



Славой Жижек

**Год невозможного.  
Искусство мечтать опасно**

«Европа»

2012

## **Жижек С.**

Год невозможного. Искусство мечтать опасно / С. Жижек — «Европа», 2012

В новой книге, выходящей на русском языке одновременно с оригиналом, известный левый философ Славой Жижек подверг жесткому «когнитивному картографированию» ситуацию в мире после событий 2011-12 гг.: арабская весна, движение «Оккупай Уолл-стрит», докатившееся и до Москвы («Оккупай Абай»), этнические погромы в Европе и пр. Жижек развивает в книге «глобальную теорию безысходности политико-идеологической репрезентации». Автор, возможно впервые так смело, разоблачает не только правые, но и левые идолы (бунты «зарплатной буржуазии», фундаментализм, исламо-фашизм, мультикультурализм). Достается Марксу и привилегиям «креативных капиталистов», репрезентативной демократии и волюнтаристскому нигилизму. В новых чертах мирового кризиса Жижек находит зловещие знаки того, что союз капитализма и демократии скоро закончится разводом. Детально рассматриваются два освободительных движения: арабская весна и движение «Оккупай». Используя в качестве отправной точки популярные сериалы и блокбастеры, автор подводит к теме, как бороться с миросистемой, не содействуя прогрессу ее господства. Русское издание дополнено главой «диктатура пролетариата в Готэм-сити», трактующей современные вопросы теории революции. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

© Жижек С., 2012

© Европа, 2012

# Содержание

Это безумный, безумный, безумный мир	5
1. Введение	11
2. От господства к эксплуатации и бунту	14
Конец ознакомительного фрагмента.	18
Комментарии	

# Славой Жижек

## Год невозможного.

### Искусство мечтать опасно

#### Это безумный, безумный, безумный мир

#### Предисловие к русскому изданию

Поскольку с тех пор, как я закончил рукопись этой книги, не произошло каких-либо значительных политических событий, я хотел бы воспользоваться этим предисловием как поводом для короткого размышления о безумии нашей эпохи – безумии, на которое описанные в книге события реагируют, или симптомами которого они являются. Если основной аксиомой времен холодной войны было «гарантированное взаимное уничтожение» (сокр. MAD – Mutually Assured Destruction<sup>1</sup>), то аксиома сегодняшней войны с террором противоположна по смыслу: «выбор объектов ядерного уничтожения» (NUTS – Nuclear Utilization Target Selection). Имеется в виду, что при помощи точечных ударов можно уничтожить ядерный потенциал противника, в то время как противоракетный щит прикроет нас от ответных ударов. Точнее говоря, США придерживаются одновременно разных стратегий: они ведут себя так, как если бы продолжали верить в стратегию «MAD» в отношениях с Россией и Китаем, в то время как испытывают соблазн применить «NUTS» по отношению к Ирану и Северной Корее. Парадоксальный механизм «MAD» превращает логику «самореализующегося пророчества» в «намерение обдурить самих себя»<sup>2</sup>: то, что каждая сторона может быть уверена в собственном уничтожении, примени она первой ядерное оружие, так как другая сторона в случае нападения ответит со всей разрушительной силой, гарантирует сохранение мира. Логика же «NUTS», напротив, заключается в возможности заставить противника сложить оружие, если он будет знать, что мы нанесем по нему удар, сами ничем не рискуя. Уже тот факт, что две прямо противоречащие друг другу стратегии используются одновременно одной и той же сверхдержавой, свидетельствует о фантазматическом характере всех этих рассуждений.

И не встречаем ли мы такой же сумасшедший, перевернутый вверх дном мир в идеологических измышлениях наших лидеров? Виктор Орбан, политически правый премьер-министр Венгрии, сказал недавно, что в Центральной Европе должна быть построена новая экономическая система, «и давайте надеяться, что с Божьей помощью нам не придется вместо демократии придумывать и новый тип политического устройства, который мы будем вынуждены ввести в целях экономического выживания. /.../ Сотрудничество – вопрос силы, а не намерения. Возможно, есть страны, где все обстоит иначе, например в Скандинавии, но такой дрянной полуазиатский народ, как мы, может объединиться только при наличии силы». Ирония этих строк не осталась скрытой от некоторых старых венгерских диссидентов: когда в 1956 году Советская армия вошла в Будапешт, чтобы подавить антикоммунистическое восстание, осажденные венгерские лидеры настойчиво обращались к Западу с посланием: «Мы здесь защищаем Европу» (против азиатских коммунистов, конечно). Теперь же, после краха коммунизма, христианско-консервативное правительство изображает своим главным врагом мультикультурную и потребительскую демократию, образцом которой выступает сегодняшняя Западная Европа, и

---

<sup>1</sup> Здесь у Жижека игра слов: MAD/mad – (англ.) безумный – Прим. пер.

<sup>2</sup> «Сначала создается проект катастрофы, затем производятся действия по ее предотвращению в надежде, что сам успех наших превентивных мер сделает наш проект, который и заставил нас взяться за работу, нелепым и напрасным». Подробнее об этом в кн.: Жижек С. Кукла и карлик. М.: Европа, 2009. С. 284–286. – Прим. пер.

призывает к новому, более органическому коммунитарному порядку, который должен прийти на смену «неспокойной» либеральной демократии последних двух десятилетий. В этом новом исполнении старой песни о совпадении противоположностей («плутократически-большевистский заговор» и т. п.) (бывшие) коммунисты и либеральные «буржуазные» демократы воспринимаются как два лика одного и того же врага. Неудивительно, что Орбан и некоторые его союзники постоянно выказывают симпатии китайскому «капитализму с азиатскими ценностями», поглядывая на «азиатский» авторитаризм как на средство против угрозы со стороны бывших коммунистов...

На более глубоком уровне тот же странный поворот характеризует наше отношение к надвигающемуся экологическому кризису. Мы часто слышим, что этот кризис – следствие нашего близорукого эгоизма<sup>3</sup>: одержимые страстью к удовольствиям и богатству, мы забываем об общем Благе. Тем не менее, именно здесь беньяминовское определение капитализма как религии оказывается особенно важным: настоящий капиталист – это не гедонистический эгоист; наоборот, он фанатично предан задаче умножения своего богатства, готов пренебрегать ради него своим здоровьем и счастьем, не говоря уж о благосостоянии своей семьи и благополучии окружающей среды. Таким образом, не нужно говорить о каком-то возвышенном морализме и низком эгоизме – для противодействия извращенной фанатичной самоотдаче капиталиста достаточно обратиться к доброй умеренности простых эгоичных и утилитарных соображений. Другими словами, следование тому, что Руссо называл природной «*amour-de-soi*»<sup>4</sup>, требует высоко цивилизованного уровня сознания. Иначе говоря, вопреки мысли Бадью, капиталистическая субъективность – это вовсе НЕ «человеческое животное», а скорее, разновидность псевдособытийного вызова, требование подчинить эгоизм самовоспроизводству капитала. Однако это не значит, что Бадью не прав: индивид, включенный в глобальный рыночный капитализм, вынужден воспринимать себя как преследующее личную выгоду «человеческое животное». Такое восприятие – вынужденная иллюзия. Другими словами, преследующий личную выгоду эгоист – это не грубый факт нашего общества, а его идеология. Эта идеология нашла свое философское выражение в «Феноменологии духа» Гегеля, в конце главы о Разуме, в разделе под названием (вполне в духе Бадью) «*Das geistige Tierreich*» – «Духовное животное царство». Так Гегель называл современное ему гражданское общество, в котором человеческие животные вынуждены взаимодействовать ради собственного интереса. Как говорит Гегель, преимущество современности состоит в том, что она «предоставляет принципу субъективности достигнуть полного завершения в качестве *самостоятельной крайности* личной особенности»<sup>5</sup>. Господство этого принципа делает возможным такое гражданское общество, в котором автономные человеческие индивиды для удовлетворения своих частных потребностей связаны между собой посредством институтов свободной рыночной экономики: все общие цели подчинены частным интересам индивидов, они сознательно ставятся и просчитываются для максимального удовлетворения этих интересов. Для Гегеля тут особенно важно, как воспринимается это противопоставление частного и общего теми авторами, на чьих работах он основывается (Мандевиль, Смит), и это важно также для Маркса: индивиды воспринимают сферу общего как нечто, что должно служить их частным интересам (подобно либералам, которые понимают государство как защитника частной свободы и безопасности), в то время как индивиды, преследуя свои узкие цели, в действительности служат общей выгоде. Здесь возникает подлинно диалектическое противоречие, как только мы начинаем осознавать, что

<sup>3</sup> Жижек предпочитает термин «эгоизм» (egotism) более привычному для нас «эгоизму». Разница между ними в том, что эгоизм характеризует поступки человека, движимого исключительно жадной собственным преуспеянием, в то время как эгоизм акцентирует заботу о самосохранении. Различие между эгоизмом и эгоизмом эквивалентно различию между «себя-любим» (*amour propre*) и «любовью к себе» (*amour de soi*) в этической теории Ж.-Ж. Руссо. – *Прим. ред.*

<sup>4</sup> «Любовь к себе» (*франц.*) – *Прим. пер.*

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия права* // пер. Б.Г. Столпнера и М.И. Левиной. – М.: // Мысль, 1990. С. 286 (§ 260).

чем более эготичными оказываются поступки индивидов, тем более они способствуют общему благосостоянию. Парадокс в том, что когда индивиды хотят пожертвовать своими узкими частными интересами и непосредственно работать для общего блага, то страдает от этого, прежде всего, само общее благо – Гегель любит рассказывать исторические анекдоты о добром короле или князе, сама преданность которого общему благу привела к разорению страны. Подлинным философским новаторством Гегеля стало определение этого «противоречия» в связи с конфликтом «животного» и «духовного»: всеобщая духовная сущность, «труд всех и каждого», возникает как результат «механического» взаимодействия индивидов. Это означает, что сама «животность» преследующего личную выгоду «человеческого животного» (индивида, участвующего в сложных взаимодействиях гражданского общества) есть результат долгого исторического процесса превращения средневекового иерархического общества в современное буржуазное общество. Таким образом, само выполнение принципа субъективности – радикальной противоположности животности – производит превращение субъективности в животность.

Есть и другое этическое следствие этого опрокидывания субъективности в животность. «Исключение и правило» Бертольда Брехта (обучающая пьеса для рабочих, написанная в 1929-30 году), рассказывает о богатом купце, который со своим носильщиком («кули») пересекает пустыню Джахи (одно из брехтовских вымышленных мест в Китае), дабы заключить сделку о добыче нефти. Когда они теряются в пустыне и у них заканчиваются запасы воды, купец ошибочно стреляет в кули, думая, что он нападает на него, в то время как тот на самом деле хотел предложить немного оставшейся в его бутылке воды. Позднее, в суде, купца оправдали: судья пришел к заключению, что у него были все основания опасаться нападения со стороны кули и потому произведенный в целях самообороны выстрел был вполне обоснованным, независимо от того, существовала ли угроза в действительности. Поскольку купец и кули принадлежат к разным классам, у купца есть все основания ожидать ненависти и агрессии в отношении себя – это типичная ситуация, правило, в то время как доброта кули вещь исключительная. Не является ли эта история еще одним примером смехотворных марксистских упрощений Брехта? Нет, если судить по сообщениям из реального Китая наших дней:

«В Нанкине лет пять назад пожилая женщина упала, когда собиралась зайти в автобус. В газетном сообщении говорится, что шестидесятипятилетняя женщина сломала бедро. Прямо на месте ей на помощь пришел молодой человек, будем называть его Пэн Ю, ибо таково было его имя. Пэн Ю дал пожилой женщине 200 юаней (тогда их хватило бы на покупку трехсот автобусных билетов) и отвез ее в госпиталь. Затем он оставался рядом до тех пор, пока ее родственники не приехали. Родственники подали иск к молодому человеку на 136419 юаней, и Нанкинский городской суд действительно признал молодого человека виновным, предписав уплатить 45876 юаней. Суд посчитал, «согласуясь со здравым смыслом», что поскольку Пэн Ю был первым выходящим из автобуса, он, по всей вероятности, сбил с ног пожилую женщину. Кроме того, по мнению суда, он фактически признал свою вину, оставаясь рядом с женщиной в госпитале. В подобном случае нормальный человек не стал бы проявлять такую доброту, какую проявил, по его собственным уверениям, Пэн Ю» (Майкл Юэн, личное сообщение).

Нельзя ли в этом происшествии увидеть параллель с историей Брехта? Пэн Ю помог старой женщине из простого сострадания или порядочности, но поскольку такие проявления доброты не «типичны», не являются правилом («нормальный человек не стал бы проявлять такую доброту, какую проявил, по его собственным уверениям, Пэн Ю»), они были интерпретированы судом как доказательство вины молодого человека, и он был соответствующе наказан. Нелепый отдельный случай? Вовсе нет. Согласно «Жэньминь жибао» (правительственной газете), устроившей в Интернете опрос среди молодых людей на тему, что бы они сделали, если бы увидели упавшего старика, «87 % из них не стали бы ему помогать. История Пэн Ю есть следствие надзора над публичным пространством. Люди будут помогать только тогда, когда имеется камера видеонаблюдения». Такое нежелание помогать указывает на изменение в ста-

тусе публичного пространства: «улица – это очень частное место, и, по-видимому, слова "публичное" и "частное" больше не имеют смысла». Короче говоря, быть в публичном пространстве значит не только находиться вместе с другими незнакомыми людьми – передвигаясь среди них, я все равно могу оставаться в своем частном пространстве, не вступая ни с кем в какие-либо взаимодействия или отношения признания. Чтобы считаться публичным, пространство моего со-существования и взаимодействия с другими (или недостаток такого пространства) должно покрываться камерами видеонаблюдения. Другой знак все тех же изменений можно найти на противоположном конце, когда кто-то при всех умирает, а люди просто стоят и смотрят – я имею в виду недавнюю тенденцию снимать секс на публике в хардкор-порнографии. Появляется все больше фильмов, которые показывают парочку (или группу людей), занимающихся эротическими играми или даже полноценным совокуплением в массово посещаемых публичных местах (на общественных пляжах, в трамвае или поезде, на автобусной остановке или на железнодорожной станции, на открытой площадке торгового центра...). Характерно то, что большинство проходящих мимо посторонних людей (делают вид, что) не замечают происходящего – лишь немногие незаметно бросают взгляд, и уж совсем редко кто-то делает саркастические непристойные замечания. Опять же, совокупляющаяся парочка как будто остается в своем частном пространстве, так что их интимные отношения не должны нас беспокоить. Тут мы снова возвращаемся к «духовному животному царству» Гегеля. Иначе говоря, кто в действительности совершенно равнодушно проходит мимо умирающих или совокупляющихся сородичей? Конечно, животные. Этот факт вовсе не приводит нас к глупому выводу, что люди таким образом «деградируют» до уровня животных: животность, с которой мы тут имеем дело, безоглядный эгоизм каждого из индивидов, преследующих свои частные интересы, представляет собой парадоксальное следствие наисложнейшей сети социальных отношений (рыночный обмен, социальное опосредование производства), и тот факт, что сами индивиды слепы к такой сложной сети отношений, указывает на ее идеальный («духовный») характер: в структурированном рынке гражданском обществе, более чем когда-либо в истории человечества, правит абстракция. Таким образом, в отличие от природной ситуации, конкуренция «волков с волками» в условиях рынка оказывается материальной реальностью своей противоположности – «духовной» публичной субстанции, которая обеспечивает фон и основу для такой борьбы среди частных животных.

Нередко говорят, что сегодня, когда мы тотально подвержены влиянию медиа с их культурой публичных исповедей и инструментами цифрового контроля, частное пространство исчезает. На эту банальность надо ответить противоположным утверждением: то, что исчезает на самом деле – это *публичное* пространство в подлинном смысле. Человек, который публикует в Интернете изображения себя в голом виде или делится интимной информацией и непристойными мечтаниями – вовсе не эксгибиционист: эксгибиционист вторгается в публичное пространство, в то время как те, кто вывешивает в Интернете себя в голом виде, остаются в своем частном пространстве, просто расширяя его для включения туда других людей. Предсказуемый итог такого расширения – это возрастающая моральная пустота, крайний случай которой представлен в документальном фильме «Свободные граждане: Когда убийцы делают кино»<sup>6</sup>, снятом в Медане, в Индонезии, в 2007 году. Это рассказ о крайней форме бесстыдства: о съемках, которыми занимались Анвар Конго и его друзья, ныне уважаемые политики, но прежде бандиты и предводители эскадронов смерти, игравшие ключевую роль в совершенных в 1966 году убийствах тех, кто подозревался в симпатиях к коммунизму, – примерно двух с половиной миллионов людей, в основном этнических китайцев. «Свободные люди» – фильм об «убийцах, которые победили, и о том обществе, которое они построили». После их победы совершен-

---

<sup>6</sup> Freeman. When Killers Make Movies / Dir. by Joshua Oppenheimer, Christine Cynn. Copenhagen: Final Cut Film Production, 2009.

ные ими страшные деяния не были сокрыты в качестве «грязной тайны», основополагающего преступления, следы которого должны быть стерты, – наоборот, эти люди открыто хвастаются подробностями своих массовых убийств (как они душили проводом жертву, как перерезали глотку, как с большим удовольствием насиловали женщину...). В октябре 2007 года индонезийское государственное телевидение сделало ток-шоу, в котором восхвалялись Анвар и его друзья; посреди шоу, после того, как Анвар рассказал, как, убивая людей, они вдохновлялись фильмами про гангстеров, сияющая ведущая повернулась к камерам и произнесла: «Потрясающе! Давайте похлопаем Анвару Конго!» Когда она спросила Анвара, не боится ли он мести со стороны родственников убитых, тот ответил: «Они не посмеют. Если приподнимут головы, мы их сразуотрежем!» И аудитория взорвалась бурными аплодисментами... Нужно видеть это, чтобы поверить, что такое возможно.

Здесь выходит на сцену «большой Другой»: из какого рода символической ткани (набора правил, которые проводят различие между тем, что публично приемлемо, и тем, что нет) должно быть составлено общество, если оказывается устранен даже минимальный публичный стыд (который мог бы побудить преступников отнестись к своим деяниям как к «грязному секрету»), и чудовищная оргия пыток и убийств может публично прославляться даже десятилетия спустя – не как, на худой конец, вынужденное преступление ради общественного блага, а как обычное, допустимое и приятное занятие?

Так как же нам выжить в таком мире? Возможно, нужный путь укажут поэты. Свое стихотворение «Мне по душе строптивый норв...» (опубликованное в 1936 году в газете «Известия») Борис Пастернак назвал «двухголосной фугой» о двух людях: поэте (самом Пастернаке), строптивом отшельнике, который «прячется от взоров и собственных стыдится книг», и Сталине, кремлевском затворнике, который «не человек – деянье, поступок, ростом с шар земной», и тем не менее «остался человеком». И хотя поэт так «поглощен» «этим гением поступка», что существует лишь как его незначительное бледное эхо, тем не менее есть тайная связь, которая соединяет обоих, – знание Пастернака и Сталина друг о друге (эта связь была на самом деле: Сталин вычеркнул имя Пастернака из подготовленного НКВД списка для чисток, небрежно написав на бумаге: «Не трогайте этого небожителя!») Жестокий правитель, который есть само воплощенное дело, который олицетворяет беспрекословную волю к осуществлению замыслов, – это поэтическая мечта: Сталин жил исходя из поэтической мечты, то есть эго-идеал Сталина, та точка зрения, с которой он сам себе виделся привлекательным, была взглядом поэта. И действительно, как цинично поясняет агент ЦРУ в голливудской политической драме «Под огнем»<sup>7</sup> о войне в Никарагуа, люди влюбляются в поэтов, поэты влюбляются в революционных вождей, которые влюбляются сами в себя... Возможно, поэтическая встреча Пастернака со Сталиным в 1934 году оказывается, таким образом, неожиданным ответом на строчки из «Brot und Wein»<sup>8</sup> Гельдерлина, которые любил цитировать Хайдеггер, извлекая из них большую жизненную мудрость: «Wozu Dichter in durftiger Zeit?» (К чему поэты в пустые (скудные, бедные) времена?) Для того чтобы скрыть само это пустое реальное, чтобы создать миф, который может служить экраном для его ужасов. Одним из общих мест XX века (разделяемым также многими философами) стало осуждение философии за то, что она послужила основой для тоталитарных ужасов: от тотальности к тоталитаризму, от Платона к НАТО<sup>9</sup>, – не следует ли выдвинуть обвинение и против поэзии? Не стоят ли за всеми националистическими жестокостями поэты, состряпавшие национальные мифы? Что, если Платон был прав? Что, если он со своей идеей выкинуть поэтов из города попал в самую точку, в наш чувстви-

---

<sup>7</sup> Under Fire / Dir. by Roger Spottiswoode, 1983.

<sup>8</sup> «Хлеб и вино». – Прим. пер.

<sup>9</sup> Жижек, по-видимому, намекает на книгу Дэвида Гресса (David Gress) From Plato To NATO: The Idea of the West and Its Opponents. New York: Free Press, 1998. – Прим. ред..

тельный нерв? Поэты действительно лгут, поэтический мимесис действительно вовлекает нас в интерпассивную игру, где мы делаем что-то, во что по-настоящему не верим, или переживаем эмоции, которые, как мы понимаем, вовсе не являются нашими: поэзия способна аффективно воздействовать на нас, хотя мы знаем, что это всего лишь выдумка. А что, если Платон не то чтобы не доверял эмоциям, но был обеспокоен теми странными эмоциями, которые не наши, но заставляют нас реагировать так, как будто они наши?

## 1. Введение

### War nam nihadan

Есть замечательное выражение на фарси *war nam nihadan*, которое значит «убить кого-то, похоронить его тело, а затем, чтобы его спрятать, вырастить над ним цветы»<sup>[1]</sup>. В 2011 году мы были свидетелями (и участниками) серии оглушительных событий – от арабской весны до движения «Оккупай Уолл-стрит», от протестов в британских пригородах до идеологического безумия Брейвика. 2011 год был, таким образом, годом опасных грез, причем амбивалентных: были освободительные мечты, мобилизовавшие протестующих в Нью-Йорке, на площади Тахрир, в Лондоне и Афинах; и были темные деструктивные грезы, двигавшие Брейвиком и расистскими популистами по всей Европе, от Нидерландов до Венгрии. Первоочередной задачей господствующей идеологии было нейтрализовать подлинное измерение этих событий: не было ли преобладающей реакцией на них в средствах массовой информации именно «war nam nihadan»? Массмедиа устраняли радикальный освободительный потенциал событий, затемняли их угрозу для демократии и выращивали цветы над зарытыми трупами. Именно поэтому важно как следует разобраться в случившемся, поместить эти события в контекст глобального капитализма в целом, что означает: показать, как происходившее связано с центральным антагонизмом капитализма сегодня.

Фредерик Джеймисон считает, что в любой исторический момент многообразие художественных стилей или теоретических аргументаций можно представить схематически таким образом, что будут заметны тенденции, образующие систему. Чтобы сформировать такую систему, Джеймисон, как правило, полагается на семиотический квадрат Греймаса, и вполне обоснованно: этот квадрат – вовсе не сугубо формальная структурная матрица, ведь он каждый раз строится на некоей базовой оппозиции (антагонизме, «противоречии»), а затем ищет пути смещения и/или опосредования этих двух противоположных полюсов. Система возможных позиций образует, таким образом, динамическую схему всех возможных ответов/реакций на некие базовые, структурные, тупики/антагонизмы. Система не просто ограничивает рамки личной свободы: она одновременно и открывает ее пространство; то есть это «в одно и то же самое время свобода и детерминация: она открывает ряд творческих возможностей (которые возможны лишь в виде ответов на ту ситуацию, которую система артикулирует) и отслеживает крайние пределы возможного практического действия, которые также представляют собой пределы мысли, а также проекции нашего воображения»<sup>[2]</sup>. Джеймисон ставит ключевой эпистемологический вопрос: такая система всех возможных позиций «стремится быть объективной, но никогда не может быть иной, нежели идеологической: ведь глядя на архитектуру, и в правду, очень сложно представить себе, как мы можем отличить реальное существование различных категорий, к которым относятся современные здания, от очевидно вымышленных систем этих категорий. На самом деле эта проблема несколько надуманная: назойливое беспокойство о том, не рисуем ли мы собственный глаз, может в какой-то мере быть смягчено напоминанием о том, что сам наш глаз есть часть той системы Бытия, которая и является объектом наших размышлений»<sup>[3]</sup>.

Тут мы абсолютно вправе сказать, как Гегель: если реальность не подходит под наши понятия, то тем хуже для реальности. Наша схема, если она адекватна, определяет место формальной матрицы, за которой (несовершенно) следует реальность. Как это уже отмечал Маркс, «объективные» детерминации социальной реальности есть в то же самое время «субъективные» мысли-детерминации (субъектов, заточенных в этой реальности), и в этой точке неразличения (в которой пределы нашей мысли, ее безысходность и противоречия, есть в то же самое время антагонизмы самой объективной социальной реальности) «диагноз реальности

является ее собственным симптомом»<sup>[4]</sup>: наш диагноз («объективное» отображение системы всех возможных позиций, определяющей рамки нашей деятельности) сам является «субъективным». Это схема субъективных реакций на безысходность, с которой мы сталкиваемся в нашей практике, и в этом смысле диагноз симптоматичен для этого состояния безысходности. В чем мы, однако, должны не согласиться с Джеймисоном, так это в обозначении им подобного неразличения субъективного и объективного как «идеологического»: оно является идеологическим только тогда, когда мы наивно называем «неидеологическим» чисто «объективное» описание, описание, лишенное всякой субъективной вовлеченности. Не будет ли более уместным характеризовать в качестве «идеологического» такой взгляд, который игнорирует (не какую-то «объективную» реальность, не искаженную нашей субъективной вовлеченностью, но) саму причину этого неизбежного искажения, то есть реальную безысходность, реакцией на которую выступают наши проекты и дела?

Этой небольшой книжкой я осмеливаюсь внести свой вклад в подобного рода «когнитивное картографирование» (Джеймисон) нашего положения дел. В начале книги я кратко описываю основные характерные черты сегодняшнего капитализма; затем продолжаю очерчивать контуры его господствующей идеологии, специально останавливая внимание на реакционных явлениях (популистских бунтах), возникших как отражение социальных антагонизмов. В следующих двух главах я рассматриваю два великих освободительных движения 2011 года: арабскую весну и «Оккупай Уолл-стрит». Используя в качестве отправной точки сериал «Прислушка» (The Wire), в заключительных главах я подхожу к вопросу о том, как бороться с системой, не способствуя ее улучшенному функционированию.

Инструментом такого описания будет то, что Иммануил Кант назвал «публичным использованием разума». Сегодня более чем когда бы то ни было необходимо помнить о том, что коммунизм начинается с «публичного использования разума», с мышления, с эгалитарной универсальности мысли. Для Канта публичное пространство «мирового-гражданского-общества» указывает на парадокс универсальной сингулярности – единичного субъекта, который, в своего рода коротком замыкании, минуя опосредование частного, непосредственно участвует во Всеобщем. Это то, что Кант в знаменитом отрывке из «Что есть Просвещение?» понимает под «публичным» как противопоставленным «частному»: «частное» есть не индивидуальное, которое противоположно связям общности, но сам общностно-институциональный порядок партикулярных идентификаций человека; в то время как «публичное» есть транснациональная всеобщность в использовании своего разума.

Между тем, не основывается ли эта пара публичного и частного использования разума на том, что мы в более современных понятиях могли бы назвать приостановкой символической эффективности (или перформативной силы) публичного использования разума? Кант не отбрасывает стандартную формулу повиновения «Не думай, а слушайся!», заменяя ее прямой «революционной» противоположностью – «Не слушайся тупо (следуй тому, что другие тебе говорят), а думай (своей собственной головой)!»; его формула – это «Думай и слушайся!», то есть думай публично (в свободном использовании разума) и слушайся частно (как часть иерархической машинерии власти).

Короче говоря, свободное мышление не наделяет меня правом делать что-либо. Ведь по большей части то, что я могу сделать, когда мое «публичное использование разума» приводит меня к распознаванию слабости и несправедливости существующего порядка, – это призвать правителя к осуществлению реформ... Тут можно сделать еще шаг дальше и воскликнуть, как Честертон, что абстрактно-непоследовательная свобода мысли (и сомнения) активно препятствует действительной свободе: «Свободомыслие – лучшее средство против свободы. Освободите разум раба в самом современном стиле, и он останется рабом. Научите его сомневаться в том, хочет ли он свободы, – и он ее не захочет»<sup>[5]</sup>. Но является ли вычитание мышления из действия, приостановка его эффективности, действительно таким ясным и недвусмыс-

ленным, как здесь показывается? Не схожа ли тут тайная стратегия Канта (намеренная или нет) с известным трюком в судебных баталиях, когда адвокат делает заявление перед лицом присяжных, которое судья сочтет недопустимым, и укажет присяжным «игнорировать это», что будет невозможно, конечно, поскольку ущерб уже нанесен... Не является ли устранение эффективности в публичном использовании разума также тем вычитанием, которое открывает место для некоторых новых социальных практик? Слишком просто отметить очевидную разницу между кантовским публичным использованием разума и марксистским революционным классовым сознанием: первое нейтрально/отстраненно, второе – «партийно» и полностью ангажировано. Тем не менее «пролетарская позиция» может быть определена именно как точка, в которой публичное использование разума само становится практически эффективным без возврата в «приватность» его частного использования, ведь позиция, из которой оно осуществляется, есть позиция «части, не имеющей собственной части» внутри социального тела<sup>10</sup>, является его избытком, который непосредственно выступает как всеобщность – а то, чем является сталинское сведение марксистской теории к служанке партии-государства, есть именно сведение публичного к частному использованию разума.

Только такой подход, который объединяет всеобщность «публичного использования разума» с ангажированной субъективной позицией, может обеспечить «когнитивное картографирование» нашей ситуации: по выражению Ленина, «надо aussprechen was ist, "сказать что есть", признать правду, что есть тенденция»<sup>11</sup>. Какая тенденция? Какие факты могут быть высказаны в отношении глобального капитализма?

---

<sup>10</sup> Понятие «части, не имеющей собственной части» внутри социального тела, «части без части» заимствовано Жижекком у Жака Рансьера. Оно играет очень большую роль в его теории генезиса политического. См. на эту тему также: Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М.: // Европа, 2009. С. 113–116: «...Политический конфликт обозначает напряжение между структурированным социальным телом, где у каждой части есть свое место, и «частью без части», которая расшатывает этот порядок за счет пустого принципа всеобщности». – *Прим. ред.*

<sup>11</sup> Жижек несколько вольно цитирует высказывание В.И. Ленина из его работы «Кризис назрел». См.: Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. М.: Политиздат, 1981. Т. 34. С. 280. – *Прим. ред.*

## 2. От господства к эксплуатации и бунту

Будучи марксистами, мы согласны с утверждением, что «критика политической экономики» Маркса остается отправным пунктом для понимания нашего трудного социально-экономического положения. Тем не менее, чтобы уловить специфичность этого трудного положения, мы должны избавиться от последних остатков Марксова эволюционного историзма, даже если он кажется самой основой марксистской ортодоксии. Вот Маркс в его худшем историческом виде: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. (...) На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. (...) Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые, более высокие, производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления»<sup>[6]</sup>.

Этот набросок дважды ошибочен. Во-первых, капитализм как социальная формация характеризуется структурной несбалансированностью: антагонизм между силами и отношениями присутствует тут с самого начала, и именно этот антагонизм толкает капитализм к постоянному само-революционизированию и само-расширению – капитализм процветает, потому что он избегает своих оков, ускользая в будущее. Именно поэтому необходимо отбросить «мудро» оптимистическое представление о том, что человечество «неизбежно ставит себе только такие задачи, которые оно способно разрешить»: сегодня мы сталкиваемся с проблемами, для которых как раз нет ясных решений, гарантированных логикой эволюции.

Так с чего же нам следует начать? Возможно, с акцента на «фундаментально и структурно центральном месте безработицы в самом тексте "Капитала"»: «Безработица структурно не отделима от динамики накопления и экспансии, которая составляет саму природу капитализма как такового»<sup>[7]</sup>. То, что не без оснований считается предельным выражением «единства противоположностей» в сфере экономики, главным успехом капитализма (возросшая продуктивность и т. д.), оно же производит безработицу (делает ненужными все большее число рабочих). Таким образом, то, что должно было быть благословением (уменьшение необходимости тяжелого труда), становится проклятием. Поэтому мировой рынок с точки зрения своей внутренней динамики оказывается «пространством, в котором каждый был некогда рабочим-производителем и в котором труд повсеместно начал становиться слишком дорогим для системы»<sup>[8]</sup>. Это означает, что в продолжающемся процессе капиталистической глобализации категория безработных приобрела новое качество, выходящее за пределы классического понятия «резервной армии труда»: к этой категории следует отнести «те массы населения по всему миру, которые как бы "выпали из истории", были умышленно исключены из воплощаемых капитализмом Первого мира проектов модернизации и списаны как безнадежные и бесперспективные»<sup>[9]</sup>: это так называемые «государства-неудачники» (Конго, Сомали); жертвы голода или экологических катастроф; люди, захваченные псевдоархаической «этнической враждой»; те, кто стал объектом филантропии со стороны неправительственных организаций или же (часто

те же самые люди) пострадал от «войны с террором». Категория безработных должна быть расширена, чтобы охватывать широкие круги населения, начиная от временно безработных, нетрудоспособных и постоянно безработных, включая сюда также тех, кто живет в трущобах и иных типах гетто (кого отвергал сам Маркс в качестве «люмпен-пролетариата»), и заканчивая целыми областями, народами или государствами, исключенными из глобального капиталистического процесса и напоминающими пустые пространства на старых картах. Не приводит ли это расширение круга «безработных» нас обратно к Марксу и Гегелю: «сброд» вернулся, представ перед нами в самом сердце боев за свободу? Это значит, что такая ре-категоризация меняет все «когнитивное картографирование» ситуации: инертный фон Истории становится потенциальным действующим лицом освободительной борьбы.

Мы должны тем не менее добавить три оговорки к развертыванию этой идеи у Джеймисона. Во-первых, надо исправить предлагаемый им семиотический квадрат, который составляют (1) рабочие, (2) резервная армия (временно) безработных, (3) те, кто (постоянно) не имеет работы, и (4) «ранее занятые», но теперь безработные<sup>[10]</sup>. Не будет ли более подходящим для четвертой стороны этого квадрата понятие нелегально занятые, которое включает в себя тех, кто работает на черном рынке, живет в трущобах и подвержен различным формам рабской эксплуатации? Во-вторых, Джеймисон не может показать, как эти «исключенные» тем не менее включены в мировой рынок. Возьмем для примера сегодняшнее Конго: за фасадом «примитивных этнических страстей», в очередной раз взрывающихся в африканском «сердце тьмы»<sup>12</sup>, легко различить контуры глобального капитализма. После падения Мобуту<sup>13</sup> Конго больше не существует в качестве единого функционирующего государства. Его восточные части представляют собой множество территорий, управляемых местными военными командирами. При помощи армий, состоящих нередко из накачанных наркотиками детей, они контролируют свой кусок земли, при этом у каждого из командиров имеются еще деловые связи с иностранными компаниями или корпорациями, разрабатывающими богатые недра региона. Такая ситуация хорошо подходит обоим партнерам: корпорация получает право на добычу без уплаты налогов, а командиры получают деньги. . . Ирония ситуации в том, что многие из этих полезных ископаемых используются в высоко технологичных продуктах, таких как портативные компьютеры и мобильные телефоны. Короче: забудьте про дикие обычаи местного населения. Стоит вынуть из этой конструкции иностранные высокотехнологичные компании, и все здание этнического насилия, подогреваемого стародавними страстями, развалится<sup>[11]</sup>. В третьих, категория «ранее занятых» должна быть дополнена ее противоположностью, теми образованными людьми, у которых нет шансов найти себе работу: целое поколение студентов практически не имеет шансов найти подходящее себе занятие, что ведет к массовым протестам. Худший путь разрешения этой проблемы – это подчинение образования непосредственно потребностям рынка, потому что, помимо прочего, именно динамика рынка делает образование, даваемое в университетах, «устаревшим». Этим не способным найти работу студентам предначертано играть ключевую организующую роль в продолжающихся освободительных движениях (как они это делали уже в Египте, а также во время европейских протестов от Греции до Великобритании). Начало радикальным переменам никогда не дают одни лишь бедняки, которых недостаточно для возникновения взрывного характера беспорядков, и тут именно не находящая работы образованная молодежь (вместе с широко доступными современными цифровыми технологиями) создает возможность подлинно революционной ситуации.

Джеймисон делает здесь еще один шаг (парадоксальный, но вполне оправданный): он определяет эту новую структурную безработицу как форму эксплуатации – эксплуатируются

<sup>12</sup> Жижек намекает на повесть английского писателя Джозефа Конрада «Сердце тьмы» (1902), где идет речь о путешествии в Конго, бывшем тогда «личным владением» бельгийского короля Леопольда II. – *Прим. ред.*

<sup>13</sup> Мобуту Сесе Секо (1930–1997) – президент Демократической Республики Конго (Заира) с 1965 г. по 1997 г. – *Прим. ред.*

не только рабочие, производящие прибавочный продукт, присваиваемый капиталом, эксплуатируются и те, кому вовлечение в капиталистический водоворот эксплуатируемого платного труда структурно воспрещается, вплоть до целых регионов и наций. Как тогда следует переосмыслить понятие эксплуатации? Здесь необходима радикальная поправка: в подлинно диалектической спирали эксплуатация включает свое собственное отрицание – эксплуатируются не только те, кто производит или «творит», но также (и все более) те, кто обречен НЕ «творить». Не оказываемся ли мы здесь снова в ситуации, напоминающей анекдот о Рабиновиче? «Почему вы думаете, что вас эксплуатируют?» – «По двум причинам. Во-первых, когда я работаю, капиталист присваивает себе мою прибавочную стоимость». – «Но вы же сейчас безработный, никто не присваивает вашу прибавочную стоимость, ведь вы и не создаете никакую!» – «Это как раз вторая причина...» Тут все связано с тем фактом, что все капиталистическое производство не только нуждается в рабочих, но также и производит «резервную армию» тех, кто не может найти работу: эти люди оказываются не просто вне обращения капитала, они активно производятся как не-работающие самим этим обращением. Или, если сослаться на анекдот из фильма «Ниночка»<sup>14</sup>, они не просто не работают, их не-работа является их позитивным качеством точно такое же позитивное качество, как «кофе без молока».

Важность такого расставления акцентов в трактовке эксплуатации становится ясной, если мы противопоставим ее господству, этому излюбленному мотиву различных версий постмодернистских «микropolitик власти». Иначе говоря, Фуко и Агамбена недостаточно: все их детализированные исследования регулирующей власти, посредством которой реализуются механизмы господства, все их богатство понятий вроде исключенной голой жизни, homo sacer и т. п., должны быть обоснованы (или опосредованы) с помощью центрального характера эксплуатации; без этой отсылки к экономике борьба против господства остается «в сущности моральной или этической, которая ведет к точечным бунтам и актам сопротивления вместо изменения способа производства как такового», – позитивная программа этих идеологий «власти» обычно представляет собой разновидность «прямой» демократии. Результатом настаивания на господстве оказывается демократическая программа, в то время как результатом акцентирования эксплуатации оказывается программа коммунистическая. Тут кроется предел описания ужасов Третьего мира в понятиях эффектов господства: их целью становятся демократия и свобода. Даже отсылка к «империализму» (вместо капитализма) функционирует как пример того, что «экономическая категория может легко встраиваться в понятие власти или господства»<sup>[12]</sup>, – и импликацией этого сдвига в акцентах на господстве является, конечно, вера в другую («альтернативную») современность, в которой капитализм будет функционировать более «справедливым» образом, без господства. Такое понимание господства не позволяет увидеть, что только при капитализме эксплуатация «натурализуется», вписывается в функционирование экономики. Она вовсе не результат внеэкономического давления и насилия, и именно поэтому в капитализме мы получаем персональную свободу и равенство: нет необходимости в прямом социальном господстве, господство заложено уже в самой структуре производственного процесса. Именно поэтому категория прибавочной стоимости так важна здесь: Маркс всегда подчеркивал, что обмен между рабочим и капиталистом «справедлив» в том смысле, что рабочие (как правило) получают оплаченной полную стоимость их рабочей силы как товара – тут нет прямой «эксплуатации», то есть это не так, что рабочим «не выплачивают полную стоимость товара, который они продают капиталистам». Хотя в рыночной экономике я и остаюсь фактически зависимым, эта зависимость тем не менее «цивилизованная», осуществляемая в форме «свободного» рыночного обмена между мной и другими людьми вместо форм прямого рабства или даже физического принуждения. Очень легко насмеяться над Айн Рэнд, но в ее

<sup>14</sup> Подробно об этом анекдоте из фильма Э. Любича «Ниночка» (1939) идет речь в четвертой главе настоящего издания. – *Прим. ред.*

знаменитом «гимне деньгам» из романа «Атлант расправил плечи» есть зерно истины: «Пока вы не поймете, что деньги – корень добра, вы будете разрушать себя. Когда деньги перестают быть инструментом отношений между людьми, таким инструментом становятся сами люди – в руках других людей. Кровь, кнут, оружие – или доллар. Делайте выбор – другого не дано!»<sup>[13]</sup>

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.

## Комментарии

1.  
См.: Boinod A.J. de. The Meaning of Tingo. L.: Penguin Press 2005.
2.  
Jameson F. Seeds of Time. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1996. P. 129–130.
3.  
Op.cit. P. 130.
4.  
Ibid.
5.  
Честертон Г. К. Ортодоксия // Честертон Г.К. Вечный Человек / пер. с англ. Н. Л. Трауберг. М.: Политиздат, 1991. С. 435–436.
6.  
Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1959. Т. 13. С. 7–8.
7.  
Jameson F. Representing Capital. L.: Verso Books, 2011. P. 149.
8.  
Jameson F. Valences of the Dialectic. L.: Verso Books, 2009. P. 580–581.
9.  
Jameson F. Representing Capital. P. 149.
10.  
Jameson F. Valences of the Dialectic. P. 580.
11.  
Фактическое расчленение – или, скорее, «конгоизация» – Ливии после франко-британской интервенции (страна теперь состоит из территорий, управляемых местными вооруженными группировками, продающими нефть непосредственно их клиентам) указывает на то, что Конго – больше не исключение: одна из стратегий сегодняшнего капитализма, направленных на надежное обеспечение поставок дешевого сырья, которым не будет мешать сильная государственная власть, состоит в том, чтобы поддерживать расчлененность государства, на свою беду имеющего богатые месторождения полезных ископаемых и нефти.
12.  
Jameson F. Representing Capital. P. 151.
13.  
Рэнд А. Атлант расправил плечи: в 3 т. Т. 2. М., 2011. С. 96.