



Даниэль
БЕНСАИД
СПЕКТАКЛЬ

как высшая форма
товарного
фетишизма

Daniel Bensaïd

**LE SPECTACLE, STADE
ULTIME DU FÉTICHISME
DE LA MARCHANDISE**

*Marx, Marcuse, Debord, Lefebvre,
Baudrillard, etc.*

Éditions Lignes
2011

Даниэль Бенсаид

**СПЕКТАКЛЬ
КАК ВЫСШАЯ СТАДИЯ
ТОВАРНОГО ФЕТИШИЗМА**

*Маркс, Маркузе, Дебор,
Лефевр, Бодрийяр и т.д.*

ИОИ
Москва
2012

УДК 615.8
ББК 53.57
Б 27

Даниэль Бенсаид. Спектакль как высшая стадия товарного фетишизма. — М.: Институт Общегуманитарных Исследований. — 128 стр.

*Перевод с французского Сергей Денисов
Научный редактор Василий Кузнецов*

Над этой книгой Даниэль Бенсаид работал в последние месяцы своей жизни.

В ней затрагиваются различные темы: «фетишизированная стоимость товара», «общество спектакля», «классовое сознание», «критика повседневной жизни», но все они сходятся к центральному вопросу: что стало сегодня с *желанием революции?*

Можно ли еще говорить о революционном классе, каковым по сути и по определению является рабочий класс, пролетариат? Стоит ли еще революция в повестке дня, является ли важным и бесспорным предметом сознания? А если нет, то почему?

ISBN 978-5-88230-284-8

© Edition Lignes, 2011
© Daniel Bensaid, 2011
© ИОИ, 2012

Короткие тени¹

Предисловие Рене Шерера

Даниэль Бенсаид отправляет нам – с того света – это сообщение, выполненное в форме небольших, более или менее завершенных эссе; монологов, как сказал бы Адорно. Это цепочка заметок к прочитанному, предложений; проект книги, как показывает план оглавления. Эскизы, а иногда и нечто большее, письма зачастую вопрошающего, торопливого, жгучего, как будто захваченного крайней нуждой, – в тревоге, вызванной безжалостной болезнью, трагически близкой смертью.

Эти тексты затрагивают различные темы: «фетишизированную стоимость товара», «общество спектакля», «классовое сознание», «критику повседневной жизни», изменения, производимые «обществом потребления»: все они тяготеют к центральному вопросу, сходятся к нему, наперебой задают его или на него намекают.

Вопросу равно мучительному и тяжелому, как и очевидному; простому, можно даже сказать, упрощенному: что стало сегодня с *желанием революции*?

Может ли революция, или даже Революция с большой буквы, найти сегодня ясную формулировку – в многочисленных потрясениях или бунтах, порождаемых современным миром? *Желательна* ли она еще –

¹ «Короткие тени» (*Kurze Schatten*) – название позаимствовано у Вальтера Беньямина, переведенного Морисом де Гандийяком (под редакцией Пьера Руша) во втором томе его французского «Собрания сочинений» (Benjamin, Walter. *Œuvres*, Gallimard, «Folio», 2000, p. 32).

пусть даже с теми беспорядками, которые за ней маячат? Можно ли еще говорить о революционном классе, каковым по сути и по определению является рабочий класс, пролетариат? Стоит ли еще революция в повестке дня, является ли важным и бесспорным предметом сознания? Классового сознания, как она была когда-то, когда это казалось ясным и понятным?

Тогда, как говорил Пеги, вроде ничего не произошло, но случилось нечто, заставляющее сказать: изменилось всё, отныне мы другие. Поскольку что-то произошло. Что заставляет нас проснуться рывком – подобно Ницше, когда он ставил себе вопрос о Добре и Зле; что внезапно извлекает нас из сна и заставляет спросить: «Который час?». Время ли всё еще для революции, столь прославленной и столь ожидаемой?

А если нет, то почему?

Неотложное, хотя и не паническое, конечно, вопрошание философа – остающееся, однако, бесспорно тревожным, ставящим под вопрос объект желания, вынуждающим вернуться к его практическим и теоретическим посылкам и основаниям. Озаботившись предельным расследованием, этот мыслитель революции, этот революционер, пусть и не профессиональный, но, по крайней мере, идейный, принимается за изучение; а ведь он – тот, кто сумел с таким блеском выявить и прославить пришествие этого понятия, вместе с Французской революцией, а затем с постепенно формирующимся и одерживающим победу марксизмом. Неотложное вопрошание, заставляющее его, бросив все дела, приостановив всю остальную деятельность, полностью посвятить себя этой генеалогии упадка и восстановления.

Незаметно, постфактум история ставит нас перед свершившимся. Протестные движения 1960-х годов, для молодежи являющиеся, несомненно, предысторией, но

все еще близкие некоторым из нас, создали место если не для смирения, то, по крайней мере, для дезориентации мышления, для колебания перед любым возможным действием. Я предполагаю, что эти действия относятся к «*боковым возможностям*», если использовать это обозначающее утопию выражение, которое Даниэль берет у Раймона Рюйе; или же связаны с тем, что Делез и Гваттари называли «*линиями ускользания*», позволяющими увидеть альтернативы, пусть и немногочисленные.

Мы попались в ловушку, оказавшись запертыми в адовом кругу рыночного общества – стоя перед барьером, концом истории, для которой мы более не видим никакой лазейки, ничего внешнего. Рыночное общество, расширенное до интегральной глобализации, не предлагает нам более никакого выхода. У нас больше нет внешнего – одновременно в географическом, экономическом, материальном и духовном смыслах.

Но это и есть финал, то есть попросту начало прорыва.

Зло началось давно и идет издалека. Отсюда необходимость исследовать его источники, проследить его диаграмму, изучить реперные точки, замыкающие мир – если не сказать: ад – теми кругами, которыми мы зажаты. Раз ад – значит, нужен Данте; так Пазолини в своем фильме «Сало» или в «Нефти», работая с аллегориями, не колеблясь шел на экстраполяцию, на то, чтобы переступить порог.

Но он был поэтом, то есть человеком *озарения*.

Отказываясь от роли провидца, Даниэль Бенсаид, как философ, политический деятель, преданный к тому же, не будем забывать, своей миссии преподавания, предпочитает гневному разоблачению (*rabbia*² Пазо-

² Бешенство, гнев (ит.). – Прим. перев.

лини) путь критического анализа, верного марксизму, который для него всегда выступал главным маяком и который он всегда проповедовал. Еще более преданным этот анализ выглядит сегодня, когда эту мысль со всех сторон поносят и унижают – как в средствах массовой информации, так и, по большей части, в университете. Даниэль, в отличие от Деррида, не довольствуется призывом *призрака* Маркса, он воскрешает его и становится его попутчиком.

Ведь именно Маркс по-прежнему держит ключи и предлагает их нам. Ключи от той загадки отчуждения, которая хватает за горло и затуманивает взгляд – это ключ неисчерпаемой концепции «фетишизированной стоимости» товара, которая отделила человека от него самого – в его экономической деятельности и общественных отношениях – стеной из вещей.

Которая в конце концов свела его к положению пассивного наблюдателя – и окружающего мира, и самого себя. Не позволяя ему увидеть как его *добровольное рабство*, так и его сущностное отчуждение; лишая его самого его воображения, даже его желаний, которые крутятся в бессмысленном круговороте, заключенном в смехотворной витрине товаров, предлагаемых для его наслаждения.

И сегодня эта гнетущая фигура стала фигурой непосредственного сознания, столь прославляемой спонтанности масс.

Мир симулякра окончательно закрыл доступ к истине социальных отношений. Некоторые смиряются с этим; они усвоили нигилизм отречения, который может соответствовать либо смирению перед существующим порядком вещей, либо неистовству бунтарского радикализма, не имеющего ни реального основания, ни выхода.

Здесь я могу лишь отослать читателя к конкретным моментам ясных и поучительных разборов, позволяющих размотать клубок причин, приведших к этой ловушке. В них автор не столько полемизирует, сколько стремится понять, выйти на окольный путь, через который можно было бы уйти от угрожающего нигилизма.

Одна важная тема проходит через них красной нитью: как я только что сказал, это тема фетишизма в его марксовом определении, то есть тема первичного разделения, из-за которого «человек» «объективируется» лишь в том случае, когда отчуждает себя. *«Вот так мир заселяется независимыми силами – Деньгами, Рынком, Экономикой, Государством, Историей, Наукой, Искусством, которые все являются не более, чем выражениями человеческой деятельности и общественных отношений, но при этом кажется, что господствуют над своим создателем за счет своей устрашающей силы.»*

На другом языке их можно было бы назвать «трансценденциями», которые формируют идеологию господствующих классов, ставшую «господствующей» идеологией, задают одномерность мысли и, соответственно, человека. Как выйти из нее, как совладать с тем, что стало как будто бы неодолимой силой господства?

Некоторые реперные точки выступают источниками света, среди которых особенно яркими кажутся – для меня и в соответствии с моим прочтением – исследования Изабель Гаро об идеологии, классические, но обновленные исследования того же Лукача, который в объяснение, ставшее слишком механистичным, помещает классовое сознание как одну из «боковых возможностей», которые через распутье могут вывести к решению и действию сознание, ставшее ложным и неподвижным из-за отчуждения. А Анри Лефевр от-

крывает нам иные бифуркации, выводящие на утопические возможности, на другие места, которые позволяет увидеть критика повседневной жизни.

Речь, следовательно, будет о том, чтобы снова взяться за все это, руководствуясь множеством этих открытий. Поскольку, как пишет Даниэль, речь идет не о том, чтобы доверить обретенное сознание руководству, опять же трансцендентному, со стороны той или иной партии, а о том, чтобы ухватить возможность *«возникающих форм, действующих лиц и сочленений, без большого Субъекта»* (курсив мой. – Р.Ш.).

То есть, чтобы разорвать порочный круг (напомню, что первым стал говорить о *«порочном круге цивилизованной индустрии»* Шарль Фурье), надо будет найти путь желаний, путь возможностей. Пусть даже они будут *невозможными*, предложенными *утопией*.

Между Жаном Бодрийяром и Анри Лефевром Даниэль Бенсаид выбирает, несомненно, второго – того, кто указывает направление и предлагает спасительный аргумент.

Что касается ситуационистского аргумента об обществе спектакля, хотя в нем и нельзя не признать определенную описательную ценность и убедительную силу, облекающую в образ ложное – овеществленное и отчужденное – сознание, Бенсаид не считает, что для превращения спектакля в истину, для обретения подлинности человеческих отношений, было бы достаточно сойти со сцены в зал и, в каком-то смысле, сорвать покров. Нет иного – настоящего – мира за тем, который показывается в спектакле. Нет точки зрения абсолютного наблюдателя, которому была бы доступна истина. Действовать необходимо именно *внутри этого мира*. Отправляясь от него, то есть принимая его целиком и

полностью, опираясь, чтобы его же и изменить, на его скрытые обещания.

Таковым представляется учение и, если можно так сказать, вера Бенсаида. Даниэль верит в мир и возможность его спасти.

Внимание, с которым он излагает тезисы, которые, хотя и не принадлежат ему, его ориентируют, оказывается также молчаливой критикой самоуверенности и даже надменности некоторых. И он не боится мимоходом уколоть некоторых из своих друзей, соратников по борьбе и мысли. Но легким уколом. Его тон, хотя и боевой, всегда остается великодушным, поскольку он сопровождается именно этой неискоренимой верой.

В других текстах (не в тех, что собраны здесь, хотя в них эта вера тоже местами просвечивает) Даниэль связывал ее с концепцией истории Вальтера Беньямина и с его *мессианизмом*, с обещанием, с той долей *надежды* («принципом надежды» Эрнста Блоха), которая вела его с самого начала. И можно было бы добавить – идея утопии, имманентно присутствующей в самой повседневности, к этому приглашает, – к тем частицам света, которые, как говорит Шарль Фурье, неумолимо пробируются в самом лоне Цивилизации, на ее окраинах, его тайные страсти – подавленные или искаженные.

Эти огоньки, полоски света на краю сумерек – это все наши акты сопротивления, непокорности, восстания, особенно со стороны молодых, которые столь щедры на обещания перемен. Как и, самое главное, новое понимание революционной идеи, которую поспешили выбросить на свалку истории, объявив мертвой или устаревшей.

Послание, оставленное здесь, высвечивает ее множеством отблесков *преломленного света*.

4 декабря 2010 года

Примечание к настоящему изданию

«Спектакль как высшая стадия товарного фетишизма» – это название книги, замысел которой возник, видимо, еще в 2004 году: над ней Даниэль Бенсаид продолжал работать и в те месяцы, которые предшествовали его смерти (12 января 2010 года).

Книга не завершена, и мы публикуем ее в таком виде, то есть не пытаюсь скрыть следы незавершенности. Она состоит из шести глав, которые были заявлены уже в ее плане, составленном самим автором (его мы приводим в приложении вместе с добавленной библиографией). В то же время следует отметить, что названия и содержание шести данных глав не всегда точно соответствуют этому плану – да и вряд ли могло быть иначе. Запланированные ходы либо не обнаруживаются в составленных главах, либо лишь намечены в них; вполне логично предположить, что к ним могли бы добавиться и другие главы.

Мы публикуем также «дидаскалии» книги, которые набраны мелким шрифтом и заключены в угловые скобки > <. «Дидаскалиями» мы называем здесь отрывки, недописанные или только намеченные, посредством которых Даниэль Бенсаид обозначал траекторию движения, планируя затем завершить определенные аргументы или внести окончательные дополнения. Мы сохранили их, поскольку чаще всего они не менее интересны, чем собственно законченный текст.

Многочисленные цитаты (Даниэль Бенсаид, оставаясь верным методу, принятому в его теоретических работах, предается терпеливому и страстному упражнению в чтении), были сверены нашими силами.

В целях упрощения мы объединили все примечания, не разделяя те, что были оставлены самим Даниэлем Бенсаидом (зачастую он использовал временные сокращения), и те, что были созданы нами, когда они состоят исключительно из библиографических ссылок. При этом все наши примечания заключаются в квадратные скобки в тех случаях, когда они нацелены на уточнение или сообщение дополнительной информации.

В составлении этой книги решающую роль сыграла Софи Бенсаид, за что мы ей искренне признательны.

I. О добровольном рабстве

«Народ сам отдает себя в рабство, сам перерезает себе горло, когда, имея выбор между рабством и свободой, сам расстаётся со своей свободой и надевает себе ярмо на шею, когда он сам не только соглашается на свое порабощение, но даже ищет его... Решитесь не служить ему более – и вот вы уже свободны. Я не требую от вас, чтобы вы бились с ним, нападали на него, перестаньте только поддерживать его, и вы увидите, как он, подобно колоссу, из под которого вынули основание, рухнет под собственной тяжестью и разобьется вдребезги.»

Эти знаменитые строки из «Рассуждения о добровольном рабстве» Этьена де Ла Боэси стали общим местом современных речей о философском сопротивлении. Раз у нас есть выбор, значит, чтобы освободиться, было бы достаточно изгнать власть (или биовласть) из своей головы, так же как для того, чтобы рассеять религиозное отчуждение, достаточно прогнать из своей головы бога. Такое сближение неслучайно. Ведь Ла Боэси на самом деле борется во имя политической идеи государства именно с теологической концепцией власти, основанной на связях личной преданности и зависимости. Напротив, в современном государстве безличное господство, а не рабство, коренится в объективации овеществленных социальных отношений.

Неудивительно, что оживлением интереса к «Рассуждению» сопровождался подъем антитоталитарной тематики и резкое обрушение бюрократических тираний. Так называемые «бархатные» революции,

похоже, служат великолепной иллюстрацией этому колоссу, из-под которого вынули основание, выкрикнув ему: «Народ – это мы!», после чего он рухнул под собственным весом. Приводимое Ла Боэси описание системы «покровительств и одолжений», милостей и опал, придворных и заговорщиков («которые не любят друг друга, но боятся») непременно воскрешает в уме картину привилегий и клиентелизма, свойственных бюрократической Номенклатуре.

Анахронический перенос, зачастую подкрепляемый слишком приблизительными аналогиями, «Рассуждения о добровольном рабстве» на условия современного государства приводит ко множеству серьезных последствий. Самое опасное в том, что такой перенос питает собой надменное социальное презрение к народу рабочих, потребителей, зрителей, «блумов», которые, «имея выбор», соглашаются на рабство по примеру «невежественной толпы», которая довольствуется «тем, чтобы видеть, что у них под ногами», поскольку рабство ей «по нутру»³. Поскольку, чтобы быть свободным, достаточно больше не служить, рабство – это результат коллективной трусости толпы или кара за нее.

В современном государстве, где безличное господство коренится в эксплуатации, на которую притворно соглашаются во имя договора дураков, пассивное сопротивление («достаточно, чтобы вы его больше не поддерживали») выражается не в борьбе, нацеленной на то, чтобы «поколебать» или «низвергнуть» власть, а в изгнании, исходе к линиям ускользания. Однако никогда нельзя массово уклониться от адского круга капиталистического производства. Сегодня уже недо-

³ Boétie, E. de la. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: GF, 1983, p. 151. <Рус. пер.: Ла Боэси, Этьен де. Рассуждение о добровольном рабстве. М.: Изд-во АН СССР, 1952.>

статочно вообразить счастливого Сизифа. Надо было бы представить себе еще и свободного Бартлби.

По мнению Густава Ландауэра, «эссе Ла Бозси выражает дух, который, можно сказать, существует лишь в отрицании, но при этом он и в отрицании дух, то есть предчувствие и пока еще неотчетливое выражение позитивности, которая вот-вот родится. Он предвещает то, что позже и на других языках скажут Годвин и Штирнер, Прудон, Бакунин и Толстой... Несомненно, отрицание этих бунтующих натур само полно любви, то есть энергии, но только в том смысле, который был чудесно обозначен Бакуниным, сказавшим, что "удовольствие разрушения – это удовольствие создателя"»⁴. Ландауэр справедливо подчеркивает, что «Контр-единое» иллюстрирует возникновение народа, «составленного из индивидов», и «индивидуального суверенитета», направленного против феодальной лояльности, «которая привязывала их к кому-то одному». Но к этому первому «большому открытию» он добавляет второе, которое называет «Контр-Государством», которое не просто личное освобождение, но социальная контр-власть: «Стало заметно, что существует сообщество рядом с государством – не сумма изолированных индивидов, а общая органическая взаимопринадлежность, которая, возникнув из множества групп, стремится к расширению вплоть до образования замкнутого круга. Об этой сверхиндивидуальной структуре, беременной духом, мы пока еще почти ничего не знаем; но однажды мы будем знать, что социализм – не изобретение чего-то нового, а открытие уже существующей и уже развитой реальности. Как только будут найдены нужные камни,

⁴ Landauer, G. *La Révolution*. Champ libre, 1974, p. 139 [p. 93–94 в изд. *La Révolution* в пер. М.Маналь <Manale> и Л. Жанове <Janover>: Éditions Sulliver, 2006].

*объявятся и архитекторы»*⁵. Иначе говоря, если освобождение каждого – условие всеобщего освобождения, тогда такое освобождение не может быть персональным удовольствием. А если можно уйти от добровольного рабства, изгнав тирана из своей головы, сокрушить невольное подчинение деспотизму капитала можно лишь за счет классовой борьбы.

Модный радикализм риторики сопротивления возникает благодаря постоянно повторяемой попытке в период обороны «очистить противоречие», устранить из него всякое опосредование и репрезентацию. Столкнувшись со всемогущей системой, которая, похоже, способна переварить любую оппозицию и встроить в себя любой протест, нужно сделать вывод, словно бы ты не принадлежишь этому миру, словно бы была возможность разбить лагерь в каком-то другом месте, абсолютно внешнем по отношению к порочному кругу господства, с готовностью заменив реальных протагонистов исторической борьбы театром теней, где сталкиваются уже не классы или фракции классов, не партии или социальные движения, а бесформенные диссидентские массы (плебс, множество, грубые орды) и тоталитарное государство, представляемое по образцу гигантского Гулага⁶.

Эта понятийная трансформация классов в плебс и народов во множество началась еще в 1974 году с «Кухарки и людоеда» Андре Глюксмана – книги, о которой Рансьер писал, что вся она организована «*очищением противоречия*», противопоставляющим, с одной сто-

⁵ *Ibid.*, p. 162 [p. 107 в пер. изд. Éditions Sulliver, 2006].

⁶ Это упрощение верно схвачено Б. Бостильсом в его выступлении, прочитанном в Лондоне [Bosteels B. *L'hypothèse gauchiste: le communisme à l'âge de la terreur* // Badiou A., Zizek, S., *L'idée du communisme*, conference de Londres, 2009. Paris: Éditions Lignes, 2010].

роны, дискурс господ, а с другой – плебс, не-класс, чей дискурс чистого великодушия выражает лишь желание не быть угнетенным.⁷ Исчезая в зазоре между полицейской фикцией тоталитарной пролетарской власти и пасторальной мечтой о плебейском безвластии, политика в результате сглаживается, уступая место морализаторской, сострадательной проповеди, которой будет вскормлен пафос прав человека.

Смещение словаря способствует устранению вопроса об опосредованиях и репрезентации, которая расценивается в качестве главного препятствия, стоящего перед освобождением. Страдание плебса немо. А это небезразлично для интеллектуала, который претендует на то, чтобы выступить его толкователем. Еще в 1960 годах Глюксман опубликовал отличную статью в одном из номеров *«Les Temps modernes»*, посвященную «Чревоушательному структурализму». И это позволило ему как нельзя лучше подготовиться к роли рупора чревоушательного Гулага. *«Фигура черни, – пронизательно отмечает Рансьер, – выдвигается в качестве того, что представляет интеллигентуал, так же как вчера он представлял пролетариат, но теперь сам способ представления отрицает репрезентацию; чернь означает одновременно всю позитивность страдания и сопутствующую ей долю отказа и негативности, осуществляя тем самым непосредственное единство интеллектуала и народа»*⁸.

Развиваемая от «Невидимого комитета» до Мигеля Бенасаяга и Джона Холлоуэйя, эта фигура, благодаря которой подмена принимает эстафету у представления, сегодня нам более чем знакома.

⁷ Rancière, D. et J. La bergère au Goulag [*Révoltes logiques*, № 1, зима 1975, переизд. в: *Les Scènes du peuple. Les Révoltes logiques*, 1975–1985. Lyon: Hors-lieu, 2003].

⁸ *Les Scènes du peuple*, [op.cit.,] p. 307–308.

II. Мифы и легенды господства

В 1964 году в своей книге «Одномерный человек» Герберт Маркузе ставил вопрос о том, можно ли еще «разорвать порочный круг господства». То есть, иными словами, вопрос был в том, возможна ли еще революция в развитых капиталистических странах, где сложилась «чистая форма господства». Рабочий класс, связанный отныне с системой потребностей, «но не с ее отрицанием», похоже, должен был утратить в «обществе изобилия» все свои подрывные силы. Через двадцать пять лет Мишель Фуко сформулировал вопрос иначе: «Но так ли она желательна, эта революция?». Таким образом, вопрос об исторической возможности был стерт и уступил место вопросу желающей субъективности.⁹

Две эпохи, два момента, два подхода.

1. От спектакля к симулякру

Подход Маркузе выражает сомнения, рожденные периодом послевоенного роста, восстановленной динамикой капитализма и его способностью включать рабочее движение в контрактные процедуры государства всеобщего благосостояния. Он вписывается в теоретическое производство, противостоящее эффектам этого относительного процветания, вмешательства стратегически

⁹ Foucault M. Inutile de se soulever // *Le Monde*, 11 мая 1979 года, пер. изд. в: *Dits et Écrits*, t. II. Paris: Gallimard, coll. «Quarto», 2001, p. 780.

ориентированного государства, отчуждения в обществе потребления, которому обещано изобилие.

В разных работах – в «Критике повседневной жизни» Анри Лефевра¹⁰ и «Обществе потребления» Жана Бодрийяра¹¹, как и в «Вещах» Жоржа Перека¹², «Обществе спектакля» Дебора¹³ или же «Воспроизводстве» Бурдьё и Пассрона¹⁴ – мы находим разные отголоски вопросов, поставленных Маркузе. Когда «общество закрылось», объединив «все измерения частной или публичной жизни», боковые возможности, кажется, обречены: «Когда достигнута эта стадия, – пишет Маркузе, – господство... распространяется на все сферы частной и публичной жизни, оно включает в себя любую реальную оппозицию, оно поглощает все исторические альтернативы»¹⁵. Здесь мы обнаруживаем предысторию той темы «рекуперации», которая преследует протестные движения 1960-х годов: как не дать тому, от чего желаешь уйти, догнать тебя и поглотить?

Герои романа Перека, опубликованного в том же году, что и «Одномерный человек», являют собой воплощение консьюмеристского невроза. Книга от-

¹⁰ [Lefebvre H. *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris: L'Arche, 1961.]

¹¹ [Baudrillard J. *La Société de la consommation*. Paris: Gallimard, 1970.] <Рус. пер.: Бодрийяр Ж. Общество потребления. Екатеринбург: М.: Республика, Культурная революция, 2006.>

¹² [Perec G. *Les Choses*. Paris: Julliard, coll. «Les lettres nouvelles», 1965.] <Рус. пер.: Перека Ж. Вещи. М.: Молодая гвардия, 1967.>

¹³ [Debord G. *La Société de spectacle*. Paris: Buchet-Chastel, 1967.] <Рус. пер.: Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос, 2000.>

¹⁴ [Bourdieu P., Passeron J.-C. *La Reproduction, Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Éditions de Minuit, 1970.] <Рус. пер.: Бурдьё П., Пассрон Ж.-К. Воспроизводство. Элементы теории системы образования. М.: Просвещение, 2007.>

¹⁵ [Markuse H. *L'Homme unidimensionnel*, авт. пер. Моник Виттиг <Monique Wittig>. Paris: Éditions de Minuit, 1968, p. 42.] <Рус. пер.: Маркузе Г. Одномерный человек. М.: АСТ, Ермак, 2003.>

крывается длинным описанием квартиры. Напоминая первые страницы «Капитала», где Маркс определяет капитализм как *«огромное скопление товаров»*, в этом перечне перед нашими глазами разворачивается огромное скопление предметов. На протяжении множества страниц описывается, как, покорившись *«жажде обладания»*, которая в результате *«замещает для них само место жизни»*, молодая пара социологов, обученных новым техникам маркетинга, *«утопает в изобилии»*: *«Они жаждали сверхизобилия. Враг был невидим. Вернее, он был в них самих, он разложил их, заживо сгноил, опустошил. Малые сии, покорные души, верные отражения мира, который надсмехался над ними»*. Общество, убаюканное колыбельной безграничного прогресса, не знает больше иного врага, кроме того, что точит его изнутри, то есть отчуждения перед тираническими фетишами товарного мира. Больше уже нет ни эпопей, ни революционных трагедий, есть лишь, как сухо замечает Перек, *«спокойная трагедия»*: *«Жером и Сильвия не верили, конечно, что можно бороться за диваны "Честерфилд", но именно этим лозунгом было бы проще всего их мобилизовать»*.

Эта теоретическая или художественная литература 1960-х задается вопросом о том, чем могли бы быть новые очаги и новые действующие лица сопротивления, противостоящего инструментальной рациональности и бюрократическому управлению. Само искусство, представлявшееся *«отрицанием господствующих ценностей»*, было, похоже, нейтрализовано *«феноменом культурной ассимиляции»*, устраняющим всякую трансгрессию. По Маркузе, народные классы стали консервативными. Следовательно, нужно найти нового субъекта на стороне *«париев и аутсайдеров»*, *«других рас»*, *«другого цвета кожи»*, *«безработных»* и *«тех,*

кого невозможно эксплуатировать» и чья «жизнь выражает совершенно непосредственную и реальную потребность покончить с невыносимыми условиями и институтами»¹⁶. Поскольку именно те, кто безнадежны, дают нам надежду. Эта безнадежная надежда должна была найти подтверждение и успокоение во взрывных событиях 68-го и их отголосках.

Альтернатива все еще кажется Маркузе открытой: «Либо развитое индустриальное общество способно помешать качественному преобразованию общества... либо существуют силы и тенденции, способны выйти вонне и взорвать это общество»¹⁷. Чем более очевидным в 1970-е становится спад, замыкание горизонта ожиданий берет верх: «При посредстве технологии культура, политика и экономика сливаются друг с другом во всемогущую систему, которая пожирает или же отбрасывает все альтернативы»¹⁸. И произведения Дебора, в свою очередь, чем дальше, тем больше окрашиваются в сумеречные тона, когда реальность и вымысел смешиваются в «интегрированной зрелищности». А начиная с 1970 года Бодрийяр начинает говорить о постмодернистской тематике истории, расщепленной на осколки, и утере смысла будущего, вводя в «Обществе потребления» понятие симуляции. Так же, как мифическая мысль стремится заковать историческое изменение, «обобщенное потребление образов» нацелено на то, «чтобы заковать историю знаками изменения». Это общество, которое снова и снова потребляет вечное настоящее, приобретает склонность к насилию, которое уже не является собственно историческим, сакральным, ритуальным или идеологическим, – оно лишь

¹⁶ *Ibid.*, p. 280.

¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*, p. 22.

спорадически взрывается «внутри нашего универсума потребляемого спокойствия» и «в какой-то мере берет на себя, как все полагают, забытую символическую функцию – на крайне непродолжительное время, прежде чем само растворится в предмете потребления». Это городское насилие, лишенное всякого стратегического прицела, – насилие, обнаруживаемое в молодежных бунтах 1966 года в Амстердаме или же в Монреале 1969, – отразившись в телевизионных образах, само подает себя как спектакль. После спектакля, высшей стадии товарного фетишизма, бой часов объявляет о времени симулякра как высшей стадии спектакля.

Вместе со спектакулярным вытеснением историчности уничтожению подвергается сама возможность политики как стратегического мышления. Как хорошо понимал Дебор, движение, страдающее серьезным недостатком знаний и исторических перспектив, «более невозможно вести стратегически». Тогда остается лишь управление настоящим без завтрашнего дня и скромные удовольствия, приносимые развлечениями. В 1970 году Бодрийяр уже предчувствовал это затмение стратегического разума. Десятью годами позже в «Симулякрах и симуляции» – работе, в значительной степени предвосхитившей тезисы Фукуямы – он объявляет о простой и чистой потере всякого исторического смысла: «История удалилась», поскольку ее ставка «изгнана из нашей жизни той гигантской нейтрализацией, имя которой – мирное сосуществование во всемирном масштабе и умиротворенная монотонность в масштабе повседневности». «Максимальное овладение вероятностью» за счет симуляции, все большее блокирование и контроль приводят к тому, что «мы больше вообще не видим, какой проект, какая власть, какая стратегия, какой субъект могли бы быть за этой оградой, за

пределами этого чрезмерного перенасыщения системы ее собственными нейтрализованными силами».

Конечная стадия истории? Политика в нулевой степени?

2. Революция по имени желание

Вместе с кризисом 1973–74 гг., срывом в ноябре 1975 г. португальской революции, пактом Монклоа в Испании, историческим компромиссом 1976 г. в Италии, узкая дверь надежды, приоткрытая в 1968 году, казалось, снова закрылась. Началась либеральная контратака времен Рейгана и Тэтчера. Отношение между изменением политического контекста и развитием теоретических тезисов представляется вполне ясным. Чтобы убедиться в этом, достаточно напомнить даты следующих публикаций и событий, выстроившихся в цепочку: «Ризома» и «Тысяча плато» Делеза и Гваттари 1976 и 1980 гг.¹⁹; курс Фуко в Коллеж де Франс «Рождение биополитики» 1977–1978 гг.²⁰; «Состояние постмодерна» Лиотара 1979 г.²¹; «Прощание с пролетариатом» Горца 1980 г.²²; «Симулякры и симуляции» Бодрийера

¹⁹ [Deleuze G., Guattari F. *Rhizome*. Paris: Éditions de Minuit, 1976; *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.] <Рус. пер.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория–М.: Астрель, 2010.>

²⁰ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Cours au collège de France 1978–1979, Hautes études, Gallimard-Seuil, 2004.] <Рус. пер.: Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб.: Наука, 2010.>

²¹ [Lyotard J.-F. *La Condition postmoderne*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.] <Рус. пер.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.–СПб.: Алетейя, 1998.>

²² [Gorz A. *Adieux au proletariat*. Paris: Galilée, 1980.]

1981 г.²³; «Мемуары класса» Зигмунта Баумана 1982 г.²⁴; «Все твердое растворяется в воздухе. Опыт модерна» Маршалла Бермана 1982 г.²⁵; «Слабая мысль» Джанни Ваттимо 1983 г.²⁶

Если следовать периодизации Болтански и Кьяпелло из «Нового духа капитализма»²⁷, вопрос Маркузе связан со «вторым духом», то есть духом организованного послевоенного капитализма; а вопрос Фуко – с новым духом либеральной контрреформы. Посредством хитрости разума, секретом которой владеет история, концептуальное изобретение Делеза и Фуко, радикально подрывающее государственный (или «молярный» в делезовской терминологии) капитализм «славного тридцатилетия», появилось, таким образом, совершенно не вовремя. Вопреки себе оно, получается, входит в резонанс с дискурсом либеральной дерегуляции, «жидкого общества», истории, разбитой на осколки. Изоморфизму национального, централизованного, организованного капитализма и рабочего движения, которое само было национальным, централизованным и организованным, на смену приходит новый изоморфизм – глобального детерриторизованного капитализма и общественного ретикулярного или ризоматического движения.

²³ [Baudrillard J. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.] <Рус. пер.: Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция // URL: http://lit.lib.ru/k/kachalow_a/simulacres_et_simulation.shtml.>

²⁴ [Bauman Z. *Memories of Class*. London/Boston: Routledge and Kegan Paul, 1982.]

²⁵ [Berman M. *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. Penguin Book, 1982.]

²⁶ [Vattimo G. *Il pensiero debole*. Turin: Feltrinelli, 1983.]

²⁷ Boltansky L., Chiapello E. *Le Nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2000. <Рус. пер.: Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: Новое литературное обозрение, 2011.>

Когда вопрос желательности революции вытесняет вопрос ее необходимости (в смысле неуничтожимой потребности, рожденной системными противоречиями), маржиналистская теория «стоимости-желания» Вальраса берет реванш, вытесняя теорию трудовой стоимости Маркса. Таким образом, под вопрос ставится целая политическая парадигма. А именно – та, в которой сочленялись друг с другом концепция государства, репрезентация классов и их борьбы, стратегическая мысль революции. У Фуко государственная власть все больше растворяется во властных отношениях, классы – в грубом плебсе, а революция – в капризах желающей субъективности. Он сам приходит к следующему выводу: *«Моя теоретическая мораль антистратегична – проявлять уважение, когда восстает единичность, и быть непримиримым, как только власть нарушает всеобщее. Простой выбор, но нелегкое дело – ведь нужно, находясь чуть ниже истории, подстергать то, что разрывает ее и приводит в движение, и одновременно, чуть опережая политику, следить за тем, что безусловно должно ее ограничить»*²⁸.

Примерно в тот же момент Клод Лефор также расстается с идеей революции как «абсолютного события», действующие лица которого в каком-то смысле «исполняют миссию всеобщей Истории». Выступая против Фюре, он, однако, отказывается похоронить вместе с идеей и факт. Хотя Революция с большой буквы рассеивается «тысячью революционных театров», революционный факт упрям. Без него «революционная идея не сформировалась бы», и ее надо продолжить изучать. К тому же вульгарное утверждение, выведенное за счет обобщения Фуко и гласящее, будто «власть повсюду»,

²⁸ Foucault M. *Inutile de se soulever*, art. cit., op. cit., p. 794.

носит мистифицирующий характер. Оно сводит к одному и тому же грубоватому понятию любую позицию господства или влияния. *«В том виде, в каком оно используется»*, такое понятие вездесущей власти становится даже *«экранирующим понятием»*, освобождающим от необходимости *«мыслить политику»*²⁹.

Формула, согласно которой именно «желательность революции» «составляет сегодня проблему», на самом деле представляется отказом от постижения загадок этого века во всей их социальной и исторической полноте. Она служит признаком глубокого политического смятения, которое Фуко высказывает совершенно откровенно: *«Впервые за 120 лет на Земле больше нет ни единого места, откуда мог бы забрезжить свет надежды. Больше ориентация невозможна»*.

Надежда? Нулевая степень! Ориентация? Полный сбой всех координат!

Это разочарование является логическим следствием иллюзорного вложения революционной надежды в ее этатистских представителей. После бюрократической контрреволюции в России ни постмаоистский Китай, ни расколотый Индокитай уже не могут воплощать в себе освободительную политику. *«Больше нет ни одной страны, – с горечью констатирует Фуко, – на которую можно было бы сослаться, когда говоришь: вот как надо делать»*. Ностальгия по потерянной «родине» никогда на самом деле не существовавшего социализма? Однако именно от этой утраты иллюзий и отрезвления, столь необходимых нам, будет зависеть любая возможность снова бросить кости в будущем.

Вместо того, чтобы пытаться преодолеть кризис за счет распространения – во времени и в пространстве

²⁹ Lefort C. La question de la révolution (1976) // *Le Temps présent*. Paris-Berlin, 2007.

– перманентной революции, Фуко утешается утраченными иллюзиями, мысля революцию *«не просто в качестве политического проекта, но как стиль, способ жизни со своей эстетикой, аскетизмом, особыми формами отношения к себе и другим»*. То есть революция сводится к стилю и к эстетике, лишенным собственно политических стремлений. Так открывается путь постмодернистским миниатюрным бунтам и скромным удовольствиям.

Этот вызов, брошенный фетишу Революции с большой буквы, нацелен на то, чтобы отделаться от *«пустой формы всеобщей революции»* и выйти на множество обыденных революций. Ведь *«воображаемое содержание бунта не разгоняется ярким светом революции»*. То есть речь о возвращении к большому диссидентству простонародного или теологического толка, к тайным ересям, упрямому сопротивлению, к аутентичности мужиков, воспетой Солженицыным. В этом контексте иранская революция станет для Фуко свидетельством новой семантики исторических времен.

*«11 февраля 1979 года в Иране состоялась революция»*³⁰, – пишет он. Однако, он признает, что эту длинную череду праздников и бед *«нам было трудно назвать революцией»*. И правда, на переломе 1970 и 1980 годов слова начинают отказывать. Ему кажется, что иранская революция предвещает приход революций нового типа. И если марксизм (в определенной его версии), ставший пленником своих же клише, желает видеть в ней лишь повторение старой истории, согласно которой религия играет роль *«рычага, который поднимает занавес»* перед тем, как начнется *«главный акт»* классовой борьбы, Фуко доказывает свою бесспорную проницательность.

³⁰ Foucault M. Une poudrière appelée Islam // *Dits et Écrits*, t. II, op. cit., p. 759.

Окостеневшее воображение упорно пытается мыслить новое, облачая его в старое рубище, и получается, что имам Хомейни выступает в роли попа Гапона, а мистическая революция служит прелюдией революции социальной... «Так ли это?», – задается вопросом Фуко. Воздерживаясь от нормативной интерпретации современных революций, он напоминает о том, что *«Ислам, который является не просто религией, а способом жизни, относящимся к особой истории и цивилизации, грозит превращением в огромный пороховой склад»*³¹.

Этот интерес к иранской революции не является для мысли Фуко чем-то второстепенным. Он отправляется в Иран через десять дней после резни 8 сентября 1978 года, развязанной режимом шаха. 5 ноября он публикует в «Corriere de la sera» статью под названием «Революция голыми руками». Затем он анализирует возвращение Хомейни и установление власти мулл в серии статей – в частности, в текстах «Пороховой склад по имени Иран» и «Бесполезно восставать?»³². И хотя Фуко как раз и преобразовал идею одной революции в представление об их множестве, в иранской революции он парадоксальным образом усматривает выражение *«совершенно единой коллективной воли»*. Попав под чары брака наисовременнейшей техники и форм жизни, *«не менявшихся тысячелетие»*, он утверждает, что по этому поводу не надо беспокоиться, поскольку *«не будет Партии Хомейни»* и *«не будет хомейнистского правительства»*. То есть речь, выходит, идет о первом опыте того, что иные сегодня называют «анти-властью».

³¹ Ibid., p. 761.

³² Le Monde, 11–12 мая, 1979. Исследование статей Фуко об иранской революции и досье его спора с Максимом Родинсоном см. в работе: Afary, Janet; Anderson, Kevin. *Foucault and Iranian Revolution*. University of Chicago Press, 2005.

Это «гигантское низовое движение» должно, как предполагается, порвать с бинарными логиками модерна и выйти за границы западной рациональности. «На краю неба и земли» оно являет собой поворот по отношению к революционным парадигмам, господствовавшим с 1789 года. Именно поэтому, а не по социальным, экономическим или геостратегическим причинам Ислам мог бы стать устрашающим «пороховым складом». Теперь он уже не «опиум народа», а встреча желания радикального преобразования и коллективной воли.

Это рождение новой формы духовности в мире, становящемся все более прозаичным, привлекает Фуко в той мере, в какой оно, как может показаться, способно ответить на перерождения диалектического разума и на иссушение Просвещения. Сама идея модернизации (а не только иллюзии прогресса) становится в таком случае, с его точки зрения, архаичной. Его интерес к шиитской духовности и жертвенной мифологии, задействованной в иранской революции, отображает его собственные исследования заботы о себе и техник себя. Он боится, как бы будущие историки не свели эту духовность к банальному общественному движению, а голос мулл звенит в его ушах ужасающими обертонами, которыми некогда отличались Савонарола или анабаптисты Мюнстера. Шиизм он понимает в качестве языка народного восстания, которое *«преобразует тысячи недовольств и ненавистей, нищету и безнадежность в единую силу»*.

Клоду Мориаку, который напоминает ему о вреде, который может нанести столь тесный союз между (религиозной) духовностью и политикой, он отвечает: *«А что, дорогой Клод, политика без духовности?»*. Вопрос вполне законен; а подразумеваемый ответ не может не беспокоить. Совместная политизация со-

циальных и религиозных структур под гегемонией религиозного закона означает, в действительности, слияние политического и социального, публичного и частного, осуществляемое не за счет отмирания классов и государства, а благодаря поглощению социального и политического теократическим государством, то есть новой тоталитарной формой. Фуко, очарованный беспартийной революцией, хочет, следовательно, видеть в шиитском духовенстве лишь неопосредованное воплощение черни или множества, сливающегося в единое целое. Это воодушевление опирается на идею неуничтожимого различия двух дискурсов и двух типов общества, Запада и Востока. Антиуниверсализм Фуко находит здесь свое практическое подтверждение. Иранская революция как наконец обретенная (духовная) форма освобождения? В таком ответе чувствуется какая-то безнадежность. Но он, однако, согласуется с патетической мыслью, поскольку утверждается, что к 1978 году человечество якобы вернулось к «нулевой отметке». В силу некоего перевернутого ориентализма спасение должно заключаться именно в предельной инаковости Ирана: у иранцев *«не тот режим истины, что у нас»*. Быть может. Но культурный релятивизм – не предлог для релятивизма аксиологического.

Фуко резко критиковал претензию интеллектуала, стремящегося возвысить самого себя и стать глашатаем всеобщего. Но не менее опасно превращать себя в глашатая единичностей, лишенных горизонта всеобщности. Отказ от рабства или от угнетения женщин – не вопрос климата, вкусов, обычаев и привычек. Гражданские, религиозные и индивидуальные свободы – не менее важны в Тегеране, чем в Лондоне или Париже. Теоретические злоключения Фуко, прошедшего испытание иранской революцией, никоим образом не

уменьшают его заслуги, поскольку он политизировал множество вопросов (безумие, гомосексуальность, тюрьмы), которые ныне числятся «социетальными», и, следовательно, расширил зону политической борьбы. Сколь бы конъюнктурными они ни были, эти статьи об Иране всё же представляют собой не случайное уклонение, а осуществленную на практике проверку теоретического тупика.

3. Политика как искусство обращения

Превращая политическое бессилие в добродетель, социальные движения, возрождающиеся с конца 1990 годов, во многих своих проявлениях основывались на вульгарных версиях делезианства и фукианства, когда пытались прочертить свои «линии ускользания», лелея мечты об исходе из системы, не имеющей видимых выходов. Двигаясь по прямо противоположному пути, Пьер Бурдьё ещё в 1998 году удивлялся тому, что *«больше нет никаких трансгрессий, никакого подрыва, никакого бреда или безумия»* – настолько воздухом эпохи стало невозможно дышать.

Эти трансгрессии и подрывы, впрочем, существуют в повседневных практиках, главное, не подводить все под общее понятие господства, заданное Маркузе или даже самим Бурдьё³³. Оно, по сути, покрывает целую палитру отношений, гегемонии, эксплуатации, подавления, дискриминации, дисквалификации, унижения, оказывающихся мишенью многих актов сопротивления, которые, конечно, уступают тому, чему они сопротивляются, но ведь это судьба всякой борьбы – быть асимметричной,

³³ См.: Nordman C. *Bourdieu/Rancière, la politique entre philosophie et sociologie*. Paris–Amsterdam, 2006.

а задача всякого освобождения – обратить слабость в силу.

Проблема политики, понимаемой стратегически, а не в качестве управления, заключается именно в схватывании кризисных моментов и конъюнктур, благоприятствующих обращению этой асимметрии. Для этого необходимо согласиться на работу в реальных противоречиях и отношениях сил, а не верить, упорствуя в иллюзии, что сможешь отрицать их или уклониться от них. Ведь подчиненные (или те, над кем господствуют) – не находятся вне политической сферы борьбы, а господство никогда не является полным и абсолютным. Внешнее всегда внутри. Свобода пробивается в лоне самих диспозитивов власти. Практика несет в себе опыт и собственные знания, способные стать оружием альтернативной гегемонии. А нормы господства можно сломать событием, которое не проистекает ни из необходимости социального порядка, ни из действий заранее predetermined исторического субъекта, ни из теологического чуда, но всегда – из приведения в боевой строй политических практик, сцепляющихся в движение, которое стремится уничтожить установленный порядок.

Можно ли – еще – *«разорвать порочный круг господства»*? Если судить по некоторым авторам, ответ сегодня – категорическое «нет». Порочный круг замкнут на себя, так что не разорвешь, – замкнут благодаря, к примеру, абсолютизации фукианской биовласти, радикально интерпретированной Агамбенем, абсолютизации фетишизма у Холлоуэя или же обобщенной «блумификации» у «Невидимого комитета». Следовательно, больше нет альтернатив, и, соответственно, мадам Тэтчер была права, пусть и поспешила со своей правотой.

Развитие разных видов социальной борьбы начиная с 1994 года и их кристаллизация в альтерглобалистском движении собирает, однако, в некоем едином утопическом моменте различные отказы и отречения, которые заметны во время периодов реакции и реставрации, то есть на следующий день после того, как дело освобождения потерпело оглушительный политический провал. Утопический момент в том смысле, в каком Анри Лефевр определял утопию в качестве *«непрактичного смысла возможного»*; а Дебор говорил о ней как об *«экспериментировании с решениями актуальных проблем, не обеспокоенном выяснении того, даны ли уже условия их реализации»*. Модная риторика абстрактной инаковости (*«другой мир... другая Европа... другая кампания... политика по-другому...»*) прекрасно выражает этот момент неопределенности возможного, когда уже чувствуется, что нечто вот-вот родится, хотя контуры нового почти не видны, и неясно, как помочь ему появиться на свет.

Мыслить политически – значит мыслить исторически (и наоборот), а не *«плевать на историю»*, как рекомендует Джон Холлоуэй. Это значит постигать политическое время как время разорванное, прерывистое, ритмически размеченное кризисами. То есть мыслить сингулярность конъюнктур и ситуаций. Мыслить событие не как чудо, возникшее ниоткуда, а как нечто исторически обусловленное, как сочленение необходимого и случайного, как политическую сингулярность.

В тексте *«Злоключений критической мысли»*³⁴ Рансьер показывает, как мыслительные процедуры, претендовавшие на провоцирование осознания, сегодня оказались отделены от всякого горизонта освобожде-

³⁴ [Rancière J. Les mésaventures de la pensée critique // *Le Spectateur émançipé*. Paris: La Fabrique, 2008.]

ния, либо попросту обернулись против своей мечты. Отрезвление, охлаждение, расставание с иллюзиями могут быть спасительными. Однако «левая меланхолия», возникшая из-за того, что мы вынуждены признать подчиненность нашего собственного желания радикальных перемен законам рынка, в конечном счете начинает питаться своим собственным бессилием. Рансьер рекомендует поэтому *«выйти из круга»* (!), начать с других неразумных предпосылок, но сначала заявить, что неспособные способны, невежественные – знают, что нет фатального механизма, а *«всякая ситуация может быть расколота изнутри»*. Однако эта вера в изобретательский потенциал, в эти эксперименты без проекта также может лишить нашу критическую способность всякого освободительного горизонта. В таком случае вопрос в том, сможем ли мы объединить революционера и антикапиталиста, боевика и активиста, того, кто ставит вопрос власти, и того, кто занят безусловным сопротивлением, просветителя и исследователя, – чтобы выстроить в зазоре между ними общую революционную культуру.

4. Прорабатывать противоречие

а) Высшая (но не обязательно последняя) стадия разделения – это общая социальная шизофрения, то обращение индивида против самого себя, которое констатируется бывшим директором банка «Креди Лионэ» (Ж.Пейрелевад в книге «Тотальный капитал»): в диалоге между «двумя абстрактными сущностями», лишенными плоти акционером и потребителем, или между частным человеком и публичным, забастовщиком и пользователем (Барт), в примере с наемным сотрудником-акционером, который увольняет самого

себя, чтобы акции его предприятия могли чуть-чуть подняться! «Гражданин и акционер – это два совершенно различных существа, живущие в разных галактиках». Это из Пейрелевада, а сказано не хуже, чем у Дебора.

б) Существует и другой возможный критический подход к приватизации и общей маркетизации мира. Мира без внешнего, без той наружной стороны, которую пытался отыскать Маркузе. Разрушение этого мира происходит внутри него самого, имманентно. Необходимо утвердиться в самом противоречии, прорабатывая его изнутри. Не нужно изгнание или исход новых номадов. И если Бурдье поддался на искушение, заставляющее абсолютизировать логику воспроизводства и габитуса (мужского господства), то Пассрон (или феминисты) противопоставили ей социальные практики, которые оживляют противоречие внутри воспроизводства. Та же разница в подходах Бросса и Джеймисона. По мнению первого, «облегченный нигилизм» «культурной демократии» одержал победу – расширение культурной сферы консенсуса обратно пропорционально сужению политического конфликта. На эту констатацию триумфального господства он отвечает героической и в то же время отчаянной реабилитацией искусства (как культуры) и философии как последнего прибежища политики³⁵. Напротив, Джеймисон работает внутри противоречия, пытаясь связать культурный поворот с метаморфозами капитала и его способа накопления, отправляясь от Манделя и Арриги.

с) Эта разница в подходах сказывается и на том, как воспринимаются силы сопротивления и трансформации. Накануне величайшего из эпизодов рабочей борьбы в истории Франции Маркузе утратил веру в

³⁵ [Brossat A. *Le Grand Dégoût culturel*. Paris: Éditions du Seuil, 2008.]

классовую борьбу и стал искать новую надежду на обочине и периферии общества. Деполитизированное понимание 1968-го, сведенного к структурной модернизации, вроде бы подтверждало его взгляды. Для Дебора обобщение отчуждения выражалось, напротив, в расширении пролетариата, осуществляемого, однако, ценой разъединения его сознания и его положения, художественной критики и критики социальной (по Болтански), отягощенного к тому же разделением социального и социетального. По его мнению, *«подавляющее большинство трудящихся, потерявших всякую власть над применением собственной жизни, как только понимают это бессилие, получают новое определение – как пролетариат»*. В таком случае класс односторонне определяется своим сознанием, а не своим положением. Затмения сознания оказываются тогда затмениями самой борьбы. Отчуждение, а не сопротивление эксплуатации, становится подлинным критерием оппозиционности: *«Там, где было экономическое Оно, должно стать Я»*. Так же у Маркса в критике философии права речь идет о спекулятивном философском ответе на стратегическую загадку. Дебор постулирует субъекта, *«по природе находящегося вне спектакля»*, забывая при этом, что сам говорил о бессознательном функционировании обобщенной товарной экономики, которая *«заставляет бороться с отчуждением в отчужденных формах»*, в противном случае было бы неясно, почему пролетариат удается так долго дурачить. Бресса отказывается от понятия класса и заимствует у Фуко и Глюксмана понятие плебса как нового неоформленного субъекта, обретаемого в том внешнем, которое несводимо к системе. Плебс новой империи – это, однако, еще и хлеб (минимальный доход) вместе с ее цирковыми (телевизионными) зрелищами. Напротив, Джеймисон

пытается расшифровать метаморфозы классовой борьбы, изоморфные метаморфозам накопления капитала и его способа господства.

d) Партии все ругают. По верным основаниям и не очень. Все же они являются необходимым элементом ответа – в той мере, в какой они остаются носителями коллективной памяти и длительного опыта, противостоящего времени, распыленного на эфемерные моменты настоящего; и в той мере, в какой они стремятся к *«новой связности»* (Дебор) или диалектической тотализации, выступая против общего разделения и фрагментации. Но это не значит, что нам нужно понятие авангарда, которое, будь он эстетическим или политическим, принадлежит парадигме политического модерна, претерпевающей кризис. СИ³⁶ провозгласил себя *«авангардом истины»*. Это выражение предполагало утверждение нового как границы между моментом чисто произвольного прогноза о будущем и моментом признания этого новшества. Для Дебора авангард был *«началом реализации новшества, но это лишь начало»*. То есть он был призван/обречен исчезнуть вместе с полным проявлением нового, за которым почти сразу следует его устаревание, – в той мере, в какой *«он описывает и начинает возможное настоящее»*. То есть первой реализацией авангарда оказывается *«сам авангард»* – так же, как наиболее важным результатом Коммуны является ее собственное существование. Напротив, если брать авангард в традиционном смысле, то есть как ту часть, которая идет в голове войска, – такой авангард вступил в период финального кризиса, двигаясь к полному исчезновению, обусловленному организованной инфляцией ложных новшеств в авангардах, поспешно

³⁶ [Ситуационистский Интернационал.]

ушедших в прошлое и зачастую привечавшихся в качестве оригинальной черты нашего времени. Однако политика – это искусство опосредований и опосредованной тотальности, так что партии составляют часть этих необходимых опосредований.

е) Мыслить стратегически – значит мыслить исторически, а не плевать на историю. Мыслить стратегически и не социологизировать событие и не мыслить его культурно. *«Культурно, мы выиграли»*, как сказал Кон-Бендит. Риторика выскочки. Мыслить событие не как чудо, возникшее из ниоткуда, а как нечто исторически обусловленное, как сочленение необходимого и случайного, как политическую единичность.

III. От отчуждения к овеществлению

>актуальность проблемы – ср. Архиепископ Кентерберийский или же Саркози в Тулоне.

Но как получается, что классы не делают то, что они должны делать в соответствии со своими предполагаемыми интересами?

У Маркса три понятия вкладываются друг в друга и сочленяются – отчуждение, фетишизм, овеществление.<

В начале было разделение – разделение человека и природы, трудящегося и его инструмента, производителя и потребителя, человека и гражданина, социального и политического, экономики и морали – расщепление бытия: *«каждая отдельная сфера прилагает ко мне другой и противоположный масштаб: у морали один масштаб, у политической экономики – другой...»*³⁷. Этот развод отражается в разногласии экономистов: *«Одна сторона... рекомендует роскошь и проклинает бережливость; другая... рекомендует бережливость и проклинает роскошь»*. *«Принцип разорванности»* – это и есть принцип противоречий, задействованный в капиталистическом обществе, как и *«цинизм политической эко-*

³⁷ Marx K. *Manuscripts de 1844, Économie politique & philosophie*. Présentation, traduction et notes d'Émilie Botigelli, Éditions sociales, 1972, p. 104. <Рус. пер.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1955–1981. Т. 42. М., 1974. С. 133. – Далее цитаты из Маркса и Энгельса приводятся по данному изданию.>

номии», являющейся апологетическим изображением этого общества. *«Политическая экономия не дает нам ключа к пониманию основы и причины отделения труда от капитала и капитала от земли»*³⁸.

Следствием оказывается обесценивание людей, овнешнение (*Entäußerung*), их разорение или отчуждение (*Entfremdung*), которое Жан Ипполит переводит также термином «внеположность» (*extranéité*), а по-английски оно порой переводится словом, позаимствованным из старофранцузского – «*estrangement*» («остранение»).

О чем идет речь, по крайней мере, в «Рукописях 1844 года»? Согласно *«языку и законам политической экономии»*, *«рабочий низведен до положения товара»*. Он сам становится товаром – еще более мерзким потому, что он создает больше товаров. Обесценивание мира людей возрастает прямо пропорционально росту ценности мира вещей. Именно это обратное отношение с таким талантом выразил Жорж Перек в своем романе³⁹.

*«Чем больше предметов рабочий производит... тем сильнее он подпадает под власть своего продукта, капитала. ...Рабочий относится к продукту своего труда как к чужому предмету»*⁴⁰. Его отчуждение означает, что *«его труд существует вне его, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой; что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая»*.

Этот мир заселяется автономными силами – Деньгами, Рынком, Экономикой, Государством, Историей,

³⁸ Marx K. *Manuscripts de 1844, op. cit.*, p. 55. (Там же. С. 86.)

³⁹ [Ж. Перек. Вещи. К этому роману Даниэль Бенсаид вернется в следующей главе «В поисках потерянной тотальности»]

⁴⁰ Marx K. *Manuscripts de 1844, op. cit.*, p. 57. (Там же. С. 88.)

Наукой, Искусством, которые оказываются выражениями человеческой деятельности и социальных отношений, но при этом, кажется, господствуют над своим создателем, обладая какой-то ужасной силой.

Внешний труд относится к труду как «труд вынужденный», то есть это уже не удовлетворение потребностей, а средство удовлетворения потребностей, которые принадлежат не трудящемуся. Он становится, таким образом, «принесением себя в жертву, самоистязанием»⁴¹, когда человек чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих «животных функций» биологического воспроизводства, поэтому «то, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному»⁴². Но если продукт труда «противостоит мне в качестве чуждой силы», кому же он принадлежит? «Некоторому иному, чем я, существу». Какому же? Богам? «Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком»⁴³: «Стало быть, частная собственность есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе»⁴⁴.

Откуда логически вытекает, что для победы над чарами отчуждения от самого себя недостаточно изгнать рабство из головы, а надо дойти до корня вещей – уничтожить принудительный труд и частную собственность, составляющую ему пару, революционизировать разделение труда, которое есть «экономическое

⁴¹ [*Ibid.*, p. 59. (С. 91.)]

⁴² [*Ibid.* (Там же.)]

⁴³ [*Ibid.*, p. 63. (С. 96.)]

⁴⁴ *Ibid.*, p. 64. (С. 97.)

выражение общественного характера труда в рамках отчуждения»⁴⁵.

Склонность потреблять ради потребления, окружать себя горами вещей, – это следствие расщепления между производителем и потребителем: «Каждый человек старается пробудить в другом какую-нибудь новую потребность, чтобы вынудить его принести новую жертву, поставить его в новую зависимость и толкнуть его к новому виду наслаждения, а тем самым и к экономическому разорению. Каждый стремится вызвать к жизни какую-нибудь чуждую сущностную силу, господствующую над другим человеком, чтобы найти в этом удовлетворение своей собственной своекорыстной потребности. Поэтому вместе с ростом массы предметов растет царство чуждых сущностей, под игом которых находится человек, и каждый новый продукт представляет собой новую возможность взаимного обмана и взаимного ограбления. Вместе с тем человек становится все беднее как человек, он все в большей мере нуждается в деньгах, чтобы овладеть этой враждебной сущностью, и сила его денег падает как раз в обратной пропорции к массе продукции, т.е. его нуждаемость возрастает по мере возрастания власти денег. Таким образом, потребность в деньгах есть подлинная потребность, порождаемая политической экономией, и единственная потребность, которую она порождает. Количество денег становится все в большей и большей мере их единственным могущественным свойством; подобно тому как они сводят всякую сущность к ее абстракции, так они сводят и самих себя в своем собственном движении к количественной сущности. Безмерность и неумеренность становятся их истин-

⁴⁵ Ibid., p. 101. (С. 140.)

ной мерой»⁴⁶. Кажущееся удовлетворение этих «грубых потребностей» заключается тогда в «самоодурманивании», для которого надо вступить в этот адский круг товаров. Любая критика системы потребления, безмерности мира и системы потребностей отправляется от этого положения.

В «Рукописях 1844 года» критика религиозного отчуждения углубляется критикой отчуждения социального. Она, однако, все еще зависима от гегелевской антропологии, которая понимает производство человеком самого себя в качестве процесса отчуждения (или «самоотчуждения духа») и последующего устранения этого отчуждения, – то есть выхода из себя, возвращения к себе и возвышения над собой – посредством труда: «Человек, понявший, что в праве, политике и т.д. он ведет отчужденную жизнь, ведет в этой отчужденной жизни как таковой свою истинную человеческую жизнь. Таким образом, истинным знанием и истинной жизнью оказывается самополагание, самоутверждение в противоречии с самим собой, в противоречии как с знанием, так и с сущностью предмета»⁴⁷. По Марксу, это преодоление отчуждения остается у Гегеля «только формальным актом», а «снятие отчуждения становится утверждением отчуждения»: «не что иное, как абстрактное, бессодержательное снятие этой бессодержательной абстракции», «абстрактное, логическое, спекулятивное выражение для движения такой истории»⁴⁸.

То есть гегелевская критика поддерживает вращение порочного круга отчуждения, но ей не удается из него выйти, – получается, по словам Маркса, что «мое ис-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 92. (С. 128–129.)

⁴⁷ [*Ibid.*, p. 126. (С. 166.)]

⁴⁸ *Ibid.*, p. 116. (С. 155.)

*тинное религиозное бытие есть мое бытие в философии религии, мое истинное политическое бытие есть мое бытие в философии права, мое истинное природное бытие есть мое бытие в философии природы, мое истинное художественное бытие есть мое бытие в философии искусства, мое истинное человеческое бытие есть мое бытие в философии»⁴⁹. Маркс связывает отчуждение не просто с иллюзией или феноменом ложного сознания, но с его материальными основаниями в общественном трудовом отношении. Он отвергает идею чисто философского выхода из отчуждения. Однако, его критика продолжает опираться на диалектику сознания и осознания, в-себе и для-себя, кажимости и явления. Так, коммунизм *«впервые представляет собой действительное становление, действительно для человека возникшее осуществление его сущности, осуществление его сущности как чего-то действительного»⁵⁰. «Рукописи 1857–1858 гг.» и черновики «Капитала» позволят ему преодолеть это спекулятивное наследие, преследующее его собственное мышление.**

«Имуций класс и класс пролетариата представляют одно и то же человеческое самоотчуждение. Но первый класс чувствует себя в этом самоотчуждении удовлетворённым и утверждённым, воспринимает отчуждение как свидетельство своего собственного могущества и обладает в нём видимостью человеческого существования. Второй же класс чувствует себя в этом отчуждения уничтоженным, видит в нём своё бессилие и действительность нечеловеческого существования. Класс этот... употребляя выражение Гегеля, есть в рамках отверженности возмущение про-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 127. (С. 167.)

⁵⁰ *Ibid.*, p. 129. (С. 169.)

тив этой отверженности»⁵¹. В «Святом семействе» становится ясно, что понятие отчуждения предполагает общую подлинную человеческую сущность, утраченную в видимостях мира. В «Немецкой идеологии» Маркс сводит счеты с наследием немецкого идеализма. В этой работе бытие определяет сознание в качестве «общественного продукта». Однако, «это закрепление социальной деятельности, это консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчёты, является одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии»⁵². Это отчуждение может быть уничтожено лишь при выполнении двух практических условий. Первое – если оно превратило человечество в его массу в массу, лишенную собственности и, следовательно, явно противоречащую реально существующему миру богатства и культуры. Второе – производительные силы должны развиться до такого уровня, без которого «при крайней нужде должна была бы снова начаться борьба за необходимые предметы и, значит, должна была бы воскреснуть вся старая мерзость»⁵³.

* * *

Считается, что термин «фетишизм», заимствованный из португальского (*feitiço* – сфабрикованный, искусственный), был введен в словарь социального

⁵¹ Marx K., Engels F. *La Sainte famille ou Critique de la critique*, Éditions sociales, 1972, p. 41. <Рус. пер.: Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики // Соч. Т. 2. М., 1955. С. 39.>

⁵² [Marx K., Engels F. *L'Idéologie allemande (Thèses sur Feuerbach)*. Paris: Éditions sociales, 1968, p. 63. <Рус. пер.: Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. Т. 3. М., 1955. С. 32.>]

⁵³ *Ibid.*, p. 64. (Там же. С. 33.)

познания Бальтазаром Беккером в его книге 1691 года «Очарованный мир», в которой он проводит сравнительный анализ древних языческих религий и религий «дикарей»; но разработан он был в книге Шарля де Бросса «О культе богов-фетишей», вышедшей в 1760 году. Этот термин тогда обозначал символически бедную примитивную религию⁵⁴. По де Броссу, председателю Ассамблеи Дижона, все народы движутся по пути прогресса одинаковым образом, однако у африканских негров встречается культ материальных объектов-фетишей, который «я буду называть фетишизмом». Такой фетишизм для него оказывается знаком отсталости по отношению к линии прогрессивного развития, которая требует перейти от «чувственных объектов к абстрактным знаниям».

У Маркса (который читал де Бросса с 1842 года) и Фрейда фетишизм становится обозначением уже не примитивного культа, а современных социальных или психических феноменов – идет ли речь о подчинении фетишизму товара или же о сексуальном извращении, заключающемся в том, что часть принимается за целое. То есть он из этнологического понятия становится понятием критическим. Фетишистский характер товара проистекает из отсутствия критической рефлексии относительно общественного производства и из приписывания социальным предметам натуральных свойств.

У Фрейда исток фетишизма обнаруживается в табу – с одной стороны, священном, с другой – запретном и тревожащем: у первобытных народов табу постепенно становится «независимой силой». Но «нам известно, что демоны, как и боги, – это психические силы человека,

⁵⁴ См.: Iacono, Alfonso. *Le Fétichisme, histoire d'un concept*. Paris: PUF, 1993.

поэтому следует выяснить их происхождение и ту материю, из которой они сложены»⁵⁵.

В «Рукописях 1844 года» фетишизм представляется в основном как архаический культ денег. Так, «фетишистами... кажутся этой просвещенной политической экономии... приверженцы монетарной и меркантилистской системы, усматривающие в частной собственности некоторую только предметную сущность для человека»⁵⁶. Тогда как фетиш «прежнего богатства существовал лишь как предмет», в товарном фетишизме он не отменен, а лишь интериоризирован, так что поговорка, гласящая, что у денег нет господина, «ярко выражает господство мертвой материи над людьми»⁵⁷.

Деньги дергают за ниточки мира: «все то, чего не можешь ты, могут твои деньги: они могут есть, пить, ходить на балы, в театр, могут путешествовать, умеют приобрести себе искусство, ученость, исторические редкости, политическую власть... все это они могут тебе присвоить; ...они – настоящая сила», «подлинная сила и единственная цель»⁵⁸. В «Grundrisse» («Экономических рукописях 1857–1859 гг.») они становятся «всеобщей формой богатства», противостоящей всему миру, «чистой абстракцией» которого они являются.

Эта критика монетарного фетишизма все еще пропитана христианским отвращением к предательским серебряникам Иуды – его отголоски обнаруживаются и в произведениях Золя и Пеги с одним и тем же на-

⁵⁵ Freud S. *Totem et Tabou*. Paris: Payot, p. 36. <Рус. пер.: Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. “Я” и “Оно”. Труды разных лет. Кн. 1–2. Т. 1. Тбилиси: Мерани, 1991.>

⁵⁶ *Ibid.*, p. 52. (С. 108.)

⁵⁷ *Ibid.*, p. 52. (С. 82.)

⁵⁸ *Ibid.*, p. 94, 98. (С. 131, 136.)

званием⁵⁹. Теперь же требуется, отправляясь от этого пункта, преодолеть морализаторскую критику денег и собственности, досконально выяснив, что определяет «систему кажимостей», кажимостей тем более значимых, что они не сводятся к простым иллюзиям.

Фетиш, властвующий над человеческим и мучающий его, – это все еще деньги как абстрактная форма богатства, а не капитал, абстракция абстракции, лишь одной из форм проявления которого станут в «Капитале» собственно деньги, – капитал как высшая форма фетишизма, обеспечиваемая чудесами кредита и иллюзией самопорождения денег.

Этот переход совершается в «*Grundrisse*» («Экономических рукописях 1857–1859 гг.»). В них мы обнаруживаем раскол между актами продажи и покупки, становящимися независимыми друг от друга, в результате чего «обмен ради обмена отделяется от обмена товарами», а стоимость приобретает автономию. Рабочая сила начинает тогда воспринимать субъективные условия труда, средства выживания, «как вещи, как стоимости, противостоящие ей в виде чужой, господствующей над ней персонификации», как «стоимость, одаренную собственной властью и волей»⁶⁰.

Деньги в таком случае уже не являются пережитком старого монетарного фетишизма, они становятся реальной социальной абстракцией: меновая стоимость, «отделенная от самих товаров... есть деньги»⁶¹. Исторически капитал впервые появился в форме накопленных денег, когда «все личные повинности превращаются

⁵⁹ [Zola E. *L'Argent*, 1891.] Péguy C. *L'Argent* [1913].

⁶⁰ Marx K. *Grundrisse*, Éditions sociales, tome I, 1980, p. 392. <Рус. пер.: Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. М., 1968. С. 256.>

⁶¹ [Ibid., p. 80. (Там же. С. 63.)]

в денежные», так что денежная форма приобретает «*всеобщее социальное существование*», отличное от всех особенных товаров и «*натуральных форм их существования*». Всеобщий обмен представляется тогда как «*нечто... от них независимое, как некая вещь (Ver-sachlichung)*». Здесь тема овеществления накладывается на тему отчуждения и фетишизма. Деньги становятся фетишем именно в качестве овеществленного социального отношения, в котором «*личная мощь превращена в некую вещную мощь*». Отныне их существование предполагает «*овеществление общественной связи*», а «*над индивидами теперь господствуют абстракции, тогда как раньше они зависели друг от друга*»⁶². Деньги были инструментом этой личной зависимости, однако с обобщением товарного производства они преобразуются, становясь «*богом в мире товаров*» и представляя «*небесное существование товаров, в то время как товары представляют земное существование денег*».

С этого момента деньги становятся основой и носителем безмерности, «*жаждой обогащения*» и наслаждения, но при этом «*абстрактной жажды*» и невротической. Но «*что особенно затрудняет понимание денег в их полной определенности как денег... так это то, что здесь общественное отношение, определенное отношение индивидов друг к другу выступает как металл, как камень, как чисто телесная вещь*»⁶³.

В «Теориях прибавочной стоимости» в отношении труда и капитала мы сталкиваемся «*с той извращенной формой отношения, которая выражается в том, что мы уже при рассмотрении денег обозначили как*

⁶² [Ibid., p. 101. (С. 74.)]

⁶³ [Ibid., p. 179. (С. 119.)]

фетишизм»⁶⁴. Фетишизм здесь теперь тесно связывается с овеществлением: «Уже в своем простом виде это вывернутое наизнанку отношение является олицетворением вещей и овеществлением лиц». Капиталист господствует над трудящимся не в силу какого-либо качества своей личности, а по той единственной причине, что он воплощает собой капитал. Его господство – это господство материализованного (мертвого) труда над трудом живым, продукта – над трудящимся, так что «также наука и силы природы принимают вид производительных сил капитала». И «все это противостоит рабочим... как нечто чуждое им самим и как нечто вещное, как всего лишь форма бытия независимых от них и господствующих над ними средств труда»⁶⁵. Сами средства производства в их простой физической форме материалов, инструментов и т.д. противостоят трудящимся как «функции капитала, а следовательно и капиталиста». Вне этого отношения рабочая сила, буквально порабощенная и заколдованная, становится бессильной – «ее силы сломлены», тогда как, с другой стороны, в результате развития машинного производства условия труда представляются тем, что господствует над трудящимся еще и с технологической точки зрения и что одновременно его заменяет и удушает, делая его «излишним в его самостоятельных формах».

Эффекты определенной общественной формы труда, следовательно, «приписываются вещи, продуктам этого труда; само отношение фантастически представляется в вещном образе». Таким образом, капитал представляет высшую стадию фетишизма и овещест-

⁶⁴ [Marx K. *Théories sur la plus-value* (livre IV du *Capital*). Paris: Éditions sociales, 1974, tome I, p. 456. <Рус. пер.: Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 2. М., 1963. С. 396.>]

⁶⁵ *Ibid.*, p. 457. (Там же. С. 398.)

вления, эквивалентом которых, проявляющимся в жизни рабочего, оказывается отчуждение: «в капитале, приносящем проценты, этот автоматический фетиш, самовозрастающая стоимость, деньги, высиживающие деньги, выступает перед нами в чистом, окончательно сложившемся виде, и в этой форме он уже не имеет на себе никаких следов своего происхождения. Общественное отношение получило законченный вид, как отношение некоей вещи, денег, к самой себе»⁶⁶.

Вот почему процентная форма – это «капитал *par excellence*^{67*}: «вещь (деньги, товар, стоимость), как просто вещь, теперь уже является капиталом, а капитал представляется просто вещью; результат всего процесса воспроизводства представляется свойством, принадлежащим самой вещи; от владельца денег, т.е. товара в той его форме, в которой его всегда можно обменять, зависит, израсходует ли он их как деньги или отдаст в ссуду как капитал»⁶⁸. Когда «деньги перемещаются», чтобы их одолжили в качестве капитала, опосредование «стирается», становится «невидимым»: «Они ссужаются как самовозрастающая стоимость, как товар, но такой товар, который именно этим своим свойством отличается от товара как такового, а потому и обладает особой формой отчуждения»⁶⁹. Формальное определение, благодаря которому осу-

⁶⁶ Marx K. *Le Capital*, tome III. Paris: Éditions sociales, 1976, p. 538. <Рус. пер.: Маркс К. Капитал. Т. 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. М., 1961. С. 431.>

⁶⁷ По преимуществу, в высшей степени (фр.). – Прим. перев.

⁶⁸ Ibid., p. 539. (Там же. С. 431.)

⁶⁹ Marx K. *Théories sur la plus-value* (livre IV du *Capital*). Paris: Éditions sociales, 1974, tome III, p. 541–542. <Рус. пер.: Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 3. М., 1963. С. 478.>

ществляется превращение денег или товара в капитал, оказывается стертым.

В форме процента «фетишистская форма капитала и представление о капитале-фетише получают свое завершение». В «этой фиксированной и окостеневшей форме», «совершенно отчужденной» форме прибыли «капитал все больше и больше приобретает вещный облик, все больше из отношения превращается в вещь, но в такую вещь, которая содержит в себе, проглотила в себя общественное отношение, – в вещь, обладающую фиктивной жизнью и самостоятельностью, вступающую в отношение с самой собой, в чувственно-сверхчувственное существо»⁷⁰. Вот как фетиш превращается в призрак!

В капитале, приносящем проценты, «капитал получил свою наиболее вещную форму, свою чисто фетишистскую форму, и природа прибавочной стоимости представлена как нечто совершенно потерявшее само себя. Капитал – как вещь – выступает здесь как самостоятельный источник стоимости». А потому участники капиталистического производства живут в «заколдованном мире», где их собственные отношения представляются им как свойства вещей: «Но именно в самых последних, наиболее опосредствованных формах, формах, в которых вместе с тем опосредствование не только сделалось невидимым, но даже превратилось в свою прямую противоположность, различные образы капитала выступают как действительные факторы и непосредственные носители производства. Приносящий проценты капитал персонифицируется в денежном капиталисте, промышленный капитал – в промышленном капиталисте, приносящий ренту ка-

⁷⁰ Ibid., p. 570. (Там же. С. 507.)

питал – в лендлорде как собственнике земли, наконец, труд – в наемном рабочем. Как такие фиксированные образы, персонифицированные в самостоятельных личностях, которые вместе с тем выступают как всего лишь представители персонифицированных вещей, они вступают в конкуренцию и в действительный процесс производства... В той мере, в какой в этом движении пробивается внутренняя связь, она выступает как некий мистический закон. Лучшим доказательством этого служит сама политическая экономия, наука, занимающаяся открыванием вновь той связи, которая стала скрытой»⁷¹.

Важность реальных абстракций, которые отсылают к объективации социальных процессов, а не к ложному сознанию, которое было бы достаточно рассеять за счет педагогического раскрытия скрытой действительности или же провокативного откровения.

>Прочитировать важную книгу Тони Арту, где систематизированы эти вопросы⁷².<

В «Рукописях 1844 года» проблематика отчужденного труда остается зависимой от диалектики субъекта/объекта (объективации/отчуждения). Отчуждение там понимается все еще как потеря себя и самой человечности человека. В «Капитале» Маркс отправляется от того, как капиталист организует и определяет труд, а не от господства меновой стоимости над человеческой деятельностью, – то есть от определения этой деятельности процессом создания стоимости. Иначе говоря, он теперь начинает не с антропологического человека

⁷¹ Ibid., p. 587. (Там же. С. 541.) Этот отрывок в несколько иной форме обнаруживается и в той главе третьей книги «Капитала», которая посвящена триединой формуле.

⁷² [Artous A. *Le Fétichisme chez Marx*. Paris: Syllepse, 2006.]

и диалектики субъекта и объекта, предполагаемой трудом, а с социальной структуры и производственных отношений.

Его теория фетишизма, начерно намеченная уже в юношеских работах, получает, таким образом, возможность развиться в органической связи с теорией стоимости – овеществление социального отношения и персонификация (фетишизация) вещи проистекают из трансформации *«социальных отношений в социальные абстракции, которые обращаются над головой индивидов, подчиняя их себе»*⁷³. То есть в «Капитале» теоретизация фетишизма уже связана с критикой, сравнимой с фейрбаховской критикой религии. Отныне фетишизм заключается в рассмотрении стоимости в качестве свойства единичной вещи, а не в качестве овеществленного выражения социального отношения производства и обмена.

Фетишизация производительных сил, подчиненных капиталу, приводит, таким образом, к тому, что машина и деньги превращаются в два главных проявления фетишизма капитала в процессе производства и процессе оборота⁷⁴. Но здесь еще не затрагивается обобщенный фетишизм (Искусства, Науки, Государства, Истории) – фетишизм гипостазирования, – в котором упрочивается господство «реальных абстракций», в том числе и вплоть до времен фетишизма административной бюрократической организации. Заслуга Лукача, последовавшего за Вебером, в том, что он открыл путь Лefевру, распространив на повседневность критику фетишизма и овеществления.

⁷³ Artous A. *Le Fétichisme chez Marx, op. cit.*, p. 15.

⁷⁴ См.: Tran Hai Hac [Тран Хаи Хак является также автором книги: *Relire le Capital – Marx critique de l'économie politique et objet de la critique de l'économie politique*. Lausanne: Éditions page deux, 2003].

Будучи гипостазированной формой социального, товар порождает овеществление общественного отношения: «Социальные отношения свертываются вне людей, по ту сторону наиболее непосредственных общественных отношений, потому что в конечном счете они начинают зависеть от таких социальных абстракций, как денежное обращение, финансовые рынки, рынок труда и т.д.»⁷⁵. Речь идет все так же о реальных абстракциях, то есть теоретических выражениях материальных отношений, которые господствуют над индивидами так, как показывает Маркс в «Grundrisse».

Идеология и репрезентация как проявления фетишизма и овеществления в повседневности (Лефевр). Многие авторы понимают под идеологией всего лишь «ложное сознание», а пролетариат изображают, соответственно, в качестве носителя (*Träger*) сознания истинного – по крайней мере, в потенции. Однако воображаемая сфера социального неотделима от ее реальной сферы, о чем напоминают Жан-Мари Венсан и Антуан Арту, так что идеология – не прямое производное классовых интересов, а некая «самопроизвольная близорукость»⁷⁶. Но не какая-то простая иллюзия, которую можно было бы противопоставить прозрачности и научному разоблачению.

>Связать с Изабель Гаро<

Именно «разделение социальной жизни на отдельные области в определенной степени объясняет эту относительную, но реальную независимость идей»⁷⁷,

⁷⁵ Vincent J.-M. Sociologie d'Adorno // *La Postérité de l'école de Francfort*. Paris: Syllepse, 2004.

⁷⁶ [Vincent J.-M. *Fétichisme et Société*, Préface de François Châtelet. Paris: Anthropos, 1973.]

⁷⁷ [Garo I. *Marx, Une Critique de la philosophie*. Paris: Seuil, 2000, p. 73.]

поэтому анализ в классовых терминах не исчерпывает вопроса их валидности, ведь *«вопрос усложняется, как только мы допускаем, что в каждую эпоху существует несколько конкурирующих идеологий и что идеология может включать в себя и истинные знания»*⁷⁸. Товар как *«чувственно-сверхчувственная вещь»* порождает иллюзии и суеверия *«нового рода»*.

По Изабель Гаро, Маркс – это мыслитель репрезентации, и необходимо признать наличие тех представлений угнетенных, с которыми надо политически бороться. Поскольку эти представления являются одновременно выражением противоречий реальности и составной частью их развития. Как самому заурядному человеку Франции удалось добиться столь поразительного влияния? В 1848 году все классы *«принуждены были оставить ложи, партер и галерею и выйти на революционную сцену в качестве действующих лиц»* (Маркс, «Классовая борьба во Франции»). Такой театр – не мир иллюзии, а сцена репрезентации, которая начинает *«раскалывать изнутри трудящегося точно так же, как товар»*, чтобы встроить в них *«логику репрезентации»*⁷⁹, определенных репрезентаций, поскольку *«репрезентация как меновая стоимость, товар, вызывает появление репрезентации в квадрате, поскольку она выступает в качестве главной опоры теорий политической экономии и краеугольного камня исследования экономической и социальной реальности в ее целостности»*⁸⁰.

То есть отражение означает не истинное знание, *«а сложный процесс формирования репрезентаций одновременно автономных и долгое время подчиненных соб-*

⁷⁸ Ibid., p. 74.

⁷⁹ Ibid., p. 153.

⁸⁰ Ibid., p. 155.

ственным объективному генезису»⁸¹. Разные способы использования репрезентации у Маркса в действительности закрывают возможность выстраивания ее однозначного понятия, подчеркивая при этом *«беспокоящее присутствие этой категории»*. Он показывает, что репрезентация объясняется причинами, ее производящими, и социальным расколом, который ее закрепляет, но не как некая сущность, наделенная своей собственной природой: *«Репрезентация – это опосредование, а не вещь или состояние»*⁸². Она является не образом, а частью социальной, исторически укорененной структуры, что наделяет ее определенным пространством для маневра, позволяя избегать строгой логики воспроизводства. Поскольку она позволяет определить линии разлома в реальности, репрезентация является условием возможности критики.

*«Первое призвание идеологии – выступать в качестве общего понятия, которое должно суметь охватить как иллюзорные, так и истинные репрезентации, подведя под эту единую категорию как иллюзию, так и науку, как апологию существующего порядка, так и его разоблачение»*⁸³. Отсюда анализ Республики как первого наброска идеологии угнетенных и метафора *«социального иероглифа»*. Выражение *«способы представления»*, обнаруживаемое в *«Теориях прибавочной стоимости»* (t. II, p. 184) может пониматься в качестве диалектического усовершенствования понятия идеологии. *«Идеология – не государственный аппарат и не какая-то определенная доктрина, а репрезентация, частично выстроенная социальным заказом, из которого она проистекает»*, поэтому требуется понять,

⁸¹ *Ibid.*, p. 191.

⁸² *Ibid.*, p. 241.

⁸³ *Ibid.*, p. 77.

«как идеология организует свое собственное понимание и как теоретики создают теорию собственной деятельности»⁸⁴. Идеология и истина, лента Мебиуса в знаменитом тексте Лакана. То есть идеология как частичная репрезентация, «неспособная дать отчет в самой себе»⁸⁵; начиная с 1857 года Маркс наделяет термин «идеология» совершенно новым смыслом, сформировавшимся в его исследованиях.

Теория идеологии противопоставляет теорию не науке, а коммунизму, «не как науке, пришедшей извне» (социальной практики), а как «разработке неслыханных репрезентаций... имманентных практикам борьбы и освобождения, которые они сопровождают»⁸⁶ или же как «изобретению другой жизни». «Противоположность идеологии – это не другая система мышления, расположенная в тех же социальных координатах, а исполняющееся освобождение другого отношения теории к практике, хотя бы постепенного оспаривания разделения труда, которое раскалывает индивидов, в нем формирующихся»⁸⁷. Ведь, как показывает критика, идеология входит в отношение с фетишизмом, который уже не примитивная форма веры в сверхъестественные силы, а «мощная и разработанная форма социальной иллюзии, которая маскирует и смещает социально произведенное богатство, представляя его абстрактным богатством, захваченным частным присвоением»: «Идеология, прежде всего, – это не иллюзия, созданная специалистами по идеям, а более или менее утонченная субъективная организация объективных социальных видимостей, которые рождаются непосредственно в

⁸⁴ Ibid., p. 276.

⁸⁵ Garo I. *L'Idéologie ou la pensée embarquée*. Paris: La Fabrique, 2008, p. 22.

⁸⁶ Ibid., p. 56.

⁸⁷ Ibid., p. 103.

производственном и торговом процессе»⁸⁸. «Фетишизм как идеальный концентрат капитализма скрывает, показывая, маскирует, разоблачая, создает головокружительную игру видимости и прозрачности, закрывая возможность схватывания той тотальности, отражением которой он является, и одновременно запирает людей в одиночестве их роли продавца или покупателя»⁸⁹.

>В конце главы рассмотреть заключение из Изабель Гаро (р. 153–167) с разбором условий возможности имманентной критики идеологии, которая позволила бы поставить вод вопрос порочный круг господства.<

>Как Зиммель («Философия денег»: Simmel, *Philosophie de l'argent*, PUF Quadrige, 1987) опирается на Маркса.

Деньги сглаживают различия и неравенства, выступая в качестве «чистой формы обмениваемости», «средства как такового», «абсолютного средства» или же «чистого количества».

«Рост интеллектуальных способностей к абстрагированию характеризует ту эпоху, когда деньги в большей или меньшей степени становятся чистым символом, безразличным к своей собственной стоимости»⁹⁰.

Но не отменяют при этом «двойную природу денег»: «быть вполне конкретной и весьма ценной субстанцией и при этом свой собственный смысл извлекать лишь из полного распада на движения и функции, опираясь на тот факт, что они состоят исключительно в гипостазировании, в воплощении чистой функции, функции обмена среди людей»⁹¹.

«Символическая чистота экономических стоимостей – идеал, к которому стремятся деньги в своем

⁸⁸ *Ibid.*, p. 125–126.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 127.

⁹⁰ Simmel G. *Philosophie de l'argent*, PUF Quadrige, 1987, p. 157.

⁹¹ *Ibid.*, p. 193.

развитии, никогда не достигая его полностью»⁹². От металла – и до электронных денег, минуя стадии кожи, соли, записи и бумаги; дематериализация питает иллюзию фетиша (абстрактной и чуждой силы), но все-таки не может отменить «регулирующую функцию» металла как резерва: «осуществление этого идеального требования, переход денежной функции к чистому денежному символу, ее полное освобождение от всякой субстанциональной ценности, способной ограничить количество денег, – все это, таким образом, остается технически невыполнимым»⁹³. Технически? В силу своей «глубинной сущности», то есть как «всецело социологический феномен», они должны быть «мало связаны с материальностью своего субстрата»⁹⁴. Мало, но все же связаны?

«Разумеется, эта ценность денег также должна обладать определенной основой, но решающим фактором является то, что эта основа больше не является источником соответствующей ценности, то есть, напротив, она стала совершенно вторичной»⁹⁵. Разумеется? Вторичной, но все же не безразличной.

Представляют распад связей личной зависимости, откуда свобода выбора времени (потребления и т.д.), то есть свобода, коррелятом которой выступает подчинение реальной абстракции.<

⁹² *Ibid.*, p. 166.

⁹³ *Ibid.*, p. 176.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 187.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 233.

IV. В поисках потерянной тотальности

По Лукачу, фетишизм, как и по Фрейдю, заключается в том, что часть принимается за целое. Такое гипостазирование отвлеченных моментов конкретной тотальности может преодолеть только пролетариат как субъект/объект своего собственного познания. Ведь пока «добросовестно исследуются изолированные факты»⁹⁶, можно добиться лишь частичных знаний или частичной рациональности («буржуазного ремесла», говоря словами Гуссерля). Марксизм, напротив, «упраздняет эти обособления, возвышая и низводя их до уровня диалектических моментов»⁹⁷.

Важно напомнить, что когда Лукач писал текст «Истории и классового сознания», он не мог прочесть ни «Рукописей 1844 года», ни «Рукописей 1857 г.» («*Grundrisse*»). Поэтому свою оригинальную реконструкцию феномена овеществления он осуществляет на основе Капитала и вклада Вебера: она предполагает, что «отношение, связь людей приобретает качества вещи и, таким образом, «иллюзорную объективность»»⁹⁸. Беспрепятственно растущая рационализация и «все большее

⁹⁶ Lukács G. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Éditions de Minuits, 1960, p. 44. <Рус. пер.: Д. Лукач. История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003.>

⁹⁷ *Ibid.*, p. 48. (Там же. С. 129). См. также: Vincent J.-M. *Fétichisme et société* (Paris: Anthropos, 1973) по вопросу «независимой жизни социальных форм» в трактовке Маркса.

⁹⁸ Lukács G. *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 110.

устранение качественных человеческих и индивидуальных свойств трудящегося» представляются в таком случае специфической проблемой нашей эпохи, вытекающей из расщепления процесса труда на «частичные, абстрактно-рациональные операции»⁹⁹.

*Calculemus*¹⁰⁰. Это диктатура подсчета и подсчитываемости, распространяющаяся даже на измерение безмерного и квантификацию бессчетного. Разнесение составляющих частей производства во времени и в пространстве выражается «частичными манипуляциями», в которых человек – это теперь ничто; в лучшем случае, как предсказывал Маркс, «остов времени». Будучи товарами, потребительские блага приобретают новую объективность, «новую вещьность», как пишет Лукач, – за счет разрушения своей исходной вещьности, что мы наблюдаем, например, в случае земли, вовлеченной в процесс спекуляций недвижимостью. Результатом оказывается заколдованный мир, «поставленный на голову».

Теория овеществления позволяет прояснить проблему современной бюрократии, которая «предполагает приспособление образа жизни и труда... к общим экономическим и социальным предпосылкам капиталистической экономики»: «Формальная рационализация Права, Государства, Управления и т.д. объективно и реально означает сходное разложение всех социальных функций на их элементы, сходный поиск рациональных и формальных законов, управляющих этими частичными системами, отделенными друг от друга»¹⁰¹. Этот способ все более и более «формально-рациональной» работы с отдельными проблемами характерен для бюрократии

⁹⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰⁰ Давайте посчитаем (лат.). – Прим. перев.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 127.

как воплощения формального рационализма. Результатом оказывается «расщепленный человек» (сегодня бы сказали «множественный» или «текучий»), с абсолютной субъективностью, над которой господствует абсолютная объективность капитала; отсюда же берется иллюзорный индивидуализм без индивидуальности.

«Эта структура наиболее гротескное выражение находит в журналистике, где сама субъективность, знания, темперамент, риторический дар становятся абстрактным механизмом, не зависящим ни от личности собственника, ни от материально-конкретной сущности рассматриваемых вопросов... "Беспринципность" журналистов, проституирование ими собственного опыта и личных убеждений может пониматься лишь в качестве кульминации капиталистического овеществления»¹⁰².

Но также юстиция и управление, чья работа может быть – «по крайней мере, в принципе – подсчитана». Реформа больниц и университетов, тирания оценки. Точно так же судья все больше становится «распределительным автоматом», обязанным применять тарифную сетку штрафов (минимальный уровень штрафов), превращая подсудного в абстракцию. Он «выплывает приговор с более или менее обоснованной мотивировочной частью», а его деятельность «в целом является калькулируемой»¹⁰³.

«Пролетариат разделяет с буржуазией овеществление всех проявлений жизни» в той мере, в какой он является «продуктом капиталистического общественного порядка», а овеществление выражается в нем наиболее заметным образом, «производя глубочайшую

¹⁰² *Ibid.*, p. 129.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 124–125.

дегуманизацию»¹⁰⁴. Как же преодолеть эту дегуманизацию – как и дегуманизацию колонизированного у Фанона? *«Утверждение, от которого мы отправлялись, сохраняется: в капиталистическом обществе общественное бытие является – непосредственно – одним и тем же и для пролетариата, и для буржуазии»*¹⁰⁵. А если опосредованно? Конфликтная динамика классовых интересов для одного означает сохранение, а для другого – преодоление за счет собственной трансформации в практике (борьбе, опыте...). Пролетариат, разумеется, не обладает какими-то доктринальными идеалами, которые он стремился бы осуществить, однако его сознание является выражением *«исторической необходимости»*, поскольку *«он сам не более, чем ставшее сознательным противоречие общественного развития»*¹⁰⁶.

>Развить здесь критику метафизики сознания и субъекта<

«И тогда становится понятным, что факты, на самом деле, – не более, чем части, моменты совокупного процесса, отделенные, искусственно изолированные и застывшие. И в то же время понятно, почему совокупный процесс, в котором процессуальная сущность утверждается без ложных искажений, поскольку его сущность не затемняется никакой вещной фиксацией, представляет по отношению к фактам реальность высшую и подлинную. Одновременно становится понятным, почему буржуазная овеществленная мысль должна была обязательно сделать эти “факты” своим высшим теоретическим и практическим фетишем. Эта окаме-

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 189.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 205.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 221.

невшая фактичность, в которой все застывает в виде “постоянной величины”, а реальность момента дана в полной и абсурдной неизменности, делает методологически невозможным всякое понимание, даже самой этой непосредственной реальности. Так овеществление и его формы доводятся до крайности»¹⁰⁷. «Для всякого человека, живущего при капитализме, овеществление, таким образом, оказывается необходимой непосредственной реальностью; и преодолеть его можно лишь в непрерывных и постоянно возобновляемых попытках подрывать на практике овеществленную структуру существования за счет конкретного отношения к противоречиям, конкретно проявляющимся в совокупном развитии, за счет осознания имманентного смысла этих противоречий для совокупного развития»¹⁰⁸. То есть надо делать ставку на единственную преобразовательную силу, то есть на революционную способность пролетариата и на его самосознание.

>Развить здесь – против фетишизма фактов (которые всегда говорят только о самих себе) и против релятивизма, по которому реальность конструируется дискурсом, – классовый дискурс (возможно, привлекая критику идеологии по Изабель Гаро?¹⁰⁹). И критику опасной диалектики перехода от бытия в-себе к бытию для-себя, воплощением которой якобы является партия.<

По Акселю Хоннету, категория овеществления, проработанная Марксом, Вебером и Зиммелем, «всплывает из глубин темной эпохи Веймара, чтобы снова выйти

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 229.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 243.

¹⁰⁹ [Которая обнаруживается в третьей главе «От отчуждения к овеществлению»]

на передний план интеллектуальной сцены»¹¹⁰. В том числе в романах – от Перека до Уэльбека, где заметна атмосфера овеществления. Эмпирически фиксируемая в лицах (в беременных, в маркетизации любовных отношений, во взрывном росте индустрии секса), с которыми обращаются как с предметами.

То есть у Лукача формируется «онтологизирующая» концепция овеществления, по которой отношение лиц принимает форму отношения вещей. Его внимание переносится на фетишизм товара, но сразу же выходит за пределы экономической сферы, замечая *«ограничения, навязываемые овеществлением в эпоху капитализма во всей повседневной жизни»*, – вместе с *«распространением установок, требующих рационального целеполагания»* овеществление, получается, становится второй природой. *«Все становится вещью»*: *«В постоянно расширяющейся сфере торгового обмена субъекты вынуждены играть по отношению к общественной жизни роль отстраненных наблюдателей, а не активных участников»*, чтобы устранить из рационализованного поведения его эмоциональные составляющие¹¹¹.

Лукачу инструментальное отношение к другому представляется, следовательно, социальным фактом, а не моральным прегрешением, однако его дискурс не свободен от нормативных выводов и онтологических предпосылок. *«Я возьму на себя задачу выяснить, есть ли смысл возрождать понятие “овеществления”, понимая его в качестве знака атрофии и искажения исходной практики, в которой человек поддерживает вовлеченное отношение (ein anteilnehmendes Verhältnis) к самому*

¹¹⁰ [Honnet A. *La Réification. Petit traité de théorie critique*. Paris: Gallimard, 2007, p. 15.]

¹¹¹ *Ibid.*, p. 26.

себе и к миру»¹¹². Возможно, Лукач недооценивал тот факт, что весьма разные общества стали – «*по причинам, связанным с требованием эффективности*» (как будто бы существовала трансисторическая концепция эффективности) действовать так, что их члены «*учатся относиться к себе и другим стратегически*»¹¹³. Напротив, Хоннет задается целью переформулировать понятие Лукача, переведя его на язык теории действий.

То есть у Лукача необходимой предпосылкой и основанием его критики должна была выступать истинная или подлинная форма человеческой практики. Отсюда его идея о вовлеченном праксисе участия, позволяющем опрокинуть овеществление. По его логике, преодоление овеществленных социальных отношений может мыслиться лишь как движение, в котором рабочий класс благодаря «*самопроизвольному обращению*» (Аксель Хоннет) осознает производственные действия, его определяющие.

>Нет, каковая роль партии – авангард, педагог, делегированное сознание...?<

По Лукачу, как и по Хайдеггеру, «*онтологическая завеса*» скрывает реально проживаемый способ существования. И сокрытие, и овеществление, однако, не могут полностью устранить изначальную заботу, которая сохраняется в дорефлексивном знании или же в элементарных второстепенных практиках, осознать которые помогает критический анализ. Это заинтересованное отношение к миру Хайдеггер называет «*заботой*» или «*вовлеченным участием*». Соответствующее ему отношение обладает понятийным приоритетом перед

¹¹² *Ibid.*, p. 31.

¹¹³ *Ibid.*, p. 32.

нейтральным схватыванием реальности: «С должной осторожностью я заменяю хайдеггеровское понятие “заботы” категорией “признания”, выведенной из работ Гегеля». Утвердительная позиция, «сформированная признанием... предшествует всем другим установкам как с точки зрения генезиса, так и в категориальном плане»¹¹⁴.

«Примат признания» оказывается, следовательно, тезисом, согласно которому «признание предшествует познанию», признание как «способность рационально встать на позицию другого», укорененная в предшествующем взаимодействии. Человек становится по-настоящему человеком, подражая другим людям, отсюда изначальная экзистенциальная симпатия. Благодаря эмоциональной привязанности мир раскрывается. В онтогенезе (детстве) признание человека из окружения предшествует познанию; а понимание страдания другого является не познанием, а выражением симпатии: «Ткань социального взаимодействия составляет, в противоположность тому, что часто предполагается в философии, не на основе актов познания, а благодаря материалу, поставляемому позициями признания»¹¹⁵, как элементарными формами интерсубъективности. Таким образом, Аксель Хоннет стирает конфликтную (классовую) сторону самоосвобождения ради примирения, осуществляющегося за счет перетягивания социального отношения как реальной абстракции на сторону методологической интерсубъективности.

В таком случае овеществление становится «забвением признания» (или бытия), тогда как по Лукачу оно определяет социальный процесс, в котором «производится потеря» (то есть потеря или утрата на-

¹¹⁴ Ibid., p. 44.

¹¹⁵ Ibid., p. 67.

чала). Во всяком случае, эта интерпретация Хоннета пользуется двусмысленностями онтологии Лукача: процесс овеществления оказывается «процессом, в котором исходная позиция причастности оказывается нейтрализованной, так что в итоге она становится инструментом объективирующего мышления»¹¹⁶. В отличие от Дьюи, Лукач, получается, смешивает объективность и овеществление, отказываясь допустить какую-либо ценность возрастания объективности в социальном развитии. Продолжая Лукача, «мы можем назвать “овеществлением” эту форму “забвения признания”», процесс, в котором «сознание утрачивает для себя все то, что берет начало в вовлеченном участии и в признании». Тема потери: «Этот момент забвения, амнезии я хочу сделать ключевым для переопределения понятия “овеществления”»¹¹⁷.

Итак, Хоннет переформулирует вопрос овеществления. То есть мы могли бы говорить об овеществлении только в случаях отношений к другим людям, а не к внешней природе, поскольку здесь речь идет о забвении признания во второй степени. Таким образом, Хоннет субъективизирует овеществление, так что освобождение от него теперь зависит от субъективного поведения, ведь оно характеризует не межличностные отношения, а социальное отношение, ставшее автономным. Поэтому он упрекает Лукача в том, что он не определил, «какой могла бы быть положительная установка» журналиста, который не отказывался бы от своей субъективности, от своего темперамента, своего таланта, – в рамках проблематики Лукача этот вопрос не имеет смысла.

«В процессе [поиска новой формулировки] я, однако же, пренебрег основной частью анализа Лукача»,

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 74.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 78–79.

а именно: «тезисом, согласно которому обобщение в эпоху капитализма товарного обмена является единственной причиной этих феноменов овеществления»¹¹⁸. Действительно. «Лукач обычно... ставит знак равенства между процессами обезличивания социальных отношений и процессами овеществления»¹¹⁹. А Зиммель в своей «Философии денег» пытался понять причины межчеловеческого безразличия, социальное отношение, обезличенное денежным обменом, чтобы иметь возможность считать партнера по обмену надежным, тогда как овеществление означает отказ от человеческих качеств.

Тогда как Лукач обсуждает овеществление лишь в соотношении с процессом обмена: «Все то, что с тех времен служит намного более ярким свидетельством овеществляющего поведения, а именно зверские формы дегуманизации, свойственные расизму и торговле людьми, он вообще не затрагивает в своей тематизации»¹²⁰. Отсюда и предрассудок, предполагающий, что «в конечном счете, одни только экономические ограничения могут привести к отрицанию качеств, присущих человеку». То есть Лукачу не удалось «понять другие социальные источники овеществления». Зато, если «ядро любого овеществления заключается в забвении признания», люди «могут принять овеществляющую позицию лишь в том случае, когда они потеряли из виду предшествующее признание»¹²¹. Но как и почему они его потеряли? Получается, мы бегаем по кругу!

Лукач якобы также игнорировал тот факт, что в экономических обменах «юридический статус двух

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 107.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 109.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 112.

¹²¹ *Ibid.*, p. 114.

участников защищает их от чисто овеществляющей позиции, которую мог бы занять контрагент». То есть он не может должным образом оценить защитную функцию права, которое сегодня препятствует тенденциям овеществления, способным развиться в сфере трудового права, генетических манипуляций и т.д. В СССР (бюрократическое) овеществление реализовывалось не через рынок.

Суть бурных споров, сразу же спровоцированных «Историей и классовым сознанием», проясняется ответом Лукача его хулителям, высказанным в тексте 1929 года «Диалектика и спонтанность»¹²², который был долго неизвестен. В основном он отвечает на критику Л. Рудаша, касаясь вопросов «субъективизма» или «волюнтаризма» «Истории и классового сознания». По Рудашу, провалы венгерской или немецкой революции в основном объясняются ограничениями объективных условий, тогда как Лукач настаивает на отсутствии партии, которая могла бы, оказавшись на высоте положения, вмешаться, принимая решение, – по примеру большевистской партии 1917 года. Конечно, соглашается он, объективные и субъективные условия постоянно взаимно определяют друг друга, так что слабости субъективного фактора имеют объективные причины, но сами эти объективные причины отчасти определяются прошлыми оплошностями или слабостями субъективного фактора. Тем не менее, «субъективное отражение объективного процесса играет дей-

¹²² Lukács G. *Dialectique et spontanéité. En defense d'Histoire et conscience de classe*. Paris: Éditions de la Passion, 2001. «Диалектика и спонтанность» – так французский переводчик перевел оригинальное название книги Лукача – «Chvostismus und Dialektik» («Хвостизм и диалектика»), в котором используется термин, придуманный Лениным на основе слова «хвост». Буквально по-французски книгу можно было бы перевести как «Suivisme (queueisme) et dialectique».

ствительную роль, а не только воображаемую, внутри самого этого процесса»¹²³.

Объективизм подчиняет политику и действие науке, отсюда «хвостистский фатализм» (то есть «идущий вслед/делающий ставку на спонтанность»). Таким образом, Рудаш упрекает Лукача в «предположительной теории мгновения», которая якобы отдает предпочтение подходящему моменту, моменту события, в ущерб процессу. Лукач в ответ заявляет, что Рудаш сводит процесс к механическому, линейному развитию, которое устраняет «мгновение решения»: «Что такое “мгновение”? Ситуация, которая может длиться большее или меньшее время, но при этом отделяясь от процесса, завершением которого она является в силу того, что в ней сгущаются существенные тенденции этого процесса, так что в ней должно быть принято решение касательно будущей ориентации этого процесса»¹²⁴. Если историческое становление и в самом деле является результатом борьбы (классов) с заранее неизвестным исходом, а не исполнение судьбы, предначертанной звездами, тогда должны существовать точки бифуркации возможностей, которые суть мгновения решения. «Речь не идет о линейном движении интенсификации, когда, к примеру, в рамках развития, благоприятного для пролетариата, ситуация послезавтра была бы обязательно лучше, чем завтра, и т.д.; напротив, надо сказать, что в определенный момент ситуация требует решения, для которого послезавтра будет слишком поздно»¹²⁵. Можно было бы привести много таких примеров: восстание 1917-го, восстание в Гамбурге, всеобщая забастовка 1968-го.

¹²³ *Ibid.*, p. 33.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 35–36.

Это не означает, уточняет Лукач, что мгновение (событие) можно произвольно «отделить от процесса», что сблизило бы его с религиозным чудом и что выразилась бы в собственно левацком волюнтаризме, безразличном к действительным условиям возможности. Но *«речь тут о необходимости понять, что эта автономия (диалектическая и, следовательно, диалектически снимаемая) субъективного элемента определяет на современной стадии исторического процесса, в период пролетарской революции, решающий характер общей ситуации»*¹²⁶.

Можно спросить себя, не связано ли тесно или даже исключительно это акцентирование с особой стратегической гипотезой – гипотезой восстания как момента революционного процесса, когда *«субъективный элемент приобретает решающее значение»*. Но Лукач напоминает, что в своей политике, направленной против левачества, Ленин всегда выступал против *«левого субъективизма»* (мартовских акций в Германии). Напротив, растворяя, как делает Рудаш, благоприятные моменты в процессе, вместо того чтобы *«культивировать искусство восстания, мы делаем из восстания игру, а активная роль, которую законно берет на себя субъект, оборачивается словесным субъективизмом»*¹²⁷. *«Ясно, что подготовка революции – как фундаментальный вопрос ленинизма – несовместима с хвостистской позицией»*¹²⁸.

Решение разрешает неразрешимое. Но кто решает? Здесь возникает вопрос классового сознания. Пролетариат? Но он сам подчинен овеществлению, фетишизму, отчуждению, так что его непосредственное,

¹²⁶ Ibid., p. 37.

¹²⁷ Ibid., p. 39.

¹²⁸ Ibid., p. 43.

самопроизвольное сознание в лучшем случае остается на уровне профсоюзов. Ведь если господствующая идеология – это идеология господствующих классов, это значит, что подавляющая часть подчиненных пропитана ею или разделяет ее. И снова вопрос – как выйти из этого порочного круга? Рудаш, как и большинство социал-демократов, которые считают, что роль партии в основном сводится к роли педагога, распространителя знаний, делает ставку на «образовательную работу».

Лукач отвечает ему, опираясь на понятие «вмененного или приписанного сознания», выдвинутое в «Истории и классовом сознании». Если говорить о классах, которые в силу самого своего экономического положения всегда будут действовать с «ложным сознанием», то между «тем сознанием своей ситуации, которое у них действительно есть, и сознанием, которое они могли бы иметь, если бы оно определялось их классовой ситуацией, существует разрыв, максимальное сокращение которого – и есть задача партий и их руководителей»¹²⁹. Однако «пролетариат находится не в том же самом положении: он может – в силу своей собственной классовой ситуации – обладать точными знаниями об историческом процессе и его различных этапах [онтологический постулат!]. Но есть ли у него такие знания во всех случаях? Конечно, нет. После констатации этого факта задачей любого марксиста будет серьезная рефлексия причин этого разрыва и, главное, средств, позволяющих его устранить». Выражение «вмененное или приписанное сознание» обозначает уровень, который в данный момент соответствует объективной экономической ситуации пролетариата, то есть уровню сознания, которое ему в этот момент доступно. Лукач говорит, что

¹²⁹ Ibid., p. 46.

использовал его, чтобы «ясно выразить этот разрыв между действительным сознанием и возможным»¹³⁰.

Но как его сократить? Лукач цитирует известное высказывание Маркса: «Дело не в том, в чём в данный момент видит свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, что такое пролетариат на самом деле и что он, сообразно этому своему бытию, исторически вынужден будет делать»¹³¹. Цитата из «Святого семейства» (то есть из произведения 1845 года), чей сильный онтологический крен связан с первоначальной тематикой отчуждения как потери подлинной человечности в мире. В таком случае задачей для Лукача становится «устранение зазора между бытием и сознанием или, если говорить точнее, между сознанием, которое объективно соответствует экономическому бытию пролетариата, и сознанием, чей классовый характер плетется в хвосте у этого бытия»¹³².

Соглашаясь с Рудашом в том, что классы являются «колеблющимися структурами», которые может наделить устойчивостью лишь партия, дав им точку зрения на тотальность, то есть самосознание, Лукач решительно отвергает любой социологический детерминизм. Сознание не только не является функцией от величины заводов, но и не обязательно развивается там, где рабочий класс представляется наиболее собранным и образованным. Напротив, можно встретить условия корпоративной и бюрократической кристаллизации, связанные с относительными привилегиями рабочей

¹³⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹³¹ [Marx K. *Sainte Famille // Œuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, p. 460. <Рус. пер.: Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Соч. Т. 2. М., 1955. С. 40.>

¹³² Lukács G. *Dialectique et spontanéité*, op. cit., p. 47.

аристократии. Чтобы «заметить то, что в рабочей аристократии противостоит совокупной революционной динамике», надо, следовательно, «отойти от плана непосредственного» и перейти к плану тотальности и опосредования. То, что революционерам постоянно приходится плыть против течения, само по себе должно опровергать хвостистскую теорию спонтанности.

Здесь мы переходим к ключевому вопросу партии, вопросу, который «для любого сторонника теории спонтанности представляется – сознательно или бессознательно – камнем преткновения»¹³³: «понятие классового сознания – это конкретное понятие, выражающее определенное содержание», а место, где реализуется это понятие, – «это организация коммунистической партии»¹³⁴. Формирование и повышение уровня сознания проходят «в постоянном взаимодействии с развитием всей социальной действительности в целом... и, следовательно, не следуют единообразной восходящей линии»¹³⁵. Вот почему, по Ленину, организационные формы необходимы. Вопреки тому, что писала Роза Люксембург, они вовсе не являются всего лишь «гарантиями на бумаге», а составляют, напротив, решающий фактор в развитии классового сознания пролетариата: «Организационные формы пролетариата, в первую очередь партия, – это реальные формы опосредования, в которых и благодаря которым развивается и выходит на нужный уровень классовое сознание, соответствующее общественному бытию пролетариата»¹³⁶.

Лукач говорит о «реальной форме опосредования», чтобы вписать в тотальность социальные феномены,

¹³³ Ibid., p. 55.

¹³⁴ Ibid., p. 57.

¹³⁵ Ibid., p. 59.

¹³⁶ Ibid., p. 59.

артикуляция которых не является непосредственно данной, то есть чтобы пробиться к реальной или *«истинной абстракции»* точки зрения пролетариата. Маркс и Ленин – не только авторы, критикующие политическую экономию, но и основатели организаций. Дело в том, что *«Организационные формы – не просто интеллектуальные выражения состояния непосредственного сознания среднего рабочего»*¹³⁷. *«Ведь общественное бытие пролетариата непосредственно ставит его лишь в отношение столкновения с капиталистами, тогда как классовое сознание пролетариата становится действительно классовым сознанием лишь в тот момент, когда оно охватывает всю тотальность буржуазного общества»*¹³⁸.

>Вернуться к вопросу внеположности, к которому возвращается и сам Лукач. Согласие по одному пункту. Значимость партии, другой, опосредованной точки зрения, для того, чтобы избежать порочного круга овеществления и отчужденного сознания, – точки зрения, которая сопутствует развитию стратегического мышления, вмешательства, решения, а не сциентистского объективизма. Но для этого не обязательно обращаться к метафизике классового сознания, *«воплощенного в политике партии»* (р. 67), к пролетарской онтологии в-себе и для-себя. Достаточно продумать реальное становление множественности возникающих форм, действующих лиц и сборок без большого субъекта. Не релятивизировать при этом роль партии как медиума, необходимого для того, чтобы получить выход на тотальность за пределами закрытых частных и корпоративистских искушений. Партия-стратег, но не обязательно авангард, партия как

¹³⁷ *Ibid.*, р. 62.

¹³⁸ *Ibid.*, р. 64.

основной элемент стратегической головоломки. Сделать отсылку к Лабика и парадигме Гранд-Орню¹³⁹.<

>Критическое примечание на основе Арту¹⁴⁰<

>Лукач разрабатывает теорию овеществления, отличную от марксовой теории фетишизма, и в ней теперь овеществляются не только социальные отношения, но и сами индивиды – в силу рационализации и инструментальной квантификации. Вопреки лукачевской теории, которая стремится найти в самом процессе производства (механизации) источник абстрактного труда, марксова критика не ставит квантификацию социальных отношений в центр анализа [спорно: жалкая мера]. Тогда как для Лукача овеществление лиц под влиянием квантификации сводит работника к положению товара и чистого количества. Этот подход позволяет ему связать критику фетишизма с критикой отчуждения через тематику овеществления под воздействием квантификации. Но также и по Якубовскому, *«подсчет и рациональность – принципы капиталистической экономики»*. Арту видит здесь влияние веберианского марксизма: рациональная объективация, в результате которой индивиды сами квантифицируются и преобразуются в вещи, а их субъективность поглощается объективностью вплоть до абсолютного отчуждения. Именно этот сдвиг у Лукача послужит источником для Маркузе и Дебора и, соответственно, для предельно безнадежных версий – Бодрийяра, Сюрра и Купа.<

>Добавить Грамши, Дебора.

По Грамши, единство господствующих классов производится в государстве и посредством него, а его исто-

¹³⁹ [Labica G. *Le Paradigme du Grand-Hornu. Essai sur l'idéologie*, Montreuil-sous-Bois, PEC – la Brèche, 1987.]

¹⁴⁰ [В библиографии, составленной Даниэлем Бенсаидом для этой книги, фигурирует следующая книга Антуана Арту: Artous, Antoine. *Le Fétichisme chez Marx*. Paris: Syllepse, 2006. Несомненно, здесь он имеет в виду именно ее.]

рия – это, «*по существу*», история государств¹⁴¹. Тогда как подчиненные классы по определению не объединены, и они не смогут объединиться, «*пока не смогут стать государством*». Поэтому их история – фрагментированная функция истории гражданского общества. Вот почему важная часть современного «Государя» должна быть посвящена вопросу «*интеллектуальной и моральной реформы, то есть религиозному или мировоззренческому вопросу. ... Современный Государь должен и не может быть проводником и организатором интеллектуальной и моральной реформы, которая потребовала бы создания площадки для предельного развития коллективной национально-народной воли по направлению к реализации высшей и тотальной формы современной цивилизации*»¹⁴².

Понять отношения сил, способ анализа ситуаций, установить разные степени отношений сил и «*привязать к ним изложение того, что в политике следует понимать под стратегией и тактикой, под стратегическим “планом”, пропагандой и агитацией*»¹⁴³.

В анализе «*момента системы силовых отношений, существующих в определенной ситуации, можно с пользой применять понятие, которое в военной науке обозначается как “стратегическая конъюнктура”, или же, если говорить точнее, понятие степени стратегической подготовленности театра борьбы, одним из главнейших элементов которого являются качественные условия руководящего персонала и активных сил, которые можно назвать первой линией. ... Определенная степень стратегической подготовленности может принести победу силам, которые “по видимости” (то есть количественно) уступают силам противника*»¹⁴⁴.

¹⁴¹ Gramsci A. *Cahiers de prison, Cahier 25, 1934*. Paris: Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», p. 312.

¹⁴² Gramsci A. *Cahiers de prison, Cahier 13, 1932–1934*. Paris: Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», p. 358.

¹⁴³ Gramsci A. *Cahiers de prison, op. cit.*, p. 359.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 406.

Перейти от войны движения (на Востоке) к позиционной войне, «единственно возможной» (на Западе), – вот то, что понял Ленин, и таким «мне представляется значение формулы “единого фронта”... Однако у Ильича не было времени глубже проработать свою формулу»¹⁴⁵.<

>«Даже наиболее полный расчет сам в значительной мере зависит от мотивов, которые будут созданы непредсказуемой последовательностью ответов противника. Постоянное взаимодействие тактики и стратегии может привести к неожиданным поворотам и переворотам, иногда в самый последний момент. Принципы надежны, но их применение всегда остается рисковым»¹⁴⁶.<

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 183.

¹⁴⁶ Debord G. *Le Jeu de la guerre*. Paris: Gallimard, 2006, p. 148.

V. Закат критического разума

От критики повседневной жизни к одномерному человеку

1960-е годы были отмечены серией публикаций, в которых подчеркивались социальные и культурные последствия капитализма третьего периода (*Spätkapitalismus* Манделя) – массовость промышленного рабочего класса, социальный компромисс, общество потребления, маркетизация культуры, вторжение молодежи и т.д. Среди них – «Критика диалектического разума» Сартра 1961 года, второй том «Критики повседневной жизни» Анри Лefевра, вышедший в том же году (с сокращенной версией в карманном издании 1967 года)¹⁴⁷, «Одномерный человек» Маркузе 1964 года, «Неокапитализм и рабочая стратегия» Андре Горца 1964 года, «Наследники» Бурдьё и Пассрона 1964 года, «Вещи» Жоржа Перека 1965 года, «Слова и вещи» Фуко 1966 года, «Негативная диалектика» Адорно 1966 года, «Общество спектакля» Дебора 1967 года¹⁴⁸. Ретроспективно в этих философских, социологических или

¹⁴⁷ Первый том вышел в 1947 году, второй – через двадцать лет, в 1967 г., после разрыва с коммунистической партией, а третий – в 1981 году. Сжатая версия первых двух томов была опубликована в 1967 году под заглавием «Повседневная жизнь в современном мире» (*La Vie quotidienne dans le monde moderne*, «Idées», Gallimard).

¹⁴⁸ К этому можно добавить «Мифологии» Барта, которые вышли еще в 1957 году.

литературных текстах можно разглядеть предпосылки социальных взрывов и молодежных волнений этого десятилетия, кульминацией которых во Франции стала всеобщая забастовка 1968 года.

Хотя неверно было приписывать ей прямое влияние на движение 1968-го, книга Маркузе [«Одномерный человек»], тем не менее, сосредотачивает в себе вопросы, возникшие в связи с новыми условиями освободительной политики. В ней констатируется, что современные тенденции американского капитализма ведут к «закрытому обществу», способному включить в себя «все измерения частной или публичной жизни», так что индивиды и классы будут воспроизводить испытываемое ими подавление, чего раньше не было, а демократия «укрепляет господство надежнее абсолютизма»¹⁴⁹: «Когда достигнута эта стадия, господство... распространяется на все сферы частной и публичной жизни, оно включает в себя любую реальную оппозицию, оно поглощает все исторические альтернативы»¹⁵⁰. То есть это диагноз схлопывания горизонтов ожидания, озвученный намного раньше панка с его лозунгом «No Future» и его тэтчеровской версии («There is no alternative» – «Альтернативы нет»).

Следует отметить, что господство становится ключевой темой, принимая эстафету у личной зависимости и порождая «еще большую рациональность»: «На стадии своего наивысшего развития господство работает как администрирование; в переразвитых секторах массового потребления администрируемая жизнь – это просто хорошая жизнь, и ради ее защиты

¹⁴⁹ [Marcuse H. *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Авторизованный перевод с английского Моник Виттиг. Paris: Éditions de Minuit, 1968, p. 7.]

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.

*объединяются любые противники. Такова наиболее чистая форма господства»*¹⁵¹. К этому мало что может добавить сумеречная литература Сюриа или «Невидимых комитетов».

То есть Маркузе устанавливает тесную связь между изобилием, потреблением, администрированием, господством, которые совместно управляют «одномерным поведением» человека в обществе, которое преобразовало негативную оппозицию в позитивную, уничтожив всякую возможность качественного изменения и упразднив «романтическое пространство воображения». Отсюда центральный вопрос, который, по словам Маркузе, надо снова поставить, – вопрос, который с тех пор стал еще более навязчивым: «как администрируемые индивиды... могут освободиться одновременно от самих себя и от своих господ? Как можно помыслить возможность разрыва порочного круга?»¹⁵².

Капитализм, организованный *Welfare State*^{153*}, похоже, доводит до крайности явления отчуждения и овеществления, проанализированные Марксом. То, что Маркузе определяет как «процесс интроекции», отмечает собой, в действительности, высшую стадию отчуждения, когда наблюдается уже не просто приспособление индивида к обществу, а непосредственное отождествление, которому сопутствует потеря «критической силы Разума»: «Только что я отметил, что понятие отчуждения становится проблематичным тогда, когда индивиды отождествляются с им навязанным существованием, находя в нем удовлетворение и реализацию. Это отождествление – не иллюзия, а реальность. Однако сама эта реальность – не более, чем развитая стадия от-

151 *Ibid.*, p. 278–279.

152 *Ibid.*, p. 274.

153 Государство всеобщего благосостояния (англ.). – Прим. перев.

чуждения; последнее стало совершенно объективным; отчужденный субъект поглощен своим собственным отчужденным существованием»¹⁵⁴. Что касается овеществления, оно достигает стадии «*тотального овеществления в тотальном фетишизме товара*»¹⁵⁵. Это схлопывание всего критического пространства выражается также в анемии критического разума и нейтрализации маркетизированного искусства.

Именно это иллюстрирует молодая эмблематическая пара из романа Перека: «Иногда им казалось, что вся их жизнь могла бы гармонически пройти... среди предметов, до того обжитых, что, в конце концов, начнет казаться, будто они были созданы... специально для них... их возможности и желания всегда и во всем станут совпадать. Они назовут это равновесие счастьем и благодаря своей свободе, уму, культуре сумеют его сохранить, открывая его в каждое мгновение совместной жизни»¹⁵⁶. Так они могли рассуждать о «*гениальности трубки или столика*»¹⁵⁷ и приходиться в восторг от чемодана. Когда на заднем плане разгоралась свирепая алжирская война, «*Жером и Сильвия не верили, конечно, что можно бороться за диваны "Честерфилд", но именно этим лозунгом их было бы проще всего мобилизовать*»¹⁵⁸.

Психологическая обработка, напоминает Маркузе, начинается не с массового радио и телевидения, «*ведь рациональный универсум самим своим грузом и простыми возможностями своего аппарата блокирует любое уклонение*». Происходит то, что он называет возрастаю-

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 35, 36.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵⁶ Perec G. *Les Choses*. Paris: 10/18, 2005, p. 19.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 80.

щей репрессивной «десублимацией», в которой «*принцип удовольствия поглощает принцип реальности*»¹⁵⁹. Она эффективна в сексуальной сфере, где определяет «*вторичный эффект социального контроля над технологией*»: «...целое измерение человеческой активности и пассивности было дезротизировано». Результатом стало «*сжатие либидо*» и сведение эротического к сексуальному опыту и удовлетворению: «*Структурируемая таким образом десублимация обеспечивает удовольствиями; тогда как сублимация сохраняет сознание отказа, который репрессивное общество навязывает индивидам, а потому сохраняет потребность в освобождении*»¹⁶⁰.

Однако один из существенных моментов проекта Маркузе опирается на постулируемую возможность различения истинных потребностей и ложных. Его цель – «*отказаться от репрессивного удовлетворения*» и «*заменить ложные потребности истинными*»¹⁶¹. Но если потребности являются социальными и историческими, кто будет отделять истинное от ложного? Перек подходит ближе к внутренней логике капитала, когда констатирует, что «*необъятность желаний*» персонажей парализовала их настолько, что они оказались неспособны «*отдать себе отчет в той жалкой одержимости, которая становилась их уделом, смыслом их жизни, их единственным лозунгом; очарованные и почти затопленные необъятностью своих потребностей, роскошью, выставленной напоказ, предложенным изобилием*»¹⁶². Однако изобилие – лишь другое наименование огромного скопления товаров, которым на

¹⁵⁹ Marcuse H. *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 95. 96.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 97, 99.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶² Peres G. *Les Choses*, op. cit., p. 35–36.

первых страницах «Капитала» определяется богатство в капиталистическом обществе. Точно так же длинное описание квартиры, данное в первой главе «Вещей», показывает *«нагромождение предметов, мебели, книг, тарелок, бумаг, пустых бутылок»*¹⁶³. Герои *«утопали в изобилии»*¹⁶⁴, но одновременно *«задохались под нагромождением деталей»*, из-за *«судорожной фрагментации»*, вызванной *«неосвязаемым распылением скудных сокровищ, обрывков сновидений...»*. Отделенные от общего движения, они были всего лишь *«островком бедности в море изобилия»*¹⁶⁵.

Поскольку деньги постоянно провоцируют новые потребности, так что меняют даже восприятие собственного тела героев, последние одержимы своими безграничными желаниями: *«В мире, который они считали своим, едва ли не было обычным желать всегда больше, чем можешь себе позволить. Не они придумали это правило; таков был закон цивилизации, фактическая данность, наиболее точными выражениями которой служили реклама вообще, журналы, искусство оформления витрин, зрелище улицы и даже, в определенной степени, вся совокупность продуктов, которые обычно назывались культурными»*¹⁶⁶. *«Это было безумное, болезненное, подавляющее желание, которое, казалось, управляло малейшим из их жестов... Они упивались им»* и *«безудержно предавались своим бредовым фантазиям»*¹⁶⁷.

«Жажда обладания» стала означать для них саму жизнь. Весь Париж стал для них *«постоянным ис-*

¹⁶³ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 96.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 101, 102.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 89.

кушением». Представляя собой клинический случай репрессивной десублимации, эти «ненасытные» смутно мечтали о «чем-то другом», но «любили богатство больше самой жизни». «То есть они были людьми своего времени. Они чувствовали себя на своем месте. Уж во всяком случае, по их словам, не были они простаками... Они были расслабленными, по крайней мере пытались»¹⁶⁸ в «странном и манящем» мире, в «переливающимся блесками универсуме торговой цивилизации, в тюрьмах изобилия, в чарующих ловушках счастья»¹⁶⁹. Но они существовали в «центре пустоты», спрашивали самих себя, «правда ли они живут». Став жертвами «основополагающей пустоты»¹⁷⁰, они продолжали жить «тихой трагедии»¹⁷¹.

Поражение критического разума – не более, чем изнанка триумфа позитивизма (как логического, так и любого другого): «Позитивная мысль и ее неопозитивистская философия нейтрализуют историческое содержание рациональности»¹⁷² и преобразуют мир в объективную «инструментальность». Точно так же операционализм в физике и бихевиоризм в социальных науках «сводятся к полному эмпиризму»¹⁷³. Понимание обыденной речи логическим позитивизмом «ориентируется по овеществленному универсуму речи наших дней»¹⁷⁴ в ущерб историческому измерению смысла. Но через эмпирическое говорит абстрактный индивидуум. По Маркузе, аналитическая философия

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 122–123.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁷² Marcuse H. *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 249.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 37

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 205.

«ссылается на ущербную реальность мысли и речи»¹⁷⁵, а ее терапевтический характер очевиден. Больной – это категория интеллектуалов, «мысль и язык которых не согласуется с условиями обыденной речи»¹⁷⁶. Таким образом, в функциональной коммуникации понятие сводится к значкам, к сокращениям, к «застывшим образам» и «гипнотическим формулам», которые властно ритуализируют дискурс, наделяя его иммунитетом от противоречия. Это «закрытие языка» (по выражению Ролана Барта), «не доказывает, не объясняет», а «передает решение, диктат, порядок»¹⁷⁷ посредством тавтологий и непреложных высказываний.

Точно так же «ослабляется антагонизм культурной реальности и социальной»¹⁷⁸, а эстетические ценности, которые были «неким отрицанием господствующих ценностей»¹⁷⁹, разлагаются до меновой стоимости. Высшая культура Запада, которой могли владеть лишь немногие привилегированные меньшинства, содержала в себе «романтическую составляющую», выразившую методическое отталкивание от делового мира и промышленности, основанных на подсчете и прибыли. Сегодня же, как пишет Маркузе, «Мадам Бовари» была бы уже не романной историей, а попросту «клиническим случаем», поскольку «технологическая реальность разрушает... саму возможность художественного отстранения»¹⁸⁰. Искусство, бывшее в своих крайних проявлениях великим отказом – «протестом против того, что есть», само получило отказ. «Культурная ассими-

¹⁷⁵ Ibid., p. 227.

¹⁷⁶ Ibid., p. 206.

¹⁷⁷ Ibid., p. 126.

¹⁷⁸ Ibid., p. 82.

¹⁷⁹ Ibid., p. 10.

¹⁸⁰ Ibid., p. 87.

мияция» упраздняет трансгрессию: «Такова рациональность господства... Это и правда был развод, поскольку вначале наука включала в себя и эстетический Разум, и свободную игру, и даже безумие воображения и преобразующую фантазию; наука занималась рационализацией возможностей»¹⁸¹.

Итак, общество потребления означает затухание возможностей, если под возможностями понимать «те, что действительно достижимы для всякого общества» и которые могут определяться в качестве «практических целей» (определенной или конкретной возможности). Нереализованные возможности становятся фактами, когда историческая практика – «область возможного внутри необходимого» – актуализирует их. Идеология свершившегося факта прославляет «данный универсум фактов»¹⁸² и «подчиняется уничтожающей власти установленной реальности»¹⁸³. Напротив, диалектической мысли удастся понять «потенциал в качестве исторической возможности, а его реализацию – как историческое событие»¹⁸⁴. А в операционной рациональности именно это измерение и история оказываются «одновременно упразднены». Ведь функциональный язык – это язык «радикально антиисторический». История, которой угрожают структурализм и функционализм, как и политике; угроза (предчувствуемая также и Дебором), которая подтвердится вместе с провалом в пост-современность, окончательное завершение истории, кладбище возможностей.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 253.

¹⁸² *Ibid.*, p. 17.

¹⁸³ T.W. Adorno, цит. по: Marcuse H. *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 144.

¹⁸⁴ Marcuse H. *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 122.

Есть ли альтернатива, другой возможный мир, жизнь после капитализма? Острые вопросы, проистекающие отсюда. Маркузе оставляет открытым вопрос, несмотря на очевидный скептицизм: «Либо развитое индустриальное общество способно помешать качественному преобразованию общества в ближайшем будущем; либо существуют силы и тенденции, способны выйти вон и взорвать это общество»¹⁸⁵. Пока невозможно ожидать ясного ответа на этот вопрос, поскольку «При посредстве технологии культура, политика и экономика сливаются друг с другом во всемогущую [одномерную] систему, которая пожирает или же отбрасывает все альтернативы»¹⁸⁶. Поскольку технологическая рациональность утверждается в качестве политической рациональности, оппозиция сводится к поиску альтернатив «внутри статус-кво»¹⁸⁷. Такова роль социал-демократии и сталинистов, совместно участвующих в управлении государством всеобщего благосостояния.

Однако, сохраняются тенденции освобождения, которые еще работают. Так, если распространится автоматическое производство, природа производительных сил может измениться. А полная автоматизация означала бы переход к другой цивилизации. Несомненно, у Маркузе (но в те времена он был не одинок в таком мнении) это результат впечатления от спутника – иллюзия относительно потенциала развития советской административной автоматизации, которая якобы сможет поставить под вопрос западную конкурентную систему (Хрущев с его «догнать и перегнать»...). В таком случае

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 28.

Государство, Партия и План могли бы расширяться, достигнув автоматизации и изобилия!¹⁸⁸

Однако приходится сомневаться в силах, которые были бы еще способны подорвать общество, поскольку в «обществе изобилия» рабочий класс отныне «связан с системой потребностей, а не ее отрицанием»¹⁸⁹. Теряя свою профессиональную автономию, трудящиеся становятся функциональными придатками машины, а «технологическая завеса» еще больше маскирует неравенство и рабство. Таким образом, механизация качественно и количественно уменьшает физическую энергию, расходуемую на труд.

Следовательно, для капиталистической системы больше нет «настоящего внешнего». Но «идея, что исторические освободительные силы должны развиваться внутри данного общества, является краеугольным камнем марксистской теории». «В наши же дни именно это “внутреннее пространство”... оказалось полностью закупорено самим обществом...»¹⁹⁰. (Но существовало ли оно вообще когда-то?... Иллюзия абсолютно внешнего, чистоты...) Тема интеграции. Профсоюз отождествляется с предприятием и действует в качестве группы влияния. Следовательно, нужно искать в другом месте – не в пролетариате, поработанном не только жесткими цепями эксплуатации, но и позолоченными цепями потребления, – искать подрывные силы «по существу нового исторического субъекта». Социальный антагонизм, в действительности, сохраняется в «бесчеловечных условиях жизни тех... кто не может быть нанят и кто не может нанимать, преследуемых цветных рас, тех, кто содержится в тюрьмах и психиа-

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 49.

*трических лечебницах»*¹⁹¹. Внешнее отныне находится на краю, – этим предвосхищаются Фуко и 68-й год, но также тематика исключения или множества.

Однако многие факторы мешают возникновению этого нового субъекта: *«власть и эффективность системы, то, что дух полностью согласуется с фактом, мышление – с требуемым поведением, стремления – с реальностью»*¹⁹². Радикально новый субъект, едва-едва проявивший себя, тут же оказывается одномерным: *«... факты и возможные линии развития представляются здесь фактами, никак друг с другом не связанными, или же миром немых объектов, лишенных субъекта; у него нет практики, которая дала бы этим объектам новое направление»*¹⁹³, поскольку *«только практика может осуществить теорию, а сейчас как раз нет практики, которая бы ее осуществила»*¹⁹⁴. Народ теперь оказывается закваской уже не протеста, а социального единодушия.

Следовательно, надежда обретается на *«территории париев и “аутсайдеров”*», которые сохраняются *«под консервативными народными классами»* и находятся *«вовне демократического процесса»*, – других рас, других цветов, эксплуатируемых и преследуемых классов, безработных и тех, кого невозможно нанять, всех тех, кто *«выражает совершенно непосредственную и реальную потребность покончить с невыносимыми условиями и институтами. Таким образом, их оппозиция революционна, даже если их сознание – не революционно»*¹⁹⁵. Подхватывая формулу Бенямина, Маркузе приходит

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁹² *Ibid.*, p. 276.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 276.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 270.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 280.

к выводу: «только те, кто сами безнадежны, могут дать нам надежду»¹⁹⁶.

Перек, рассуждая о студентах в манере, более близкой, скорее, ситуационистской брошюре или «Наследникам», сдержаннее Маркузе: «Они были из породы “новых людей”, молодыми кадрами, у которых еще не все зубы прорезались, технократами на полпути к успеху. Почти все они были выходцами из мелкобуржуазных семейств, чьих ценностей, как они думали, было им уже недостаточно, – они заглядывались с завистью, с отчаянием даже, на бросающиеся в глаза роскошь, комфорт, изысканность крупных буржуа. У них не было традиций, не было прошлого. Наследства им неоткуда было ждать»¹⁹⁷. Это как раз и было будущее поколение Миттерана: «В рекламных кругах, обычно относимых, пусть и в силу всего лишь мифологии, к левому флангу, хотя точнее они определялись технократизмом, культом наивысшей эффективности, современности, сложности, вкусом к спекуляциям о будущем и несколько демагогической склонностью к социологии, как и мнением, будто девять десятых человечества – полные кретины, годные лишь на стадное восхищение чем и кем угодно, – в них хорошим тоном считалось презирать любую политику сегодняшнего дня и мерить Историю веками»¹⁹⁸. У этого презрения карьеристов и выскочек будет славное будущее – закончившееся на «Невидимых комитетах», Купа и Бросса.

Этому новому гипотетическому революционному субъекту нужен проект: «Я часто повторял термин “проект”, поскольку считаю, что он лучше всего подходит к особому качеству исторической практики. Он

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 281.

¹⁹⁷ Perec G. *Les Choses*, op. cit., p. 45.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 71–72.

указывает на определенный выбор, принятие вполне конкретной манеры понимания, организации и преобразования реальности. Исходный выбор определяет цепочку дальнейших шагов, которые представляется возможным сделать в данном направлении, он устраняет те выборы, которые несовместимы с ним»¹⁹⁹. При этом всякое уже устоявшееся общество стремится «заранее выносить суждение о возможных проектах», тогда как термин «определенный выбор» проясняет «вторжение свободы в историческую необходимость»²⁰⁰. По Маркузе, узкая дверь остается все же приоткрытой, и через щель может порваться несвоевременная возможность.

«Мы можем отличить истинные потребности от ложных»²⁰¹, – утверждает Маркузе. – «Например, можно вычислить минимальный объем труда, благодаря которому... можно удовлетворить жизненные потребности» и «подсчитать степень возможной свободы от необходимости»²⁰². Но кто конкретно может это сделать? «Репрессивная производительность»²⁰³ соответствует «аду ложных потребностей», порожденному рекламой и консьюмеристской лихорадкой. Однако этот западный образ жизни, который невозможно распространить на всех, производит «разрушительное процветание». Чем больше «гетерономные потребности, которые обуславливают жизнь этого общества», будут приводится к «совпадению с индивидуальными потребностями и удовольствиями, тем сложнее их будет вытеснить, а их подавление будет представляться полным и фатальным лишением. Но именно это фатальное

¹⁹⁹ Marcuse H. *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 243.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 245.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 30.

²⁰² *Ibid.*, p. 256.

²⁰³ *Ibid.*, p. 267.

подавление сможет создать главное – субъективное и необходимое – условие для начала качественного изменения, то есть для перехода к переопределению потребностей»²⁰⁴.

Значимость темы изобилия, появившейся в эйфории славного тридцатилетия, – либо как фактора насыщения и непрозрачности у Маркузе и Перека, либо как благоприятного условия освобождения у Манделя. По Маркузе, общество изобилия связывает рабочий класс с системой потребностей. У Перека Жером и Сильвия *«утопали в изобилии»*, но изобилие – это пустота, основополагающий вакуум, который занял место жизни. Напротив, у Манделя джокер изобилия позволяет непосредственно осуществить программу *«от каждого – по труду, каждому – по потребностям»*.

Лефевр

Несмотря на внешнее сходство в критике, Лефевр в своем движении, которое началось еще раньше, чем у Маркузе, приходит к совершенно иным, даже противоположным, выводам. С самого начала он намеревается занять территорию в самом центре противоречия, чтобы проработать его изнутри, а не пытается найти невероятную внешнюю силу, нечто чужеродное системе в целом. *«Единственный»* открытый *«путь»* состоит в том, чтобы *«философски описывать и анализировать повседневное, показывая его двойственность, его упадок и плодотворность, его нищету и богатство»²⁰⁵*. Он анализирует не только опасные тенденции и современные формы овеществления, но пытается *«также показать*

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 269.

²⁰⁵ Lefebvre H. *La Vie quotidienne dans le monde moderne*. Paris: «Idées», Gallimard, 1968, p. 30.

крах этих тенденций – «неуничтожимые факторы», противоречия, которые рождаются или возрождаются, хотя их глушат, сбивают с пути, отводят в сторону»²⁰⁶.

Повседневность и современность – «два лика духа нашего времени. Повседневному, совокупности незначимого (собираемого этим понятием), отвечает и соответствует современное, совокупность знаков, посредством которых это общество означивает себя, себя оправдывает, так что эти знаки составляют часть его идеологии»²⁰⁷. Лефевр, очарованный кибернетикой и отказавшийся от тяжеловесной архитектуры надстройки, стоящей над базисом, как и от туманных теорий отражения, изучает в повседневности эффекты *feed-back*'а, обратной связи, посредством которых капиталистическому обществу, несмотря на унижение и эксплуатацию, удается легитимировать себя и воспроизводиться. В 1962 году, на вершине роста и экономической экспансии, радикально преобразующей социальные отношения, разделение и организацию труда, отношения города и деревни, понятие повседневности становится для Лефевра первоочередным, и лишь сомнением в его значимости он объясняет слишком большой разрыв между публикациями первого и второго томов²⁰⁸. Он предлагает называть это общество, которые другие считают государством всеобщего благосостояния, «неокапиталистическим» или же обществом организованного капитализма, «бюрократическим обществом управляемого потребления». Оно характеризуется разбивкой, распределением повседневного и его программированием: «Повседневное становится объектом всяческих

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 128.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁰⁸ Были и другие сомнения – непосредственно политические.

забот – сферой организации, пространством–временем добровольной или запланированной авторегуляции. Правильно устроенная повседневность стремится к превращению в действительно замкнутую систему... Потребности пытаются предвидеть, заранее формируя их; желание отслеживается... Повседневность, таким образом, должна в самом скором времени стать уникальной, совершенной системой, скрытой за другими системами, на которые нацелены систематизирующее мышление и структурирующее действие. В этом качестве повседневность станет, судя по всему, главным продуктом так называемого организованного общества или общества организованного потребления...»²⁰⁹.

Книга [«Повседневная жизнь в современном мире»] начинается с комментария к «Улиссу», роману о повседневности, где субъект затушеван, а превозносится объект. День Блума становится, по выражению Г. Броха, символом «всеобщей повседневной жизни», в которой ничего не происходит, где нет никаких событий. Порочный круг господства, беспокоящий Маркузе, на месте, но он еще не до конца замкнут. Катастрофа неизбежна, но пока еще есть время, чтобы ее предотвратить. Уже сейчас «подавление распространяется на биологическую и физиологическую жизнь, на природу, на детство, образование, педагогику, на вступление в жизнь»²¹⁰. Бюрократия господствует с тем большим успехом, чем больше она поучает, по-своему рационализируя частную жизнь. Лефевр выходит на след общества контроля и биовласти.

Мы наблюдаем переход от старой культуры, основанной на ограничении потребностей, к культуре новой, основанной на производственном изобилии и полноте

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 141.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 270.

потребления. Итоговая идеология потребления лишила рабочий класс его идей и ценностей.

«Потребление зрелища превращается в зрелище потребления»²¹¹. Творческая энергия, затраченная на зрелищность, перенаправляется на «зрелищную визуализацию мира». «Потребление зрелищ, зрелище потребления, потребление зрелища потребления. Потребление знаков и знаки потребления. Каждая подсистема, которая пытается замкнуться, запускает одно из таких саморазрушительных вращений. Непосредственно на уровне повседневности»²¹².

«Риторика этого общества», то есть реклама, обеспечивает потребление «огромной массой знаков, образов, дискурсов». Она пропитывает собой язык, литературу, социальное воображаемое и стремится стать господствующей идеологией этого общества. Она высвобождает поразительный объем парящих означающих. Она уже не пытается описывать или же информировать, она обгоняет предмет, который дублирует и который ценен лишь ею. Из-за нее желание и удовольствие становятся фиктивными. Поскольку ее предназначение – провоцировать потребление товаров, она сама становится первейшим из потребительских товаров. Это «идеология товара»²¹³. А ведь Лефевр еще ничего в те годы не видел!

По ту сторону зрелища – этот «симулякр, аналоговая симуляция истории языковыми играми...»²¹⁴. (Бодрийяр в школе Лефевра.)

[Лефевр] не признает номинаций «общество изобилия» или «общество досуга». Общество потребления

²¹¹ *Ibid.*, p. 163.

²¹² *Ibid.*, p. 204.

²¹³ *Ibid.*, p. 203.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 263.

уподобляется обществу изобилия: *«Переход к обществу изобилия мог бы определять нашу эпоху, и из него можно было бы вывести его определение»*. Однако рост – это не развитие. *«Внутри этого так называемого общества изобилия обнаруживаются новые формы дефицита»*²¹⁵. Насыщение – это не удовлетворение. Бедность в изобилии.

Лефевр различает обязательное время, ограниченное и свободное, чтобы прийти к выводу, что обязательное время сокращается, а ограниченное – растет. А досуг, не являясь свободной деятельностью, сводится к обобщенному зрелищу.

Что сказать о преобразовательных силах? В противоположность Маркузе, именно потому, что рабочий класс *«погружен в повседневное»*, он может *«(или мог бы) подвергнуть отрицанию и преобразовать его»*²¹⁶. Однако, годы проходят, и этот класс обнаруживает, что уже лишился классового сознания, тем более, что предполагаемая модель альтернативного общественного устройства, то есть СССР, оказалась *«дискредитированной»*. *«Диалектическое движение истории оборачивается (моментально) против себя самого и гасит себя; диалектическое мышление утрачивает опору, теряется. ... Роль и исторический базис рабочего класса затуманиваются вместе с его идеологией»*²¹⁷. Пролетариат перестает *«истово верить»* в *«достоинство труда и трудящегося»*²¹⁸.

Но кредо: пролетариат не может отказаться от своей исторической миссии, не отказываясь от самого себя. *«Если он “выбирает” интеграцию в общество, управляет»*

²¹⁵ *Ibid.*, p. 101, 102.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 79.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 82 [выделено Д.Б.].

²¹⁸ *Ibid.*, p. 86.

мое буржуазией и организованное капиталистическими производственными отношениями, он отказывается от собственного классового существования. Для него интеграция равняется дезинтеграции. Но самоубийство класса трудно себе представить, так что вряд ли оно произойдет»²¹⁹. «Что же мы видим? Общество, тактически и стратегически нацеленное на интеграцию рабочего класса, отчасти добивается успеха (благодаря репрессивно организованной различными ограничениями повседневности, за счет скорее убедительной идеологии потребления, а не самого этого потребления), но при этом оно теряет всякую возможность интегрировать другие свои элементы – молодежь, этнические меньшинства, женщин, интеллектуалов, науку, культуру. Доводя пролетариат до грани самоотказа, подталкивая его к совершению этого своеобразного хакари, неокapитализм убивает сам себя как общество. Обрушившийся пролетариат утягивает его за собой»²²⁰. В отличие от Маркузе, Лефевр не ищет субъекта на замену. Скорее, он отказывает всем субъектам – одному за другим.

Лефевр обращается к утопии как к принципу надежды: «Все вы утописты!», как только вы больше не подчиняетесь и не сдаетесь, как только начинаете желать чего-то другого и отказываетесь быть исполнителем или подручным системы. Революция приобретает новый смысл: «разрыв с повседневностью, восстановление Праздника»²²¹. Тема празднования, прямо противоположная формуле Мао: «Прошлые революции были праздниками (пусть жестокими, но разве не всегда в праздниках присутствует что-то жестокое, какая-то развязность и насилие?). Возможная революция

²¹⁹ *Ibid.*, p. 151.

²²⁰ *Ibid.*, p. 152.

²²¹ *Ibid.*, p. 73.

положит конец повседневности, вернув ей... расточительность, растрату, подорвав все ограничения. То есть революция определяется не только на экономическом, политическом или идеологическом уровне, но и более конкретно – концом повседневного», то есть как «постоянная культурная революция»²²². Но есть одно затруднение: «...революция предала эту надежду, тоже став повседневностью, – институтом, бюрократией, организацией экономики, продуктивистской рациональностью... Глядя на все это, нельзя не спросить, не потеряло ли слово “революция” своего смысла?»²²³.

Чтобы сломать порочный круг господства и разорвать завесу идеологии, остается одно средство – праксис, практики, «исследование повседневных ситуаций», которое предполагает способность вмешательства, возможность изменения и реорганизации в повседневном, которые оказались бы противоположны планированию. «Такой праксис на глобальном уровне общества составляет часть культурной революции, основанной на конце терроризма или, по крайней мере, на возможности антитеррористического вмешательства. ...В той мере, в какой на этом пути было предложено определенное доказательство, не-закрытость доказана. Нет единой, абсолютной, привилегированной системы, есть лишь подсистемы; а между ними – разломы, дыры, лакуны. ...Несводимое заявляет о себе после каждой попытки редукации»²²⁴. Идея революции и даже «тотальной революции» (поскольку революция может быть только тотальной) «остается нетронутой»²²⁵.

²²² Ibid., p. 73–74.

²²³ Ibid., p. 74.

²²⁴ Ibid., p. 346–347.

²²⁵ Ibid., p. 360.

Структурализм как дискурс или идеологический жаргон победившей повседневности. Вопрос не в лингвистическом или антропологическом методе, а в методологическом обобщении, которое превращает его в метаязык, претендующий на научную универсальность.

Структурализм – это обездвиженная тотальность. «Идеологии функции (функционализм), формы (формализм), структуры (структурализм) сходятся со сциентизмом и позитивизмом в том, что выдают себя за нечто неидеологическое»²²⁶. Так, подготавливая культурный поворот, язык становится своим собственным референтом, дискурсом о дискурсе, в котором растворяется реальность. Барт довел устранение субъекта до парадокса – в системе моды последняя устраняет тело как нечто физическое и одновременно присваивает его в качестве социального предмета, и этим она отличается от готового платья или прет-а-порте.

Лефевр вернется к этому вопросу в 1971 году в своей книге «По ту сторону структурализма»²²⁷. Здесь он определяет структурализм как «идеологию власти», которая, нейтрализуя историю, одновременно нейтрализует и политику: «Вместе с историчностью низвергнуты и поиски смысла, и историческое противоречие, и трагическое. Все лишается драматичности»²²⁸. Особенно у Фуко «власть языка заменяет собой якобы прогнившую историчность»²²⁹. Опустошение содержания приходит к отупляющему идеализму, который

²²⁶ *Ibid.*, p. 185.

²²⁷ Lefebvre H. *L'Idéologie structuraliste*. Paris: Point Seuil, 1975 [пять эссе взято из издания 1971 года: *Au-delà du structuralisme*. Paris: Anthropos, 1971].

²²⁸ *Ibid.*, p. 60.

²²⁹ Lefebvre H. *L'Idéologie structuraliste*, *op. cit.*, p. 72.

догматизирует структуры. Остолбенение, вызванное величием структур, делает невысказанным конфликт, событие и, разумеется, революцию, как хорошо показывает та часть книги «Читать Капитал», которая была написана Балибаром.

На что нацелен этот «панструктурализм», если не на «заделывание трещин», «заполнение дыр», тогда как мы как раз хотели бы их расширить. Система не претерпевает овеществление, она «и есть овеществление», и она оказывается «крайним отчуждением, когда стирает следы этого отчуждения»²³⁰. Она «создает пустоту», хотя и думает, что лишь констатирует ее. «Движения страшно боятся и возводят стабильность в догму и принцип умопостигаемости. Отвергают переходы и промежуточные состояния ради состояний стационарных». Комментарии альтюссеррианцев к Марксу – это «Гераклит, прочитанный, пересмотренный и исправленный элеатом»²³¹! Единая наука, которую желает создать структурализм под прикрытием «теории», «устраняет возможное, а именно – исследование поля возможностей и невозможностей». Стало быть, концепция реальности, которая исключает возможное или отделяет его от реального, «рискует структурировать реальное согласно принятым и некритически усвоенным кодам»²³².

Отсюда ожесточенное желание устранить понятие отчуждения, которое означает возможность (конца такого отчуждения) и совокупность возможностей, среди которых и сама Революция. Оно своим самым злым умыслом выписывает – негативно – фигуру «виртуальной тотальности» и реабилитирует понятие субъективности, преобразуя его. Действительно, по Лефевру,

²³⁰ *Ibid.*, p. 109.

²³¹ *Ibid.*, p. 130.

²³² *Ibid.*, p. 152.

понятие отчуждения *«не только связано с понятием гуманизма... Оно, самое главное, связано с понятием присвоения»*²³³.

>Неплохо, горячее течение марксизма (Лукач, Блох, Беньямин) и его плодотворность.<

²³³ *Ibid.*, p. 139.

VI. От спектакля к симулякру

Парафразируя «Манифест Коммунистической партии» – «Все, что было устойчивым и прочным, рассеивается как дым»²³⁴, – Ги Дебор так характеризует современность: «*Все, что было абсолютным, становится историчным*»²³⁵. История, конечно, существовала всегда, но не всегда в своей исторической форме, предполагающей сознание сотворения события или эпохи. Частично она связана с городом. Она рождается в нем, поскольку история города – это также и история свободы. И наоборот, «ликвидация города» означала бы отрицание этой современной свободы, а вместе с ней в спектакле исчезла бы и свобода: «*В спектакле классовое общество систематически желало устранить историю*»²³⁶. Что и подтверждается риторикой постмодерна с ее неуправляемыми статистиками, непроверяемыми повествованиями и невозможными рассуждениями.

Из этого крушения исторической темпоральности рождается «темная меланхолия» – распластанные между уже-нет и еще-нет, как граждане без града в городах без граждан, «*мы крутимся по кругу в ночи,*

²³⁴ Имеется в виду французский перевод этой фразы из «Манифеста». – Прим. перев.

²³⁵ Debord G. *La Société du spectacle // Œuvres*. Paris: Gallimard, coll. «Quarto», апрель 2006, p. 792.

²³⁶ Debord G. *Notes sur la question des immigrés // Œuvres, op. cit.*, p. 1592.

*пожираемые огнем*²³⁷. По Дебору, спектакль – это «*тот момент, когда товар достигает тотальной оккупации социальной жизни*»²³⁸. Он объявляет о вступлении в строй литературы темноты, закрытия, одномерности, в которой глушится историческая динамика социального конфликта, а будущее, чего опасался Бланки, вечно кружит на одном месте. В этот момент уже невозможно бороться с отчуждением в отчужденных формах. Когда спектакль утверждается в качестве «*основной идеологии*», причем идеологии с абсолютным господством, порочный круг господства неумолимо замыкается.

Этот прогноз, все чаще просматривающийся в работах Дебора, был вписан в два направления ситуационистского противостояния обществу спектакля. Первое заключается в противопоставлении подлинности – фактичности, потребительской стоимости – меновой, качества – количеству, желания – его рекламному заместителю, словно бы можно было отделить изначальную сущность от ее рекламной скорлупы. Второе сводится к восстановлению потерянного единства, противостоящего обобщенному расщеплению и разделению, производящим шизофреническое общество. Против деспотизма частичного, атомизации проблем, общественного разделения труда может сработать лишь «*единая теоретическая критика*», которая идет навстречу «*единой социальной практике*»²³⁹. Эта тема единого праксиса в 1960-е годы становится сущим наваждением. Под вопрос ставится разделение частного и публичного, что, конечно, грозит тоталитаризмом, но как действовать, когда именно практика-то и не

²³⁷ Debord G. *In girum imus nocte et consumimur igni* // *Œuvres, op. cit.*, p. 1371.

²³⁸ Debord G. *La Société du spectacle* // *Œuvres, op. cit.*, p. 778.

²³⁹ *Ibid.*, p. 855.

идет на встречу с теорией? Отсюда разочарованная констатация в форме эпитафии: *«Следовательно, надо допустить, что не было успеха или провала для Ги Дебора и его безмерных претензий»*²⁴⁰.

Бесспорно, что Дебор – стилист, классик, человек Просвещения, стоящий на пороге сумерек, арьергард разума, который находится под такой же или даже большей угрозой, что и авангард сопротивления возможности тройного уничтожения: истории – спектаклем, города – урбанизмом и искусства – товаром.

Спектакль против истории

Если капитал представляется как огромная груда товаров, современные условия производства приводят к *«огромному накоплению спектаклей»*. Спектакль, как *«конкретное перевертывание жизни»*, является *«местом разочарованного взгляда и ложного сознания»*, *«официальным языком обобщенного разделения»*, *«социальным отношением лиц, опосредованным образами»*, *«утверждением любой человеческой жизни... как простой кажимости»* или же *«солнцем, которое никогда не заходит над империей современной пассивности»*. Как *«завершенный раскол внутри человека»*, он также оказывается кошмаром современного порабощенного общества, которое теперь выражает лишь желание спать. У него, как ложного сознания времени, есть одна функция – *«заставить забыть историю в культуре»*, растворить событие в происшествиях, рекламных объявлениях или же *«сфабрикованных псевдособытиях»*²⁴¹,

²⁴⁰ Debord G. *In girum imus nocte et consumimur igni* // *Ceuvres, op. cit.*, p. 1789.

²⁴¹ Debord G. *La Société du spectacle, op. cit.*, p. 766, 767, 768, 769, 771, 848, 851.

обильно производимых спортивными зрелищами. Эта заморозка исторического времени свое идеологическое выражение нашла в структурализме.

Как со всей ясностью указывает Дебор, анализируя спектакль, в конце концов начинаешь говорить на «языке спектакулярного как таковом». Когда ни одна идея не может вести за пределы существующего спектакля, но лишь «по ту сторону наличных идей о спектакле», адский круг господства замыкается. Критическая теория спектакля могла бы теперь оказаться истинной лишь в том случае, когда бы связывалась с «практическим течением отрицания в обществе», то есть с «возобновлением революционной классовой борьбы»²⁴². Но сама эта героическая борьба после буржуазной контрреволюции 1930-х практически сошла на нет.

В «Обществе спектакля», вышедшем в 1967 году, Дебор различает рассеянное спектакулярное, действующее посредством присвоения и кооптации, и концентрированное спектакулярное, воплощенное в диктаторской или тоталитарной личности. Через двадцать лет, в 1988 году, в своих «Комментариях к “Обществу спектакля”», он выдвигает третью – синтетическую – форму: «интегрированный спектакль», который утверждается в глобальном масштабе под воздействием «ускоренных медийных частиц». Это царство безоговорочно ложного, занявшего вечно настоящее, которое уничтожает любой критический потенциал публичного мнения и здравого смысла: «Везде, где царствует спектакль, единственные организованные силы – те, что желают спектакля»²⁴³. Вплоть до того, что и мода обездвигивается, а обличать

²⁴² Debord G. *La Société du spectacle*, op. cit., p. 768, 852.

²⁴³ Debord G. *Commentaire sur la Société du spectacle // Œuvres*, op. cit., p. 1599, 1605.

скандал отныне – слишком архаично, когда скандал сам представляется банальным хэппенингом.

В пятидесятые годы Дебор писал в «Потлаче», что *«настоящая проблема революции – это проблема досуга»*²⁴⁴, и предлагал *«расширить непроходимую часть жизни, сокращая по возможности ее никчемные моменты»*²⁴⁵. После множества экспериментов и разочарований, он возвращается к этой мысли, констатируя, что капитализм, лишив значения ремесла, постарался вытеснить смысл жизни в сторону досуга, так что теперь более невозможно рассматривать досуг в качестве отрицания повседневности. Работа – это не жизнь, но недостаточно провозгласить «никогда не работайте», поскольку, пока труд остается эксплуатируемым и отчужденным, жизнь не проходит в каком-то другом месте. Досуг сам является отчужденным, а вульгаризированные псевдопраздники – не более, чем пародия на диалог и дар. Доказательством выступает Джек Ланг, «Месяе Лояльный» официальных празднований.

Урбанизм против города

Высказанное Ле Корбюзье предложение *«подавить улицу»* выражает главенствующее желание покончить с *«шансами на восстание и встречу»*²⁴⁶. Этой программе разделения на кварталы и установления надзора молодой ситуационизм противопоставляет подрывной проект *«унитарного урбанизма»*²⁴⁷, предполагающий включение времени, потраченного на транспорт, в ра-

²⁴⁴ Debord G. *Potlatch* № 7, 3 августа 1954 года // *Œuvres, op. cit.*, p. 146.

²⁴⁵ Debord G. *Rapport sur la construction des situations* // *Œuvres, op. cit.*, p. 324.

²⁴⁶ Debord G. *Potlatch* № 5, 20 июля 1954 года // *Œuvres, op. cit.*, p. 144.

²⁴⁷ Debord G. *Le congrès d'Alba* // *Œuvres, op. cit.*, p. 840.

бочее время и преобразование перемещения в удовольствии. Ведь официальный урбанизм существует только в качестве «техники разделения» и идеологии – вместе с ее курортами, крупными ансамблями, архитектурой, предназначенной для бедных. Разбрасываясь и рассеиваясь по загородным территориям, покрытым бесформенными массами городских обломков, супермаркетов, паркингов, неопределенных и заброшенных участков, город стремится «потребить самого себя»²⁴⁸. Подобно Лефевру, Дебор требует расширения права на жилье до нового права на город, предвестником которого стал мимолетный опыт Коммуны, «единственного осуществления революционного урбанизма, непосредственно на поле боя атакующего окаменевшие знаки господствующей организации жизни» и отказывающегося верить в то, что «памятник мог бы быть невинным»²⁴⁹.

Задолго до Николая Юло [Nicolas Hulot] Маркс, Энгельс и Уильям Моррис мечтали о преодолении социального и пространственного разделения города и деревни. Но в период урбанистической революции славного тридцатилетия происходит нечто совсем иное – не преодоление этого разделения, а синхронное обрушение, двусторонний износ города и деревни как загородной территории. Урбанизм разрушает город, чтобы выстроить псевдодеревню, прикрываясь лозунгом обустройства территории и работая на новые города, где больше вообще ничего не должно произойти – города без истории для истории без события, зоны,

²⁴⁸ Debord G. *La Société du spectacle*, op. cit., p. 840.

²⁴⁹ Debord G. *Aux poubelles de l'histoire // Œuvres*, op. cit., p. 630. См. у К. Росса: снос вандомской колонны как символ свержения иерархических вертикалей, в то время как урбанизм эпохи Миттерана типично версальский – арки и пирамиды, восстановление доминирующей вертикали.

которые уже не пригороды <banlieues>, а отсутствие места <non-lieux>^{250*}. Таким образом, «силы исторического отсутствия начинают слагать свой собственный исключительный пейзаж»²⁵¹.

Разрушение Парижа, как и «убийство Нью-Йорка», описанное Робертом Фитчем, или же разрушение Лос-Анджелеса, о котором упоминает Майк Дэвис, – все они великолепно иллюстрируют смертельно опасную болезнь, которая поражает большой город и фрагментирует пространство, разбивая его на множество новых гетто. Париж подвергся опустошению раньше других мегаполисов – несомненно, по той причине, что его революции и освобождения тревожили больше, чем любой иной город. Таким образом, «следует в скором времени оставить его, этот город, который был для нас столь свободным, но вскоре полностью перейдет в руки наших врагов»²⁵², – предрекает Дебор. Пророчество, которое сбылось благодаря нескольким планам землепользования – в период от Ширака до Деланое. До 1868 года «в центре не было пустых домов... Современный товар тогда еще не пришел, чтобы показать все то, что он может сделать с улицей. Никто из-за урбанистов не был обязан ехать спать куда-то подальше»²⁵³. Но в 1990 году констатация становится безапелляционной: «Париж больше не существует»²⁵⁴, город перешел в руки наших врагов.

²⁵⁰ Бенсаид обыгрывает слово «non-lieu» – буквально «не-место», но также, в юридической терминологии, – «отсутствие состава преступления». – Прим. перев.

²⁵¹ Debord G. *La Société du spectacle*, op. cit., p. 841.

²⁵² Debord G. *In girum imus nocte et consumimur igni*, op. cit., p. 1781.

²⁵³ *Ibid.*, p. 1771.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 1772.

Спектакль против искусства

«Наше время видит, как умирает Эстетика»²⁵⁵, – такой диагноз ставит Дебор уже в 1953 году. Революционный спад в период между двух мировых войн, а затем и в пятидесятые годы, – это также и спад движений, которые «попытались утвердить освободительные новации в культуре и в повседневной жизни»²⁵⁶, – таких, как психоанализ и сюрреализм. К этому вопросу он возвращается в «Панегирике». Единственным допустимым для всех принципом был тот, что, как только искусство становится спектакулярным фетишем, больше не может быть ни поэзии, ни искусства, и «нужно искать что-то получше»²⁵⁷. Таким образом, он упрекает сюрреалистов в том, что они «хотели осуществить искусство, не отменяя его»²⁵⁸, и стали предвестниками той иррациональности, которая «некоторое время работала против господствующих логических ценностей», но в конце концов стала служить «господствующей иррациональности»²⁵⁹, в кортеже которой обнаруживаются оккультизм, магия и плоский юмор. Единственный выход – «единое видение искусства и политики»²⁶⁰. Праксис, объединенный против разделения. Всё – политика?

²⁵⁵ Debord G. Manifeste pour une construction de situations, 1953 // *Œuvres, op. cit.*, p. 105.

²⁵⁶ Debord G. Rapport sur la construction des situation» // *Œuvres, op. cit.*, p. 317.

²⁵⁷ Debord G. Panegyrique // *Œuvres, op. cit.*, p. 1666.

²⁵⁸ Debord G. Lettre a Mario Perniol» // *Œuvres, op. cit.*, p. 744.

²⁵⁹ Debord G. Surréalisme a Pari» // *Œuvres, op. cit.*, p. 373.

²⁶⁰ Debord G. Les nouvelles formes d'actio» // *Œuvres, op. cit.*, p. 373.

>Рассмотреть здесь вопрос авангардов (в сравнении с Р. Уильямсом²⁶¹)<

Крушение исторического горизонта и закат стратегического разума

При режиме «интегрированного спектакулярного» мы живем и умираем в «точке слияния величайшего числа тайн»²⁶², – пишет Дебор. Это последствие исторического поражения, результаты которого представляются ему неисчерпаемыми: «необходимо вначале признать, отказавшись от всех утешающих иллюзий, полное и безоговорочное поражение всего революционного проекта в первой трети этого века»²⁶³. Положим, после тридцатых годов. Его результатом, похоже, стал долгосрочный провал стратегического разума. После «неполного освобождения 1944 года»²⁶⁴ послевоенное время представляется периодом общего провала попыток изменения, а холодная война видится фазой интеллектуальной и художественной реакции, удостоверенной немощью рабочей эстетики, как и агонией сюрреализма вместе с леттризмом.

У Маркса «рациональное понимание сил, которые реально действуют в обществе» служило основанием для подлинного познания, но не сциентистского, а стратегического, «понимания борьбы, а не просто

²⁶¹ [Несомненно, имеется в виду Реймонд Уильямс, автор книги «Кул - тура и материализм», переведенной на французский язык Н. Кальве и Э. Добенек: Williams, Raymond. *Culture et matérialisme*. Paris: Les Prairies ordinaires, coll. «Penser/croiser», 2009.]

²⁶² Debord G. Commentaire sur la société du spectacle // *Œuvres, op. cit.*, p. 1624, 1625.

²⁶³ Debord G. Les nouvelles formes d'action // *Œuvres, op. cit.*, p. 647.

²⁶⁴ Debord G. *Potlatch*, № 22, 9 сентября 1955 года // *Œuvres, op. cit.*, p. 194.

закона»²⁶⁵. «Теория исторического действия», а не философии истории, заключается в таком случае в развитии «стратегической теории», являющейся политизацией неопределенности и игры. Поскольку на войне, как утверждал Клаузевиц, всегда имеешь дело с неопределенностью взаимной ситуации двух партий, необходимо «привыкнуть всегда действовать в соответствии с общим правдоподобием», не дожидаясь момента, когда почувствуешь, что «избавился от всякого неведения»²⁶⁶.

Если стратегия – это «полное поле развертывания диалектической логики конфликтов»²⁶⁷, спектакулярное упразднение конфликтов – это также нулевая степень стратегического разума. Спектакль уничтожает историческую перспективу, в которую может вписаться познание стратегического типа: «Государством, при управлении которым долго сохраняется значительный дефицит исторических знаний, более невозможно руководить стратегически»²⁶⁸. Остается место лишь для администрирования и экспертизы, для деполитизированного правления. И для утопии, которая является его недиалектическим отрицанием, для утопии как «экспериментирования с решениями актуальных проблем, не обеспокоенным выяснением того, даны ли уже условия их реализации»²⁶⁹, или же как «непрактичного смысла возможного», если пользоваться выражением Анри Лефевра. В «Обществе спектакля» утопические течения определяются, таким образом, их отказом от

²⁶⁵ Debord G. *La Société du spectacle*, op. cit., p. 795.

²⁶⁶ Debord G. *In girum imus nocte et consumimur igni*, op. cit., p. 1388.

²⁶⁷ Debord G. *Commentaire sur la société du spectacle // Œuvres*, op. cit., p. 1611.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 1605.

²⁶⁹ Debord G. *Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire // Œuvres*, op. cit., p. 517.

истории социализма. Утопия/ухрония представляется, соответственно, как противовес закату стратегического разума.

Если стратегическая перспектива требует поймать «*благоприятный момент*»²⁷⁰, чтобы попасть «*в центр обстоятельства*»²⁷¹, ясно, что на самом деле стратегический разум развертывает в исторической длительности точку зрения тотальности. Собственно, именно это и отличает его от чисто тактического «удара»; и об этом Дебор напоминает в своих «Заметках о покере»: «*единством всегда является не ход, но партия*»²⁷². Речь идет не только о том, чтобы встать на точку зрения действующих лиц, но и о том, чтобы понять «*все обстоятельства, в которых оказываются действующие лица*»²⁷³. Но точка зрения тотальности могла бы принадлежать только всевидящему богу, тогда как профанная тотализация никогда не завершена. То есть даже лучшая из стратегий не может исключить определенную долю случайности и разумного пари, и никто не знает того, сколько на себя возьмут его собственные силы, «*пока они сами не выявят это – как раз в тот момент, когда их применили, причем исход такого применения порой меняет их роль не меньше, чем подвергает испытанию*»²⁷⁴.

Авангарды без революций

Исчерпанность авангардов – как политических, так и эстетических, – удостоверяет кризис стратегического

²⁷⁰ Debord G. *In girum imus nocte et consumimur igni*, op. cit., p. 1388.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 1376.

²⁷² Debord G. Notes sur le poker // *Œuvres*, op. cit., p. 1790.

²⁷³ [Клаузевиц, цит. по: Debord G. *Panegyrique*, op. cit., p. 1657.]

²⁷⁴ Debord G. *Panegyrique*, op. cit., p. 1657.

разума. После поражения культурных и политических авангардов провозглашение новизны в новом романе и в новой философии прославляет лишь новинки арьергарда, разной моды. Ситуационистский Интернационал считал себя – как нельзя более скромно – «авангардом истины», началом, но лишь началом осуществления подлинной новизны. То есть он был обречен – и это парадокс всякого авангарда – обречен исчезнуть вместе с полным раскрытием этой новизны. «Поле авангарда не в будущем, а в настоящем», в той мере, в какой он «начинает возможное настоящее»²⁷⁵. То есть первое свершение авангарда – это сам авангард, точно так же, как наиболее важным изобретением Парижской коммуны было ее собственное существование.

Вступив в финальный кризис, авангард, по Дебору, движется к собственному исчезновению, обусловленному инфляцией ложных новшеств и мимолетной моды. Социология или полиция эпохи могут прилагать все силы для оценки и классификации авангарда, но если он окажется настоящим, он будет нести в себе те единственные критерии, по которым его можно было бы судить. «Теория авангарда», соответственно, могла бы мыслиться, лишь отправляясь от «авангарда теории (а не какого-то перебора старых идей)...»²⁷⁶. Вот почему Дебор упрекает Люсьена Гольдмана в том, что тот назвал «авангардом отсутствия» некий отказ от овеществления, задействованный в письме и некоторых художественных практиках. Напротив, сам он стремится выступать в качестве «авангарда присутствия», поскольку это отсутствие на деле оказалось бы отсутствием самого авангарда: «у авангардов есть лишь одно время; и самая большая удача, которая может выпасть

²⁷⁵ Debord G. L'avant-garde en 1963 et après // *Ceuvres, op. cit.*, p. 638.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 641.

им, – отбыть свой срок, сделав свое время, в полном смысле этого выражения^{277*}»²⁷⁸.

Сделали ли мы свое время, отбыв срок, или же наше время сделало нас (сокрушив и переделав)? И в самом деле поражает, насколько понятие авангарда вышло из употребления. Последствие стратегического упадка или же предвестие новой стратегической парадигмы?

Ясно, что сама идея авангарда, привнесенная в начале XX века из военного словаря в искусство и политику, вводит императив постоянного очищения. Она требует устранять всех, кто слишком медлит. Отсюда возобновление чисток в разных авангардах (эстетических, политических, психоаналитических), которым постоянно угрожало, что их новизну догонит и поглотит мода. Дебор приводит оправдание: мы – не власть, мы никому не запрещаем ее выражать, однако, как избранное сообщество, «мы лишь отказываемся от того, чтобы быть в ней замешанными, вопреки нашим убеждениям и вкусам»²⁷⁹. Эта потребность в постоянном отграничении и отстранении несет с собой очевидный риск – возможность оказаться в непростой ситуации одиночества и даже выродиться в секту (философскую, политическую, эстетическую, психоаналитическую), которая становится самоцелью. Но кто выносит решение о победе или поражении авангарда, если доказательством его победы является его саморазрушение или самороспуск? «На полпути к истинной жизни нас охватила темная меланхолия, высказанная множеством язвительных и

²⁷⁷ Дебор использует оборот «avoir fait son temps» – «отбыть срок», «отслужить», но также «остаться в прошлом». Буквально: «сделать свое время». – Прим. перев.

²⁷⁸ Debord G. *In girum imus nocte et consumimur igni*, op. cit., p. 1389.

²⁷⁹ Debord G. Lettre à Banco Vucicovic, 27 ноября 1965 // *Œuvres*, op. cit., p. 699.

печальных слов в кафе потерянной юности»²⁸⁰, множеством безнадежных игр.

²⁸⁰ Debord G. *In girum imus nocte et consumimur igni*, *op. cit.*, p. 1370.

Эпитафия

Остается удовлетворение от того, что не пришлось выходить на «сцену отказа»²⁸¹. Тон здесь – дендистский, тон классической меланхолии Бланки из книги «К вечности – через звезды»: «Она стала неуправляемой – эта “испорченная земля”, где новые страдания рядятся в одежды древних удовольствий... Вот цивилизация, которая целиком сгорает, рушится, проседает».

Как Союз коммунистов в 1852 году или Международное Товарищество Рабочих в 1874-м, Ситуационистский Интернационал распускается через четыре года – в 1968 г. Однако попытка представить это саморастворение в классе как преодоление положения изолированного авангарда не убеждает. При спаде, с чем дважды сталкивался и Маркс, заговор равных превращается в заговор эгоизмов. Иллюзия – считать, будто роль авангарда себя исчерпала, поскольку теория Ситуационистского Интернационала «пошла в массы». В действительности, в период между мегаломанским моментом 1968 года и параноидальным 1972-го она распалась из-за безжалостного испытания тем самым событием, которого она желала и которому помогла случиться. Подлинный раскол – «*между, с одной стороны, всей революционной реальностью эпохи и, с другой, – всеми иллюзиями по ее поводу*»²⁸². Ретроспективная пронизательность Дебора или же последняя бравада: «*Мы подлили масла туда, где был огонь*», «*разрушая всякое правильное удовлетворение*»²⁸³.

²⁸¹ *Ibid.*, 1784.

²⁸² Debord G. Thèses sur l'Internationale situationniste et son temps, *op. cit.*, p. 1133.

²⁸³ Debord G. *In girum imus nocte et consumimur igni*, *op. cit.*, p. 1779.

И хотя он проявил проницательность в вопросе об историческом значении поражения 30-х и 50-х годов, он упорствовал, как и другие в ту эпоху, не желая (как Мандель и т.д.) интерпретировать ситуацию согласно нормативной схеме отставания: «отставания в ликвидации рыночной экономики», «отставания революции» как таковой или отставания сознания от бытия, когда пролетариат еще «субъективно... далек от своего практического классового сознания»²⁸⁴. Более чем зрелые объективные условия якобы ждут лишь субъективного фактора, который не складывается или проявляется слишком поздно, отказываясь от верности исторической встрече. Остановка в диалектическом формализме и историцизме. Так и Троцкий сводил кризис человечества к кризису его «революционного направления».

Несмотря на влияние теоретического левачества определенного типа, Дебор проявил политическую прозорливость в случае с политическими событиями в Китае, Венгрии и Алжире. Искушение научного детерминизма он воспринимал в качестве бреши в мысли Маркса, через которую оказалось возможным запустить «процесс идеологизации марксизма». Ортодоксальная социал-демократия стала не более, чем уважаемым академическим социализмом, превратившись в реформистскую практику, прикрывающуюся революционной иллюзией. Однако Дебор от критики сталинизма как совершенно нового социально-исторического явления переходит к генеалогической позиции, которая, сама будучи идеологической, принуждает его механически отступить от партийной формы.

²⁸⁴ Debord G. *La Société du spectacle*, op. cit., p. 816. У Манделя от революции в ее эмпирической фазе требуется перейти к революции в сознательной фазе.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. Темы

Порочный, безысходный круг абсолютного господства (и фетишизма)

1968: осевой год

Маркузе и одномерный человек

От первого ко второму Дебору

Сегодня героическая радикальность имеет дело с системным господством, у которого нет ничего внешнего. Либеральная глобализация довершает логику господства, оставляя возможность лишь для промежуточного сопротивления или для эстетической схватки, тогда как само искусство, похоже, утратило свою критическую функцию.

– затемнение мира: забастовщик и потребитель (Барт), наемный работник и акционер, приватное и публичное.

– Шизофрения: болезнь фетиша (в «Grundrisse»)

Дискурсы воспроизводства

– Бурдье от «Наследников» до «Мужского господства», петля воспроизводства;

– Фуко от дисциплины к обществу контроля. Био-власть повсюду (Агамбен);

– Сюрри и тотальное господство. Game over. Адское видение рыночной вечности – современное искусство, которое *«знает, что больше не может осуществляться за пределами капитала, у которого более нет иного внешнего, кроме того, что предложено искусством»*,

завершает осуществление «*господства в его полной тотальности*», исключившей все внешнее.

Последствия

– Дерезализация мира: от спектакля к симулякру (Бодрийяр, от политической экономики знака к симуляции через общество потребления; Хоннет; *storytelling* и подавление критического разума как подтверждение Маркузе).

– Закат политики. Перевертывание пространственно-временных условий и правление как техника власти, экспертиза, оценка, правительство без политики;

– Стратегический тупик, риторика сопротивления и антивласти, позиция радикальности без политики (между эстетикой и благомыслием). Холлоуэй, Дэй и другие...

Выходы

- практики
- кризис
- партия

Приложение 2. Общий план

Очарованный мир капитала и бал-маскарад товаров

- Маркс и глава о фетишизме
- Святая троица
- Безмерность и безумие

Фетишизм и овеществление

- От Лукача к Ж.-М. Венсану

– Беньямин и Кракауэр, фантасмагории и феерии современности

- Лефевр как критик повседневной жизни
- Контроверза Арту/Томбазос

От критического ситуационизма к ситуационизму старческому

- триумф спектакулярного
- от города к зоне
- беззубое искусство
- конец авангардов
- Приложение: новые беды в студенческой среде

Одномерный человек

- репрессивная десублимация
- администрируемое общество
- орнаментальное искусство
- коммуникационный логос и критический разум
- Ролан Барт и мифология современности

Джеймисон – читатель Адорно

От спектакля к симулякру

- Бодрийяр и общество потребления
- Симулякр и симуляция
- Storytelling

Приложение 3. Библиография

Iacono, Alfonso. *Le Fétichisme, histoire d'un concept* (PUF, 1992).

Freud S. *Totem et Tabou* (Payot) <Рус. пер.: Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. “Я” и “Оно”. Труды разных лет. Кн. 1–2. Т. 1. Тбилиси: Мерани, 1991.>

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1955–1981. Т. 42, 1974.

Маркс К. Капитал. Книга I. Глава 1, 4 «Товарный фетишизм и его тайна» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. М., 1960. С. 80–93.

Маркс К. Капитал. Книга III, раздел 7 («Доходы и источники» и особенно глава 48 «Триединая формула») // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. II. М., 1962. С. 380–385.

Artous, Antoine. *Le fétichisme chez Marx* (Syllepse, 2006).

Tombazos, Stavros. *Fétichisme et forme valeur // Contretemps* № 20, сентябрь 2007.

Tombazos, Stavros. *Fétichisme et réification // Contretemps* № 21, февраль 2008.

Garo, Isabelle. *Marx, Une Critique de la philosophie* (Points Seuil, 2000).

Bensaïd, Daniel. *Marx l'intempestif* (Fayard, 1995).

Bensaïd, Daniel. *La Discordance des temps* (La Passion, 1995).

Lukács G. *Histoire et conscience de classe* (Éditions de Minuit, 1960). <Рус. пер.: Д. Лукач. История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003.>

Honneth, Axel. *La réification. Petit traité de théorie critique* (Es-sais Gallimard, 2007).

Debord G. *Œuvres* (Quarto Gallimard, 2006).

Vincent J.-M. *Fétichisme et Société* (Anthropos, 1973).

Jappe, Anselme. *Guy Debord* (Grasset, 2001).

Jappe, Anselme. *Avant-garde inacceptable* (Lignes, 2004).

Agamben G. *Moyens sans fins* (Rivages poches, 2007).

Surya, Michel. *De la domination 1. Le capital, la transparence et les affaires* (Farrago, 1999).

Surya, Michel. *De la domination 2. De l'argent. La ruine de la politique* (Payot, 2000).

Surya, Michel. *De la domination 3. Portrait de l'intellectuel en animal domestique* (Farrago, 2000).

Surya, Michel. *De la domination 4. Portrait de l'intermittent du spectacle en supplétif de la domination* (Lignes, 2007).

Lignes 31, май 1997, Guy Debord

Lignes 23/24, ноябрь 2007

Baudrillard, Jean. *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Tel Gallimard, 1976). <Рус. пер.: Бодрийяр Ж. К критике политической экономики знака. М.: Академический проект, 2007.>

Baudrillard, Jean. *La société de consommation* (Folio). <Рус. пер.: Бодрийяр Ж. Общество потребления. Екатеринбург: М.: Республика, Культурная революция, 2006.>

Baudrillard, Jean. *Simulacres et simulation* (Galilée, 1981). <Рус. пер.: Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция // URL: http://lit.lib.ru/k/kachalow_a/simulacres_et_simulation.shtml.>

Salmon, Christian. *Storytelling* (La Découverte, 2007).

Содержание

Короткие тени	5
Примечание к настоящему изданию	12
I. О добровольном рабстве	14
II. Мифы и легенды господства	19
III. От отчуждения к овеществлению	40
IV. В поисках потерянной тотальности	62
V. Закат критического разума. От критики повседневной жизни к одномерному человеку	82
VI. От спектакля к симулякру	106
Эпитафия	120
Приложения	122