное суперэго для нашей основанной на символах системы социальных законов, то будем обречены на неудачу в наших попытках понять истинную динамику национализма.

Гегель в «Феноменологии духа» говорит о том, что дух прячет в тишине: скрытые изменения идеологических координат, как правило, невидимые для глаза общественности, вдруг провоцируют взрыв и оказываются сюрпризом для всех.

210 Перевод на английский см.: autonom.motpol.nu/2008/07/22/radovan-karadzic-selected-poems.

Именно это имело место в Югославии в 1970-х – 1980-х годах, а когда в конце 1980-х ситуация взорвалась, было уже слишком поздно, бывшее идеологическое единство полностью прогнило и распалось изнутри. Югославия 1970-х – 1980-х годов напоминала кота из мультфильма, который шел над пропастью и упал только тогда, когда глянул вниз и понял, что под его лапами твердой поверхности нет. Милошевич первым заставил нас взглянуть вниз, в пропасть... И не стоит тешить себя иллюзией, будто военно-поэтический комплекс – это только балканский феномен; стоит вспомнить Хассана Нгезе, руандийского Караджича: в своем журнале «Кунгура» он систематически разжигал ненависть к народу тутси и призывал к геноциду. Очень легко назвать Караджича и иже с ним плохими поэтами; в других странах бывшей Югославии (в том числе и в Сербии) были писатели и поэты, признанные «великими» и «подлинными», и в то же время они в полной мере участвовали в националистических проектах. А что можно сказать о Петере Хандке, классике современной европейской

литературы, который демонстративно появился на похоронах Слободана Милошевича? Почти за сто лет до этого, говоря о зарождении нацизма в Германии, Карл Краус саркастически заметил, что страна Dichter und Denker (поэтов и мыслителей) стала страной Richter und Henker (судей и палачей); возможно, такое превращение не должно очень сильно нас удивлять...

Преобладание религиозно (или этнически) обосновываемого насилия можно объяснить тем простым фактом, что мы живем в эпоху, которая считает себя постидеологической. Поскольку крупные общественные события уже не могут служить причиной массового насилия, в частности, войн, а господствующая идеология призывает нас наслаждаться жизнью и познавать самих себя, большинству населения трудно преодолеть свое отвращение к пыткам и казням других людей. Большинство людей сегодня спонтанно «морально»: убийство другого человека является для него глубоко травматическим событием. Следовательно, чтобы заставить таких людей пойти на убийство, нужно великое «Дело», в силу которого мелкие личные сомнения начинают казаться тривиальными. На роль такого «Дела» идеально подходит защита своей религии или этнической принадлежности. Конечно, существуют патологические атеисты, способные совершить массовое убийство просто ради удовольствия, но они редкое исключение. Большинство нуждается в «анестезии», предохраняющей от врожденной восприимчивости к чужим страданиям. А для этого требуется священное Дело.

Более столетия назад Достоевский в «Братьях Карамазовых» предостерегал против безбожного нравственного нигилизма: «Если Бога нет, значит, все позволено». Напротив, урок, который преподает нам террор наших дней, гласит: если Бог есть, то позволено все, даже взрывать сотни ни в чем не повинных прохожих, все позволено тому, кто заявляет, что действует непосредственно от имени Бога, как инструмент Его воли, и потому ясно, что его непосредственная связь с Богом оправдывает творимое им насилие и освобождает его от «всего лишь человеческих» ограничений и соображений. «Безбожные» сталинские коммунисты являют собой крайнее тому свидетельство: им позволено все, коль скоро они видят себя прямыми инструментами своего божества – Исторической Необходимости Наступления Коммунизма. Религиозные идеологи часто заявляют, что, правдами или неправдами, религия заставляет некоторых плохих людей совершать хорошие поступки. Если исходить из современного опыта, то можно заключить, что лучше придерживаться позиции Стивена Вайнрайха: без религии хорошие люди будут совершать хорошие поступки, а плохие люди – плохие поступки, и только религия может подвигнуть хороших людей на плохие поступки.

Впрочем, это только одна сторона медали. Современная (пост)политическая мысль пребывает в пространстве, определяемом двумя полюсами: этикой и

юриспруденцией. С одной стороны, политика – как в ее либерально-толерантной, так и в «фундаменталистской» версии – рассматривается как реализация этических установок (в отношении прав человека, допустимости аборт, свободы...), которые определились до появления политики. С другой (дополняющей) стороны, она использует язык юриспруденции (как найти нужный баланс между правами отдельного человека и правами сообщества и т. п.). Вот здесь религия может сыграть положительную роль, воскрешая подлинное измерение политического, ре-политизируя политику: она способна побудить действующие в политике силы высвободиться из пут этико-юридических противоречий. Старая синтагма «теолого-политического» вновь становится уместной: не только всякая политика сочетается с «теологическим» взглядом на действительность, но и всякая теология по определению политически окрашена, она представляет новое коллективное пространство (например, общины верующих как новая форма коллективного сосуществования во времена раннего христианства или умма? в первые века ислама). Перефразируя Кьеркегора, можно сказать, что сегодня нам необходимо теолого-политическая приостановка этико-юридического.

Бог, которого мы здесь получаем, весьма напоминает бога из доброго старого большевистского анекдота: ловкий пропагандист после смерти оказывается в аду и быстро уговаривает стражей выпустить его, чтобы он мог отправиться в рай. Заметив его отсутствие, дьявол отправляется к богу и требует, чтобы пропагандист вернулся в ад, который является владением дьявола. Но, когда дьявол только начинает говорить «господи...», бог перебивает его: «Во-первых, я не господь, а товарищ. Во-вторых, ты разве сумасшедший, который разговаривает с выдумкой – ведь меня нет! А в-третьих, давай-ка покороче, а то я опаздываю на партийное собрание!» Вот в таком боге нуждаются нынешние левые – в боге, который полностью «стал человеком», товарищем среди нас, то есть тем, кого не только «нет», но и тем, кто сам об этом знает. Они всецело отдаются любви, соединяющей членов Святого Духа (Партии, освободительного коллектива).

И мы должны без боязни утверждать теолого-политическое, беспощадно уничтожая при этом множество священных коров либерализма. Недавно Бадью 211 предложил реабилитировать революционно-коммунистический «культ личности»: реальное Истины-События вписывается в вымышленное символическое пространство посредством собственного имени (вождя) – Ленина, Сталина, Мао, Че Гевары... Прославление собственного имени вождя отнюдь не означает разложение революционного процесса, но оно имманентно этому процессу. Выразимся несколько грубее: без мобилизующей роли имени собственного политическое движение остается скованным рамками позитивного порядка понятийных категорий: только использование имени

собственного позволяет «требовать невозможного», менять очертания всего, что только возможно.

? Сплоченное мусульманское сообщество, основы которого были заложены пророком Мухаммедом.- Прим. перев.

211 Из выступления на конференции «Идея коммунизма». School of Law, Bircjbeck College, London, March 13 – 15, 2009.

В этом ряду и следует рассматривать тот «эксцентрический» факт, что Уго Чавес первый раз попытался взять власть путем военного переворота, и только после того, как попытка путча сорвалась (и годовщина этой попытки сегодня не только не замалчивается, но и отмечается в Венесуэле как праздник), он попробовал свои силы на выборах, будучи поначалу вторым в президентской гонке, и победил. В отличие от стандартного сценария, когда амбициозный политик, проиграв выборы, пытается захватить власть путем переворота, для Чавеса выборы стали заменителем путча...

Всем известен ответ Аристотеля на упреки в том, что, критикуя философию Платона, он предаёт своего доброго друга: «Платон мне друг, но истина дороже». Если мы согласимся понимать истину в аристотелевом смысле, как простую констатацию фактов, то есть как *adequatio* наших слов (утверждений) и вещей (того, что слова обозначают), то мы сможем смело перевернуть формулу Аристотеля: в области радикальной освободительной политики следовало бы сказать: «Истина мне друг, но <имярек> дороже». Естественно, это не означает, что человек должен отрицать очевидные факты, слепо повинаясь Вождю, – но это означает, что преданность Истине в трактовке Бадью (в противоположность фактическому знанию) символизируется Именем (Вождя). Его Имя ставит перед нами обязательства, выходящие за пределы прагматической стратегии «политики возможного». Однако здесь немедленно возникает несомненная проблема: как может это имя собственное функционировать, не производя нелепых эффектов, высшее выражение которых мы наблюдаем в спаренном культе Ким Ир Сена и Ким Чен Ира в Северной Корее? Возможно, ответ мы найдем в рассказе Кафки о поющей мышке Жозефине.

«Певица Жозефина, или Мышиный народ» – последний рассказ Кафки, написанный непосредственно перед смертью, так что его можно считать своего рода завещанием Кафки, его последним словом (работая над рассказом, писатель знал, что умирает). Так что же, «Жозефина» – это аллегория судьбы самого Кафки-художника? И да, и нет: когда Кафка писал этот рассказ, он уже утратил голос вследствие воспаления горла (к тому же он, как и Фрейд, был начисто лишен дара восприятия музыки). Еще важнее тот факт, что, когда в концовке рассказа Жозефина исчезает, Кафка сам хочет исчезнуть, уничтожить все следы своего земного бытия (вспомним его

адресованное Макс Броду требование сжечь все его рукописи). Но настоящий сюрприз заключается в том, то перед нами не ожидаемое выражение экзистенциального страдания, смешанного с отталкивающим эротизмом; перед нами простая история Жозефины, поющей мышки, и ее отношений с мышиным народом (перевод слова Volk как «публика» внес бы не предусмотренный автором оттенок популизма). Жозефина вызывает восхищение, она популярна, однако повествователь (безымянный «я») выражает сомнения в качестве ее пения:

Да и можно ли назвать его пением? Не просто ли это писк? Правда, все мы пищим, это наша природная способность, и даже не способность, а наше самовыражение. Все мы пищим, но никому и в голову не приходит выдавать это за искусство, мы пищим бездумно и безотчетно, многие даже не подозревают, что писк – наша особенность. Но если признать справедливым, что Жозефина не поет, а пищит, и, как мне кажется, не лучше, чем другие, – она даже уступает большинству в силе голоса, вспомните, как простой землекоп пищит напропалую с утра до вечера, да еще выполняя тяжелую работу, – если признать это справедливым, то от предполагаемого Жозефинина искусства ничего не останется; но тем большей загадкой явится вопрос: чем же объяснить ее необычайное воздействие на слушателей? 212

Как говорит рассказчик, «ее писк и не писк вовсе»; эта фраза не может не напомнить название знаменитой картины Магритта, так что легко вообразить картину, которая изображала бы Жозефину и называлась бы «Это не писк»... Первая сюжетная линия рассказа – загадка голоса Жозефины: если в нем нет ничего особенного, почему же он вызывает такой восторг? Что есть «в ее голосе большего, чем сам голос»? Как заметил Младен Долар, бессмысленный писк Жозефины (песенка, лишенная значения, то есть сведенная к объекту-голосу) функционирует так же, как писсуар Марсея Дюшана – она есть произведение искусства не в силу каких-либо ее внутренних материальных достоинств, а просто в силу того, что она занимает место произведения искусства; сама по себе она ничем не отличается от «обыкновенных» членов общества. Таким образом, ее пение представляет собой «искусство минимального отличия» – то, что отличает голос Жозефины от других голосов, имеет чисто формальную природу 213 . Иными словами, Жозефина – только разграничитель: она не несет своей публике – народу – какого-либо глубокого духовного содержания, она производит только разницу между «полным молчанием» народа и его молчанием «как таковым», постулируемым как молчание в противопоставлении пению Жозефины. Почему же тогда, если голос Жозефины такой же, как у всех прочих, в ней так нуждаются, почему народ собирается, чтобы ее послушать? Ее пение-писк – не более чем предлог, сограждане собираются ради того, чтобы собраться:

Но раз уж пищать нам не в новинку и мы сами не замечаем, как пищим, естественно было бы думать, что писк стоит и среди Жозефиной аудитории. Ведь ее искусство нас радует, а радуясь, мы пищим. Однако Жозефины слушатели не пищат, они сидят затаившись, как мышка под метлой; можно подумать, что мы наконец сподобились желанного покоя и боимся спугнуть его собственным свистом. Что же нас больше привлекает на этих концертах – Жозефино пение или эта торжественная тишина, едва прожитая ее голосом? 214В последней строчке повторяется лейтмотив: значение имеет не голос Жозефины как таковой, а «торжественная тишина», мгновение умиротворения, отдохновения от тяжелой работы, все то, что звуки (слушание) ее голоса несут с собой. Здесь существенным становится социально-политическое содержание:

жизнь мышиноного народа тяжела, она проходит в напряжении, она трудновыносима, существование нестабильно, оно всегда под угрозой, и сама неуверенность насвистывания Жозефины является отражением ненадежного

существования всего мышиноного народа:

212 Франц Кафка *Замок*. Рассказы. Ростов н/Д.: Феникс; Харьков: Фолио, 1999. С. 273-274.

213 См. Chapter 7 in Mladen Dolar, *A Voice and Nothing More*, Cambridge: MIT Press 2006.

214 Франц Кафка. *Цит. соч.*, С. 275.

Наша жизнь полна тревог, каждый день приносит свои неожиданности, страхи, надежды и разочарования, ни один из нас сам по себе не выдержал бы таких испытаний, если бы в любую минуту дня и ночи не чувствовал поддержки товарищей; но даже с этим чувством локтя нам порой приходится тяжело; бывает, что тысячи плеч изнемогают под ношей, которая, в сущности, предназначалась одному. <...> Этот писк, что возносится ввысь там, где все уста скованы молчанием, представляется нам голосом народа, обращенным к каждому из нас в отдельности; в этот критический час Жозефинин жидкий писк напоминает нам жалкую судьбу нашего народа, затерянного в сумятице враждебного мира. Жозефина утверждает себя – это никакой голос, это никакое искусство утверждает себя и находит путь к нашим сердцам, и нам приятно об этом думать 215 .

Таким образом, Жозефина оказывается «средством самоутверждения сообщества: она отражает возвращение коллективной идентичности». Она востребована потому, что «только вмешательство искусства и темы великого художника дает возможность уловить сущностную анонимность народа, который лишен способности чувствовать искусство и благоговения перед художником» 216 . Иными

словами, Жозефина «побуждает <народ> собираться в молчании – а без нее было бы это возможно? Она составляет тот единственный внешний элемент, который дает возможность неотъемлемым качествам обрести существование». Здесь мы подходим к логике исключения, основополагающей для порядка универсальности: Жозефина – это неоднородное. Одно, через которое полагает (воспринимает) себя однородное Все народа. Однако здесь мы видим, почему мышинное сообщество является не иерархическим, где есть Мастер, а радикально эгалитарным «коммунистическим»: оно не поклоняется Жозефине как харизматическому Мастеру или Гению, ее аудитория полностью отдает себе отчет в том, что она – всего лишь одна из всех. Так что здесь мы имеем дело даже не с логикой Вождя, который, благодаря своему исключительному положению, устанавливает и гарантирует равенство своих подданных (они равны в общей для всех идентификации с Вождем). Самой Жозефине приходится растворить свое особое положение в этом равенстве. Ощувив это, мы переходим к центральной части рассказа Кафки – подробному, зачастую комическому описанию взаимоотношений Жозефины и ее публики, народа. Именно потому, что слушатели сознают, что функция Жозефины состоит только в том, чтобы объединять их, они относятся к ней с эгалитарным безразличием: когда она «требуется для себя особых привилегий (освобождения от физических нагрузок) в качестве вознаграждения за ее труд или все-таки в качестве признания ее уникальности и ее незаменимого служения обществу» 217, никаких особых льгот ей не предоставляют:

С давних пор, чуть ли не с начала своей артистической карьеры, Жозефина добивается, чтобы во внимание к ее пению ее освободили от всякой работы: пусть с нее снимут заботу о хлебе насущном и все, что связано с борьбой за существование. Пусть! Очевидно, за нее трудится народ. Натуры горячие и впечатлительные – а такие и у нас бывали, - сраженные необычностью этого требования и умонастроения, способного такие требования измыслить, могли бы, пожалуй, счесть его законным. Не то народ – он делает свои выводы и спокойно это требование отклоняет.

215 Там же. С. 275, 278-279.

216 Fredric Jameson, *The seeds of time*, New York: Columbia University Press, 1996. p. 125.

217 Jameson, *op.cit.*, p. 126.

Он даже не дает себе труда опровергнуть Жозефины доводы? Так, Жозефина доказывает, что напряжение, связанно с работой, вредит ее голосу. Пусть даже работа менее утомительна, чем пение, она отнимает у Жозефины возможность отдохнуть от одного концерта и собраться с силами для другого – все же вместе ее изнуряет и не дает ее таланту достигнуть совершенства. Народ все

это слышит, но оставляет без внимания. Этот столь отзывчивый народ вдруг не проявляет ни малейшей отзывчивости. А иногда его отказ бывает так суров, что даже Жозефина приходит в смущение; она как будто сдаётся, работает как полагается, поет как умеет, но ее хватает ненадолго – глядишь, она опять с новыми силами вступает в борьбу, тут ее силы, видимо, неисчерпаемы 218 .

Поэтому, когда Жозефина исчезает, нарциссически рассчитывая, что ее отсутствие заставит народ тосковать (совсем как ребенок, чувствуя, что его недостаточно любят, убегает из дома, надеясь, что родителям будет его недоставать, и они примутся отчаянно его искать), и воображая, что сограждане будут убиваться по ней, она заблуждается в понимании своего места: Она лишь небольшой эпизод в извечной истории нашего народа, и народ превозможет эту утрату. Легко это нам не дастся, ибо во что превратятся наши собрания, проводимые в могильной немоте? Но разве не были они немыми и с Жозефиной? Разве на деле ее писк был живее и громче, чем он останется в нашем воспоминании? Разве не был он и при ее жизни не более чем воспоминанием? Не оттого ли наш народ в своей мудрости так ценил ее пение, что оно в этом смысле не поддавалось утрате? Как-нибудь обойдемся мы без нашей певицы, что же до Жозефины, то, освобожденная от земных мук, кои, по ее мнению, уготованы лишь избранным, она с радостью смешается с сонмом наших героев и вскоре, поскольку история у нас не в большом почете, будет вместе со своими братьями предана всеискупляющему забвению 219 .

Фредрик Джеймисон был прав, истолковав «Жозефину» как социально-политическую утопию, сложившийся у Кафки образ радикально эгалитарного коммунистического общества, – с одной оговоркой: все люди представлялись Кафке навеки отмеченными виновностью суперэго, и писатель мог представить себе утопическое общество только в животном мире. Не стоит поддаваться искушению и вносить трагические ноты в конечное исчезновение и гибель Жозефины: из текста ясно следует, что после смерти Жозефина «она с радостью смешается с сонмом наших героев»:

Вероятно, это кульминационный пункт рассказа Кафки. Нигде с большей силой не выявлено ледяное безразличие Утопии демократии (но выявляется оно через отсутствие реакции), нежели через отказ народа предоставить ей эту форму персонального отличия <...> Поскольку Жозефина способствует проявлению сущности народа, постольку она вызывает на свет божий сущностное безразличие безымянного и радикально демократического равенства <...> Утопия – это восхождение к всепрощению и забвению <...> Безымянность – это большая позитивная сила, основополагающий факт жизни демократического сообщества; и эта безымянность существует в нашем не- и предутопическом мире под именем и в образе смерти 220 .

218 Франц Кафка. Цит. соч., С. 282.

219 Там же. С. 286.

Отметим, что сограждане относятся к Жозефине как к знаменитости, но не превращают ее в фетиш: ее поклонники прекрасно понимают, что в ней нет ничего особенного, что она всего лишь одна из всех. Перифразируя Маркса, скажем: она думает, что сограждане восхищаются ею, потому что она художник, тогда как на самом деле она художник лишь постольку, поскольку окружающие относятся к ней соответствующим образом. Перед нами пример того, как в коммунистическом обществе господствующее означающее остается активным, но лишается фетишистского эффекта: вера Жозефины в себя воспринимается публикой как безобидный и несколько смешной нарциссизм, к которому лучше всего относиться мягко, терпимо и иронично. Именно таково отношение к художникам в коммунистическом обществе – их хвалят, им льстят, но они не должны иметь каких-либо материальных привилегий, таких как освобождение от работы или специальный продовольственный паек. В письме 1852 года к Иосифу Вейдемейеру Маркс советовал своему товарищу, как следует вести себя с Фердинандом Фрейлигратом, поэтом, разделявшим политические взгляды коммунистов:

Напиши Фрейлиграту дружеское письмо. Не скупись и на комплименты, так как все поэты, даже лучшие, в большей или меньшей степени избалованы – их нужно приласкать, чтобы заставить петь. Наш Ф[рейлиграт] в частной жизни милейший и совершенно непритязательный человек, скрывающий под своим искренним добродушием весьма тонкий и насмешливый ум; пафос его «правдив» и не делает его «некритическим» и «суеверным». Он настоящий революционер и кристально честный человек – похвала, которой я могу удостоить лишь немногих. Тем не менее, поэт – каков бы он ни был как человек – нуждается в похвалах и поклонении. Я думаю, что такова уж их природа. Все это я говорю, только чтобы обратить твое внимание на то, что при переписке с Фрейлигратом ты не должен забывать о разнице между «поэтом» и «критиком». 221 Не относятся ли эти слова и к бедняжке Жозефине? Какой бы женщиной она ни была, артист всегда нуждается в похвалах и в восхищении – таковы уж требования жанра... Выражаясь на языке старой доброй сталинской эпохи, «Жозефина, Народная артистка Мышиной Советской Республики»... Так как же могла бы выглядеть коммунистическая культура? Первый урок «Жозефины» Кафки состоит в том, что мы должны поддержать отчаянно глубокое погружение в социальное тело, в совместное ритуализованное социальное действие, которое должно повергнуть в шок старых добрых либералов и напугать своей «тоталитарной» мощью. Вот к этому стремился Вагнер, создавая величественные ритуализованные сцены в концовках первого и третьего актов «Парсифаля». Как «Парсифаль», так и грандиозные

концерты «Раммштайна» (например, тот, что состоялся на арене Нима 23 июля 2005 г.) следует назвать Bühnenweihfestspiel (праздничным священнодействием), которое является «средством утверждения

220 Jameson, *op.cit.*, p. 126 – 128.

221 Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Соч., Т. 28. С. 397.

коллективности как таковой»²²². Здесь отпадут все либерально-индивидуалистические предрассудки, здесь каждому индивиду придется полностью раствориться в массе, с радостью позабыть о своем личном критически настроенном разуме, страсть зачеркнет рассуждения, публика будет следовать ритму и порядку, задаваемым ведущими на сцене, атмосфера будет исключительно «языческой» – неразделимой смесью святости и непотребства и т.д. Сверхидентификация с «тоталитарной» симптоматикой позволила бы перевести ее артикуляцию в подлинно «тоталитарное» идеологическое пространство.

Совершим еще одно путешествие в мир кино. Один из надежных способов определить в человеке полуобразованного псевдоинтеллектуала – взглянуть на то, как он реагирует на известную сцену из «Кабаре» Боба Фосса: камера показывает нам крупным планом лицо молодого блондина в сельской гостинице. Он напевает о том, как постепенно пробуждается природа, как вновь принимаются петь птицы и т. д. Затем камера переходит к двум его приятелям, парню и девушке, которые поют вместе с ним; к ним присоединяются все постояльцы гостиницы. Пение делается все более страстным, слова песни говорят о том, как пробуждается вся земля отцов, и наконец мы замечаем на руке поющего повязку со свастикой... Реакция псевдоинтеллектуала будет примерно такой: «Только сейчас, просмотрев эту сцену, я понял, что такое нацизм, как он завладел умами немцев!» Подразумевается, что грубое эмоциональное воздействие песни объясняет привлекательность нацизма лучше, чем любое исследование нацистской идеологии. В этом, *grosso modo*?, состояла идея анализа фильмов Лени Рифеншталь, предпринятого Сьюзен Зонтаг: эти фильмы были не только открытым прославлением нацистского режима; вся фактура работ Рифеншталь (восхищение красотой человеческого тела, дисциплиной и т. д.) является «протофашистской». Ее «протофашизм» начался с первых «Bergfilme» («Горных фильмов»), прославлявших героизм и волю, проявленную в экстремальных условиях. Далее режиссер развила эту линию в двух документальных фильмах, в которых она прославляла политическую и спортивную дисциплину, концентрацию и силу воли. Впоследствии, после Второй мировой войны, в своих фотоальбомах Рифеншталь вновь обрела свой идеал телесной красоты, грации и самообладания, который она нашла у

африканского племени нубийцев. В последние десятилетия своей жизни Рифеншталь освоила трудное искусство глубоководного погружения и выпустила серию документальных лент о необычной жизни в темных морских глубинах. Если рассуждать таким образом, то массовая хореография, демонстрирующая дисциплинированное движение тысяч тел (во время парадов, массовых действий на стадионах и т.п.) также является «протофашистской». Если кто-то усмотрит нечто подобное в социализме, то немедленно придет к выводу о «глубоком родстве» двух «тоталитарных систем»... С этим мы категорически не согласны. Такое заявление, яркий образец идеологического либерализма, бьет мимо цели: массовые шествия по своей природе не являются исключительно фашистскими; они даже не «нейтральны», они не ожидают, чтобы однажды пришли левые или правые и овладели ими. Именно фашисты похитили их у рабочего движения и поставили себе на службу.

222 Jameson, *op.cit.*, p. 125.

? В общих чертах, приблизительно (лат.) – Прим. ред.

Ни один из «протофашистских» элементов не является фашистским *per se* ?, и «фашистскими» их делает только специфическая артикуляция – или, если воспользоваться терминологией Стивена Джея Гулда ?, эти элементы были «экз-аптированы» фашизмом. Иными словами, здесь нет «фашизма *avant la lettre* ? », потому что именно буква (наименование) создает из случайного набора элементов фашизм как таковой.

Итак, возвращаясь к песне из «Кабаре»: нет в ней ничего «внутренне фашистского» или «протофашистского» – легко можно себе представить эту же песню со слегка измененными словами (о пробуждении рабочего класса от сонного рабского состояния) боевым кличем коммунистов. Страсть – это то, что Бадью назвал бы безымянным Реальным песни, это нейтральное, либидинальное основание, которым может овладеть любая идеология. (Сходным образом Сергей Эйзенштейн попытался выделить либидинальную экономию медитаций Игнатия Лойолы, которую могла бы взять на вооружение коммунистическая пропаганда, – возвышенный энтузиазм рыцарей святого Грааля и энтузиазм колхозников в отношении новых машин, производящих масло из молока, поддерживаются одной и той же «страстью».) Прежние левые либертарианцы видели в удовольствии освободительную силу: любой гнет вынужден полагаться на подавление либидо, и первый шаг к освобождению – это высвобождение либидо. Напротив, прежние левые пуритане изначально с подозрением относятся к удовольствиям: для них удовольствие означает порок и упадок, инструмент в руках власть имущих, помогающий им удерживать господство над нами, поэтому первым шагом к освобождению должно стать

избавление от соблазнительных наслаждений. Третью точку зрения формулирует Бадью: *jouissance* – это безымянная «бесконечность», нейтральная субстанция, которая может быть обращена в инструмент в любое мгновение.

Коль скоро господствующей идеологией ныне является гедонистическая вседозволенность, грядет время, когда левые должны (вновь) обрести дисциплину и дух жертвенности. В их ценностях нет ничего изначально фашистского. Прочитируем Бадью: «Нам нужна народная дисциплина. Я бы даже сказал <...>, что “те, кто ничего не имеет, имеют только дисциплину”.

Бедные, у кого нет ни денежных средств, ни оружия, те, кто не обладает властью, – у всех у них есть дисциплина, способность действовать вместе.

Дисциплина – это уже форма организации» 223 . Настоящая поэзия также требует высочайшей дисциплины, поэтому неудивительно, что три величайших поэта XX века (точнее говоря, два поэта и один прозаик) были банковскими клерками или страховыми агентами: Франц Кафка, Т.С. Элиот, Уоллес Стивенс. Дисциплина в денежных делах была нужна им не только как противовес их поэтическому творчеству, но и как средство, помогающее им дисциплинировать их поэтическое вдохновение. Искусство поэзии – это постоянная борьба против его же источника: искусство состоит в том, что поэт проклинает свободный полет поэтического вдохновения. Вот поэтому – в соответствии с банковской метафорой – нет ничего освобождающего в восприятии стихотворения; скорее это похоже на получение послания (письма) от налогового органа, в котором меня извещают о том, что на мне долг перед большим Другим.

? Сам по себе (лат.). – Прим. ред.

? Стивен Джей Гулд (1941-2002), известный американский палеонтолог и биолог. – Прим. ред.

? Буквально «прежде буквы» (франц.), т.е. явление, существующее независимо от его наименования. – Прим. ред.

223 Filippo Del Lucchese and Jason Smith, “We Need a Popular Discipline”: Contemporary Politics and the Crisis of the Negative. Interview with Alain Badiou, Los Angeles, 7/2/2007. (Цитаты приводятся по записи этого интервью.)

Если так, где же здесь идеология? В любом воинском подразделении дисциплина поддерживается при помощи непристойных, сексуализированных ритуалов, унижений, нарушения моральных норм. В обществе господствуют воззрения на эту теневую сторону как на освобождающий элемент, протест против гнетущей дисциплины. Прежде всего следует перевернуть это представление: сама по себе дисциплина нейтральна, а идеологическую окраску ей придает именно изменчивость постыдных сексуальных ритуалов. Наряду с «Великолепными

Эмберсонами» Орсона Уэллса к числу потерянных абсолютных шедевров кинематографа принадлежат «Бежин луг» и третья часть «Ивана Грозного» Сергея Эйзенштейна. Название фильма «Бежин луг» содержит блистательную иронию; это название одного из рассказов Тургенева из цикла «Записки охотника». Персонажи рассказа, крестьянские мальчишки, беседуют о сверхъестественных предзнаменованиях смерти. Какое же это имеет отношение к сюжету фильма, основанному на истории Павлика Морозова, деревенского парнишки, которого в годы раскулачивания убил его контрреволюционер-отец за то, что тот выступал за колхозы? Вспоминается анекдот о том, как некто видит картину, на которой Надежда Крупская в своем кабинете занимается жарким сексом с молодым комсомольцем. Картина называется «Ленин в Варшаве». Недоумевающий зритель спрашивает: «А где же Ленин»? и слышит спокойный ответ экскурсовода: «Ленин в Варшаве». Между сюжетами рассказа и фильма есть определенная перекличка, но не на явном уровне повествования. Она происходит на располагающемся ниже фантазматическом «виртуальном» уровне. В фильме также представлена группа деревенских мальчишек, которые имеют дело с земным представителем сверхъестественных сил – с церковью, но они разрушают ее как бы в карнавальной оргии.

Уникальность таланта Эйзенштейна в том, что в своих фильмах он отразил переход от ленинского революционного пыла к сталинскому «термидору». Вспомним архетипическую эйзенштейновскую кинематографическую сцену, в которой изображена неудержимая оргия разрушительного революционного насилия (которую сам Эйзенштейн назвал «истинной вакханалией разрушения»): в фильме «Октябрь» победоносные революционеры врываются в винные погреба Зимнего дворца и, отдавшись безудержному экстазу, крушат тысячи бутылок с дорогим вином. В «Бежином луге» деревенские пионеры врываются в местную церковь, оскверняют ее, выносят реликвии, ругаются из-за иконы, святотатствуют, примеряя священнические облачения, кощунственно хохочут в святилище... В этой приостановке целеориентированной деятельности мы отчетливо ощущаем «необузданную растрату» в духе Батая; благочестивое желание очистить революцию от излишеств – это всего лишь желание получить революцию без революции. Эту сцену стоит противопоставить той, которую Эйзенштейн продемонстрировал нам во второй серии «Ивана Грозного»: единственный цветной кадр (предпоследний) изображает зал, в котором проходит карнавальная оргия. Этот зал – бахтинское фантастическое пространство, в котором «нормальные» иерархические отношения переворачиваются: царь оказывается рабом идиота. Иван передает все властные регалии слабоумному Владимиру, униженно простирается ниц перед ним и целует ему руку. Эту сцену в зале открывают непристойный хор и пляска опричников, поставленные в совершенно «нереалистическом» ключе: причудливое

смешение Голливуда и японского театра, музыкальный номер, в котором перед нами раскрывается мрачная история (герои чувствуют топор, отсекающий головы врагов Ивана).

Песня рассказывает боярах, собравшихся за богатой трапезой: «На середину... ходят золотые кубки... из рук в руки». Затем хор вопрошивает в радостном предвосхищении: «Идем! Идем! Что будет дальше? Скажи же нам!» Затем опричник-солист наклоняется вперед, свистит и выкрикивает ответ: «Ударь топорами!» Здесь перед нашими глазами открывается отвратительное зрелище:

музыкальные увеселения сопровождаются ликвидацией политических противников. А принимая во внимание, что фильм вышел на экраны в 1945 году, можно задать вопрос: является ли он свидетельством карнавального характера сталинских чисток? Подобную же ночную оргию мы могли бы увидеть и в третьей серии «Ивана» (на экраны она не вышла, поэтому мы судим по сценарию): где святотатственный характер оргии несомненен: Иван и его опричники затевают пьяный пир, устроив его на манер черной мессы, на них поверх обычных одежд надеты монашеские рясы. Вот здесь проявился подлинный гений Эйзенштейна: он проследил (и изобразил) принципиальное изменение статуса политического насилия – от «ленинского» высвобождающего взрыва до разрушительной энергии «сталинского» глумления над Законом, одним словом, от ленинского священного насилия к сталинскому мистическому насилию.

Как же нам взорвать под этот непристойный фундамент? Нужно выставить его на всеобщее обозрение. Пару десятилетий назад в Каринтии (Kaernten), земле, распложенной на юге Австрии и граничащей со Словенией, немецкие националисты организовали кампанию против предполагаемой словенской угрозы, проводимую под лозунгом «Kaernten bleibt deutsch!»? Австрийские левые нашли на эти действия адекватный ответ. Вместо того чтобы прибегнуть к рациональной аргументации, они разместили в центральных газетах объявления с непристойной, отталкивающе звучащей каламбурной версией националистического лозунга: «Kaernten deibt bleutsch! Kaernten leibt beutsch! Kaernten beibt dleutsch!» Разве не эту же недостойную, «анальную», бессмысленную игру слов видим мы в речи, которую произносит в фильме Чаплина «Великий диктатор» Хинкель, двойник Гитлера? К этому же приему прибегает и «Раммштайн», рок-группа, принадлежащая к движению Neue Deutsche Haerte («Новая немецкая тяжесть») 224, борясь с тоталитарной идеологией: она десемантизирует идеологическую риторику, используя ее оскорбительную невнятицу во всей ее назойливой материальности. Дэниэл Деннетт подчеркивал ключевое значение того факта, что «дети любят разговаривать сами с собой», используя при этом не полноценную, артикулированную речь, а своего рода «полупонятный

самокомментарий», основанный на повторениях, подражаниях, обрывках фраз, подслушанных в речи родителей:

? Каринтия остается немецкой (нем.) – Прим. ред.

224 Хотя название группы напоминает о Рамштайне, американской военно-воздушной базе в Западной Германии, пишется оно с лишней буквой «м» и потому ассоциируется с ramming stones («трамбуемые камни»), что, в свою очередь, напоминает о названии группы «Rolling Stones» («Катящиеся камни»).

Настоящее бормотание состоит из обширного набора “каракулей” – бессмысленных звуков, складывающихся в подобие слов и смешивающихся с настоящими словами, в которых много чувства, но сознаваемого смысла мало или же он вовсе отсутствует, и с немногими понимаемыми словами 225 .

Это бормотание несет в себе «якоря узнаваемости», узелки потенциального смысла, определяемые и признаваемые как «то же самое», вне зависимости от их значения: «Слово может стать знакомым и без того, чтобы быть понятным» 226 .

Не является ли это бормотание тем, что Лакан назвал *lalangue* («ля-ля-язык»), тем, что предшествует артикулированному языку, последовательности Единиц, означающих *jouis-sense* («удовольствие»)? Иначе говоря, когда Деннетт пишет, что «дети любят разговаривать сами с собой», «любят» в этой фразе следует понимать строго в смысле «наслаждения» по Лакану. А значит, подобное бормотание может функционировать как эффективный политический инструмент.

Получается, что здесь мы имеем дело с механизмом, который позволяет «Рамштайну» воздействовать на тоталитарную идеологию: она десемантизируется и сводится к грубому бормотанию во всей его назойливой материальности. Разве не является музыка «Рамштайна» прекрасной иллюстрацией различия смысла и присутствия, конфликта в рамках произведения искусства между герменевтической составляющей и элементом присутствия «этой стороны герменевтики» – тем измерением, который Лакан обозначил термином «синтом» (узлом *jouissance*), противопоставляя его симптому (носителю значения). Лакан, таким образом, концептуализирует не-семантическое измерение символического. Прямая идентификация с «Рамштайном» – это прямая сверхидентификация с синтомами, которая подрывает идеологическую идентификацию. Опасаться следует не такой сверхидентификации, а преобразования этого хаотического энергетического поля в (фашистскую) вселенную смыслов. Неудивительно, что музыка «Рамштайна» несет в себе идею насилия, она материальна, навязчива, она давит на слушателя громкостью и глубокими вибрациями, ее материальность постоянно пребывает в конфликте с ее значением и дезавуирует его.

Значит, мы не должны отвергать на манер Сьюзен Зонтаг идеологически сомнительную составляющую музыки «Раммштайна», изобилующую «нацистскими» образами и мотивами. «Раммштайн» делает как раз нечто противоположное – подводит слушателей к идентификации с синтомами, используемыми нацистами, вводит свою аранжировку в нацистскую идеологию и делает ощутимым разрыв, используя который идеология создает иллюзию целостности, бесшовного органического единства. Если говорить коротко, «Раммштайн» освобождает эти синтомы от их нацистской огласовки, они предстают в их до-идеологическом статусе «узелков» либидинальной инвестиции. А потому не нужно робеть, делая радикальный вывод: протонацистские фильмы Рифеншталь или музыка таких групп, как «Раммштайн», – это не идеология, в то время как борьба с расовой нетерпимостью, которая ведется в терминах толерантности и есть идеология.

225 Daniel Dennett, *Kinds of Minds*, London: Phoenix 1996, p. 197.

226 Dennett, *op.cit.*, p. 198.

Так что когда некоторые левые либералы, видя видеоклип «Раммштайна» с белокурой девушкой в клетке, с мужчинами в черных мундирах, которые напоминают скандинавских воителей и т.п., опасаются, что необразованная публика не заметят иронии (если она там присутствует) и станет прямо идентифицировать себя с представленной здесь протофашистской чувственностью, им стоит вспомнить старую максиму: бояться нужно только страха. «Раммштайн» подрывает тоталитарную идеологию не тем, что насмешливо дистанцируется от имитируемых ритуалов, а тем, что открыто демонстрирует нам отвратительную материальность этой идеологии и тем самым становится преградой на пути ее эффективного воздействия. Так что не бойтесь, получайте удовольствие от музыки «Раммштайна»! Но вот неожиданность: распад «критической индивидуальности» не приводит к какому-то дионисийскому единообразию, а скорее стирает надписи с грифельной доски и открывает перед нами сферу подлинной идиосинкразии. Точнее говоря, страстное погружение в эту музыку, в первую очередь, приостанавливает действие не нашей «рациональной самости», а инстинкта выживания (или самосохранения), на котором, как хорошо понимал Адорно, основывается функционирование нашего «нормального» рационального эго:

Рассуждения о последствиях подобного полного устранения потребности в инстинкте самосохранения (как раз такое устранение мы и называем Утопией в полном смысле слова) выводят нас за рамки описанного у Адорно мира социальной жизни и вводит в Утопию, в царство неудачников и чудаков, где ограничения, налагаемые унификацией и конформизмом, снимаются, где люди вырастают подобно

диким растениям в природе <...> не скованными тиранией современных общественных условностей, где <они> становятся невротиками, рабами своих порывов и навязчивых идей, параноиками и шизофрениками, которых наше общество считает больными, но при этом они в мире подлинной свободы создают флору и фауну “человеческой природы” как таковой 227 .

Конечно, есть еще третий, решающий (структурно доминирующий) элемент коммунистической культуры: Бадью прав, когда подчеркивает, что на самом первичном уровне, мысль как таковая, в отличие от мифопоэтических легенд, является коммунистической. Занятие мыслью воплощает аксиому безусловного равенства. Вместе эти элементы составляют гегелевскую триаду Универсального, Особенного и Индивидуального (ритуальное погружение в особенную социальную среду, индивидуальную идиосинкразию, универсальную мысль), внутри которой каждый элемент делает возможным независимое существование двух остальных: универсальная мысль не позволяет индивидуальной идиосинкразии оказаться в ловушке социальной среды (в плену у собственных мелких причуд и капризов: вы вправе смешивать красное вино с колой, вы вправе совокупляться на горячем радиаторе автомобиля, вы вправе предпочитать Дафну дю Морье Вирджинии Вулф /которая, кстати, писала хуже, чем дю Морье/... делайте выбор!). Индивидуальная идиосинкразия не позволяет социальной среде поглотить универсальную мысль. Социальная среда не позволяет универсальной мысли обернуться абстрактным выражением индивидуальной идиосинкразии. В качестве примера утопического общества Джеймисон приводит «Чевенгур» Андрея Платонова.

227 Jameson, *op.cit.*, p. 99.

Что же касается культуры, более близкой к нашему времени, разве мы не находим сходного мотива в популярных научно-фантастических сериалах и фильмах («Герои», «Люди Икс», «Лига выдающихся джентльменов»), где компания фриков, оказавшихся на обочине, образует новое сообщество – только здесь они выделяются не благодаря своей психической эксцентричности, а благодаря своим экстраординарным психофизическим способностям. Эта тема превосходным образом была раскрыта в романе Теодора Старджона «Больше чем люди» (*More than Human*, 1953), рассказывающем историю о том, как сошлись вместе шестеро необычных человек, наделенных необычной силой: они могут объединять свои способности и действовать как единый организм, достигая таким образом уровня *homo gestalt*, следующей ступени в эволюции человека. В первой части романа, которая носит название «Невероятный идиот», описывается рождение гештальта, первой встречи его участников. Это Лон, умственно неполноценный юноша, обладающий мощным телепатическим даром;

Джейни, упрямое дитя с телекинетическими способностями; близнецы Бонни и Бини, немые, однако умеющие по своей воле телепортировать свои тела; и Малыш, безнадежно отсталый ребенок, чей мозг работает как компьютер. Все они – увечные, неполноценные индивиды, но, взаимно дополняя друг друга, они образуют целостное существо; Малыш говорит Джейни: «Я – это все мы». Во второй части, которая называется «Малышу три года» гештальт растет, проникает в окружающий мир и оказывается перед необходимостью решать проблему выживания. Проходит несколько лет. Лон, «глава» гештальта, умирает, и его место занимает Джерри, пострадавший от чужой жестокости уличный мальчишка, которого переполняет злоба и ненависть. Если ранее гештальт был ущербным из-за умственной отсталости Лона, то теперь он ущербен вследствие моральной опустошенности Джерри. Впрочем, его безжалостность идет гештальту на пользу, так как он готов на все, чтобы предотвратить распад сообщества. В заключительной части – «Мораль» – гештальт созревает, завершается его становление как полностью реализованного существа. Снова проходят годы; теперь повествование ведется с точки зрения Хипа, юноши, которого Джерри подверг жестокому эксперименту и которого Джейни, взбунтовавшись, решает выручить. Джерри оказывает давление на Хипа, доведя его до умственного расстройства и амнезии, но Хип противостоит ему и становится последним участником гештальта, его совестью. Следовательно, Хип оказывается тем самым недостающим элементом гештальта, без которого последний не в состоянии сделать следующий шаг в своем развитии.

В этом романе мы видим ряд особенностей, которые не позволяют нам интерпретировать его сюжет упрощенно, в духе «Нью-Эйджа». Во-первых, Homo Gestalt Старджона движим не всепоглощающим параноидальным страхом перед «послечеловеками», несущими угрозу для людей, а моральным долгом защитить и повести за собой Homo Sapiens, который является исходным материалом для самого гештальта. Во-вторых, отдельные члены гештальта – это не окарикатуренные, лишённые индивидуальности одномерные создания, чья личность полностью растворена в гештальте; это не подобные роботам муравьи, слепо выполняющие свои функции. Им свойственны страсти, агрессивность, ранимость, слабости настоящих индивидов, они даже более эксцентричны и «индивидуалистичны», чем обычные люди, а их объединение – это новое Единство, позволяющее проявиться всем их странностям. Не напоминает ли этот фантастический коллектив старое высказывание Маркса о том, что в коммунистическом обществе свобода всех будет основана на свободе каждого?

? В оригинале использован глагол “blesh” от blend (смешивать) и mesh (сплести).

Как бы то ни было, всегда следует помнить, что описанное писателем

необузданное буйство идиосинкразий могло проявиться только на фоне единого для всех ритуала. И этот вывод возвращает нас к «Парсифалю» Вагнера, где в центре – именно церемониал, или ритуал: как можно осуществлять ритуал в условиях, когда ничто не обеспечивает иерархию? Как может ритуал стать эстетическим зрелищем?

«Парсифаль» загадывает нам загадку: где границы и контуры обряда? Обряд – это только то, что Амфортас не способен совершить, или его жалобы, сопротивление и финальное согласие совершить обряд являются частью самого обряда? Иными словами, можно ли заключить, что две главные жалобы Амфортаса в большой степени церемониальны, ритуализованы? Не является ли «неожиданное» появление Парсифаля с целью заменить Амфортаса (притом, что Парсифаль является как раз вовремя, в тот самый момент, когда напряжение достигает высшей точки) также частью ритуала? Не видим ли мы ритуал и в «Тристане», в знаменитом дуэте, который составляет большую часть второго акта? Долгая вступительная часть представляет эмоциональные колебания героев, а ритуал как таковой начинается со слов «So sterben wir, um ungetrennt...»? , то есть с внезапного перехода к декламационному/деклараторному стилю, и с этого момента перед нами уже не два поющих и участвующих в диалоге персонажа; вместо них на сцене – церемониальное Другое. Нужно иметь в виду эту особенность, которая вносит смещение в противостояние Дня (символического обязательства) и Ночи (бесконечной страсти): кульминация Наслаждения (Lust) – погружение в Ночь – сама по себе в высшей степени ритуализована и принимает форму своей противоположности, стилизованного ритуала.

Не является ли проблема обряда (литургии) также проблемой всех революционных процессов, от Французской революции с ее массовыми зрелищами до Октябрьской революции? Мы можем вспомнить театрализованное представление «Штурм Зимнего дворца», состоявшееся в Петрограде в третью годовщину Октябрьской революции, 7 ноября 1920 года.

Десятки тысяч рабочих, солдат, студентов, художников работали сутками, питались безвкусной пшеничной кашей, чаем и морожеными яблоками, готовя представление на том самом месте, где событие «действительно имело место» три года назад. Их работой руководили армейские командиры, а также художники, музыканты и режиссеры авангардного направления – от Малевича до Мейерхольда. Хотя происходившее было «спектаклем», а не реальностью, солдаты и матросы играли самих себя: многие из них на самом деле участвовали в событиях 1917 года и к тому же участвовали в битвах гражданской войны, шедших в непосредственной близости от осажденного Петрограда, страдали от жестокой нехватки продовольствия. Вот что говорил

об этом представлении современник: «Будущий историк опишет, как и что делала вся Россия во время одной из самых кровавых и жестоких революций» 228 .

Теоретик формальной школы литературоведения Виктор Шкловский заметил:

«Происходит некий стихийный процесс, когда живая ткань жизни преобразуется в театральную» 229 .

? Итак умрем, чтобы не разлучаться (нем.) – Прим. ред.

228 Цит. по: Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, p. 144.

229 Цит. по: Susan Buck-Morss, *op.cit.*, p. 144.

Почему же литургия необходима? Именно потому, что внесмысловое всегда предшествует смыслу: литургия – это символическая рамка, внутри которой артикулируется нулевой уровень смысла. Нулевой опыт смысла – это не опыт определенного смысла, но отсутствия смысла, точнее говоря, это фрустрирующий опыт, когда мы уверены, что нечто имеет смысл, но не знаем, в чем он состоит. Это смутное присутствие неопределенного смысла – это смысл «как таковой», смысл в чистом виде. Это первичный смысл. Вторичный, определенный смысл приходит потом как попытка заполнить угнетающее присутствие-отсутствие некоторого смысла, пребывающего вне своей определенности. Следовательно, не существует противоположности между литургией (обрядом) и исторической открытостью: отнюдь не будучи препятствием для перемен, литургия сохраняет пространство открытым для радикальных изменений, поскольку она поддерживает значащее отсутствие смысла, взыскующее новых открытий (определенного) смысла.

Таким образом, мы оказываемся в самом средоточии христианства: Бог сам заключил пари Паскаля? : умерев на кресте, он пошел на риск без какой-либо гарантии на успех, он дал нам – человечеству – пустое S1, господствующее означающее, и теперь дело человечества дополнить его целью S2. Не расставляя все точки над «i», божественный акт скорее означает открытость Нового Начала. И человечеству предстоит быть достойным его, понять его смысл, извлечь из него какую-то пользу. Он подобен Предопределению, которое обрекает нас на бурную деятельность: Событие – это лишь пустой и чистый знак, и нам придется поработать, чтобы наделить его смыслом. В этом состоит ужасный риск откровения: «Откровение» подразумевает, что Бог рискнул все поставить на карту, он оказался полностью «экзистенциально вовлечен», словно вступил в пространство своей собственной картины, сделался частью своего творения, подверг себя полнейшей случайности существования. Подлинная Открытость заключена не в неопределенности существования, а в жизни вослед Событию, в определении его последствий – но последствий чего?

Нового пространства, открытого Событием. Вот так мы должны ответить тем, кто несомненно станет упрекать нас в том, что мы используем слово «коммунизм» как заклинание, как пустой знак в отсутствие положительного видение нового общества. Это ритуализованный знак принадлежности к новому сообществу посвященных. Вспоминая о предложенном Марксом различии между формальной и материальной категоризацией процесса производства при капитализме, начинать следует вновь с «формальной категоризации» при коммунизме, формально допуская при этом, что «коммунизм» – это имя. Только такое предварительное допущение может запустить процесс «материальной категоризации», разработки положительного содержания Коммунизма.

Это утверждение ритуала как центрального элемента коммунистической культуры имеет последствия даже для самых субъективных сторон нашего поведения. Мне вспоминается «Третья волна», социальный эксперимент, который провел в первую неделю апреля 1967 года Рон Джонс, преподаватель истории в Высшей школе Кабберли в Пало-Альто.

? Имеется в виду аргумент о пользе веры в Бога, сформулированный Блезом Паскалем в «Мыслях» (1657-1658). Суть его сводится к тому, что если Бога нет, мы ничего не теряем, если он есть, мы приобретаем вечную жизнь. Из чего следует, что верить в Бога оказывается полезнее, чем не верить в него. – Прим. ред.

Чтобы студенты уяснили, каким образом могли граждане Германии утверждать, что им ничего не было известно о холокосте, Джонс основал движение «Третья волна» и убедил студентов, что это движение призвано уничтожить демократию. Эту главную задачу своего движения он обозначил следующим афоризмом: «Сила в дисциплине, сила в сообществе, сила в действии, сила в гордости». Однако уже на четвертый день Джонс решил прекратить эксперимент, который ускользал из-под его контроля: студенты начинали все больше увлекаться проектом, их дисциплина и преданность проекту были поразительны, некоторые из них даже стали доносить Джонсу на своих товарищей, которых они подозревали в недостаточной вере в проект... На следующий день Джонс велел студентам явиться в полдень на сбор, где вместо телевизионного обращения своего верховного вождя они увидели пустой экран. Выждав несколько минут, Джонс объявил им, что они являются участниками эксперимента и добровольно вырабатывают чувство превосходства, которое было свойственно немцам в годы нацистской Германии... 230

Как и ожидалось, либералы были очарованы «Третьей волны», они разглядели в ней глубокое, на уровне романа «Повелитель мух»? проникновение в то, насколько все мы под цивилизованной оболочкой оказываемся потенциальными фашистами, во всех нас таится варварски-садистский зверь и дожидается своей минуты... Но что если мы

немного изменим угол зрения и посмотрим на «авторитарную личность» как на «репрессированную» лицевую сторону «открытой» либеральной личности? Эту же двойственность мы встретим в легендарном исследовании «авторитарной личности», в котором участвовал Адорно²³¹. Черты «авторитарной личности» явно противопоставлены типичной фигуре «открытой» демократической личности, и в основании оппозиции лежит дилемма: являются ли эти два типа личности просто противниками в борьбе, поэтому нам приходится сражаться на стороне одного из них против другого? Другими словами, каков статус того набора качеств, который противоположен тем, что определяют «авторитарную личность»? Следует ли просто одобрить их как характеристики «демократической личности» (таков подход Хабермаса), или нужно воспринимать «авторитарную личность» как симптоматическую «истину» «демократической личности» (этого взгляда придерживается Агамбен)? В связи с этим переход от Адорно к Хабермасу в отношении современности (modernity) можно выразить следующим образом: «диалектика Просвещения» Адорно и Хоркхаймера стоит на том, что такие явления, как фашизм, являются «симптомами» современности, ее необходимыми следствиями (и поэтому, согласно памятной формулировке Хоркхаймера, тот, кто не хочет говорить (критически) о либерализме, должен помалкивать и о фашизме), тогда как на взгляд Хабермаса, они указывают на то, что современность пока остается «незавершенным проектом», потенциал которого еще не раскрыт в полном объеме. Это неразрешимое противоречие представляет собой, в конечном счете, частный пример более общей неразрешимости «диалектики Просвещения» вообще, которую прекрасно понимал Хабермас: если «управляемый мир» есть «истина» проекта Просвещения, каким конкретно образом его можно критиковать и противостоять ему, сохраняя верность самому проекту Просвещения?²³²

²³⁰ Основные сведения можно найти на сайте:

en.wikipedia.org/wiki/The_Third_Wave.

? Роман английского писателя Уильяма Голдинга (1911-1993). – Прим. ред.

²³¹ Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., and Sanford, R. N., *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Row 1950.

Здесь хочется заявить, вовсе не настаивая на ущербности или провале аргументации Адорно, что нежелание сделать шаг по направлению к позитивной нормативности свидетельствует о его верности марксистскому революционному проекту. Именно так следует воспринимать либеральный энтузиазм в отношении феномена «третьей волны»: его роль заключается в том, чтобы утверждать борьбу

либеральной «открытости» против тоталитарной «закрытости» как фундаментальное противостояние нашей эпохи и, таким образом, упрощать их обоюдную сложность. Это упрощение позволяет нам объединять фашизм и коммунизм в рамках одной и той же «тоталитарной» фигуры и, таким образом, блокировать поиск третьего пути – «личностной структуры» субъекта, вовлеченного в радикальной освободительную борьбу, того, кто готов без тени сомнения подписаться под фразой «Сила в дисциплине, сила в сообществе, сила в действии, сила в гордости» и в то же время не прекращать участия в радикальной освободительной борьбе. Какую позицию может занять либерал по отношению к такой личности? Либо отвергнуть его как еще одну версию «авторитарной личности», либо заявить, что такой субъект обнаруживает «противоречие» между целями своей борьбы (равенством и свободой) и используемыми средствами (коллективной дисциплиной и т. д.). В обоих случаях специфика субъекта радикальной освободительной борьбы упраздняется, такой субъект остается «невидимым», ему нет места в «когнитивной картографии» либерала.

Вопрос, который встает здесь перед нами состоит, разумеется, в следующем: как именно можем мы отличить фундаменталистское слияние теологии и политики от его освободительной версии? В обоих случаях будут существовать любящий субъект и насилие, оправдание насилия любовью: можно и убивать во имя любви. Поэтому, нам, наверное, следовало бы взять за отправной пункт любовь – не интимно-эротическую, а политическую любовь, чьим христианским именем является агапэ. «Если все прочее сгинет, а он останется, – я еще не исчезну из бытия; если же все прочее останется, но не станет его, вселенная для меня обратится в нечто огромное и чуждое, и я уже не буду больше ее частью» 233. Такими словами в «Грозном Перевале» Кэти описывает свое отношение к Хитклифу – и предлагает нам лаконичное онтологическое определение безусловной эротической любви. Здесь явно присутствует нечто ужасное; вспомним экстатический транс Тристана и Изольды, когда они были готовы отказаться от всякой социальной реальности, погружаясь в Ночь смертельного *jouissance*. Поэтому подлинная диалектика эротической любви состоит в противоречии между сжатием и расширением, между эротическим самопогружением и долгим трудом по созданию социального пространства, отмеченного любовью двоих (состоящего из детей, общей работы...) Агапэ функционирует совершенно иначе – как? Может показаться, что по контрасту с эросом, который предполагает резкое отделение от коллективного пространства, любовь к коллективу влечет успешное избавление от чрезмерного насилия: разве агапэ не предполагает горячее да возлюбленному коллективу, а, в конечном счете, и всему человечеству или даже – как в буддизме – всей области (страдающей) жизни? Здесь любят без всяких условий, не на основании каких-то положительных качеств, а со всеми несовершенствами и слабостями.

232 Juergen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: The MIT Press 1990.

233 Цит. по: Эмили Бронте. Грозовой Перевал. М.: Известия, 1960. С. 97.

Ответ на простой вопрос становится первым контраргументом: какие из политических режимов XX века черпали свою легитимность из любви субъектов к лидеру? Конечно, тоталитарные. Сегодня только в Северной Корее народ непрерывно проявляет бесконечную любовь к Ким Ир Сену и Ким Чен Иру, и вождь, в свою очередь, излучает любовь к своему народу, которая выражается в нескончаемых актах благодати. Ким Чен Ир написал такое короткое стихотворение: «Как подсолнух может цвести, только повернувшись к солнцу, так и люди Кореи благоденствуют, обратив свои взоры вверх, к Вождю» – то есть к нему самому... Страх и благодать тесно переплетены, они действуют и проявляют себя в одной властной структуре; только та власть, которая в полной мере использует свое право и свои возможности уничтожать всех и вся по своему желанию, способна симметричным образом осуществлять всеобщее благодеяние: поскольку власть в состоянии уничтожить любого человека, те, кто остался жив, живут по милости тех, кто находится у власти... Следовательно, сам факт, что мы, подданные, живем, – это уже доказательство бесконечной милости власти. Поэтому чем более «террористическим» является режим, тем больше его лидеры превозносятся за их бесконечную любовь, благость и милости. Адорно был прав, обращая внимание на то, что в политике к любви апеллируют именно тогда, когда отсутствует другой (демократический) источник легитимности; любовь к вождю означает, что мы любим его за то, какой есть, а не за то, что он делает.

Обратимся теперь к другому претенденту на любовь в политическом смысле – к восточной духовности (буддизму) с ее «мягким», уравновешенным, холистическим, экологическим мировоззрением – вспомним, к примеру, легенды о буддистах Тибета, которые при закладке фундамента дома соблюдают сугубую осторожность, чтобы не причинять вреда червям. Кто-то сегодня помнит, что сам Д.Т. Судзуки, верховный гуру дзэна в Америке 1960-х, в молодости, в Японии 1930-х, проповедовал дух полного подчинения дисциплине и милитаристской экспансии? И в этом нет никакого противоречия, никакой управляемой перверсии подлинного сострадания: полное погружение в самоотверженное «сейчас» мгновенного просветления, при котором утрачивается вся рефлексивная дистанция и, как сказал К.С. Льюис, «я являюсь тем, что я делаю», в котором абсолютная дисциплина совпадает со всеобщей спонтанностью, прекрасно легитимирует подчинение милитаристской общественной машине. Это означает, что буддистское (или индуистское) безграничное сочувствие следует противопоставить нетерпимой,

насильственной христианской любви. Буддистское учение – это учение о безразличии, о преодолении всех страстей, нацеленных на установление различий, в то время как христианская любовь – это неистовая страсть к введению Различия, разрыва в порядке бытия, к преимуществу и возвышению одного предмета за счет другого. Любовь – это насилие не (только) в вульгарном смысле старой балканской поговорки: «Не бьет – значит, не любит». Насилие – это уже любовный выбор как таковой, вырывающий предмет любви из его контекста, возвышающий его до уровня Вещи. В черногорском фольклоре источником зла является прекрасная женщина: она заставляет окружающих мужчин терять способность к здравомыслию, она буквально дестабилизирует мир, окрашивая все в тона пристрастия.

Чтобы правильно воспринимать треугольник из любви, ненависти и безразличия, нужно полагаться на логику универсального и созидющего его исключения; только исключение утверждает существование.

Истинность универсального утверждения «Человек смертен» не предполагает существование хотя бы одного человека, тогда как «менее сильное» утверждение «По крайней мере один человек существует (то есть некоторые люди существуют)» предполагает их существование. Отсюда Лакан заключает, что мы переходим от универсального утверждения (оно определяет содержание понятия) к существованию только через утверждение о существовании – не одного элемента универсального рода, а – по крайней мере, одного элемента, который является исключением из данной универсальности. По отношению к любви это означает, что универсальное утверждение «Я люблю всех вас» достигает уровня действительного существования только в том случае, если «есть по крайней мере один человек, которого я ненавижу». Последний тезис более чем достаточно подтверждается тем фактом, что универсальная любовь к человечеству всегда приводит к жгучей ненависти к (реально существующему) исключению – к врагам человечества. В этой ненависти к исключению заключена «истина» универсальной любви, в отличие от подлинной любви, которая может зародиться на фоне – не универсальной ненависти, а – универсального безразличия: я безразличен ко Всем, к всеобщности вселенной как таковой, я люблю тебя, уникального индивида, который выделяется на на безразличном фоне. Таким образом, любовь и ненависть не симметричны: любовь рождается из универсального безразличия, тогда как ненависть – из универсальной любви. Короче говоря, здесь мы снова встречаемся со знакомыми формулами сексуации: «Я не люблю всех вас» – единственное основание для «Нет никого, кого я бы любил», тогда как «Я люблю всех вас» обязательно исходит из «Я ненавижу некоторых из вас». «Но я люблю всех вас!» – так защищался Эрих Мильке, глава тайной полиции ГДР. Его универсальная любовь очевидным образом основывалась на конститутивном исключении – ненависти к врагам социализма. Среди христианских теологов Г.К. Честертон был тем, кто в

полной мере осознавал насильственную сторону любви. Нужно избавиться от старого Платонова топоса любви как Эроса, который постепенно возвышается от любви к отдельному индивиду через любовь к красоте человеческого тела вообще и к прекрасным формам как таковым до любви к наивысшему Благу, которое превышает всех форм. Истинная любовь – это прямо противоположное движение отречения от обещанной Вечности ради несовершенного индивида. Что, если выбор временного существования, отказ от вечности ради любви – обратимся от Христа к Зигмунду из второго акта вагнеровской «Валькирии», который предпочитает остаться простым смертным, если его возлюбленная Зиглинда не может последовать за ним в Валгаллу, вечную обитель павших героев, – является высочайшим из всех этических актов? Потрясенная Брунгильда так комментирует его отказ: «Столь мало ценишь ты вечное блаженство? Неужели она – все для тебя, эта бедная женщина, усталая и жалкая, распластавшаяся на твоих коленях? И ни о чем более славном ты не думаешь?» Понимая это, Честертон отвергает (тогда и теперь) модное утверждение об «исконном духовном единстве буддизма и христианства»: Любви нужна личность, поэтому любовь жаждет различия. Христианин рад, что Бог разбил мир на кусочки, раз эти кусочки живые. /.../ Вот пропасть между буддизмом и христианством: буддисты и теософы считают, что личность недостойна человека, христианин видит в личности высший замысел Бога. Мировая душа теософии требует любви от человека, растворенного в ней. Но божественное средоточие христианской веры выбрасывает человека вовне, чтобы он мог любить Бога. /.../ Все модные философии — узы, объединяющие и сковывающие; христианство — освобождающий меч. Ни в какой другой философии бог не радуется распадению мира на живые души. 234

Значит, в самом сердце христианской идеи любви к ближнему скрывается устрашающее насилие, которое находит самое непосредственное выражение в серии возмутительных высказываний Христа; вот яркие примеры: Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч; ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня. Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее (Мат 10: 34 – 39) Огонь пришел Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся! Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится! Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться: трое против двух, и двое против трех; отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей (Лук 12: 49 – 53)

Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником (Лук 14: 26) Может быть, люди думают, что я пришел бросить мир в мир, и они не знают, что я пришел бросить на землю разделения, огонь, меч, войну. Ибо пятеро будут в доме: трое будут против двоих и двое против троих. Отец против сына и сын против отца; и они будут стоять как единственные (Евангелие от Фомы 17, неканоническое) 235

Как нам трактовать эти высказывания? Если говорить несколько упрощенно, в истории религии можно различить два основных подхода. С одной стороны, есть языческий Космос, божественный иерархический порядок космических Принципов, и если мы перенесем его на общество, то получим образ гармоничного здания, в котором каждая часть занимает свое место. Здесь верховное Благо – это всемирное равновесие Принципов. Зло добывается их крушения или расстройством, когда один из Принципов начинает доминировать в ущерб прочим (примат мужского Принципа над женским, Разума над Чувством...).

234 Цит. по: Гилберт Кит Честертон. Ортодоксия // Гилберт Кит Честертон. Вечный Человек. М.: Политиздат, 1991. С. 460-461.

235 Цит. по: Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989. С. 252.

Затем космический баланс восстанавливается, когда в дело вступает Справедливость, чья неумолимая необходимость упорядочивает структуру вещей и удаляет испорченный элемент. Что касается социального тела, индивид является «хорошим», когда он действует в соответствии со своим особым местом в социальном здании (когда он чтит Природу, дающую ему пищу и кров, когда он почитает старших, которые по-отцовски заботятся о нем), а Зло вступает в свои права тогда, когда какой-то слой или какие-то индивиды оказываются неудовлетворенными предназначенным для них местом в здании (дети перестают слушаться родителей, слуги не покоряются хозяевам, мудрый правитель превращается в капризного и жестокого тирана...). Суть языческой Мудрости состоит в понимании этой космической гармонии иерархически организованных Принципов, точнее говоря, – вечно круговорота космической катастрофы (крушения) и восстановления Порядка, который осуществляется при помощи справедливого наказания. Возможно, самый изощренный пример такого космического порядка мы находим в древней индуистской космологии. Первоначально он был перенесен на общественный уклад в виде кастовой системы, а затем и на отдельный организм в виде гармоничной иерархии органов (голова, руки, живот...). В наши дни эти воззрения на природу и общество были искусственно воскрешены во множестве культов Нью-Эйдж. Хотя расцвет демократии и философии в Древней Греции относится к другой цивилизации, описанная

традиционная мудрость утвердилась и там, красноречивым примером чего может служить этико-политическая поэма о благозаконии (евномии), сочиненная Солоном, основателем афинской демократии:

Сердце велит мне афинян наставить в одном убежденье
—
Что беззаконье грозит городу тучею бед,
Благозаконье же всюду являет порядок и
стройность.
В силах оно наложить цепь на неправых людей,
Сгладить неровности, наглость унизить, ослабить
кичливость,
Злого обмана цветы высушить вплоть до корней,
Выправить дел кривизну, и чрезмерную гордость
умерить,
И разномысля делам вместе с гневливой враждой
Быстрый конец положить навсегда, и тогда
начинает
Всюду, где люди живут, разум с порядком царить 236 .

Неудивительно, что хор из «Антигоны» Софокла утверждает тот же принцип в связи с жутким/демоническим началом в человеке:

Кто Правды дочь, Клятву чтит,
Закон страны, власть богов, —
Благороден! Безроден в кругу сограждан тот,
Кого лихой Кривды путь
В сердце дерзостном пленил:
Ни в доме гость, ни в вече друг
Он мне да не будет! 237

236 Пер. Г.Ф. Церетели. Цит. по: Эллинские поэты. М.: Ладомир, 1999. С. 245-246.

237 Перевод Ф.Ф. Зелинского. Цит. по: Софокл. Драмы. М.: Наука, 1990. С. 136.

Стоит вспомнить, что так хор воспринимает известие о том, что кто-то (в этот момент никто еще не знает, кто именно) вопреки запрету Креонта захоронил тело Полиника и совершил над ним похоронный ритуал. Получается, что Антигона заочно подвергается осуждению как «безродный в кругу сограждан» за демонические поступки, которые нарушают евномию государства, которая полностью восстанавливается в финале трагедии:

Человеку сознание долга всегда —
Благодеяния первый и высший залог.

Не дерзайте ж заветы богов преступать!
А надменных речей беспощадная спесь,
Беспощадным ударом спесивцу воздав,
Хоть на старости долгу научит 238

По отношению к евномии Антигона, безусловно, является жутким/демоническим персонажем: ее вызывающий поступок выразил состояние чрезмерной настойчивости и расстроил «прекрасный порядок» города. Ничем необусловленная этика Антигоны нарушала гармонию полиса и в силу этого оказалась «вне человеческих пределов». Ирония здесь в том, что Антигона, представляя себя хранительницей незапамятных законов, на которых зиждится человеческое общество, оказывается своевольной преступницей. Безусловно, в ней проступает холодность и жесткость, особенно в сравнении с мягкой и человеческой сестрой Исменой. О жуткой (*uncanny*) стороне ее характера говорит также двузначность ее имени: оно образовано из корней *anti-* и *gon/goni-* («угол», «поворот», «изгиб») и может означать «негнущаяся», «непоколебимая», но его можно производить также из корня *gone* («дающая рождение»), как в слове «теогония», и тогда его можно толковать как «противница материнства» или «та, кто вместо матери». Возникает сильнейшее искушение усмотреть связь между обоими возможными значениями имени: разве материнство не основная форма женской покорности, и не могла ли бескомпромиссность Антигоны породить в ней нежелание быть матерью? По иронии в первоначальном варианте мифа (о котором сообщает Гигин, *Fabulae* 72 ?) Антигона была матерью: когда ее поймали во время совершения погребальной церемонии по ее брату Полинику, Креонт передал ее своему сыну Гемону, с которым она была обручена, чтобы тот отвел ее на казнь. Но Гемон, сделав вид, что предал Антигону смерти, тайно вывез ее из города, женился на ней, и она родила ему сына. Когда юноша вырос и пришел в Фивы, Креонт узнал его по родимому пятну, которое имелось у всех потомков спартов ? , или детей дракона. Креонт был неумолим, и тогда Гемон убил свою жену Антигону и себя... Есть признаки того, что в этой версии Гигин следовал за Еврипидом, который тоже создал трагедию «Антигона», от которой до нас дошло лишь несколько фрагментов, в частности: «Лучшее достояние мужа – ласковая жена». Безусловно, это не Антигона Софокла.

238 Там же. С. 168.

? Гай Юлий Гигин – римский писатель эпохи Октавиана Августа. См. по русс. изд.: Гигин. Мифы / Пер. Д.О. Торшилова. СПб: Алетейя, 2000. – Прим. ред.

? Спартами в мифах назывались первые жители Фив, рожденные от зубов дракона. – Прим. перев.

Можно попытаться переписать «Антигону» по предложенным Брехтом трем версиям одной и той же истории (Jasager, Neinsager, Jasager 2)? . Первая версия имеет ту же развязку, что у Софокла. Согласно второй, Антигона побеждает, сумев убедить Креонта, и он позволяет ей почтить Полиника достойным погребением, однако политически активная популистская толпа настаивает на мщении мятежному изменнику, и гражданская война возобновляется. Горожане казнят Креонта, город ввергается в хаос. В заключительной сцене Антигона в трансе бродит среди руин, плачет и причитает: «Но я была создана для любви, а не для войны...» В третьей, «эсхилизованной», версии хор – уже не носитель скучных и тривиальных мудростей, а активный участник действия: он осуждает Антигону и Креонта за их распрю, которая несет угрозу городу. Креонт лишается власти, его и Антигону арестовывают, и хор выступает в роли коллективного органа, который устанавливает новый Закон и утверждает в Фивах народную демократию

Правы те интерпретаторы, которые видят в Антигоне протохристианскую фигуру: она беззаветно следует непривычной этике, которая указывает в направлении христианства (и которую можно истолковывать только «задним числом», с позднейших христианских позиций) – почему? Христианство привнесло в сбалансированный Порядок евномии совершенно чуждый ему принцип, который по меркам языческой космологии не мог не показаться чудовищным извращением. Согласно этому принципу всякий человека имеет непосредственный доступ к универсальности (Святого Духа или, как в наши дни, универсальности человеческих прав и свобод): я могу участвовать в этом универсуме прямо, вне зависимости от моего конкретного места в мировом общественном порядке. А разве на это не указывают приведенные «скандальные» слова из Евангелия от Луки? Здесь, конечно, перед нами не бесчеловечная ненависть, предписываемая жестоким и ревнивым Богом. Семейные отношения в цитированных высказываниях используются метафорически и относятся ко всем социально-символическим связям, к любой конкретной этнической «субстанции», определяющей наше место в мировом Порядке Вещей. Поэтому «ненависть», предписываемая Христом, – это не некая псевдо-диалектическая противоположность любви, а прямое выражение того, что Св. Павел в Послании к Коринфянам (I, 13) определил как «агапэ», ключевой термин, связывающий между собой веру и надежду. Это сама любовь побуждает нас «отключиться» от нашего органического сообщества, в котором мы рождены, и присоединиться к тому, для которого мы рождены. Для христианина, по словам Св. Павла, нет ни мужчин, ни женщин, ни иудеев, ни эллинов... Неудивительно, что для тех, кто полностью идентифицировал себя с еврейской «национальной субстанцией», равно как и для греческих философов, и для защитников

всемирной Римской империи явление Христа было смехотворным и/или травматическим скандалом.

Здесь мы ясно видим, насколько чужда языческой мудрости христианская позиция: в отличии от конечного горизонта языческой мудрости, от совпадения противоположностей (вселенная – это первобытный хаос, в котором все «ложные» противоположности – между Добром и Злом, видимостью и действительностью, вплоть до противоположностью между самой мудростью и тем безумием, когда мы оказываемся в плену иллюзии майя, совпадают), христианство утверждает в качестве высочайшего акта именно то, что языческая мудрость предаёт поруганию как источник Зла, – акт разделения, проведения разграничительной линии, акт приверженности элементу, который нарушает баланс Всего.

? *Jasager* – «Тот, кто говорит “да”»; *Neinsager* – «Тот, кто говорит “нет”». Оперы, либретто к которым написал Бертольд Брехт. – Прим. перев.

Язычники упрекали христиан в том, что они «недостаточно глубоки», что они неспособны постичь первоначальное Все-Единство. Но этот упрек не достигает цели: христианство есть чудесное Событие, которое нарушает баланс Все-Единства, это насильственное вторжение Различия, которое пускает под откос упорядоченный круговорот вселенной. Поэтому, как говорил Кьеркегор, я могу «ненавидеть возлюбленного из-за любви»: во имя моей любви к нему как уникальной личности я «ненавижу» все, что вписывает его в существующую социально-символическую структуру.

Однако во избежание крайне опасного недопонимания следует сделать важную оговорку: указанное «отключение», производимое агапэ, ровным счетом не имеет ничего общего с расхожей «гуманистической» идеей, что нам следует забыть об «искусственных» символических предикатах и увидеть в наших ближних их уникальную человеческую природу, то есть разглядеть «настоящую человеческую личность» за их «социальной ролью», идеологическими мандатами и масками. Как известно всякому настоящему христианину, любовь – это работа любви, упорная и напряженная работа неоднократного «разъединения», где нам снова и снова приходится освобождаться от инерции, принуждающей нас идентифицироваться с определенным порядком, внутри которого мы были рождены. Этому христианскому наследию «разъединения» сегодня угрожают различные фундаменталисты, особенно те из них, которые сами объявляют себя христианами. Разве фашизм не зовет вернуться к языческим нравам, которые, отвергая любовь к своим врагам, способствуют полной идентификации со своим собственным этническим сообществом?

Неудивительно, что роман Джонатана Литтелла «Благовоительницы»²³⁹ вызывает столь тягостное настроение, особенно у немцев. Повествование ведется от лица вымышленного персонажа, участника холокоста, оберштурмбанфюрера СС Максимилиана Ауэ. Основная проблема романа в том, как передать затруднительное положение, переживаемое нацистскими палачами, не вызывая сочувствия к ним. Литтелл предлагает нам образ некоего вымышленного нацистского Примо Леви? . Он преподносит нам важнейший урок в духе фрейдизма: нужно отказаться от мысли, будто для того чтобы избежать демонизации Другого, нужно его субъективизировать, выслушать, понять его, или, как говорит один партизан с Ближнего Востока: «Враг – это тот, чью историю вы не слышали». Проводя в жизнь эту благородную идею многокультурной терпимости, власти Австралии недавно применили оригинальную форму субъективизации Другого. Чтобы справиться с ростом ксенофобии, порождаемой ростом числа рабочих-иммигрантов, и с сексуальной нетерпимостью, они организовали так называемые «живые библиотеки»: представителям этнических и сексуальных меньшинств (гомосексуалисты, восточные европейцы, чернокожие) платят деньги за то, чтобы они посещали семьи местных жителей, общались, знакомили их со своим образом жизни, делились своими каждодневными заботами, чаяниями и т.д. В ходе таких бесед экзотический чужак, возможно, несущий угрозу нашему образу жизни, начинает восприниматься как человек, которому можно сопереживать, который обладает собственным сложным внутренним миром...

²³⁹ См.: Jonathan Littell, *The Kindly Ones*, New York: Harper Book Club 2009.
? Примо Леви (1919 – 1987) – итальянский писатель. В годы Второй мировой войны был узником Освенцима. – Прим. перев.

Однако совершенно ясно, что эта методика жестко ограничена: можете ли вы представить, как приглашаете к себе домой кровавого нацистского убийцу – такого, как Максимилиан Ауэ из романа Литтелла, который скорее пригласит себя сам, – чтобы он рассказал вам свою историю? Готов ли хоть кто-нибудь согласиться с тем, что Гитлер потому враг, что мы не выслушали его историю? Недавно в новостях появился любопытный рассказ сербского журналиста о том, как один политик в ходе долгих и трудных переговоров убедил скрывавшегося на своей вилле Слободана Милошевича сдаться полиции и согласиться на арест. Милошевич сказал «да» и попросил позволения спуститься на нижний этаж виллы, чтобы сделать некое дело. Человек, который вел переговоры, выразил сомнение, опасаясь, что Милошевич намеревается покончить самоубийством, но Милошевич успокоил его, объяснив, что он обязан сдержать слово, данное им своей жене Мире Маркович и помыть ей голову перед уходом. Может быть, эта деталь частной жизни «искушает» ужасы, творившиеся в годы правления

Милошевича? Вполне можно себе представить, как Гитлер моет голову Еве Браун; не нужно богатого воображения, чтобы представить (это известный факт), что Генрих Гейдрих, архитектор холокоста, по вечерам разыгрывал с друзьями струнные квартеты Бетховена. Самый простой опыт субъективности – «богатство внутренней жизни»: то, «каков я есть», а не символические роли и обязанности, которые я принимаю на себя в общественной жизни (отец, профессор и т.п.). В этом состоит первый урок психоанализа: пресловутое «богатство внутренней жизни» – фикция, завеса, ложная дистанция. Подлинная его функция состоит в том, чтобы сохранять мою внешнюю видимость, сделать доступной нарциссизму моего воображения мою настоящую социально-символическую идентичность. Следовательно, для того, чтобы осуществлять критику идеологии, можно и нужно изобретать способы срывания масок с лицемерия «внутренней жизни» и ее «искренней» эмоциональности. Ведь наше внутреннее переживание собственной жизни, истории, которые мы рассказываем самим себе, чтобы объяснить то, что мы делаем, – это психологическая ложь, правда находится снаружи, – там, где мы что-то делаем. Это непростой урок из книги Литтелла: в ней мы встречаем человека, чью историю мы полностью выслушали, и который тем не менее должен остаться нашим врагом. По-настоящему невыносимы даже не кошмарные деяния нацистских палачей, а то, какими «человечными, слишком человечными» они оставались, когда совершали их. Так же, без всякого сомнения, следует относиться к самой коллективной форме «рассказывания историй о себе», к символической ткани, составляющую основание (этнического, социального, сексуального, религиозного...) сообщества. Здесь нам может очень пригодиться проводимое Кантом различие между общественным и частным использованием разума: коренной недостаток так называемой «политики идентичности» состоит в том, что она сосредоточивает внимание на «частных» идентичностях – ее конечным горизонтом является толерантность и смешение «частных» идентичностей, а любая универсальность, проходящая сквозь всю область, отвергается как насильственная. Универсальность Павла дерзка, когда он говорит, что нет ни эллинов, ни иудеев, ни мужчин, ни женщин. Это не означает, что все мы – одна счастливая семья, но есть одно больше разделение, проходящее сквозь все частные идентичности, отменяя их в конечном счете: нет ни эллинов, ни иудеев, ни мужчин, ни женщин, есть только христиане и враги христианства! Сегодня мы сказали бы, что есть только борцы за освобождение и противостоящие им реакционеры.

Нет ничего удивительного в том, что с недавних пор становится все более актуальным вопрос о «вредных субъектах». Лилиан Гласс в своей книге «Вредные люди» 240 описала их 30 типов. Некоторые из них получили юмористические прозвища, как, например, Улыбчивый Двудликий Янус. Автор разработала анкету вредных людей, чтобы читателям

было легче определить, под какую категорию подпадает данный подозреваемый, и 10 способов борьбы с ними: юмор, прямое столкновение, спокойный вопрос, пронзительные вопли, любовь и доброта, искупительная фантазия и т.д. Признавая, что все мы в той или иной степени вредны, Гласс также предлагает каталог вредных образов, при помощи которого мы можем охарактеризовать наше собственное вредоносное поведение. Альберт Дж. Бернштейн²⁴¹ делает (риторический) шаг вперед в этом направлении. Обращаясь к мифологии ужасов, он прямо говорит об эмоциональных вампирах, которые охотятся на нас, маскируясь под обыкновенных людей: они могут скрываться в вашем офисе, в вашей семье, в кругу ваших друзей, может быть, даже делить с вами ложе. Они умны, талантливы, харизматичны, они привлекают ваше внимание, завоевывают доверие и высасывают вашу эмоциональную энергию. Они подразделяются на такие категории, как своекорыстные Нарциссы, гедонистические одиночники, изнуряющие параноики, невыносимые драматические королевы. Как и следовало ожидать, Бернштейн предлагает ряд стратегий, призванных защитить нас от этих кровососов.

Тема «вредных субъектов» распространяется далеко за рамки межличностных отношений. В характерной «постмодернистской» манере предикатом «ядовитые» охватываются целые ряды качеств, относящихся к совершенно различным (природным, культурным, психологическим, политическим) уровням. «Вредным субъектом» может оказаться иммигрант, страдающий неизлечимым заболеванием, которого необходимо поместить в карантин; террорист, чьи смертоносные планы необходимо предотвратить, и которого необходимо препроводить в Гуантанамо, зону, свободную от закона; идеолог-фундаменталист, которого необходимо заставить замолчать, потому что он сеет ненависть; родитель, педагог или священник, который злоупотребляет своей властью над детьми и развращает их. Согласно смыслу гегелевской универсализации, здесь следует совершить переход от предиката к субъекту: с точки зрения автономного свободного субъекта нечто «вредное» содержится уже в самой идее родителя, паразитического посредника, который подчиняет субъекта своей власти в процессе утверждения свободы и автономности последнего? Если в понятии родителя есть что-то клиническое, значит, не существует чистых, невредных родителей, идеальная фигура родителя неизбежно запачкана на уровне либидо. И это обобщение следует довести до конца: в конечном счете вредоносен Ближний как таковой, вредоносна пропасть его желаний и постыдных удовольствий, и поэтому конечная цель всех установлений в области межличностных отношений должна состоять в том, чтобы изолировать или, во всяком случае, нейтрализовать и ограничить вредоносное измерение, превратив Ближнего в доброго знакомого.

240 См.: Lillian Glass, *Toxic People*, New York: Simon & Schuster 1995. См. также русс. изд.: Гласс Л. *Вредные люди: как с ними*

бороться? СПб: Питер, 2007. – Прим. ред.

241 См.: Albert J. Bernstein, *Emotional Vampires: Dealing With People Who Drain You Dry*, New York: McGraw&Hill 2002.

Отсюда следует, что недостаточно отыскивать случайные вредоносные элементы в (другом) субъекте, ядовит субъект как таковой в силу самой своей форме, в силу бездны Инаковости (Otherness). Вредоносным делает субъекта *objet petit a*, на котором крепится его постоянство. Когда нам кажется, что мы действительно знаем нашего близкого друга или родственника, часто случается, причем внезапно, что он совершает некий поступок – произносит бранное слово или жесткую реплику, делает непристойный жест, отвечает холодным и равнодушным взглядом, когда от него ждут сочувствия, – поступок, который заставляет осознать нас, что перед нами совершенно незнакомый человек. В этот момент добрый знакомый превращается в Ближнего. Теория Джорджо Агамбена словно бы получила ироническое подтверждение в июле 2008 года, когда итальянское правительство ввело чрезвычайное положение с целью решить проблему Ближнего, существующую в характерной для наших дней форме: проблему иммигрантов из Северной Африки и Восточной Европы. В начале августа был сделан следующий шаг в этом направлении: 4000 солдат были мобилизованы для охраны уязвимых пунктов (железнодорожных вокзалов, торговых центров...) в больших городах. Потом появились планы привлечь военных для защиты женщин от насилия... Важно отметить, что введение чрезвычайного положения не вызвало в государстве большой шумихи: жизнь продолжала идти своим чередом... Разве не так мы, население развитых стран во всем мире, относимся к государству? Мы просто соглашаемся на ту или иную форму чрезвычайного положения (против террористической угрозы, против иммигрантов и т.д.) как на меру, необходимую для обеспечения нормального течения жизни? Так что же на деле представляет собой чрезвычайное положение? Ответ на этот вопрос дает инцидент, имевший место 20 сентября 2007 года, когда семеро тунисских рыбаков спасли от верной смерти в открытом море сорока четырех беженцев из Африки. Если их обвинят «за содействие нелегальным иммигрантам», они могут получить от одного до пятнадцати лет тюрьмы. 7 августа они бросили якорь на шельфе в тридцати милях к югу от побережья острова Лампедуза близ Сицилии и отправились спать. Разбуженные криками, они увидели резиновую лодку, перегруженную обессиленными людьми; лодку носило по волнам, и она должна была вот-вот затонуть. Капитан принял решение переправить этих людей в ближайший порт на Лампедузе, и там все прибывшие были арестованы. Все наблюдатели сходятся в том, что истинная цель этого абсурдного суда – убедить других потенциальных иммигрантов не следовать по стопам своих предшественников. Против других рыбаков, которые в сходных ситуациях

били иммигрантов палками и позволяли им тонуть²⁴², никаких санкций применено не было. Этот инцидент демонстрирует, что введенное Агамбеном понятие *homo sacer*, предполагающее, что изгнанных из общества людей можно безнаказанно убивать, работает в полной мере в центре Европы, которая хвалится тем, что является последним бастионом прав человека и гуманитарной помощи и возмущена теми эксцессами, которые допускают Соединенные Штаты в своей войне против террора. Героями в этой ситуации являются тунисские рыбаки, чей капитан Абделькарим Байюдх, оценил свой поступок просто: «Я рад тому, что я сделал».

242 См. репортаж: Peter Popham, “Tunisian fishermen face 15 years’ jail in Italy for saving migrants from rough seas,” *The Independent*, 20 September 2007, p. 30.

Лучшую характеристику «разумного антисемитизма» дал в 1938 году Роберт Бразийак[?], называвший себя «умеренным» антисемитом: «Мы позволяем себе аплодировать Чарли Чаплину в кинотеатрах, восхищаться Прустом, хотя он наполовину еврей, аплодировать Иегуди Менухину, еврею; и голос Гитлера доносят до нас радиоволны, названные в честь еврея Герца <...> Мы не хотим никого убивать, мы не хотим устраивать никаких погромов. Но мы при этом считаем, что лучше всего препятствовать всегда непредсказуемому инстинктивному антисемитизму, организуя разумный антисемитизм»²⁴³. Не этот ли самый подход демонстрируют наши правительства, когда видят перед собой «иммигрантскую угрозу»? Гордо отвергая откровенный популистский расизм как «неразумный и неприемлемый», не соответствующий нашим демократическим стандартам, они одобряют «разумные» расистские протекционистские меры... Подобно сегодняшним бразийакам, они (а некоторые из них – даже социал-демократы) говорят нам: «Мы позволяем себе аплодировать африканским и восточно-европейским спортсменам, азиатским врачам, индийским программистам. Мы не хотим никого убивать, мы не хотим устраивать никаких погромов. Но мы при этом считаем, что лучше всего препятствовать всегда непредсказуемым антииммигрантским протекционистским мерам, организуя разумную защиту от иммигрантов».

Откровенный переход от варварства к варварству с человеческим лицом. Однако является ли этот не поддающийся универсализации Ближний конечным горизонтом нашей этико-политической деятельности? Является ли предписание уважать «вредоносную» Инаковость» нашего ближнего высшей нормой? Неудивительно, что Левинас так популярен среди левых либералов, поборников мультикультурлизма, бесконечно перепевающих мотив невозможной универсальности – всякая универсальность исключительна, она учреждает частный критерий в качестве

универсального... Здесь следует спросить: действительно ли всякая этическая универсальность основана на исключении Ближнего, или существует такая универсальность, которая его не исключает?

Ответ: да, универсальность, основанная на «части без части», сингулярная универсальность, воплощенная в тех, кто не имеет определенного места в социальном целом, кто в нем «не-уместен», отвечает за существование такого универсального измерения.

Такая идентификация с исключенными прямо противоположна либеральному сочувствию проблемам исключенных, а также усилиям включить их в социальную конструкцию. Различие между теми, кто включен в законный порядок, и теми, кто относится к классу *homo sacer*, не просто горизонтальное различие между двумя группами людей, но гораздо в большей степени «вертикальное» различие между двумя (пересекающимися) типами отношения к одним и тем же людям.

? Робер Бразийак (1909-1945), французский писатель, националист и идеолог коллаборационизма. Был расстрелян после освобождения Франции. – Прим. ред.

243 Цит. по: <http://europa-landofheroes.com/> <http://europa-landofheroes.com/print> <http://europa-landofheroes.com/print.php> <http://europa-landofheroes.com/print.php?type=A> http://europa-landofheroes.com/print.php?type=A&item_id=74

Короче говоря, на уровне Закона с нами обращаются как с людьми, субъектами права, в то время как на уровне непристойного дополнения суперэго, пустого необусловленного закона к нам относятся как *homo sacer*. Настоящая проблема не в непрочном статусе исключенных, а скорее в том, что на самом элементарном уровне мы все «исключены» в том смысле, что наша элементарная, «нулевая» позиция – это позиция объектов биополитики, и что политические и гражданские права даются нам в соответствии с биополитическими стратегическими соображениями. Это есть конечное следствие, выводимое из понятия «постполитики». Именно поэтому для Агамбена, смысл анализа *homo sacer* состоит не в том, что нам следует бороться за включение всех

тех, кто относится к этой категории, а в том, что они – «истина» всех нас, они составляют нашу общую нулевую позицию. Поэтому эта «часть без части», универсальная сингулярность homo sacer не является исключением, конституирующим универсальность: дело не в том, что посредством исключения этой категории людей, публичная гражданская сфера конституирует себя в качестве универсальной. Именно в этом христианском контексте нужно воспринимать известные слова Че Гевары о революционной любви:

Рискуя показаться смешным, хотел бы сказать, что истинным революционером движет великая любовь. Невозможно себе представить настоящего революционера, не испытывающего этого чувства. Возможно, это одна из великих драм вождя – необходимость сочетать страстный дух с холодным интеллектом и принимать тяжелые решения не дрогнув. Наши передовые революционеры должны идеализировать эту любовь к народу, к самым священным делам и делать ее единой и неделимой. Они не могут спускаться мало помалу на уровень, где практикуют свою любовь обыкновенные люди. У вождей революции есть дети, которые едва начинают говорить и еще не умеют произносить слово «папа»; их жены также должны быть частью их жизни, приносимой в жертву, чтобы революция стала их судьбой. Круг их друзей – это строго ограниченный круг товарищей по революции. Вне его жизни нет.

Чтобы избежать догматических крайностей, холодной схоластики или изоляции от масс в этих условиях, человеку необходимо много гуманности, много чувства справедливости и правды. Каждый день мы должны бороться за то, чтобы эта любовь к живому человечеству преобразовывалась в реальные дела, в действия, которые служили бы примерами, движущей силой 244 .

Че Гевара говорит здесь об отношениях между эросом (индивидуальной любовью) и агапэ (политической любовью). Он постулирует их взаимоисключающий характер. Революционеры «не могут спускаться мало помалу на уровень, где практикуют свою любовь обыкновенные люди», то есть их любовь должна оставаться «единой и неделимой», быть любовью к народу и исключать всяческие «патологические» привязанности.

244 Ernesto Che Guevara, “Socialism and man in Cuba,” available online at <http://www.marxists.org/archive/guevara/1965/03/man-socialism.htm>.

Хотя это может выглядеть как формула «тоталитарной» катастрофы (революционеры убивают реальных людей от имени абстрактного «народа»), есть и другое, значительно более тонкое прочтение Че Гевары. Начнем с парадокса, гласящего, что индивидуальная эротическая любовь как Абсолют не должна возводиться в ранг

непосредственной цели; ей отводится роль побочного продукта, чего-то, что мы получаем в качестве незаслуженного дара. Суть не в том, что «есть вещи поважнее, чем любовь» – встреча со своей подлинной любовью остается своего рода кульминационным пунктом жизни человека (тем, как принято говорить, «что придает смысл человеческой жизни»). Но нелегкий урок состоит в том, что любовь (любовные отношения) не должна становиться непосредственной целью жизни; если человек оказывается перед выбором между любовью и долгом, он обязан отдать предпочтение долгу. Истинная любовь скромна, как любовь героев в романах Маргерит Дюрас: когда любящие держатся за руки, они не смотрят друг другу в глаза, они смотрят вдаль, в некую третью точку, где находится их общее Дело. Наверное, нет более великой любви, чем любовь революционной пары: оба любовника готовы отказаться друг от друга в любую минуту, когда это потребуется для революции. Они любят друг друга не меньше, чем те двое, которые разорвали все свои земные связи и обязательства, чтобы сгореть в Ночи безусловной страсти; если уж на то пошло, революционеры любят сильнее.

Тогда встает вопрос: как влияет на горячую эротическую страсть освободительно-революционный коллектив, олицетворяющий «общую волю»? Судя по тому, что мы сегодня знаем о любви революционеров-большевиков, в их среде имело место нечто небывалое, там родилась некая новая форма любви: двое любящих живут в условиях непрекращающейся чрезвычайной ситуации, они всецело преданы революционному Делу, готовы пожертвовать ему всеми сексуальными радостями, они даже готовы оставить и предать друг друга, если того потребует от них Революция. Но в то же самое время они всецело преданы друг другу, умеют глубоко наслаждаться редкими мгновениями, когда остаются вдвоем. В революционном кругу терпели любовную страсть, даже тайно уважали ее, но умалчивали о ней в публичных высказываниях как о предмете, не касающемся других. (Признаки такого подхода просматриваются хотя бы в тех мелочах, которые нам известны об отношениях Ленина с Инессой Арманд.) Во всех трех типах любви, описанных Руссо в романе «Юлия, или новая Элоиза», мы видим горячую попытку *Gleichschaltung*?, попытку навязать союз между интимной страстью и общественной жизнью (отец Юлии хочет, чтобы дочь подавила в себе страсть; и она, и ее возлюбленный наставник желают уничтожить социальную реальность; Вольмар стремится вылечить влюбленных от страсти и поместить их в новое социальное пространство), в чем мы легко можем усмотреть радикальное разделение сексуальной страсти и социально-революционной активности. Эти два аспекта принимаются как полностью разнородные, но сам факт признания разрыва делает их соотношение неантагонистическим.

Однако нужно сделать еще один шаг вперед: утверждение Че Гевары, что «истинным революционером движет великое чувство любви» должно быть

соотнесено с гораздо более «проблематичной» характеристикой революционеров как «машин для убийства»:

? Унификация (нем.) – Прим. ред.

Ненависть есть элемент борьбы; неумолимая ненависть к врагу, которая выталкивает нас за естественные пределы человеческих возможностей, превращает нас в надежные, безжалостные, действующие выборочно, хладнокровные убийные машины. Вот чем должны стать наши воины; без ненависти народ не сможет одержать победу над жестоким врагом 245 .

Эти два очевидно противоположных взгляда соединены в еще одном высказывании Че: «*Hay que endurecerse sin perder jamás la ternura*» («Нужно отвердеть, ожесточиться, не теряя нежности»). Или, снова перифразируя Канта и Робеспьера: любовь без жестокости бессильна, жестокость без любви слепая, недолговечная страсть, которая утрачивает свою остроту. Че Гевара же перифразирует слова Христа на тему единства любви и меча; в обоих налицо случаях основополагающий парадокс: любовь делается ангельской, взмывает над голой, непрочной и патетической сентиментальностью благодаря своей жестокости, связи с насилием – именно эта связь выталкивает ее за «естественные пределы человеческих возможностей», возносит над ними, превращая в безусловный порыв. Именно потому, что Че Гевара несомненно верил в преображающую силу любви, он никогда не стал бы мурлыкать себе под нос: «*You need islove*»? – нужно любить с ненавистью. Или, как давно сформулировал Кьеркегор, необходимое следствие («истина») христианского требования любить своих врагов – требование возненавидеть любимого вне любви и в любви... До такой высоты – по-человечески, до разновидности безумия – может христианство поднять требование любви, если любовь должна быть исполнением закона. И потому оно учит, что христианин, если потребуется, сможет возненавидеть и отца, и мать, и сестру, и возлюбленную 246 .

Кьеркегор применяет здесь логику *hainamoration* (любоненависти), впоследствии описанную Лаканом. Она работает, расщепляя возлюбленного на человека, которого я люблю, и на подлинный предмет-причину моей любви к нему, на то, что в нем больше, чем он сам (у Кьеркегора это Бог). Иногда ненависть – единственное доказательство того, что я тебя действительно люблю. И не следует смешивать «убийство от любви» с насилием как аспектом эротической любви; стоит вспомнить небольшую сцену из фильма «Дама в озере»? , точнее, одну реплику из изображенного там диалога, когда на вопрос: «Но почему он ее убил? Разве он не любил ее?» детектив отвечает простым замечанием: «Это достаточная причина, чтобы убить». В отличие от эротической любви, понятию любви здесь следует придать всю весомость ее толкования апостолом Павлом: область чистого насилия,

область вне закона (законной власти), область насилия, которое не кладет основания закону и не поддерживает его, – и есть область агапэ. Высочайшим примером такого «убийства из-за любви» в литературе можно считать роман Тони Моррисон «Возлюбленная», где героиня убивает свою дочь, чтобы спасти ее от грозящего ей рабства.

245 Guevara, *op. cit.*

? «Все, что тебе нужно, – это любовь» (строка из композиции The Beatles «All you need is Love» (1967) – Прим. ред.

246 Soeren Kierkegaard, *Works of Love*, New York: Harper&Row 1962, p. 114.

? Американский фильм в жанре нуар (1947) режиссера Роберта Монтгомери по одноименному роману (1944) Рэймонда Чандлера. – Прим. ред.

Следовательно, нужно отказаться от стандартного истолкования «скандальных» высказываний Христа, согласно которому они представляют собой простой призыв к умеренности, и создать нечто вроде поддельной копии гегелевского «отрицания отрицания»: после того как мы отвергнем все земные привязанности во имя безусловной любви к Богу, нам будет позволено вновь обратиться к обычным людям, снова возлюбить жен, родителей и т.д., но умеренной любовью, поскольку только Бога следует любить безусловно... Такое истолкование – кощунство, упускающее саму суть христианства. Когда Христос говорит, что там, где всегда будет там, где будет любовь между двумя его учениками, его слова необходимо понимать буквально: Христос не (только) любим, он есть любовь, наша любовь к ближним. И поэтому «ненависть», о которой он упоминает, это не ненависть к «малым сим», которая призвана каким-то образом доказать, что «по-настоящему» мы любим только Бога, а ненависть к ближним во имя любви к ним. «Возлюбленную» Моррисон, где этот парадокс развивается до своей болезненной кульминации, стоит противопоставить «Возвращение в Брайдсхед» Ивлины Во. Вспомним последний сюжетный поворот романа: Джулия отказывается выйти замуж за Райдера (хотя именно ради этого оба они развелись) в силу того, что она иронически называет своей «частной сделкой» с Богом. Хотя она развращена и неразборчива в связях, может быть, у нее все-таки есть еще шанс, если она принесет в жертву самое главное в ее жизни – любовь к Райдеру. В своем последнем монологе, обращенном к Райдеру, Джулия ясно дает понять, что после того как она оставит его, у нее будет еще множество ничего не значащих интрижек; но они не в счет, они не скомпрометируют ее безнадежно перед Богом. К проклятию она будет приговорена в том случае, если отдаст предпочтение своей единственной настоящей любви перед преданностью Богу, ведь не должно быть соперничества между высшими благами... Это не агапэ, а ее кощунственное извращение.

В эссе «Интеллектуальный зверь опасен» Брехт писал: «Зверь – это что-то сильное, жуткое, разрушительное; это слово издает варварское звучание». И неожиданно добавляет: «По существу, ключевой вопрос таков: как можем мы стать зверьми, зверьми настолько, что фашисты испугаются за свое господство». Следовательно, Брехту было ясно, что данный вопрос – это указание на позитивную задачу, а не обычное причитание, как, мол, немцы, нация высокой культуры, смогли превратиться в нацистских зверей: «Мы обязаны понять, что добро должно уметь ранить, и ранить жестоко» 247 . Мы не только несем полную ответственность, когда в трудной ситуации решаем следовать заповеди ложным образом, то есть когда мы решаем не убивать, когда убивать необходимо, то есть решаем не прибегать к насилию, когда насилие необходимо. Здесь можно снова процитировать Кьеркегора, а именно его характеристику испытания Авраама, который получил повеление убить Исаака, – испытание, где «само этическое является искушением». 248

Действительно, простого решения дилеммы нет. Случается, что этический запрет на убийство служит нам убежищем, в котором мы находим оправдание тому, как мы действуем. Иногда человеку приходится убивать для того, чтобы сохранить свои руки чистыми, и отнюдь не в смысле героического

247 Цит. по: Jean-Michel Palmier, *Weimar in Exile*, London: Verso Books 2006, p. iii.

248 Цит. по: Сёрен Кьеркегор. *Страх и трепет*. М.: Республика, 1993. С. 58.

компромисса, когда приходится мारать руки ради высшей цели.

Теперь мы можем более точно описать пропасть, отделяющую
Мудрость

Востока от христианской освободительной логики. Восточная логика принимает первичную Пустоту или Хаос как конечную реальность и, как ни парадоксально, предпочитает органический общественный порядок, при котором каждый элемент занимает отведенное ему место. В самом сердце христианства лежит совершенно иное представление: понятие разрушительной негативности, которая не заканчивается хаотической Пустотой, а возвращается (организует себя) в новый Порядок, вводя его в реальность. По этой причине христианство представляет собой анти-Мудрость: мудрость говорит нам, что наши усилия тщетны, что все находит свой конец в хаосе, тогда как христианство отстаивает невозможное. Любовь, особенно христианскую, безусловно, нельзя назвать мудрой. Поэтому Павел и сказал: «погублю мудрость мудрецов» (этот афоризм, как правило, цитируется по-латыни: *sapientiam sapientum perdam*). Здесь мы должны воспринимать слово «мудрость» в буквальном смысле: именно мудрости (то есть «реалистическому» приятию

действительного положения вещей) бросил вызов Павел, а не знанию как таковому.

Что касается общественного устройства, все вышесказанное означает, что подлинная христианско-апокалиптическая традиция отвергает мудрую идею, что иерархический порядок – это наша судьба, и потому все наши попытки опрокинуть его и создать новый уравнилельный порядок неизбежно заканчиваются ужасами разрушения. Агапэ, политическая любовь, предполагает, что безусловная эгалитарная любовь к Ближнему может послужить основанием нового Порядка. Видимая форма этой любви – это так называемый апокалиптический милленаризм, или Коммунистическая Идея, потребность воплотить на практике эгалитарный порядок общественной солидарности. Любовь – это сила универсальной связи в рамках освободительного коллектива, связи, соединяющей людей непосредственно в их сингулярности и преодолевающей их частные иерархические детерминации. Террор – это террор из-за любви к универсально-сингулярным другим, против частных людей. Террор означает совершенно то же самое, что и работа любви.

Мы должны упрекнуть террористов фундаменталистского толка, будь то исламисты или христиане, в том, что они не подлинные террористы, они уклоняются от террора как работы любви.

Одной из альтернатив такому террору является благотворительность. Сегодня это одно из названий (и одна из практик) не-любви. Если перед нами газетное объявление, сообщающее нам о голодающих африканских детях и призывающее сделать что-нибудь, чтобы помочь им («Ценой двух чашек капучино вы спасете им жизнь!»), то действительное его содержание примерно таково: «Не задумывайтесь, не вмешивайтесь в политику, забудьте о настоящих причинах нищеты, просто действуйте, вносите деньги, и вам не придется думать!» или «Ценой двух чашек капучино вы получите право продолжать жить в неведении и удовольствиях, не чувствовать вины, напротив, чувствовать себя добрым, раз вы участвуете в борьбе против страданий!»

Но разве мы не смешиваем атеистический материализм с радикально-апокалиптическим христианским воззрением, подтверждая тем самым часто повторяющееся утверждение, будто атеизм не способен стоять на собственных ногах, он может произрастать лишь в тени христианского монотеизма? Вот что пишет об этом Джон Грей: «Атеисты говорят, что хотят секулярного мира, но такого, который остается христианским, несмотря на отсутствие христианского бога. Секуляризм подобен целомудрию, это условие, определяемое тем, что оно отрицает. Если у атеизма есть будущее, то прийти оно может в рамках христианского возрождения; но дело в том, что христианство и атеизм вместе клонятся к закату» 249 .

А что если вывернуть это высказывание наизнанку: что если родство

монотеизма и атеизма демонстрирует не зависимость атеизма от монотеизма, а то, что монотеизм сам предполагает атеизм внутри области религии, его Бог с самого начала (иудейской религии) мертв, то есть он кардинально отличается от языческих божеств, которые излучают космическую жизненную силу? Поскольку истинно материалистическая аксиома представляет собой утверждение изначальной множественности, Единица, предшествующая этой множественности, может быть только нулем. А тогда неудивительно, что только в христианстве, единственной по-настоящему последовательной монотеистической религии, сам бог моментально оказывается атеистом. Поэтому когда Грей заявляет, что «современный атеизм – это христианская ересь, которая отличается от прежних ересей, главным образом, своей интеллектуальной грубостью»²⁵⁰, нам стоит принять это утверждение, но трактовать его по линии гегелевской обратимости субъекта и предиката, рода и вида: современный атеизм есть еретический вид христианства, который ретроактивно видоизменяет свой род, делая его своей предпосылкой. В «Записках к определению понятия “культура”» Т.С. Элиот замечает, что бывают моменты, когда выбор есть только между ересью и неверием, когда единственный способ сохранить жизнь религии – осуществить сектантский раскол, оторваться от ее основного корпуса. В точности то же самое произошло с христианством: теология «смерти Бога» отмечает момент, когда сохранить жизнь истины можно было только при помощи материалистической ереси, ее откола от главного корпуса.

В этой борьбе мы можем рассчитывать на неожиданных союзников. В этой связи стоит упомянуть о судьбе Виктора Кравченко, советского дипломата, который находясь в Нью-Йорке в 1944 году, попросил политического убежища, а затем написал ставшую бестселлером автобиографию «Я выбираю свободу»²⁵¹. Эта книга стала первой в ряду написанных от первого лица основательных рассказов об ужасах сталинизма, начиная с насильственной коллективизации и массового голода на Украине – событиях, в которых Кравченко, тогда еще искренне веровавший в коммунизм, принимал непосредственное участие. Его широко известная история заканчивается 1949 годом, когда он триумфально выиграл в Париже большой процесс у своих советских обвинителей, которые вывели на суд даже его бывшую жену, чтобы она засвидетельствовала его порочность, алкоголизм и склонность к насилию в семье. Гораздо менее известно, что сразу после победы на процессе Кравченко, которого приветствовал весь мир как героя «холодной войны», был глубоко встревожен маккартистской антикоммунистической «охотой на ведьм», развернувшейся в США, и выпустил ряд предостережений против таких методов борьбы со сталинизмом, которые начинали напоминать методы оппонентов.

250 John Gray, *Black Mass*, London: Penguin Books 2007, p. 189.

251 См. яркие документальные свидетельства, представленные Марком Джонатаном Харрисом (Mark Jonathan Harris) в его ярком комментарии к материалам по делу Кравченко: *The Defector* (2008).

И вообще Кравченко все больше осознавал несправедливость западного мира. У него развилась едва ли не навязчивая идея коренным образом изменить и западные демократические общества. Таким образом, написав продолжение своей книги (получившее намного меньшую популярность) под знаменательным названием «Я выбираю справедливость», он включился в ожесточенные поиски нового, не столь эксплуататорского способа организации производства. Эти искания привели его в Боливию, где он вложил (и потерял) свои деньги в организацию новых коллективных хозяйств для бедных фермеров. Удрученный крахом своих предприятий, он ушел в частную жизнь и застрелился в своей квартире в Нью-Йорке. Его самоубийство объяснялось угнетенным состоянием духа, а не каким-то темным шантажом со стороны КГБ. Это доказательство того, что его разрыв с Советским Союзом был искренним актом протеста против несправедливости. Слух, будто Делёз накануне своей смерти работал над книгой о Марксе, можно считать индикатором более широкой тенденции. В христианском прошлом нередко случалось, что люди, которые вели беспорядочную жизнь, в старости возвращались под тихий кров церкви, чтобы перед смертью примириться с Богом. Нечто подобное сегодня имеет место среди антикоммунистически настроенных левых: в последние годы жизни они возвращаются к коммунизму, как если бы совершив предательство и ударившись в распутство, они хотели примириться с Коммунистической Идеей. Смысл их позднего обращения примерно таков: мы провели жизнь, тщетно бунтуя против того, что было истинно, и мы знали об этом в глубине души. Так что даже если крупнейший антикоммунист Кравченко в определенном смысле возвратился к своей вере, мы скажем вам: не бойтесь, присоединяйтесь к нам, возвращайтесь. Вы порезвились с вашим антикоммунизмом, и вы прощены – пришло время снова стать серьезными!

В старые добрые дни «реального социализма» среди диссидентов ходил анекдот, иллюстрировавший тщетность их протестов. В XV веке, когда Россия была оккупирована монголами, идет по пыльной проселочной дороге крестьянин вместе со своей женой. Их нагоняет монгол на коне, останавливается и сообщает крестьянину, что намерен изнасиловать его жену, и добавляет: «Но дорога очень пыльная, так что тебе придется держать мои яйца, чтобы они не запачкались, пока я буду насиловать твою жену!» Закончив свое дело, монгол уезжает, а крестьянин принимается смеяться и прыгать от радости. Удивленная жена спрашивает его: «С чего это ты радостно скачешь, когда меня грубо изнасиловали на твоих глазах?» Крестьянин отвечает ей: «Но я обманул его! Его яйца все в пыли!»

Этот невеселый анекдот отражает положение диссидентов: им казалось, что они наносят партийной номенклатуре серьезные удары, а на самом деле они всего лишь чуть-чуть посыпали ее яйца пылью, а она продолжала насиловать людей... Разве не в таком же положении находятся сегодня критически настроенные левые? (Среди современных названий для смиренного посыпания пылью яиц власть имущих – «деконструкция» и «защита индивидуальных свобод».) Во время известного диспута в Саламанкском университете в 1936 году Мигель де Унамуно бросил франкистам: «Venceréis, pero no convenceréis» («Вы победите, но не убедите»). Неужели это все, что нынешние левые способны сказать торжествующему глобальному капитализму? Обречены ли левые вечно играть роль тех, кто убеждает, но терпит поражение (и бывает особенно убедителен, когда задним числом объясняет причины своего поражения)? Наша задача – понять, как сделать шаг вперед, и наш одиннадцатый тезис должен сегодня звучать так: в наших обществах критически настроенные левые до сих пор только пачкали пылью яйца власть имущих, тогда как задача в том, чтобы их отрезать.

В 1960-х годы Лакан издавал нерегулярно выходивший и недолго просуществовавший журнал своей школы под названием «Scilicet»? – не в преобладающем сегодня значении этого слова («а именно», «то есть», «что значит»), а в буквальном – «позволено знать» (знать что? Что думает о бессознательном Парижская фрейдистская школа...). Сегодня наше послание должно быть таким же: коммунизм позволено знать и в полной мере быть вовлеченным в него, позволено снова действовать в полном согласии с Коммунистической Идеей. Либеральная вседозволенность относится к порядку *videlicet* – «позволено видеть». Но сама очарованность непристойной стороной того, что нам позволено видеть, мешает нам знать, что же мы видим. Время либерально-демократического моралистического шантажа прошло. Нам не нужно извиняться, пусть извиняются шантажисты.

? От лат. *scire* – «знать» и *licet* – «позволено».