

Марк
Фишер



Посткапиталистическое
желание. Последние лекции

Ad Marginem, **точка**

Mark
Fisher

Postcapitalist Desire:
The Final Lectures

Edited and with an Introduction
by Matt Colquhoun

Repeater

Марк
Фишер

**Посткапиталистическое
желание. Последние лекции**

Под редакцией и с предисловием
Мэтта Кохуна

Ad Marginem

Введение. «Долой дрянные утра понедельника»

Выставка жестокости

Покойный Марк Фишер, любитель постпанка, джангла и современной экспериментальной поп-музыки, во введении к незавершенному *Кислотному коммунизму* одобрительно отзывался о контркультуре 1960-х и 1970-х, что удивило друзей и фанатов.

До этого Фишер если и говорил о наследии контркультуры, то исключительно ядовито. В одном из постов блога k-punk он заметил, что «хиппи изначально был феноменом мужского среднего класса», обусловленным «гедонистическим инфантилизмом» [1]. Как полагал Фишер, характерная безалаберность хиппи, «одежда не по размеру, неопрятный облик и перегруженная, психоделическая, фашистская наркотическая болтовня демонстрировали пренебрежение чувственным опытом» [2]. По Фишеру, нет греха хуже. Хиппи, застрявшие словно в ловушке из фильма *Вторжение похитителей тел*, ими же самими созданной, были виновны в том, что бездумно отдались принципу удовольствия и заплатили за «такое „счастье“ — вегетативного, безмозглого состояния „клонов“ из фильма — полным лишением автономии» [3].

Фишера беспокоило, что люди в обдолбанном оцепении (полученном под веществами или как-то

иначе), по сути, отнимали у капитализма его же задачу, словно подчиняясь фрейдистскому «навязчивому повторению», они захватывали свой собственный рассудок, проявляя свойственную человеческим организмам «отчетливую <...> тенденцию походить на паразитов, которые ослабляют, но никогда не уничтожают носителя полностью» [4]. Фишер, в особенности в текстах блога k-runk, предлагал другой путь. Этот путь не требовал поверхностного примитивизма в духе «мойся реже, дуй чаще» и не обязывал опираться на позитивные, но выхолощенные аффирмации культуры нью-эйджа. Если нам действительно дорога психоделическая мечта об эмансипации и если мы сегодняшние действительно считаем ее значимой, нам следует отказаться от мысли, что перегрузка веществами позволяет чего-то добиться. Это не морализаторство, это остро политическое суждение. Смысл в том, «чтобы выбраться наружу при помощи своего собственного ума», в том, чтобы, используя «психоделический разум», «сознательно погрузиться в экстатическое состояние» [5].

Фишер выстраивал свою альтернативу на фундаменте философского проекта Баруха Спинозы, в текстах которого — написанных в XVII веке — и дожидался своего часа этот «психоделический разум». «Спиноза — король философов; честно говоря, только он вам и нужен», — писал Фишер [6]. Задолго до Делёза и Гваттари, Фрейда и Лакана Спиноза нашел инструмент, позволяющий изгнать паразитического демона модерности — капиталистическое эго — из человеческого разума. Фишер отмечал, что Спиноза «как само собой разумеющееся принимал то, что стало первым принципом мысли Маркса, — важнее изменять мир, чем его интерпретировать». Спиноза пытался достичь этого, возводя рефлексивный этический

проект, представляющий собой, по сути, «психоанализ за триста лет до его изобретения» [7].

Фишер пишет:

Житейская психология учит, что эмоции загадочны, смутны, а после определенного предела попросту неразличимы. Спиноза, с другой стороны, утверждает: счастье — предмет *эмоциональной инженерии*, точная наука, которую можно изучать и применять <...> Сообразно другой житейской мудрости Спиноза уверяет: что приносит счастье одному, яд для другого. Он говорит, что самосохранение является первейшим и всепревозмогающим желанием всякого живущего. Если кто-то действует, исходя не из собственных интересов, и тем самым разрушает себя, — что, с грустью замечает Спиноза, свойственно людям, — значит этим человеком управляют внешние силы. Быть свободным и счастливым — значит освободить себя от захватчиков и действовать в согласии с собственным разумом. [8]

В этом смысле боевой клич Фишера, прокатившийся по блогосфере, уверял, что у нас уже есть всё необходимое, чтобы ускользнуть из темницы капиталистического реализма, выпутаться из смирительной рубашки идеологии, которая обрекает нас покоряться и сковывает наше воображение; сбежать от внешнего захватчика, не дающего нашим умам и телам реализовать себя здесь и сейчас. Наркотики, вроде кислоты или экстази, до какой-то степени расслабляют ум, но не воздействуют на другие, очевидно экзистенциальные стороны нашей субъективности. Они усекают нашу политическую агентность и способность суждения, оставляя их гнить

и атрофироваться. Как говорил Фишер, проблема с наркотиками в том, что они «инструмент экстренной эвакуации, продающийся без инструкций по применению» [9]. «Закинуться MDMA — всё равно что установить патч на [Microsoft] Windows: сколько бы улучшений ни предлагал \$ Bill [Билл Гейтс], MS Windows как была отстойной операционкой, так ей и остается, поскольку покоится на шатком фундаменте DOS» [10]. К тому же наркотики всегда лишь временная мера, «принимать экстази — значит приближать дурной итог, поскольку экстази не может извлечь из потребителя и демонтировать человеческую операционную систему — HumanOS» [11]. Психотропные вещества, конечно, сулят веселье, но, как гласит старая песня, *наркотики не помогают, они лишь делают хуже...*
*

* Песня *The Drugs Don't Work* группы The Verve:

<https://www.youtube.com/watch?v=ToQ0n3itoll> — *Здесь и далее*

астерисками обозначены примечания переводчиков.

Тем не менее, как замечает Фишер, подчеркивая эстетическую всеядность и культурную мощь контркультуры, когда хиппи «поднялись на ноги из клубов гедонистического дыма, чтобы взять дело в свои руки, они прихватили с собой и презрение к чувственности» [12]. С точки зрения культуры у движения хиппи — очень длинная тень. Как считает Фишер, вирусное хипповское «античувственное восприятие» в конце концов одолело «новую чувственность» постпанка и, напившись новыми силами, соединилось с «пацанскостью» брит-попа и культурными яппи 1990-х (яркий пример последних — группа «Молодые британские художники»).

В этом смысле сложно отрицать преобладающую негативную траекторию контркультуры. В круглых солнцезащитных очках с линзами чайного оттенка, как у Джона Леннона из The Beatles и Лиамы Галлахера из Oasis, можно увидеть личный выбор человека, продиктованный его чувством стиля, однако на деле эти очки символизируют общую ловушку пассивности, в которой оказалась контркультура. Это восприятие, названное Фишером «чувак, всё дело в *твоем уме!*», стало движущей силой как для «томного сонного дошлого пенного пошлого» общего вайба брит-поп-гедонизма, так и для «кислотных тестов» * немытой богемы [13].

Этот тезис станет очевидным, если мы посмотрим на кислотную обыденность, отраженную в двух песнях — *Lucy in the Sky with Diamonds* группы The Beatles (1967) и *Champagne Supernova* группы Oasis (1995). Их разделяет тридцать лет, они принадлежат двум подчеркнута (политически) разным мирам, но их роднит психоделическая меланхолия. Тот же хонтологический ** и меланхолический перенос различим и в перформативной забастовке Джона Леннона и Йоко Оно — *В постели за мир*, прогнивший остов которой проявился в работе *Моя кровать* художницы Трейси Эмин (1998), установленной в похоронном белом кубе галереи Тейт.

* Вечеринки коммуны писателя Кена Кизи середины 1960-х годов, пропагандирующие употребление ЛСД («кислоты»). Словосочетание *acid test* заимствовано из словаря американских золотоискателей середины XIX века, где означает «пробу на кислотную реакцию». Используется также в переносном значении, как «испытание на прочность».

** От *англ.* *Haunting* — преследовать, обитать (о призраках, духах и т. д.). Хонтология (призракология) — термин, заимствованный Фишером

у Жака Деррида. Если у Деррида (в работе *Призраки Маркса* [1993]) понятие использовалось, чтобы фиксировать употребление образа «призрака» в философском анализе, то для Фишера оно стало рамочным, охватывающим целый пласт популярной культуры 2000-х, увлеченно конструирующей свое собственное прошлое: от музыканта Burial, в своих треках будто бы оживлявшего лондонские нелегальные вечеринки, до сериала *Жизнь на Марсе*, перекраивавшего тропы британского полицейского кино 1970-х. Хонтологию в толковании Фишера стал использовать музыкальный журналист Саймон Рейнольдс; его работа *Ретромания*, посвященная obsессии поп-культуры воскрешением старых стилей, во многом опирается на Фишера. Еще один интересный пример использования хонтологии в фишеровском понимании — работа Ольги Дренды *Польская хонтология* (Ад Маргинем, 2018).

Это отрывание забот 1960-х в меланхолической обстановке капитализма 1990-х напоминает декаданс fin de siècle прошлого столетия — кошмарное, неловкое вскрытие давно погибшей мечты, — правда, лишенное и намека на протомодернистскую рефлексивность. Брит-поп и вправду — выставка жестокости *, кураторы которой пустили в подсознание посетителей неторопливую процессию неолиберальных призраков и зомби.

* Двойная отсылка: к песне *Atrocity Exhibition* группы Joy Division (1980) и к одноименному роману Джеймса Балларда (1970).

Абстрактный экстаз психоделического разума

Честно заметим: ни один из текстов, опубликованных Марком в период активного блоггинга (особенно продуктивным был август 2004 года), не говорит, что

Марк «легко относится» к контркультуре; его критика остра и часто предельно негативна. Как же этот Марк Фишер превратился в Фишера, работающего над *Кислотным коммунизмом*? В середине 2000-х он нелицеприятно отзывался о контркультуре, но в поздние годы, кажется, смягчился. Впрочем, он не так уж радикально изменился. Сквозь собственную острую критику он продирался с одной целью — возвести позитивный политический проект, в основании которого покоится спинозистское «психоделическое сознание».

Кажется, что, взявшись за эту задачу, Фишер по-новому увидел политический потенциал лучших эстетических и культурных плодов контркультуры, который можно различить, если рассматривать их в социополитическом контексте их создания. Этот потенциал не вычленишь из сюрреалистических абстракций буржуазного концерта Pink Floyd, ностальгически перепривоенного и деполитизированного под стандарты сегодняшнего дня. Напротив, он различим в тех преждевременно отброшенных культурных артефактах, которые возводят новые мосты между классовым и психоделическим сознаниями, между классовым и групповым сознаниями [14].

К примеру, в предисловии к *Кислотному коммунизму* Фишер славит песни *Sunny Afternoon* группы The Kinks и *I'm Only Sleeping* группы The Beatles; оба трека, выпущенные в 1966 году,

представляют взгляд на суету и мытарства повседневной жизни откуда-то извне — со стороны, воспаряя над или же прочь: он смотрит на суматошную улицу из высокого окна спальни сонного героя, чья кровать превращается в лодку,

плавно покачивающуюся на волнах; отрекается от морозного и туманного утра понедельника и остается в солнечном воскресном дне; плюет на насущные финансовые вопросы, сидя в своем поместье, где теперь живут мечтатели из рабочего класса, которые больше никогда не будут гнуть спину на пятидневке. [\[15\]](#)

Эта политическая провокация масштабнее робких мечт рядового слушателя BBC Radio 4, которому хотелось бы, чтобы тихое воскресенье не кончалось никогда.

Обобщая, заметим: Фишера всегда интересовало, как популярная культура контрабандой протаскивает радикальные политические сообщения и передает их коллективному сознанию. Его интриговала не заразительная эйфоричность поп-культуры, но то, как она пробивается за капиталистический догмат принципа удовольствия к чему-то более глубокому, всецело бессознательному, извлекая это, невзирая на пинки и крики, на поверхность.

Впрочем, остались и неразрешенные вопросы, и прежде всего Марка интересовало, куда же испарились все эти возможности и почему? Поздней он замечал, что истеблишмент ничего так сильно не боялся, как превращения рабочего класса в хиппи. Но почему? Что в контркультуре так сильно угрожало элитам? Почему разрастающийся неолиберальный порядок считал необходимым захватить и подавить новое коллективное сознание? А если бы подавленные возможности обрели новую форму, смогли бы они угрожать современной капиталистически-реалистической элите?

Эти вопросы очерчивают то восприятие психоделии, которое всё еще ждет признания. Сегодня нам важна не ее эстетическая форма, но спящая функция:

утверждение связи с тем, что запрятано в сознании, а не лежит на поверхности. Приставка *psyche*, совмещенная с корнем *dēlos*, означающим по-гречески «проявлять» или «раскрывать», образует *психоделию* — обнаружение того, что происходит в сознании, — и намекает на спинозистский трюизм Маркса: нам не следует довольствоваться интерпретацией мира, нам следует пытаться его изменить. Это не противопоставление дела и интерпретации, наоборот — последняя должна стремиться стать первым.

Таким образом, нам нужна новая психоделическая культура, способная заново питать политику, но ее облик будет отличаться от ожидаемого: нам следует настороженно воспринимать всё, что кажется хорошо знакомым. Пожалуй, нам следует отвергнуть эстетические коннотации современной психоделии. Фишер писал о сюрреализме, одном из очевидных предшественников контркультурной психоделии:

Стоило низвести сюрреализм до уровня чистой эстетики, как он скончался. Так было и с панком. Сюрреализм может восстать из мертвых, если перезапустить его как бредовую программу; так и панк становится полезным зомби, если его актуализируют как антиавторитарную, заразительную ацефалическую сеть. [\[16\]](#)

Поэтому с контркультурой следует обращаться бережно. Несмотря на то что ее сегодня романтизируют (или благодаря этому), мы отчетливо видим, что контркультура была последним временем, когда культурная революция находилась в шаге от того, чтобы запустить политическую революцию. Сегодня культура продолжает развиваться быстро,

но медлительная политика не поспевает. Тем не менее, невзирая на состояние современных политических элит, у нас еще есть поводы для оптимизма. Как заключает Фишер во введении к *Кислотному коммунизму*: «Конечно, сегодня мы знаем, что революции не произошло. Но материальные предпосылки, необходимые для нее, в XXI веке даже более благоприятны, чем они были в 1977-м» [17]. Фишер не просто восхищается потенциалом контркультуры; его занимает вопрос, почему она провалилась, и он пытается понять, что мы можем извлечь из ее уроков:

Что изменилось с тех пор до полной неузнаваемости, так это экзистенциальная и эмоциональная атмосфера. Люди готовы смиренно страдать на работе, даже когда им говорят, что из-за автоматизации количество рабочих мест сокращается. Мы должны возродить оптимизм 1970-х, внимательно проанализировать механизмы, посредством которых капитализм обратил душевный подъем в уныние. Понимание, как работает процесс угнетения сознания, — первый шаг к тому, чтобы обратить его вспять. [18]

Эссе Фишера драматически обрывается, призыв угасает, и неясно, как двигаться дальше. Марк скончался в январе 2017 года, а с ним вроде бы и образ *Кислотного коммунизма*. Но вокруг достаточно осколков, собрать которые может всякий любознательный читатель. Возможно, лучшее, что можно сделать, — использовать предложенную Фишером стратегию для анализа его же проекта и тем самым сделать первый шаг к реконструкции *Кислотного коммунизма*.

Это действие не так спекулятивно, каким может показаться сначала. Наряду с пестрым собранием эссе Фишера, созданных на всем протяжении его пути писателя и критика и отражающих многие темы и предметы, к которым он еще надеялся подступить, у нас есть план его последнего курса, частично прочитанного магистрантам Голдсмитского колледжа в Лондоне в 2016 году, — *Посткапиталистическое желание*.

Новый год, новый ты

В начале академического года 2016/17 на факультете Визуальных культур (Visual Cultures) Голдсмитского колледжа произошли значительные перемены. Они коснулись каждой и каждого из преподавателей, но в особенности Марка Фишера и Кодво Эшуна. Годом ранее Фишер и Эшун запустили магистерскую программу по направлению *Слуховые и визуальные культуры*, задающуюся вопросом: как устроены отношения звука и изображения в эпоху всепроникающих медиа? Административные перемены, следовавшие одна за другой, втянули этот курс, как и несколько других относительно небольших курсов, внутрь уже существовавшей программы *Теория современного искусства*.

Фишер и Эшун не стали расстраиваться, предпочитая расценивать происходящее как шанс попробовать что-то новое, и, отказавшись от фокуса на слуховых и визуальных культурах, решили поодиночке разработать по модулю, который отражал бы их

собственные исследовательские интересы. Эшун подготовил семинар по *Геопозитике*: пятнадцать недель весьма «пристального чтения» *Циклопедии* [19], работы Резы Негарестани 2008 года, известной своей неподатливостью, а Фишер начал *Посткапиталистическое желание*, семинар, на котором он обратился к порочным, запутанным связям между желанием и капитализмом, пытаюсь нащупать пределы, в которых желание одновременно помогает нам и сдерживает нас в стремлении сбежать от капитализма. Этот семинар можно расценивать и как попытку протестировать идеи новой книги — оставшегося неоконченным текста под рабочим названием *Кислотный коммунизм*.

Курс был назван по эссе, опубликованному в 2012 году и обращенному к «отношениям желания и политики в постфордистском контексте», в котором Фишер отзывается на комментарий консервативной политикессы Луизы Менш, озвученный в эфире британского ТВ в 2010 году [20]. Менш обвинила протестантов движения Оссиру в лицемерии: те проклинали капитализм, пока стояли в очередях в Starbucks и строчили в свои твиттеры на айфонах. В отличие от многих, кто высмеивал Менш, Фишер решил серьезно ответить на ее выпад. Слова Менш звучали цинично и поверхностно, но выводы из ее критики давали поводы для беспокойства. До какой степени наша устремленность в посткапиталистический мир всегда уже подконтрольна и нейтрализована капитализмом? Как нам вообще бороться с «интенсификацией желания приобретать потребительские товары, поддержанной доступными кредитами» [21]? Да и следует ли нам ввязываться в эту борьбу? Согласно Фишеру, ответ Менш на эти вызовы, призывающий вернуться к докапиталистическому

примитивизму, неудовлетворителен, поскольку «либидинальная притягательность потребительского капитализма <...> требует контрлибидо, а не просто антилибидинального противодействия» [22].

Фишер подчеркивал эту потребность в контрлибидо, обращаясь к «антимарксистским» текстам противоречивого Ника Ланда, бывшего учителя и коллеги, — в частности, к его эссе *Машинное желание*. В своей характерной киберпанковой манере Ланд говорил о необходимости становления-репликантом, становления-имманентным силам капитализма. Для Ланда более невозможно предполагать, что «отношение между капиталом и желанием является внешним или подкрепленным имманентным противоречием, даже если некоторые комические аскеты продолжают утверждать, что либидинальную связь с товаром можно преодолеть критическим мышлением». И капитал — «не сущность, но тенденция» [23]. Подобно стремлению к смерти у Лакана, утверждающего врожденный нигилизм человеческого существования как желание вернуться в доэдипальный покой утробы, капитализм, по Ланду, столь устойчив сегодня именно потому, что киберпространство «уже под нашей кожей» и сбежать от него можно лишь в какое-то несуществующее докапиталистическое воображаемое [24]. У нас столько же шансов сбежать от капитализма, как и влезть обратно в материнские утробы. Таким образом, попытка отделить наши желания от капитализма подобна установке стернотомы в грудную клетку еще живого модернистского субъекта; этому изначально иррациональному предприятию разум не помощник.

Несмотря на то что проект Ланда в своем отрицании разума отчетливо противопоставлен идеям Фишера,

а современные левые в ужасе от прокламаций первого, Фишер считал, что левым не следует игнорировать наблюдения Ланда.

Центральным сюжетом цикла лекций Фишера должны были стать способы противодействия такой критике (или же ее этичного обоснования) с применением контрлибидо к капиталистическому — или уже *посткапиталистическому* — желанию. И на первой лекции Фишер вновь обратился к провокации Менш, а также обозначил некоторые из неразрешенных противоречий, с которыми не справился он сам (в том числе в *Кислотном коммунизме*). Впрочем, как он и предупреждал читателей во введении к *Кислотному коммунизму*, его первостепенной задачей было уяснить (вместе со студентами), почему прошлые контрлибидинальные движения не добились реальных перемен в обществе; лишь справившись с этой задачей, можно переходить к обсуждению контрлибидинального будущего.

Первые лекции курса ищут ответы в разных текстах, от густотеоретичных до журналистских и популярно-исторических. Например, во второй лекции Фишер отмечает (возможно, для кого-то неожиданное) влияние фрейдистского психоанализа на зарождающуюся контркультуру и для этого обращается к двум кардинально отличным взглядам на этот период: тексту 1955 года Герберта Маркузе, философа Франкфуртской школы, и эссе 1981 года Эллен Уиллис, феминистской писательницы и музыкальной критикессы; представляя тем самым двойную перспективу — предвосхищение зарождающейся контркультуры и разоблачающий некролог окончательно провалившегося движения. И это обескураживающий контраст.

Текст Маркузе заряжает энергией так же, как шестьдесят лет назад, но и критические замечания Уиллис глубоко созвучны нашему настоящему. Как писал Фишер в 2013 году в эссе для *e-flux*:

Сейчас контркультура 1960-х редуцирована до серии «иконических» — до боли знакомых, затертых, деисторизованных, — эстетических реликвий, лишенных политического контекста, но работа Уиллис остается болезненным напоминанием о провале левых. Как Уиллис ясно отмечает во введении к [книге 1981 года] *Начиная видеть свет*, она постоянно ощущала противоречие с авторитаризмом и статизмом мейнстримного социализма. Музыка, которую она слушала, говорила о свободе, но социализм, казалось, стремился к централизации и контролю над госаппаратом. Все знают историю того, как контркультуру инструментализировали неолиберальные правые, но ее обратной стороной являлась неспособность левых изменяться перед лицом новых форм желания, которым дала голос контркультура. [\[25\]](#)

Схожая критика обнаруживается и в других текстах Фишера того времени, к примеру, его нашумевшем эссе *Покидая вампирский замок* * 2013 года. Фишер отчетливо видел, что явления, которые Уиллис рассмотрела на изнанке 1970-х, продолжали подрывать мечты и надежды левых в XXI веке.

* Эссе Фишера, в котором он резко выступал против твиттер-активистов (словами Ильи Будрайтскиса, «морализирующих британских радикальных левых — неоанархистов, — узурпирующих наследие освободительных движений прошлого и присваивающих монопольное право говорить от их имени». См.: *Будрайтскис И.* Как

читать Фишера в России: *Замок вампиров* посреди скучной дистопии // Неприкосновенный запас. № 123. 2019:

https://www.nlobooks.ru/magazines/neprikosnovennyu_zapas/123_nz_1_2019/article/20859/), привело к скандалу в британском левом

«Твиттере» — Фишера подвергли публичной выволочке и, в общем-то, «отменили». Вскоре после начавшегося скандала Фишер

деактивировал свою учетную запись и отключил комментарии в блоге k-punk, аргументировав это так: «Мы здесь не для того, чтобы вас

развлекать». Об «отмене» Фишера и восприятии Вампирского замка см. пост Мэтта Кохуна: *Rejecting the Hardened Subject*:

<https://xenogothic.com/2020/09/02/rejecting-the-hardened-subject/>

Вторая половина XX века для Фишера определяется через отсечение класса от всех культурных и политических дискурсов: от размежевания в начале 1970-х между американскими контркультурщиками и профсоюзами до заявления Джона Прескотта, вице-премьера Великобритании, в 1997 году, что «мы все теперь средний класс». Тем не менее класс как политическая категория возвращается в начале XXI века. Новое классовое сознание зарождалось в Британии и принимало новые формы: от грайма, прорвавшегося в мейнстрим в начале 2000-х, до выхода книги Оуэна Джонса *Гопы* (Chavs) в 2011 году. К сожалению, это классовое сознание никак не могло разрядить, как говорил Фишер, «лихорадочную маккартистскую атмосферу, питаемую морализирующими левыми» [26].

В *Покидая вампирский замок* Фишер звучит яростно, нетерпимо, печально и фрустрированно. В конце концов, он действительно уходил — правда, из социальных медиа. Какой-нибудь не очень вовлеченный наблюдатель, изучавший рецензии на эссе, мог бы заключить, что Фишер отвернулся от всего, что дорого левым. Та же критика звучала

и с другой стороны политического спектра. Отсекая класс от современных битв за идентичность, капитализм переставал казаться противником, и мы, лишенные образа врага, с неприятной легкостью принимались атаковать друг друга.

В те дни казалось, что существующая критика политического ландшафта исключительно негативна, что ее производит вампирическая каста троллей, выпивающих энергию пользователей в социальных сетях (особенно в «Твиттере») и обескровливающих всякого, кто пытается развивать групповое политическое сознание. Отсылая к образам Серых Вампиров *, испещривших комментариями блог k-runk, — мародеров, обносящих окошки сообщений и черпающих силы «не в энергии, а в *препятствующей деятельности*» [27], — Фишер сетовал на самодовольную идентитаристскую среду соцсетей, стремящуюся подорвать самый увлекательный поп-культурный поворот последних десятилетий. Многие сразу отвергли эту оценку Фишера, но она подтвердилась, когда проходил референдум о ЕС (Брекзит), а Джереми Корбин стал во главе лейбористов. Корбин еще дарил надежду на реформирование левой политики в Великобритании, но оно не состоялось, будучи заблокированным как снаружи, так и изнутри.

* Серые Вампиры — категория пользователей/комментаторов, которые представляются открытыми и социально активными, но оказываются катастрофически не способны к выработке собственной позиции, консолидации с другими, концентрации внимания на задаче и политическом действии. Впервые Серые Вампиры появляются в шуточной типологии, которую Фишер предложил в июне 2009 года в посте *Фанаты, Вампиры, Тролли, Хозяева*, где Вампиры противопоставлены интернет-Троллям. Если

Тролли приходят в комментарии, чтобы очевидным образом глумиться и провоцировать автора, то Вампиры могут даже как будто сопереживать автору, но на деле лишь будут тратить его время и высасывать энергию. Фишер: «Серые Вампиры — существа, скрывающие свою унылую серость в переливчатой яркости; снаружи они играют всеми цветами привлекательной социальности, но на поверку оказываются людьми без своего мнения и четко сформулированной системы ценностей или убеждений».

В представлении Фишера, Тролли и Серые Вампиры — два полюса оси «Последнего Человека», существующего в интернете эпохи web 2.0, — вместо того чтобы создавать значимые высказывания, и те и другие лишь обессиливают читателей и авторов. Подробнее см. пост в блоге k-punk: <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/011172.html>

Это политическое аутоиммунное заболевание (во всех его проявлениях) повредило многим, и прежде всего классовому сознанию. «Классовое сознание хрупко и неустойчиво», — утверждал Фишер, но лучший способ борьбы с неустойчивостью — постоянное обсуждение. «Мелкая буржуазия, господствующая в академических кругах и в культурной индустрии, разными хитрыми уловками забалтывает или замалчивает эту тему; если же она поднимается, нас заставляют думать, что разговор о ней — ужасная дерзость, нарушение этикета» [28]. Как и прежде, негодование не стихает. Но, зная, сколько усилий тратят, чтобы подорвать классовое сознание, можно представить, какова его зарождающаяся политическая сила. К сожалению, когда *Вампирский замок* разошелся по всей англоязычной блогосфере и запустил ту самую машину ненависти, которую Фишер вообще-то и критиковал, многие списали его со счетов за смертный грех, к которому он как раз пытался привлечь внимание: отделение классового сознания от гендерного, расового сознания и других миноритарных категорий

самоидентификации. Марк стоял на радикально другой позиции, о чем в последующих текстах писал со всем тщанием и осторожностью.

Рост сознания

Позднее Фишер доработал аргументы, полемически изложенные в *Вампирском замке*, обратив свою негативную критику в позитивный проект повышения сознания. Именно к этому проекту Фишер обращается в третьей лекции курса *Посткапиталистическое желание*.

«Рост сознания» (consciousness raising) — ставшая популярной в годы второй волны феминизма (1960–1970-е годы XX века) практика коллективного обсуждения, направленная на выявление неравенств в коллективной жизни. В лекциях Фишер утверждал, что эта практика была необходима, поскольку осознание собственного материального существования не самоочевидно, пусть и кажется таковым. Скорее, напротив, понимание своего места в структуре неравенства — будь то капитализм, патриархат или «белое превосходство» — никогда не дается само по себе и должно быть выработано. И лучше всего конструировать такое сознание в диалоге с теми, кто находится в равных условиях.

В тексте, написанном для политической организации Plan C *, Фишер говорил, что групповые практики, вроде роста сознания, сохраняют психоделический потенциал:

* «План Си» (англ. третья альтернатива) — антикапиталистическая организация.

Повысить уровень сознания — не значит просто осознать ранее неизвестные факты; это значит полностью изменить отношение к миру. Речь идет о сознании, которое не является осознанием данного порядка вещей. Скорей, это продуктивный процесс. Он производит нового субъекта — нас, тех, кто борется, и тех, за кого борются. При этом рост сознания — это процесс, вмешивающийся в «объект», в сам мир, который теперь воспринимается как поддающийся преобразованиям, а не как статичная непрозрачность, сущность которой предрешена. Эта трансформация требует знаний; ее не произвести спонтанно, волюнтаристски, из случайных событий или за счет одной лишь маргинальности. [29]

Сейчас «агенты борьбы» повсюду, но предмет их борьбы раздроблен и неясен. Даже кажется, что некоторые формы политического сознания захвачены капитализмом, который использует их, чтобы дробить, а не создавать солидарность. Пока пользователи «Твиттера» грызутся, выясняя, кто из них самый привилегированный, их истинный враг — капитализм — ускользает от внимания. Фишер надеялся, что нарождающиеся, но раздробленные формы сознания, разросшиеся под зонтиком «политик идентичности», смогут обрести общий фундамент, включающий в себя ранее разобщенное классовое сознание, то есть обрести такое коллективное сознание, которое формирует отчетливое понимание постоянной борьбы меньшинств, позволяя ухватить тотальность общей системы, а именно капитализма. Это нужно, чтобы левые могли создать то, что Фишер в 2009 году в *Капиталистическом*

реализме описал как «необходимый субъект — коллективный субъект» [30]. Фишер продолжил развивать концепцию коллективной субъективности и после публикации *Капиталистического реализма*, неожиданно ставшего бестселлером, — и работал над ней почти десятилетие, в итоге остановившись на понятии «групповое сознание».

В эссе для Plan C Фишер наиболее удачно сформулировал потребность в наиндивидуальном сознании:

Инструментами роста сознания пользовались самые разные угнетенные группы, и потому, кажется, правильней говорить о росте сознания угнетенной группы, а не (просто) о классовом сознании <...> Сознание угнетенной группы — это, во-первых, осознание (культурных, политических, экзистенциальных) механизмов, производящих угнетение; механизмов, которые нормализуют гегемона и воспитывают чувство неполноценности среди угнетенных. Во-вторых, это еще и осознание потенциальной силы угнетенной группы — силы, уровень которой зависит от того, насколько выросло сознание. [31]

К сожалению, после публикации эссе *Покидая вампирский замок* и вызванного им шквала критики идея сознания угнетенных групп постепенно теряла позиции. Когда Корбин возглавлял партию лейбористов, надежда на возрождение классового сознания еще теплилась, но катастрофа Брежневского разрушила надежду на то, что зарождающееся групповое сознание может когда-то оказаться доминирующей силой. Фишер подчеркивал, как и кто атакует классовое сознание, надеясь — совсем как Оуэн Джонс в 2011 году *, — что

тот, кто в нужное время и в нужном месте укажет на нужный пример действия, тот пробудит нацию от неолиберального ступора. Он не дожидается до того, чтобы воочию увидеть пробитого Брекзитом дна в отношении группового сознания.

* Речь идет о книге Оуэна Джонса *Голы* (Verso, 2011). Джонс считал, что современная ему британская поп-культура демонизировала рабочий класс.

В 2014 году Фишер писал о спорном документальном сериале *Улица пособий*. Сериал посвящен бирмингемцам, проживающим на улице Джеймса Тёрнера, где рекордное для Британии число домохозяйств зависит от социальных выплат. В эссе для журнала *New Humanist* Фишер писал, что программа изначально настроена на «буржуазный взгляд, сравнивающий рабочий класс со средним и определяющий его как нуждающийся». Более того, «эта нужда понимается в сильно морализирующем ключе; ее объясняют недостатком воли и усилий, а вовсе не очевидной нехваткой ресурсов и возможностей» [32].

В этом смысле передача *Улица пособий* предъясвляет еще более пагубную мутацию постоянно развивающегося капиталистического реализма. «Реалисты» не только признали капитализм единственной возможной системой, но и взгляд его главного фантасмагорического субъекта — вечнозеленого «среднего класса» — стал теперь субъектной позицией по умолчанию. Фишер, возможно, и забраковал лозунг 1990-х: «Мы все теперь — средний класс», но наши ТВ, без лишнего шума и фанфар, продолжают утверждать эту реальность. И ее подтекст нам хорошо знаком: *альтернативы нет* [33].

Упритесь покрепче и плюньте в меня

Последняя лекция курса *Посткапиталистическое желание*, прочитанная перед рождественскими каникулами, остро критикует навязывание среднего класса как субъектной позиции по умолчанию. Фишер поставил сардонически-депрессивный вопрос: а что, если рабочий класс наслаждается тем, что он подавлен? (Снова слышны зловещие отзвуки размышлений Ланда, лекции которого когда-то слушал Фишер.)

Читая вслух отрывки из невыносимо трудной книги Жан-Франсуа Лиотара *Либидинальная экономика* (1974), Фишер задерживал внимание на наиболее спорных пассажах, в которых Лиотар предрекал снисходительное разглядывание улицы Джеймса Тёрнера, разоблачая продюсеров, которые не осмелились сказать «то единственное, что сказать важно: можно таки наслаждаться, сглатывая сперму капитала, материи капитала, металлопрокат, полистиролы, книжонки, макароны с сосисками, глотая их тоннами, пока не лопнешь» [\[34\]](#). Лиотар считал, что

английские безработные стали рабочими не для того, чтобы выжить, они — покрепче упритесь, чтобы в меня плюнуть, — наслаждались истерическим, мазохистским, не знаю, каким еще изнурением, оставаясь в шахтах, литейных цехах, в мастерских, в аду, они безумно наслаждались безумным разрушением своего органического тела, каковое было им, конечно, навязано, они

наслаждались тем, что оно было им навязано, они наслаждались распадом своей личной идентичности, идентичности, созданной их крестьянскими традициями, наслаждались распадом семей и деревень, наслаждались новой чудовищной анонимностью пригородов и утренних и вечерних пивных. [35]

Фишер давно и со всей серьезностью изучал эти нападки Лиотара, пропитанные черным юмором. В тексте 2010 года — *Терминатор против Аватара*, — он освежил провокативные суждения французского философа для читателей XXI века:

Поднимите руки те из вас, кто хочет уйти из своих безымянных пригородов и пивных и возвратиться в земляную грязь крестьянства. Поднимите руки те, кто алчет возвращения к докапиталистическим территориям, семьям и деревням. И наконец, поднимите руки те, кто и вправду верит, что эта жажда жизни в восстановленной, органической целостности внеположна культуре позднего капитализма и никак не является элементом капиталистической либидинальной инфраструктуры. [36]

Рабочий класс в XXI веке, как и веком ранее, всё так же путается в своем подчиненном желании / желании подчиняться. Но этот очевидный парадокс садомазохистских желаний вовсе не так уж бесполезен. Как Фишер замечает далее, «...не так далеко от лиотаровского сочащегося желанием Да отстоит наполненное ненавистью, злостью и фрустрацией Нет; нет наслаждения, нет радости, нет будущего. Вот ресурсы негативности, из которых, я верю, снова следует черпать левым» [37].

Большинство левых сегодня, пожалуй, к этому не готово, да и сам Фишер с течением времени смягчил свою тягу к негативности, но как и развивающаяся контркультура неоднократно предвосхищала политические перемены эпохи, так и провокации Лиотара оказались глубоко впитаны современной музыкой и культурой. Да и что такое *контркультура*, если не культурная гегемония, обращенная в негатив?

Подходящих примеров множество, но, пожалуй, наиболее очевидного духовного преемника этот огонь может найти в Sleaford Mods, чья музыка пышет яростью экономической и сексуальной фрустрации, соединяющихся в лиотаровском духе — глубоко трансгрессивной теории либидинальной экономики. В треке *Jobseeker (В поисках работы)* (2008) вокалист Джейсон Уильямсон будто упирается покрепче и плюет в слушателей, репетируя внутренний монолог, который хотел бы выплюнуть в лицемерно-сочувствующие лица сотрудников центра занятости:

Итак, мистер Уильямсон, что вы сделали для поиска работы с момента вашего последнего учета? Да ни хрена! Сидел дома и дрочил. И я хочу знать, почему вы не подаете кофе. Я должен был отметить у вас в десять десять. Сейчас уже полдень. А некоторых из вас, вонючих ублюдков, я бы вообще казнил. <...> Мистер Уильямсон, ваша трудовая биография выглядит впечатляюще. Я вижу, что ранее вы занимали три руководящие должности в довольно солидных компаниях. Не хотели бы вы к этому вернуться?.. Нет, я бы просто ограбил это чертово место. На вас весь день смотрит касса, полная двадцаток. Вряд ли я могу на них рассчитывать? [\[38\]](#)

В поисках работы отказывается от морализированной фигуры угнетенного неудачника. Герой песни — антипод главного героя фильма *Я, Дэниел Блейк* Кена Лоуча (2016). Вместо повышения сознания через сочувствие, изображая уродливую реальность британской социальной политики, Уильямсон наращивает сознание через яростное умопомрачение, загоняя джинна классовой подчиненности в бутылку и превращая ее в «коктейль Молотова». Отказ Sleaford Mods от образности, предложенной Кеном Лоучем, не является отказом от лоучевской формы политического сознания. Уильямсон попросту предлагает инверсированную картинку пролетарской субъективности — образ человека, исключенного из системы и этим исключением наслаждающегося. *Jobseeker*, с новыми силами выкрикивает лиотаровское «сочащееся желанием Да», подтверждая, что именно тяжело реализуемое угнетение рабочего класса превращает последний в угрозу самой системе. *К черту вашу среднеклассовую собственность! У меня есть желания, которым я хочу отдаться...*

Фишеровский «психоделический разум» здесь тоже играет свою роль. Подразумевается, что антирабочая этика The Beatles 1960-х годов («stay in bed, float upstream» / «Останься в кровати... Плыви по течению...») сейчас близка рабочему классу как никогда раньше. То, что подходило Джону и Йоко, безусловно, подходит и ищущему работу. И не лучше ли, что забастовка проходит не в постели роскошного номера в отеле «Хилтон», а в квартире в Грантеме?

Рецензируя два альбома Sleaford Mods для журнала *The Wire* в 2014 году, Фишер размышляет, насколько и кому доступна эта потенциальная аффективность. Он пишет, что Уильямсон дает голос недовольству, что «разлито

по Британии, но, как правило, приватизировано, индивидуализировано: заглушено алкоголем и антидепрессантами или же проявлено в бессмысленной, бесперспективной грызне комментаторов на форумах и в соцсетях» [39]. Тем не менее оно «зиждется на классовом сознании, с болью понимающем, что ничто не может изменить отчужденность от политического действия» [40]. Множество вопросов остаются нерешенными: «Кто возьмется за злость и фрустрацию, выраженные Уильямсоном? Кто обратит этот плохой аффект в новый политический проект» [41]? Кто схватит это притупляемое химией разочарование и выпустит его на элиты?

В каком-то смысле это лишь первая спичка для большого пожара. Не обречено ли пламя потухнуть, если не сможет поджечь воображение той самой демографической группы, чьей злости Уильямсон дал голос? Говоря о Лиотаре со студентами в конце 2016 года, Фишер одновременно восхищается тем, как Лиотар «победоносно загнан в угол», и размышляет, демонстрирует ли едкая филиппика Лиотара «победоносную автономию и достаточность текста как такового или же импотенцию и бесполезность»? Эти вопросы продолжают терзать культуру и сегодня, а значит, неизбежно и политику. И пока сила первой не проявится в последней, мы обречены плестись по кругу отрицательной обратной связи.

Акселерировать процесс

Лекции *Посткапиталистическое желание*, как и введение к *Кислотному коммунизму*, пытаются обойти ловушку круга отрицательной обратной связи. Фишер задается вопросом: что от нас требуется, если мы действительно хотим выйти за пределы капитализма? В пятой лекции он предполагает, что мы должны так ускориться, чтобы выйти за пределы принципа удовольствия, вырваться из нашей культуры ретроспекции и пастиша, оставить систему, постоянно расчленяющую групповое сознание, выйти за пределы капиталистического реализма. В этом смысле в разговорах со студентами Фишер пытается с нуля возвести новый праксис левого акселерационизма.

Акселерационизм часто упоминается в этом цикле. Фишер даже заявляет, что дискурс вокруг этого понятия, пожалуй, «более всего повлиял на курс», но из 2020 года кажется, что современным читателям нужно больше контекста.

Сегодня акселерационизм — нежеланный термин. Теперь (что, пожалуй, фатально) его привычно ассоциируют с крайне правыми: например, термином пользовался австралийский массшутер и фанатик «превосходства белых» Брентон Таррант. Популярное понимание целей этой философии звучит так: капитализм (или, если говорить общо, «статус-кво») представляет собой мешанину еле работающих, неустойчивых противоречий; соответственно, мы должны ускорить механизмы капитализма (или «статус-кво»), чтобы приблизить его неизбежный конец. Эту позицию часто сжимают до еще более размытой формулировки: «всё должно стать хуже перед тем, как станет лучше». Впрочем, как в 2015 году заметил философ Пит Вульфендейл, «никто никогда такой позиции не занимал» [\[42\]](#). На самом деле

акселерационистская позиция — это *критика* такого способа обустройства мира, в котором всё только становится хуже. Кризисы, будь то кризисы капитализма или протеста — например, финансовый кризис 2007/2008 и коллапс движения Оссиру, — больше не создают перемены; негативность уничтожает старое, но не производит новое.

Исходя из таких посылок, Фишер взял понятие «акселерационизм» — введенное философом Бенджамином Нойсом в его критической работе *Устойчивость негативности* (2010) [43], посвященной континентальной философии после мая 1968 года, — и, сказав, подтвердил его. По большому счету книга Нойса критиковала континентальную философию за одержимость утверждением негативного [44]. Фишер, в ловкой тролличьей манере, усилил негативную критику Нойса. Оглядываясь назад, можно сказать, что Фишер допустил ошибку, но, к счастью или к несчастью, термин прижился, породив удивительное сращение конкурирующих интеллектуальных позиций.

Вероятно, Фишер присвоил термин, чтобы показать: позиция Нойса, отстраненно рассматривающего переплетение отрицаний и утверждений, представляется благожелательной, но оказывается ошибочной. Нойс пытается распутать этот клубок, а Фишер подтверждает каждую из заявленных позиций, толкуя проект Нойса как овеществление негативного, то есть как расширение той самой проблематики, которую Нойс надеялся критиковать. Тем не менее Фишер внимательно изучает, как петля отрицательной обратной связи утверждений и отрицаний стала основной причиной хонтологического «застревания» XXI века. Действительно, онлайн-дискуссии вокруг акселерационизма разворачивались по следам

финансового краха 2007/08 года, когда казалось, что протестные движения левых не способны привести к настоящим переменам. Нойса беспокоило, как много негативизма сохраняется в современной философии; Фишера — что этот негативизм достиг политического кризиса. Фишера волновало не наличие, но бессилие негативизма. Его акселерационистские тексты были направлены на выработку практической стратегии преодоления этого кризиса.

Фишер и другие авторы рассматривали акселерационизм, представлявшийся тогда гиперактивным кузеном хонтологии, как программу по изучению постоянно возрастающей скорости технологического прогресса при капитализме; программу, направленную на понимание того, как эта скорость влияет на культурное производство и производство субъективности [45]. Акселерационисты отмечали, что мы, современные субъекты капитализма, не успеваем за системой, в которой заключены и которая растет и развивается с экспоненциальной скоростью. Согласно им, культура затормаживается и нагружает всю систему, которая в ответ умиротворяет наши желания поверхностно действующими средствами, оставляя нас чахнуть в конце мировой истории. Да, может, континентальные философы, которых критиковал Нойс, и не могли предотвратить это острое постмодернистское состояние, но винить их в его наступлении — бессмысленно, как считает Фишер. С точки зрения философии никто другой не способствовал замедлению нашего замыкания в «исступленном стазисе» (понятие Фишера) в большей мере.

Тем не менее бóльшая часть критики акселерационизма проистекает из тезиса, который сформулировал Нойс.

Теорию, на которую он направил свой критический взор, он определил как укорененную в вере, что «если капитализм производит силы своего же уничтожения, то необходимо радикализировать сам капитализм — чем хуже, тем лучше» [46]. Согласно Нойсу, это акселерационистская тенденция континентальной философии, которую использовали крайне правые для поддержания расовых войн. И когда Питер Вулфендейл позже утверждал, что никто не занимал этой позиции, он пытался прояснить, что акселерационизм, в его новоутвержденной форме, «совершенно не посвящен ускорению противоречий капитализма. По поводу субъектов ускорения есть значимые и жесткие разногласия, но что известно точно — ускоряются не противоречия; и каким бы и к чему бы ни был переход, вызванный ускорением, он точно не ведет к коллапсу общества» [47]. Сегодня, увы, эти возражения против акселерационистских клише слишком часто остаются без внимания. Редукция нойсовской критики континентальной философии подтвердилась наихудшим образом и победила, по крайней мере, на уровне популярного дискурса.

Становление историей

Обратившись к другим материалам, обсуждавшимся в лекционном цикле, мы можем утверждать, что Фишер считает: ускорение требуется историческому процессу. Например, вспомним знаменитый текст Фрэнсиса Фукуямы *Конец истории и последний человек* (1992), где Фукуяма возвещает не конец исторического процесса как такового, а окончательную

идеологическую победу капитализма, побочным продуктом которой становится полное овеществление истории и наш хонтологический стазис.

Эта проблема существует на фоне третьей лекции Фишера, в которой он обращается к тексту *История и классовое сознание* (1923) венгерского философа Дьёрдя Лукача. Фишер сосредотачивает свое внимание на второй части названия работы, но нам важно подчеркнуть, что Лукач различает бесконечный процесс роста сознания и непосредственно данное — то есть искусственное и неколебимое — самоосознание своего места в истории. В конце концов, нам хорошо известно, что историю пишут победители. Для Лукача капиталистическое овеществление истории — одна из ключевых стратегий, которую капитализм использует, чтобы упрочить свое положение. Он пишет:

Если, таким образом, овеществление есть необходимая и непосредственная действительность для всякого человека, живущего в капиталистическом обществе, тогда ее преодоление может выразиться только в одном: *в непрерывном, постоянно возобновляющемся стремлении практически прорвать эту овеществленную структуру наличного бытия посредством конкретного отношения к конкретно проявляющимся противоречиям развития в целом, посредством осознания имманентного смысла этих противоречий для всего развития в целом.* [48]

Многие из тех, кто считает себя акселерационистами, полагают, что обострение противоречий — как раз цель игры. Это не так. Как ясно говорит Лукач, мы должны понимать противоречия во всей их полноте, если хотим поменять свой план действий. Этот аргумент опять-таки

предвосхищает психоделический разум Фишера. Мы должны помнить, пишет Лукач, что история изменчива; она вовсе не являет собой «непреодолимую границу в этой чисто мыслительной сфере», как было принято считать со времен Гегеля [49]. Для Лукача это означает, что человеческая история отличается от естественной. Наша история идеологически зависит от нашего положения в настоящем, а геологическая история — нет, если только не принимать во внимание нынешние споры вокруг так называемого антропоцена. События человеческой истории — наши войны и выборы, наша культура — отнюдь не окаменелости, залегающие в геологических пластах Земли, пусть даже капитализм призывает нас думать именно так [50]. Напротив, история — то, что происходит с нами в настоящем, а вовсе не то, что лежит в прошлом позади. История — это история нашего собственного становления; сохранение такой позиции требует, чтобы история участвовала в собственном же процессе становления. Лукач пишет, что

только порядок и связь вещей в самой истории, в историческом становлении, в непрерывном возникновении качественно нового может явиться реальным прообразом для такой логики. [51]

Согласно Лукачу, история происходит лишь тогда, когда происходят изменения. А кто на самом деле способен менять ситуацию? Только пролетариат. История, пишет он, имея в виду *подлинную* история: это «не что иное, как история непрерывного революционирования [Umwälzung] предметных форм, образующих существование человека» [52]; история является «продуктом деятельности самих людей (правда, пока еще бессознательным), <...> последовательностью тех процессов, в которых

происходит преобразование форм этой деятельности, этих отношений человека к самому себе, к природе и к другим людям» [\[53\]](#).

В наше постмодернистское время проблема заключается в том, чтобы понять, до какой степени рабочий класс *доволен* овеществленной историей, *наслаждается* связностью ее нарратива и тем, как она размещает наше существование в отчетливо различимом стазисе. Это обвинение особенно волнует Лиотара — фигуру, важную и для критики Нойса, и для утверждения акселерационизма Фишером.

Вернемся к статье Вулфендейла; он объяснял, что Лиотар, намечающий философских предшественников оклеветанной теории акселерационизма, «пытается объединить марксизм и психоанализ, и у этого синтеза много проблем <...> но этот синтез действительно осмысленно проблематизирует понятия желания и отчуждения» [\[54\]](#).

По мнению Вулфендейла, Лиотар предвосхитил (и опроверг) циничную критику Луизы Менш на тридцать лет, утверждая, что «не существует чистой, подлинной или естественной докапиталистической формы жизни, к которой можно было бы вернуться», и поэтому мы не должны «отказываться от форм жизни и желания, порожденных капитализмом, просто в силу этого факта их генезиса» [\[55\]](#). Однако наши будущие действия — предмет для оживленной дискуссии; природа посткапиталистического общества пока неясна. Предваряя раскол, определивший акселерационистские дискуссии в блогосфере середины 1990-х, Вулфендейл пишет, что наши спекуляции на эту тему

могут обернуться извращенным чувствованием разрушительных и угнетающих тенденций капитализма (я смотрю на тебя, Лиотар!), но могут стать и призывом к бóльшей осознанности в отношении того, как мы конструируем наши желания и самих себя (тут я смотрю на тебя, Фуко!), обернуться честной оценкой, отказывающейся запира́ть себя в ловушке ностальгического ложного сознания, незаметно просачивающегося во многие левые дискурсы. [\[56\]](#)

Здесь вновь заявляет о себе психоделический разум Фишера, и акселерационизм — по общему признанию, культ, терпимый к разночтениям, — пытается справиться с тем, чтобы понять, как разум, осаждаемый ирреальностью капиталистической модерности, все-таки может произвести реально существующую человеческую свободу, которую провозглашал Спиноза.

Лукачу необходимое кажется очевидным. Когда акселерационисты говорят: «есть лишь один путь наружу», то имеют в виду, что двигаться можно только вперед, во времени и в истории. В овеществленное прошлое уже не вернуться. Попытки вернуться — признание судьбы, которую нам уготовили идеологи капитализма. Акселерационистские фракции с трудом находят хотя бы один предмет для соглашения, но стоит согласиться с тем, что ускорения (по Лукачу) требует только история.

Что сделал бы Марк Фишер?

К сожалению, дальнейшее развитие этой мысли трагически прервалось. Цикл не возобновился после рождественских каникул 2016 года. Потому финальная лекция о Лиотаре вызывает и радость, и горечь. Редкие из обозначенных Фишером проблем разрешены, но, ознакомившись с пятью лекциями, мы всё же можем вооружиться новым знанием (и, более того, новым сознанием) об обстоятельствах, в которых живем и, честно говоря, во многом жили всегда.

Шестая лекция цикла планировалась как экскурс по итальянскому движению операистов/автономистов, сложившемуся в конце 1970-х. В частности, Фишер попросил студентов прочитать главу из книги Николаса Тобёрна *Делёз, Маркс и политика* (2003). Он намеревался работать именно с пятой главой, посвященной политике отказа от работы; и любопытно упомянуть, что текст Тобёрна тоже обращен к нереализованным планам великого мыслителя. В 1995 году, незадолго до смерти, Жиль Делёз объявил, что последняя его книга будет называться *Величие Маркса*. Название интригует, и не в последнюю очередь потому, что марксизм Делёза, кажущийся неортодоксальным, затруднял политическую рецепцию его текстов многим исследователям. Но, как пишет Тобёрн, невыполненное обещание написать работу о Марксе «создает подходящую наследию Делёза открытость и оставляет интригующий вопрос» [\[57\]](#):

Как же этот философ различия и сложности, для которого философская работа начиналась не с экспликации, но с резонанса, планировал сочинить «величие» Маркса? Какие отношения Делёз выстраивал между собой и Марксом, какие силовые линии намечал? Обратившись к этому вопросу и подчеркивая его важность, Эрик Альез

утверждал: «Это показывает, сколь прискорбно, что Делёз не смог написать работу, которую планировал как последнюю». Но не следует считать это сожаление непродуктивным. Ведь, как предположил Альез, отсутствующая книга может вдохновить на новые взаимодействия с текстами Делёза. Само ее отсутствие может побудить к взаимодействию с «воображаемым Марксом», который пронизывает тексты Делёза. [\[58\]](#)

Призрак *Кислотного коммунизма* во многом столь же продуктивно витает над мыслью Фишера. Потому эти лекции объединены в сборник; каждая дискуссия вверяет интересующимся щедрый инструментарий, которым можно пользоваться бесконечно, чтобы взаимодействовать с «воображаемым коммунизмом», о котором размышлял Фишер. Разумеется, сам Фишер не планировал делиться своими мыслями в такой форме, но сейчас, когда его труды задействованы во всевозможных проектах, кажется необходимым обратиться за пояснением непосредственно к Марку.

Так, в конце 2017 года умеренно левые, связанные с лейбористами, взяли на вооружение «кислотный коммунизм» в попытке укрепить возрождающийся демократический социализм, соединив его с ностальгией по рейв- и хиппи-культуре, и даже призывали вновь обратиться к тем аспектам хиппи-культуры, к которым Фишер относился с наибольшим подозрением. Движение, позднее переименованное в «кислотный корбинизм» (чтобы точнее связать его с современностью), хранило верность многим из идей Фишера (в частности, они отстаивали потребность в росте нового коллективного сознания), но и качеств, которые Фишер считал пагубными для любого повстанческого контркультурного проекта, в движении

было с избытком [59]. Движение также не приняло во внимание кризис негативности, являвший центральную проблему всего корпуса текстов Фишера. Оно не учло, что коллективная радость — ложное спасение от индивидуализированной меланхолии, и оба этих состояния не приводят к появлению чего-то нового. Чтобы двигаться вперед, нам следует понять, как вторгнуться в оба этих состояния в их сплетенной тотальности. Любой из новых «кислотных коммунизмов», отказывающийся осмыслять это эластичное ядро диалектически-психоделического проекта Фишера, обречен стать не более чем «народной политикой», — но, судя по первым пяти лекциям курса, Фишер явно замышлял что-то более содержательное.

Это дает основание надеяться, что эти лекции окажутся полезными и очертят более широкое основание для проекта *Кислотного коммунизма*, нежели свидетельства и материалы, доступные ранее. Во многих отношениях поразительно, что пробудить интерес к «кислотному коммунизму» смогли столь скудные и неоконченные записи, — это свидетельствует о ясности черновиков Фишера, не говоря уже о законченных статьях. И пусть собранные здесь тексты в равной степени заслуживают статуса черновиков, они всё же значат больше, чем введение к неоконченной работе. Это свидетельства о (частичном) распутывании нити Ариадны, и в отсутствие автора нам уготовано продолжить его дело, несмотря на то что кто-то может счесть это неуместным.

Несомненно, интерес к мысли Фишера, растущий после его трагической кончины, обусловлен его способностями проводника — талантами сталкера, бредущего через странные и жуткие Зоны капитализма. Даже те, кто не читал его до 2017 года, сегодня вторят

онлайн-мантре: «Хотелось бы, чтобы Марк Фишер был здесь, с нами», направлял, рассказывал, вселял уверенность и смешил. И каждый раз это подтверждает, что вопросы, которые Фишер задавал Лиотару и Sleaford Mods, актуальны как для его проекта, так и для тех, кто вдохновляется его наследием. Кто возьмется за гнев и разочарование, которые он выражал? За ту радость и энергию, которые он создавал? Отвечать на эти вопросы нужно вместе, а не порознь. Это будет уже не Фишер, но те, кто придет после.

Мэтт Кохун

Программа курса

Марк Фишер скончался в пятницу, 13 января 2017 года, и оставшиеся десять недель курса

Посткапиталистическое желание пошли не по плану.

Первые несколько недель по утрам в понедельник в той же аудитории проходили встречи памяти Марка. Чуть позже студенты решили, что курс нужно довести до конца.

Семинар стал ридинг-группой, которую посещали друзья, коллеги, соавторы и вдохновители Фишера, — они помогали разбираться в текстах, которые Фишер планировал обсудить со студентами.

Постепенно ридинг-группа стала открытой, получив название *Кчемность из никчемности*, и некоторые из текстов обсуждались снова, но уже в широком кругу *.

* Подробнее об этой серии встреч см.:

<https://postcapitalistdesire.wordpress.com>.

Ниже приводится полная программа и литература к пяти состоявшимся и десяти запланированным лекциям, отражающая оригинальный план Фишера.

Лекция первая: Что такое посткапитализм?

1. *Срничек Н., Уильямс А. Образы посттрудового будущего // Н. Срничек, А. Уильямс. Изобретая будущее:*

посткапитализм и мир без труда / пер. Н. Охотина. М.: Strelka Press, 2019. С. 155–186. (Рекомендую прочесть также «Заключение», С. 253–263.)

2. *Gibson-Graham J. K. Affects and Emotions for a Postcapitalist Politics // J. K. Gibson-Graham. A Post-Capitalist Politics. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2006. P. 1–22.*

3. *Мейсон П. Пророки посткапитализма // П. Мейсон. Посткапитализм. Путеводитель по нашему будущему / пер. А. Дунаева. М.: Ад Маргинем, 2016. С. 161–210.*

Лекция вторая: «Социальная и психическая революция почти непредставимого размаха»: контркультурная богема как прообраз

1. *Willis E. The Family: Love it or Leave it // E. Willis. Beginning to See the Light: Sex, Hope, and Rock-and-Roll. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012. P. 149–168.*

2. *Маркузе Г. Диалектика цивилизации // Г. Маркузе. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда / пер. А. Юдина. М.: АСТ, 2003. С. 75–106.*

Лекция третья: От классового сознания — к групповому

1. *Лукач Д.* Точка зрения пролетариата // Д. Лукач. История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты) / пер. С. Поцелуева. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017. С. 240–303.

2. *Hartsock N. C.* The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism // N. C. Hartsock. The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998. P. 105–132.

Лекция четвертая: «Сила союзов и сила душ»

1. *Cowie J.* Old Fashioned Heroes of the New Working Class // J. Cowie. Stayin' Alive: The 1970s and the Last Days of the Working Class. New York and London: The New Press, 2010. P. 23–75.

Лекция пятая: Либидинальный марксизм

1. *Лиотар Ж.-Ф.* Желание за именем Маркс // Ж.-Ф. Лиотар. Либидинальная экономика / пер. В. Лапицкого. М.; СПб. Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 163–266.

Лекция шестая: Движение «Автономия» и отказ от работы

1. *Federici S. Wages Against Housework* // S. Federici. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*. Oakland: PM Press, 2012. P. 15-21.
2. *Nicholas T. The Refusal of Work* // T. Nicholas. *Deleuze, Marx and Politics*. London and New York: Routledge, 2003. P. 103-138.

Лекция седьмая: Разрушение демократического социализма и зарождение неолиберализма на примере Чили

1. *Кляйн Н. Государство в состоянии шока: кровавое рождение контрреволюции* // Н. Кляйн. *Доктрина шока: расцвет капитализма катастроф* / пер. М. Завалова. М.: *Добрая книга*, 2009. С. 105 -135.
2. *Medina E. Cybernetics and Socialism* // E. Medina. *Cybernetic Revolutionaries: Technology and Politics in Allende's Chile*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2011. P. 15-41.

Лекция восьмая: Изобретение «середины»

1. *Freedman C. Marx / Nietzsche / Freud / Nixon* // C. Freedman. *The Age of Nixon: A Study in Cultural Power*. Winchester and Washington: Zer0 Books, 2012. P. 71-107.

2. *Lewis P. Hardhats Versus Elite Drovers: Consolidation of the Image // P. Lewis. Hard Hats, Hippies and Hawks: The Vietnam Antiwar Movement as Myth and Memory. Ithaca and London: ILR Press, 2013. P. 159-185.*

Лекция девятая: Постфордизм и «Новые времена»

1. *Hall S. The Meaning of New Times // eds. S. Hall, M. Jacques. New Times: The Changing Face of Politics in the Nineties. London: Lawrence and Wishart, 1989. P. 116-136.*

2. *Вирно П. [все фрагменты от] По ту сторону пары страх/тревога; [до] Интеллект как партитура // П. Вирно. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем, 2013. С. 22-78.*

Лекция десятая: Технофеминизм / Киберфеминизм

1. *Firestone S. The Two Modes of Cultural History // eds. A. Avanessian, R. Mackay. #ACCELERATE: The Accelerationist Reader. Falmouth: Urbanomic, 2014. P. 109-130.*

2. *Plant S. [все фрагменты от] Cyborg Manifestos; [до] Cocoons // S. Plant. Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture. London: Fourth Estate, 1998. P. 58-81.*

Лекция одиннадцатая: Акселерационизм

1. *Jameson F. Utopia as Replication // Valences of the Dialectic. London and New York: Verso, 2009. P. 410–435.*
2. *Ланд Н. Машинное желание // Н. Ланд. Сочинения. Т. 2: Киберготика / пер. Д. Хамис под науч. ред. А. Морозова. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 57–81.*

Лекция двенадцатая: Недовольство Сетью (1): Хардт и Негри

1. *Hardt M., Negri A. Beyond Capital? // M. Hardt, A. Negri. Commonwealth. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2009. P. 263–324.*

Лекция тринадцатая: Недовольство Сетью (2): Пиринговая политика

1. *Bauwens M. Peer to Peer: From Technology to Politics // eds. J. Servaes, N. Carpentier. Towards a Sustainable Information Society: Deconstructing WSIS. Bristol: Intellect, 2006. P. 151–168.*
2. *Dean J. The Common and the Commons // J. Dean. The Communist Horizon. London and New York: Verso, 2012.*

P. 119-156.

Лекция четырнадцатая: Власть тачскрина

1. *Бодрийяр Ж.* Тактильность и бинарность; Гиперреализм симуляции // Ж. Бодрийяр. Символический обмен и смерть / пер. С. Зенкина. М.: Добросвет, 2000. С. 133-155.

2. *Berardi F.* Info-Labour and Precarization // F. Berardi. Precarious Rhapsody. London: Minor Compositions, 2009. P. 30-54.

Лекция пятнадцатая: Возрожденный Прометей

1. *Laboria Cuboniks.* Ксенофеминизм: политики отчуждения. 2005. Доступно по ссылке: <https://laboriacuboniks.net/manifesto/ксенофеминизм-политики-отчуждения>

2. *Hester H.* Promethean Labours and Domestic Realism. Доступно по ссылке: https://www.academia.edu/11571359/Promethean_Labours_and_Domestic_Realism

О тексте

Расшифровки пяти лекций, представленные на следующих страницах, подготовлены на основе аудиозаписей, которые сделал и предоставил Нейс Заврл.

Здесь читателям встретится новый Фишер, с которым многие незнакомы. Это Фишер экспериментирующий, размышляющий в реальном времени, стремящийся убедить студентов в том, что другой мир возможен, побуждающий их коллективное сознание к росту. Это Фишер без купюр, Фишер в своей стихии. Он эмоционально рассуждает на самые разные темы и умудряется увлечь студентов сложными концепциями, обкатывая идеи *Кислотного коммунизма*. Больше десяти лет назад Марк писал *Капиталистический реализм* с расчетом на сильных учеников из колледжа дополнительного образования, где он преподавал в середине 2000-х, — которых он надеялся вывести из бесправного ступора. В этих пяти лекциях Марк поступает так же — передает инструменты новому поколению, а может, и тем же студентам десять лет спустя: тем, кто пытается пробиться за поверхность навязанного индивидуализма, власти тачскрина и бесконечного мытарства.

Поскольку лекции были прочитаны в современном университете, движение мысли периодически прерывается вопросами и отступлениями. Мы сохранили эти разрывы, чтобы показать, как мысль Марка меняет траекторию, отталкиваясь от всплывающих тем, и наконец восстанавливает движение по вновь обретенному пути. В отдельных случаях внесены

изменения, чтобы не мешать опыту чтения. В остальном стенограмма верно отражает ритм и фразеологию Марка, весьма своеобразных, сохраняя его голос во всей полноте, и, что важнее, воспроизводит его ясный, динамичный и импровизационный стиль лекций, так полюбившийся студентам.

В других подобных изданиях заминки и непоследовательности, как правило, отсутствуют, однако принципиальная незавершенность цикла и объявленный самим Марком режим «открытого эксперимента» говорит в пользу того, чтобы сохранить атмосферу этих ранних понедельничных встреч — своеобразных, неоднородных и извилистых, но точно не неудавшихся.

Личные данные студентов отсутствуют, сохраняя их право на анонимность. Затекстовые сноски содержат подробные ссылки, указания на дополнительные материалы (тексты, упомянутые вскользь; основные пункты теорий; выдержки из слайдов), а также информацию, контекстуализирующую некоторые фразы Марка, которые могут показаться бессмысленными тем, кто не сидел в аудитории в тот день и не был погружен в учебный процесс.

Лекция первая. Что такое посткапитализм?

7 ноября 2016

Марк Фишер: ...Давайте пройдемся по структуре, какой она мне видится. Повторюсь, вы можете вносить в нее изменения. Этот курс — открытый эксперимент, к которому мы приступаем прямо сейчас...

Я собирался начать с разговора о негативном вдохновении для курса и планировал показать вам три ролика, но буду говорить поверх видео, потому что звук по какой-то непонятной причине не работает...

*(Фишер включает телерекламу Apple, впервые показанную в эфире Супербоула * в 1984 году: бежит женщина в ярких спортивных шортах и майке, ее преследуют охранники в полном обмундировании. Она метает кувалду в экран, перед которым сидит масса серых безэмоциональных людей, напоминающих телеобращение Большого Брата из 1984 Джорджа Оруэлла. Титр: «24 января Apple Computer представит Macintosh. И вы увидите, почему 1984 год не будет похож на 1984 [1].)»*

Это первый ролик — кто-нибудь узнал? Видели его? *(Перешептывание в аудитории.)* Было в фильме *Джобс*, верно? Кто-нибудь смотрел?

Студент № 1: Фильма про Джобса я не видел, но ролик, кажется, кто-то выкладывал в «Фейсбуке» **. Я знаю только, что это реклама Apple на Супербоуле.

* Супербоул — финальная игра за титул чемпиона Национальной футбольной лиги США, самое популярное телевизионное событие в стране. Рекламы Супербоула, самые дорогие рекламные эфиры в телевещании США, стали самостоятельным культурным событием.

** Компания Meta Platforms Inc., владеющая социальными сетями Facebook («Фейсбук») и Instagram («Инстаграм»), по решению суда от 21.03.2022 признана экстремистской организацией, ее деятельность на территории России запрещена. — *Изд.*

МФ: Посмотрите потом со звуком... Как я уже говорил, сейчас я не могу его настроить... Но изображение говорит само за себя. Люблю поспорить: «Это самый важный фильм за последние тридцать пять лет». Кто-нибудь знает, кто его снял?

Студент № 2: Ридли Скотт.

МФ: Ридли Скотт, узнаваемо, да? Стиль напоминает его недавние фильмы. Он изменил канон популярного голливудского научно-фантастического кино, сняв *Чужого* и *Бегущего по лезвию*. Первый, кажется, вышел в 1979-м, второй в 1982-м, значит, реклама появилась через пару лет после *Бегущего*. Мне кажется, с тех пор он ничего лучше ее так и не снял. Это, возможно, единственный стоящий фильм Ридли Скотта.

Его заслуга в том, что он породил множество тропов, которые теперь составляют золотой стандарт нашего воображения: вертикальная бюрократическая система контроля противостоит динамизму некоего сетевого индивидуального мышления.

Реклама работает сновидчески, а сновидения, как говорил Фрейд, соединяют, сжимают, сгущают очень разные идеи, смешивая их воедино. И если мы посмотрим на образы, то увидим холодную войну. Вы слишком молоды, чтобы ее помнить, и знаете, наверно, о ней лишь как об историческом факте. Образы холодной войны, прежде всего относимые к Советскому Союзу: отрицательные и унылые, показывающие, как бюрократия подавляет индивидуальность.

Серая масса «роботов» топчется, подчиняясь командам, которые изрыгает говорящая голова, — это отсылка к 1984 Оруэлла. Замечу, что наследники Оруэлла были не в восторге от рекламы, но это другая история [2]. Реклама берет образы, годами относящиеся к соцблоку, и соотносит их с образами корпораций типа IBM, которые тогда правили компьютерной индустрией. Apple позиционировала себя как нечто новое, как цвет, проникающий в этот серый, унылый бюрократический мир. Apple — новое. Что интересно, Apple — женщина. Цвет врывается в серый мир бюрократических дольменов, и рекламное сновидение уравнивает Советский Союз и IBM, соединяя их в унынии. Из этой монолитной, серой, скучной системы контроля пробьется новый мир. Так и случилось! По-своему это пророческая работа. И даже больше, чем пророческая; можно сказать, это хайповерие * [3]. Она помогла воплотить то, что описывала.

* Существующему переводу «гиперверие» мы вслед за Дианой Хамис предпочитаем «хайповерие», подробнее см. главу «Метод» в: Хамис Д. Зачем демоны послали нам Ника Ланда? // Горький. 2021: <https://gorky.media/context/zachem-demony-poslali-nam-nika-landa/>.

Интересно, как эта реклама подает проблему желания с точки зрения капитала. Особенность образов холодной войны в том, что они говорят об отсутствии желания... За исключением, пожалуй, желания капитализма. Коммунистический мир, как и IBM, и тогдашний корпоративный капиталистический мир, — скучны и унылы, и реклама восстает против них! Новый мир капитализма будет другим! Он так будет связан с желанием, как коммунизму и не снилось.

Собственно, отчасти поэтому я заинтересовался этой рекламой. Я загрузил презентацию на VLE [\[4\]](#), так что потом посмотрите со звуком. Эти чертовы проблемы неизбежны, они сразу же опровергают рекламное послание, что Apple и Microsoft будут работать гладко и без сбоев. Мы тут всего пять минут, и уже в курсе, что это вранье... (Смех.)

Ладно. Второе, что хотел показать, — реклама из того же периода. Кто смотрел?

(Марк запускает ролик Levi's 1984 Russia [\[5\]](#). Параллельно видеоряду он описывает ключевые моменты сюжета: нервничая, мужчина проходит погранконтроль в СССР. Советские пограничники роются в его чемодане, находят западные журналы. Мимо проходит старший по званию, пограничники прерывают обыск, отдают честь, после чего пропускают мужчину. Тот вздыхает с облегчением, въезжает в Советский Союз, заходит в свою квартиру, раскрывает чемодан и достает оттуда спрятанную пару голубых джинсов Levi's.)

В его чемодане номер The Face, тогда это был главный модный журнал Лондона, библия стиля... Он приехал в свой грустный мирок, всё черно-белое. Смотрите,

какая у него убогая квартирка. О, да вы только посмотрите! (Смех.) Но ему даровано искупление — он смог провезти Levi's в Советский Союз.

Это не придумали специально для рекламы. «Ливайсы» в Союзе были сверхфетишем. Опять же, на что это указывает? На то, что соцблок был не только политически репрессивным, он также подавлял и блокировал желание.

Эти ролики вышли во время, которое мы ретроспективно можем назвать концом холодной войны. В середине 1980-х мы так об этом не думали. Союз и вся советская система распались в конце 1980-х, причем так быстро, что за пять лет до этого никто не мог этого предвидеть. У нас еще сохранялось ощущение, что идет полномасштабная холодная война, которая будет продолжаться десятилетиями.

Оба ролика относятся к тому периоду. Я еще хотел показать вам третий ролик, но без звука он не имеет смысла...

Студент 3: А где показывали рекламу Levi's?

МФ: В Великобритании; это британский ролик.

(Марк включает фрагмент из выступления Луизы Менш на британском комедийном шоу У меня для вас новости [6].)

Она бывший парламентарий от Тори и автор «дамского чтива». Луиза Менш — поверить не могу, что у нее фамилия Менш, будто она глупая героиня Мартина Эмиса, не так ли? — появилась в передаче *У меня для вас новости*, довольно беззубом политическом сатирическом шоу на BBC, в разгар движения Occupy London *.

* Протестная акция в октябре 2011 года в Лондоне, возникшая вслед за Occupy Wall Street, одним из вдохновителей которой, в частности, был антрополог Дэвид Гребер.

Менш оскандалилась, заявив, что протестанты Occupy — лицемеры, потому что ходят в кофейни Starbucks, уткнувшись в свои айфоны. Это уже не ново: раз айфоны, значит, они не могут быть противниками капитализма.

Я утверждаю, что позиция Менш наследует этим двум рекламам, как считаете? Здесь есть внутренний нарратив — история о желании. Протестующие пользуются продуктами развитого капитализма, следовательно... дело не только в том, что они лицемеры, дело в том, что они на самом деле не хотят того, о чем говорят. Они не хотят богатств вне капитализма. А хотят как раз продуктов капитализма, и потому капитализм победит. То есть они этически могут заявлять, что хотят другого мира, но на уровне желания, либидинально, они отдались желанию жить в современном капиталистическом мире.

Эти три ролика — мое негативное вдохновение для курса, в котором я ставлю вопрос: можно ли желать чего-то, что лежит за пределами капитализма? Частично этот вопрос вызван недавними дебатами об акселерационизме, оказавшими, пожалуй, решающее

влияние на формирование этого курса. С ними я познакомился в два этапа. Сначала — в 1990-е, когда прочитал эссе *Машинное желание* Ника Ланда, к нему мы обратимся позднее, он очень противоречивая фигура, создатель определенной формы капиталистического акселерационизма — не хочется говорить «правого толка». Он полагал, что капитал — сильнейшая из сил, когда-либо существовавших на Земле. Что вся история вела к появлению этой эффективной планетарной системы искусственного интеллекта и что, оглядываясь назад, можно увидеть, как эта система направляла историю, чтобы подготовить свое появление — почти как Скайнет из фильмов про Терминатора.

Текст Ланда — яркая поэтизация силы капитала. Интересно, что работа вышла в 1990-е, на пике капиталистического триумфа, сразу после того, как в конце 1980-х советская система развалилась. Это вариация на тему, или своего рода продолжение, или даже ремикс предшествовавшей фиктивно-левой мысли — в работах Делёза, Гваттари и Лиотара, — пытавшейся представить посткапитализм, достичь которого можно, не сбегая из капиталистической модерности, а полностью пройдя ее насквозь.

Вообще понятие «акселерационизм» изначально было негативным, его предложил Бенджамин Нойс в книге *Устойчивость негативности*; затем его переименовали Алекс Уильямс и Ник Срничек... (*Марк намеренно подчеркнуто произносит фамилию Срничек как Сёрнек.*) Это так произносится, мне сам Ник объяснял. По моему, предки Ника, когда переехали в Канаду, попытались научить канадцев нормально произносить свою фамилию, но в итоге сдались. (*Смех.*) Как бы то ни было, они пытались найти идею акселерационизма

новое применение, этому входу в посткапитализм со стороны левых. У нас в Голдсмитс проходил семинар четыре года назад, на котором Ник и Алекс стали всерьез разрабатывать эти идеи.

Итак, главный вопрос — обрамляющий многие споры вокруг акселерационизма, — вообразим ли посткапитализм? Возможно ли сохранить часть либидинальной, технологической инфраструктуры капитала, но выйти за его границы? Эти дебаты заметно повлияли на мои размышления последних нескольких лет и потому будут влиять на форму нашего лекционного курса.

Кратко пройду по плану курса на пятнадцать недель. На этой неделе мы разберем три разных взгляда на посткапитализм. Что такое посткапитализм? Не думаю, что к концу занятия у нас будет готовый ответ, но мы поговорим о трех разных версиях: версия Срничека и Уильямса, версия Гибсон-Грэм *, а также версия Пола Мейсона. Мейсон предлагает синкретичный образ, соединяющий множество различных теорий, и, пожалуй, все тексты, которые я предлагаю на этой неделе, отражают мой подход к литературе для курса в целом: немного теории, немного журналистики и небольшая порция культурной и политической истории. Это не сугубо теоретический курс, и Теория как таковая будет не каждую неделю.

* Гибсон-Грэм Д. К. — псевдоним, под которым публиковались экономистки Кэтрин Гибсон и Джули Грэм.

Начнем с Введения. Буду двигаться более-менее хронологически. Отчасти меня интересуют споры, влиявшие на акселерационистские дебаты, но не получившие широкого признания, думаю, скорее

по эстетическим причинам. Речь о работах Лиотара, Делёза, Гваттари и других — преимущественно текстах 1970-х, не в последнюю очередь сформировавшихся под давлением, нараставшим внутри шестидесятнической контркультуры, текстах потенциального сближения контркультуры с левыми. Мы много слышали об этом в разговорах про май 1968 года, и в рамках этого курса я несколько оставляю его за скобками [7]. Меня больше интересуют 1970-е, причем разные, немного американские, но больше итальянские, я хочу поразмышлять о том, что могло бы случиться, если бы контркультура и левая политика сочетались бы успешней и устойчивее. Были моменты, когда это происходило, но недолго, ведь рассматриваемый период — время неолиберального триумфа.

На следующей неделе я думаю обратиться к этой теме с двух сторон. С точки зрения Маркузе, который, на мой взгляд, предвосхитил появление контркультуры. Его книга *Эрос и цивилизация* — невероятная! Кстати, я уже пару раз упомянул Делёза и Гваттари, которых нет в списке литературы к курсу, но их призраки будут сопровождать наши разговоры. Честно говоря, это извращение, что их пришлось исключить... но в некотором виде они всё же присутствуют. Интересно взглянуть на Маркузе как на своего рода предшественника Делёза и Гваттари в его обращении к Фрейду и вопросу желания... Тираж *Эроса и цивилизации* давно закончился, как и тиражи многих других его работ... При этом *Одномерного человека* исправно допечатывают, считая главным текстом. Думаю, что контркультурщики активно читали Маркузе именно потому, что его мысль предвосхитила многие идеи контркультуры.

На следующей неделе я хочу столкнуться Маркузе с Эллен Уиллис, журналисткой и культурной критикессой, которая жила в эпоху контркультуры, но сумела увидеть ее ограничения. Эллен Уиллис мне нравится за то, что она многое предвосхитила; например, то, что Хелен Хестер называет «домашним реализмом» (domestic realism) и что отчасти сопоставимо с тем, что я назвал «капиталистическим реализмом», то есть представление, что домашние структуры, способы обустроить нашу домашнюю жизнь, неизменны и фиксированы, и мы не можем их представить по-другому. В 1960-е, в эпоху контркультуры, люди и впрямь пытались жить иначе, более коллективно, коммунально. Не получилось. Проект забуксовал и провалился. Интересно: Уиллис доказывает, что одна из причин неудачи — нетерпеливость. Люди думали, что смогут быстренько одолеть эти структуры. А они ведь очень устойчивые и будут вновь и вновь себя учреждать, пока их постепенно не смогут разобрать.

Итак, я задал определенные координаты между контркультурой и левыми; думаю, это нечто вроде демократического социализма или же либертарианского коммунизма, о котором мечтал Маркузе, жестко критикуя при этом реально существовавшую советскую систему.

В рамках этого курса я хочу поразмышлять о вопросах повышения сознания, которые в последние годы как-то отступили на второй план. То, что курс назван *Посткапиталистическое желание*, не отменяет вопросов капиталистического реализма и его подъема. Для того чтобы капиталистический реализм расцвел пышным цветом, чтобы идея отсутствия альтернативы капитализму стала фоновым политическим допущением, — для всего этого требуется ослабить

сознание. Сознание в том смысле, который имел в виду Лукач, используя понятие «классового сознания», а также развивала с социалистической феминистской точки зрения Нэнси Хартсок, говоря о том, что я называю подчиненным «групповым сознанием».

Маркузе — указанный в плане для прочтения на второй неделе — говорит о призраке общества, которое может быть свободным, и это почти что протоакселерационистский фрагмент его размышлений. Он утверждает: вот мы разрешили проблему нехватки ресурсов — в позднем капитализме, — еды теперь достаточно, и новая проблема заключается в том, как еда распространяется, как происходит ее дистрибуция. И ныне капитализму нужно придумывать, как поддерживать нехватку. Ведь стоит нам ее преодолеть, как капитализму, согласно Маркузе, ничего не останется, как сопротивляться и препятствовать тому, чтобы люди могли управлять своими жизнями и вести себя автономно. В определенном смысле в этом и заключается движущая сила капиталистического реализма, который вынужден постоянно сдерживать, — и неолиберализм, как мне кажется, является частью этого сдерживания — потенциальное возникновение посткапитализма, людей, которые живут, не подчиняясь императиву капитализма. При этом Гибсон-Грэм утверждают, что мы чаще всего уже это делаем.

Это ведет к проблеме подавления зарождающегося сознания, с которой мы будем разбираться на третьей неделе курса, а тексты Лукача и Хартсок зададут горизонт для работы с другими темами.

Четвертая неделя будет посвящена истории труда, удивительной эпохе совпадения многих течений на заре 1970-х в США, сформировавших новый набор

требований к рабочим местам, — гражданские права, феминизм и классовая борьба. Сегодня слово «интерсекциональность» обозначает «срач в „Твиттере“»: люди говорят друг другу гадости, ругаются и так далее. Это проблема некорректной интерсекциональности, когда люди вступают в перепалки относительно идентичностей той или иной группы, вместо того чтобы объединяться и наращивать консолидированное групповое сознание. Но что, если бы им удалось объединиться? Что, если бы существовала форма политической борьбы, которая органически объединяла бы все эти формы подчинения и позволяла их преодолеть? Намеки на это были в США на заре 1970-х годов.

У Джефферсона Кауи есть превосходная книга под названием *Борьба за выживание: 1970-е и последние дни рабочего класса*, о которой мы тоже будем говорить, это не строгая теория, скорее культурно-политическая история недавнего времени, в двух частях. Первая — о взрывном стремительном росте либертарианского коммунизма, левого экзистенциализма и прочих движений этого толка, а вторая о том, как из старых и новых левых вышел весь дух: первых обманули, вторых задушили.

Затем мы обратимся к главке *Либидинальный Маркс* из коварной книги Лиотара *Либидинальная экономика*, которую позже прозвали «злой». Лиотар довольно убедительно говорит о том, что от капитализма не убежать, — нет никакого докапиталистического «вовне», куда можно вернуться, и нам надо пройти капитализм насквозь. Последнее он прямо-таки подчеркивает.

После этого мы сосредоточимся на Италии и истории вопроса отказа от работы, написанной Николасом Тобёрном и Сильвией Федеричи. Вы увидите, как, в частности в Италии 1970-х, теория воплощалась на практике.

Следующие несколько недель будут посвящены непосредственно контрреволюции, в которой угадывается посткапиталистическое желание со знаком минус. Если мы считаем, что последние сорок-пятьдесят лет миром правит призрак свободного мира, то увидеть его мы можем в том, как капитал научился подавлять появляющуюся осознанность, автономию и отказ от работы. Ужасающим полигоном этого стало прежде всего Чили: изначально демократически-социалистический проект, близкий к США, не связанный с советским блоком, технологизированный, оснащенный первым социалистическим интернетом «Киберсин», оказался уничтожен... Нельзя сказать «ой, чилийский проект провалился». Это не провал, а разрушение: ЦРУ поддержало государственный переворот, чтобы сместить правительство Альенде, — и думаю, этот переворот стал прототипом для последующих. В странах типа Великобритании перемены оказались не столь стремительно жестокими. Насилия тоже хватало, вспомним забастовку шахтеров, но это уже была лаборатория капиталистического реализма, в которой капитал экспериментировал с новыми формами подчинения.

На восьмой неделе будем разбираться с тем, что я называю «изобретением середины», опираясь на книгу Карла Фридмана *Век Никсона* и книгу Пенни Льюис *Каски, хиппи и ястребы*. В каком-то смысле это снова о подавлении сознания, в первую очередь классового.

Согласно книге Карла, роль Никсона для нашей проблематики в том, что он распространил форму марксовской «мелкобуржуазной психологии», когда классовое положение позволяет быть за пределами класса, — «классовая система существует, но вы к ней не относитесь». С таким призывом Никсон обратился к американцам так называемой средней Америки, побуждая их смотреть на себя и мир с этой мелкобуржуазной позиции; которую потом можно было обобщить как форму подавления классового сознания. Собственное происхождение позволило Никсону звучать правдоподобно, и рабочие начали ощущать себя мелкими буржуа. В отличие от того же Кеннеди, Никсон родился не в привилегированной семье, он действительно поднялся с низов, и в этом ключ к мелкобуржуазной психологии — упорный труд позволяет обустроиться.

Несмотря на унижение и полный провал Никсона, его парадигма закрепилась и сохранилась по сей день. Миссис Тэтчер была во многом похожа на Никсона: происхождением, ценностями, отстаиванием мелкобуржуазных принципов. Посмотрим, как это видение определило конфликты между «касками» и хиппи. В 1970-м году, если не ошибаюсь, какие-то строители напали на протестующих против войны во Вьетнаме, — новости быстро распространились, и родился стойкий образ «реакционный рабочий класс против рафинированных студентов», сохраняющийся и сегодня. Таким образом, рабочий класс определили «посередине», в молчаливое большинство срединной Америки, и создание этой «срединности» породило парадоксальное пространство. Как все оказались посередине? Это невозможно. Джон Прескотт, представитель лейбористов, сказал: «Мы все — средний класс»... но если все — средний класс, то в середине

чего они находятся? Резонней смотреть на это как на инструмент прямого подавления, направленный на классовое сознание.

После мы перейдем к теме «Постфордизм и „Новые времена“»: с одной стороны Стюарт Холл и его концепция «Новых времен», с другой — Вирно и итальянские постопераисты. Постфордизм — это большой этап в капиталистической инфраструктуре, переход к тому, что мы сегодня называем прекарностью, гибкостью, нерегулярной занятостью и т. п., а также к примату информационных технологий. Об этом поговорим на девятой неделе.

Десятая неделя посвящена технофеминизму, киберфеминизму, составляющим родословную акселерационизма. Шуламит Файерстоун действительно думала, что многие гендерные проблемы можно решить посредством технологий и материального переустройства: к примеру, появление искусственных утроб для вынашивания детей радикально перестроило бы гендерные отношения. В этом ее тексты сопоставимы с текстами Сэди Планта 1990-х годов, которые можно рассматривать как неолиберальную форму киберфеминизма. Кстати, в 1990-е Планта тесно работала с Ником Ландом. Я исключил самую знаменитую киберфеминистку — Донну Харауэй, — вы и так ее знаете, а если нет, познакомьтесь самостоятельно. Она почти как Делёз и Гваттари — посолите по вкусу...

На одиннадцатой неделе будет акселерационизм. Я не добавил в список литературы к главе Срничека и Уильямса, потому что, во-первых, мы обсудим их прямо сейчас, а во-вторых, их труд — основа всего курса. Но мы обратимся к тексту Джеймисона *Утопия*

как Репликация, где он отпускает знаменитую — широко известную в узких кругах — ремарку о том, что Уолмарт * — своего рода утопия... Это диалектическое мышление... классический акселерационистский ход. Допущение, что инфраструктуру Уолмарта можно подчинить кардинально другим целям... Нет, скорее переиначить под другие задачи. Обратимся также к *Машинному желанию* Ника Ланда, этому классическому представлению его формы акселерационизма. Иными словами: рассмотрим и левый, и правый акселерационизм.

Многие акселерационистские дебаты возникли из тупиков и неудач антикапиталистических политических движений после 2008 года. Частично это связано с горизонтализмом, предложенным в качестве критики иерархических структур. Иерархические структуры политических организаций проблематичны уже сами по себе: они изначально деспотичны. И если мы хотим представить себе посткапитализм, мы должны стать горизонталистами: искоренять иерархии при первом же их появлении. Многие в левом акселерационизме родилось из этого недовольства.

Частично эта линия мысли объединяет анархистские рассуждения с теорией сети. Примером чего является пиринговая, или одноранговая, политика (peer-to-peer politics), которая станет темой тринадцатой недели; самый известный ее теоретик — это, пожалуй, Майкл Бауэнс. Прежде, на двенадцатой неделе, обратимся к крупнейшим теоретиками сети — Майклу Хардту и Антонио Негри, неофициальным теоретическим — как бы мне неиерархически выразиться? — «вдохновителям» движения Оссиру и так далее. В 1970-е Хардт и Негри были вовлечены в итальянское движение «Автономия» и связанную с ним борьбу [8].

Таким образом, у нас уже выстраивается прямая линия преемственности. За две недели мы прочитаем большой отрывок из *Общего блага* Хардта и Негри, их лучшей их книги, затем обратимся к пиринговой политике, после чего обсудим критику операистов, предпринятую Джоди Дин.

На четырнадцатой неделе вернемся в сумрак: во «власть тачскрина», как я это называю, и читаем Бодрийяра, которому удалось потрясающе предсказать так называемую тактильную манипуляцию [9]. Он говорил: «Люди приходят, чтобы *притронуться!*» * Многие из написанного им в 1970-е звучит так, словно он на машине времени ворвался в наше настоящее и пишет про «Твиттер» и тачскрин-интерфейсы.

* *Бодрийяр Ж.* Эффект Бобура: имплозия и апотропия / пер. А. Качалова.

Затем нас ждет знаменитый текст Франко Берарди, критикующий современные условия информационного труда и прекарности. Берарди — редкий современный мыслитель, серьезно относящийся к Бодрийяру.

Закончим на чуть более позитивной ноте: «Возрожденный Прометей» — хотя, пожалуй, это слишком органическая метафора. Думаю, что некоторые из намеченных линий потрясающе сходятся в *Манифесте ксенофеминизма*, написанном всего год назад, в 2015 году, а также в тексте Хелен Хестер *Прометеев труд и домашний реализм*. Эти тексты рисуют весьма вдохновляющие сценарии для посткапиталистической политики, с нынешней точки зрения. Постараемся завершить курс на позитивной ноте.

По структуре курса это всё... Есть ли какие-то вопросы? Не стесняйтесь прерывать меня. Надеюсь, что на следующих лекциях я буду не так много говорить, но, видимо, надо разогреться. Что думаете обо всём сказанном? Ожидали чего-то подобного, или в аудитории есть те, кого расстроила программа? (Смех.)

За рамками курса остались, к моему сожалению, вопросы эстетики, искусства, культуры, а также их участия во всех вышеуказанных процессах, я считаю их очень важными и недооцененным в рядах так называемых старых левых.

Познакомившись с основными пунктами программы, мы можем перейти наконец к непосредственной теме лекции.

Какие преимущества у термина «посткапитализм» [\[10\]](#)? Почему «посткапитализм», а не «коммунизм», «социализм» или что-то иное? Во-первых, это понятие не отравлено ассоциациями с провалившимися или деспотичными проектами. «Посткапитализм» звучит нейтрально, в отличие от «коммунизма» и «социализма». Хотя последнее утверждение — вопрос поколения, у людей моего возраста и старше много негативных ассоциаций с «коммунизмом».

Подразумевается некая победа, не так ли? Говоря «посткапитализм», мы считаем, что есть нечто за капитализмом, а также, что это направление движения, так? Если посткапитализм, значит капитализм пройден и побежден. Это не просто *противопоставление* капитализму, это то, что *случится*,

когда капитализм закончится. И начало этого процесса — здесь и сейчас, не в каком-то ином мире, и это, полагаю, тоже подразумевается. Концепция посткапитализма происходит *из* капитализма: *от* капитализма, стремясь *за пределы* капитализма; иными словами, мы не должны воображать *чистую инаковость*, некое *абсолютное* снаружи. И это один из главных акцентов посткапитализма. Мы можем начать с наслаждений капитализма и с его тирании. Мы не заложники картины мира Луизы Менш, в котором, если у тебя в руках айфон, ты не можешь желать посткапитализма. Хотя я не думаю, что посткапиталистические мы захотели бы держать в руках айфоны... Вопрос? Пожалуйста!

Студент № 4: Но разве это не слишком теоретично? По сравнению с политической системой?

МФ: Больше похоже на теорию? Это потенциальная проблема, верно. Впрочем, я нахожу тут несколько проблем... [\[11\]](#) (*Указывает на тезисы на слайде.*) Хотя, думаю, вы немного о другом...

Студент № 4: У социализма и коммунизма было реальное...

МФ: ...Верно, они связаны с позитивным реальным проектом, в то время как посткапитализм может быть слишком теоретическим. Вдобавок он привязан

к капитализму. Это тоже может обернуться проблемой. Гибсон-Грэм указывают на «капиталоцентризм». Говоря о посткапитализме, проектируя результат наших политических, культурных, социальных амбиций с точки зрения «посткапитализма», мы всё еще определяем это будущее через отношение с капитализмом. Так что да, здесь нет связи с позитивным проектом.

(*Читает со слайда.*) «Остается в темпоральности „пост-“»... В этом смысле он звучит как «постмодерн» — то есть определяется через то, что было до, а не через самого себя. Посткапитализм необязательно прогрессивен... В издательстве Verso вышла новая книга *Четыре образа будущего: жизнь после капитализма*, — ее отрывки вроде бы можно найти в Сети — о том, что не всё посткапиталистическое следует считать желанным [\[12\]](#). «Вымирание» — одно из «наименований» или моделей для посткапитализма [обсуждаемых в книге]. Другая модель — суперкапиталистическая высокорентабельная форма накопления, которая в каком-то смысле вообще неисчислима...

Можем добавить еще проблем. Есть идеи?..

Студент № 5: У меня еще пара...

МФ: Пара проблем? Ну давайте!

Студент № 5: Не обозначен не только позитивный проект, но и негативный тоже. К примеру, есть

некоторые негативные аспекты капитализма, от которых мы хотели бы отказаться — вспомним стратегии отказа, которыми пользовались операисты. Да и в приставке «пост-» довольно легко заблудиться. Это опять какой-то постмодернистский сценарий — ничему не давать определения. Давайте поговорим про какой-то посткапитализм, который сам явится среди бела дня.

МФ: Да, думаю, это как раз потенциальные проблемы этого курса. Вернемся к ним чуть позже, возможно, у вас будут появляться новые вопросы. Кто-то может даже написать эссе: «хорошее» ли понятие посткапитализм? Имеет ли смысл за него держаться?

Я тоже менял свои взгляды. Несколько лет назад я строго выступал против терминов, хоть сколько-то связанных с «коммунизмом», поскольку само понятие дискредитировано. Но меня убедили, что уже сама антагонистичность, принципиальная инаковость «коммунизма» дает ему потенциальную силу.

Студент № 4: А зачем вообще коммунизм? Зачем брать старое...

МФ: Самое интересное начинается, когда это понятие сочетают с новыми. Например, когда появляются формулы вроде «лакшери-коммунизма»... [\[13\]](#) Думаю, что потенциал «роскошного коммунизма» в том, что он преломляет и обезоруживает — точнее, наоборот, подрывает — стандартные представления

и стереотипы, на которые мы смотрели в начале лекции, все эти унылые серые образы, связанные у нас с коммунистической советской системой. Где там место роскоши? Это же когнитивная бомба!

Я также пробовал работать над понятием «кислотного коммунизма». Об этом писали Делёз и Гваттари, и мы подойдем к этой теме на материале Джефферсона Кауи... Ранние 1970-е... Психоделическое сознание плюс классовое сознание... Именно этого боялся капитал в конце 1960-х — начале 1970-х: что, если рабочий класс станет хиппи? Поскольку ключ к контркультуре, несмотря на все ее неудачи, коих было немало, — в этике антиработы, превращение нежелания работать в мейнстримную идею. Битловское «Остаться в кровати... Плыть по течению...» — это и есть антиработа, анти-будь-занят. Это другой способ жизни, связанный с коммунальной жизнью.

Мою позицию можно сформулировать так — используйте «коммунизм» с модификатором, чтобы вырваться из существующих ассоциаций, которых, правда, у молодежи нет, но вас это, похоже, не радует...

Студент № 4: Это слишком сложно. Была социалистическая система... Если вы в Германии или Австрии или где-то там, вы до сих пор знаете, что это такое, и потому с этими понятиями сложно работать.

МФ: Отчасти это стратегический вопрос, верно? Он о том, в каком контексте использовать эти термины...

Студент № 4: Да, да, конечно...

МФ: ...и какой силой они обладают. Может оказаться, что они не универсальны... Это слишком большие вопросы, давайте вернемся к нашей линии. О нет... *(Марк, очевидно, сталкивается с новыми техническими трудностями, вызывая общий смех.)*

Это я вытащил из сети. *(Марк выводит на экран две схемы, в которых представлены многочисленные современные идеи о посткапитализме, включая связанные с ними проекты.)* Вы видите разнообразие форм посткапитализма... И ни об одной из них я еще не говорил... *(Смех.)* Имеет смысл потом вам посмотреть подробнее... [\[14\]](#)

Обратимся к сегодняшним отрывкам. Гибсон-Грэм обращают наше внимание на одну важную проблему: попытки левых теоретизировать, вернее, вообразить выход из капитализма. Так появляется первая недоверчивая, параноидальная, при этом сильная теория посткапитализма, которую Гибсон-Грэм выстраивают из [Ив Кософски] Седжвик:

Теория предлагает интеллектуальное наслаждение от схватывания, узнавания, интеллектуальное покорение, но она не предлагает облегчения или выхода. Если мы хотим культивировать новые мыслительные привычки посткапиталистической политики, нам потребуется ослабить структурное давление чувства, которое не дает нам жить в неопределенности и не выпускает из плена безнадежности [\[15\]](#).

Гибсон-Грэм говорят о патологической неспособности левых к воображению. Это связано с левой меланхолией. Если вы вдруг не читали эссе Венди Браун о левой меланхолии, я очень его рекомендую, Гибсон-Грэм много к нему обращаются, определяя левую меланхолию как

привязанность к прошлой политической идентичности или к устарелой политической аналитике, которая оказывается сильнее интереса к существующим возможностям мобилизации, заключения альянсов или трансформации. Левые пережили колоссальные потери, окончательной из которых стала потеря уверенности — в реализуемости государственного социализма, устойчивости социальной демократии, авторитетности марксизма, силе и эффективности движений солидарности. Вместо скорби с последующим движением вперед меланхолический субъект соотносит себя с утраченными идеалами, переживает их отсутствие как чувство брошенности и отверженности... «Мы влюбляемся в наши левые страсти и мотивы, нашу левую аналитику и убеждения, и влюбляемся крепче, чем в мир, который предположительно собирались изменить» *. [\[16\]](#)

* Фрагмент из Гибсон-Грэм завершается цитатой Венди Браун, см.: *Brown W. Resisting Left Melancholy // Boundary 2 (26). № 3. 1999. P. 19–27.*

** СИРИЗА — коалиция радикальных левых партий Греции, учрежденная в 2004 году.

Думаю, всякий, кому доводилось читать хоть что-то о левой политике, узнает описанную патологию. Это наше застревание в прошлом, которое, как мне кажется, связано с неспособностью справляться

с неопределенностями и случайностями настоящего, связано с параноидальной тотальной теорией, которая, по сути, говорит, что ничего не возможно.

Я называю это жестким ленинистским Сверх-Я, питавшим, в частности, СИРИЗА ** в Греции. Суть его такова: «Нет, это точно не сработает!» И не сработало, но лучше попробовать, чем не пробовать. Жесткое ленинистское Сверх-Я кричит через Джереми Корбина, возглавлявшего лейбористов: «О, ну это не сработает, такое никогда не срабатывает...» А что сработает? Если только полная трансформация всего, то она немыслима. А если существует лишь одна модель позитивных трансформаций, то она будет на большевистский лад.

Однако меня сильно трогает левая меланхолия Гибсон-Грэм.

Гибсон-Грэм отсылают к еще одному значимому эссе Венди Браун — *Болезненные привязанности* [17]. Это эссе предвосхищает проблемы современных левых. Браун опирается на Ницше, чтобы показать, как возможно мобилизовать определенные типы левого желая, так что идентичность определяется через отношение к травме. Морализм, пишут Гибсон-Грэм:

...обеспечивает эмоциональное подкрепление реактивной позиции слабых, «определяющих себя через оппозицию сильным». Сейчас, когда позитивных проектов социалистического переустройства практически не осталось, левый морализм питает себя обращением к травме, провалу и состоянию жертвы. И если власть определяется через безжалостное и доминирующее, то левым необходимо дистанцироваться от власти, и тем более категорически нельзя идти на компромисс или контакт с этой силой. [18]

Нам сообщают, что власть суть патология. Удерживать власть — значит подавлять, лучше быть уязвленным и отверженным, потому что тогда у тебя не будет в руках деспотичной по определению власти. Это ли не имя невозможному во многих отношениях желанию? На кого направлены эти призывы? Есть ли политические проекты, которые не пытаются, в том или ином виде, захватить или учредить власть? Думаю, что мы можем увидеть, как эта форма желания формирует современную левую политику. Эссе Браун богато наблюдениями; я рекомендую оба. Эссе про левую меланхолию опирается, в свою очередь, на размышления Беньямина [\[19\]](#).

Так что, в каком-то смысле, вместо позитивного политического проекта у нас моралистический осуждающий проект. Мы осуждаем тех, кто у власти:

Опасаясь последствий взаимодействия с властью, мы приучаемся оберегать свою непогрешимость и хвалиться ей, вместо того чтобы барахтаться в грязи повседневной политической жизни. Тех, кто решается на такую деятельность, могут обвинить в том, что они изменяют своим ценностям, готовы прыгнуть в постель к врагу, торговаться с дьяволом, — всех мыслимых нарушениях и предательствах. [\[20\]](#)

Интересно, что обвинения летят сразу с двух сторон: с позиции уязвленного, кто говорит «никогда не имей дел с действующей властью», и с позиции тех, кто хочет *беспредельной* власти, вроде ленинистов. Они пользуются той же критикой: не поддавайся соблазну взаимодействия с существующими политическими или властными структурами, ты себя опозоришь.

Мне нравится аналитика Гибсон-Грэм, но фильмы, которые они приводят в пример, просто ужасные, не правда ли? (Смех.) Думаю, только британцам в аудитории доводилось смотреть *Под звуки меди*, но, наверное, все смотрели *Мужской стриптиз*? Верно? Верно. Они ведь действительно пишут, что фильм привел их в экстаз! Не могу сказать того же... (Смех.) Включив их в презентацию, я нарушил собственный эстетический кодекс. (Смех.) Про *Под звуки меди* они пишут... даже если вы не смотрели фильм, вы способны догадаться, о чем он. Духовой оркестр и угольная шахта... Это левая меланхолия: отстраненная политическая ностальгия о старых формах мужского труда... А ведь отчасти проблема заключается в фиксации на сопротивлении, составляющей реакционную модель: капитал делает нечто, мы этому сопротивляемся. Гибсон-Грэм верно чувствуют тупики «модернистской классовой политики» [21], как они ее называют, и фильмы типа *Под звуки меди* хорошо иллюстрируют их позицию.

Они же предлагают варианты спасения, например дислокацию [22] — попытку выхода из капиталоцентричной модели:

Мы можем начать «отвязать» экономическую идентичность, если деконструируем господствующий капиталоцентричный дискурс экономики, согласно которому капиталистическая экономическая деятельность служит моделью для любой экономической деятельности. Мы можем дислоцировать единство и гегемонию глобалистского неолиберального капиталистического экономического дискурса, если станем агрессивно рушить экономический

ландшафт и конструировать новый язык экономического разнообразия. [23]

Важнейшим положением для них является отсутствие такого феномена, как Экономика. Нет никакой единой Экономики, это выдумка, оберегающая гегемонию капитализма. На уровне эмпирической реальности мы наблюдаем многообразие экономической деятельности, но на уровне нарратива-гегемона существует только капитализм. Капитал производит капиталоцентризм, однако Гибсон-Грэм обеспокоены тем, что эта модель воспроизводима также в понятиях левых теорий и практик.

Они предлагают следующую модель [24]. Если посмотреть на то, что происходит в мире, то можно увидеть, что «наемный труд производит для рынка в капиталистической фирме» [25], но это производство — лишь капля в море, взгляните на другие формы труда — в школах, на улицах, в соседских сообществах, семьях, на дружескую помощь и весь этот неоплачиваемый труд...

Если следовать этой модели, то вместо *единой* экономики существует множество форм вовлечения в производство. Таким образом, должны существовать изначально некапиталистические экономики. Гибсон-Грэм полагают, что эти-то формы и позволяют до определенной степени избежать того, что я называю жестким ленинистским Сверх-Я, или ленинистских моделей [26]. Они верят в альтернативные формы организации труда, вдохновленные феминистскими экспериментами:

Организационный горизонтализм <...> прямое и равноправное участие, немонопольное владение

словом или информацией, ротацию случайных задач и обязанностей, неспециализацию функций, недеlegation власти. [27]

Иначе говоря, масштабные изменения не требуют руководящей партии, как то полагали ленинисты. Под «ленинизмом» я имею в виду представление, что революцию возглавит малая группа партийных элит, то есть партия организует подчиненный класс и поведет его за собой. Гибсон-Грэм выступают за более горизонтальную модель, которая восходит к феминизму: «воплощенные практики, самосовершенствование, действия здесь и сейчас» и так далее [28]. Это ведет к новому набору аффектов [29]: «Аффекты, связанные с этим зарождающимся сообществом, отличаются от привычных для левой политики» [30]. Это не ярость и злость; не цинизм или праведность, удивление, восторг и так далее. «Эта утопическая атмосфера на время приостанавливает недоверие, непризнание и осуждение, позволяя достичь новой солидарности, которая проистекает не из тождества, но из растущего осознания того, что samость учреждается лишь в контакте с другим» [31].

Обратимся к фильму *Мужской стриптиз*, поскорей бы закончить с ним. Помните сюжет? Дело происходит вроде бы в Шеффилде. Северный английский городок... Жуткая безработица... Мужчины в отчаянии — чем им заняться? Они решают стать стриптизерами... Гибсон-Грэм полагают, что так высвобождается новый аффект. Это освобождение от старой формы маскулинности — что само по себе здорово, — однако далее Гибсон-Грэм приводят тезис Жижека о том, что эти мужчины, по сути, выбирают лишь иную форму предпринимательства. Что это, как не форма флагаелляции? «Фабрики закрыты, давайте откроем свое

дело...» Они получают нечто отличное от того, что думают... И такие иные формы аффекта значимы.

Важным вопросом для меня остается, есть ли альтернатива *ресентименту*? Поговорим об этом, когда обратимся к работе Карла Фридмана о Никсоне. Неолиберальная программа, сколько бы она ни подчеркивала свободу, во многом строится вокруг *ресентимента* [32]. Но есть ли альтернативы? Можно назвать солидарность, однако для меня лично она пропитана ассоциациями с ленинизмом. Можно назвать «товарищество» (*fellowship*), но как его развивать? Есть ли для этого возможности и условия? Поразмышляйте об этом.

Фактически Гибсон-Грэм говорят об экономике сообщества, противостоящей мейнстримной или капиталистической экономике [33]. Если вкратце, то такая экономика основана на принципах совместного гармоничного и равноправного выживания; направления излишка на социальное благополучие и оздоровление окружающей среды; устойчивого потребления; взаимодействия с другими, позволяющего поддерживать всех участников этого взаимодействия; поддержки, наполнения, роста общего естественного и культурного достояния; перераспределения накоплений в пользу грядущих поколений, чтобы они тоже могли жить...

Экономика, основанная на этих этических соображениях, представляет собой экономику сообществ — пространство принятия решений, где мы признаем и обсуждаем нашу взаимозависимость с другими людьми, другими видами и окружающей средой. Признавая и обсуждая, мы становимся сообществом. [34]

Так они представляют себе посткапитализм. Заметьте, как непротиворечиво и мейнстримно звучат некоторые их тезисы. Эту модель можно использовать в рекламе банковских услуг. Устойчивость... Это не значит, что они реально будут делать то, о чем говорят, скорее это свидетельствует о том, что некоторые дискурсы оказывают давление на мейнстрим...

А может, это просто «народная политика»? Здесь есть над чем подумать.

Вот их схема, сравнивающая Экономику с экономикой сообщества [35]. Экономика не привязана к конкретному месту, она глобальна; сообщество связано с местом. Экономика специализирована, сообщество диверсифицировано. Экономика центрична, экономика сообщества децентрализована. Частная собственность против совместного владения и так далее.

Но что, если это просто «народная политика»? Алекс Уильямс и Ник Срничек взялись разрабатывать понятие «народной политики» отчасти из-за провала антикапиталистических движений после 2008–2009 годов, которые всё же добились определенного успеха, но на его ограниченность, согласно Нику и Алексу, повлияла в том числе «народная политика». Они утверждают, что

основная линия разграничения между современными левыми проходит между теми, кто придерживается политики локализма, прямого действия и горизонтальных связей, с одной стороны, и теми, кто пытается наметить черты того, что можно назвать акселерационистской политикой, принимающей модернизацию во всей

ее абстрактности, комплексности, глобальности и технологическом развитии. Сторонники политики локальности удовлетворяются лишь созданием небольших (и временно функционирующих) зон некапиталистических социальных отношений, избегая при этом реальных проблем, следующих из того обстоятельства, что им приходится сталкиваться с врагом, в сущности, нелокальным, абстрактным и глубоко укоренившимся в нашей повседневной инфраструктуре. Подобного рода политика изначально несет в себе зародыш будущих неудач. Акселерационистская политика, наоборот, пытается сохранить все достижения позднего капитализма, однако отправившись еще дальше — к выходу за рамки капиталистической системы стоимости, структур управления и тех массовых патологий развития, к которым приводит капитализм. [\[36\]](#)

Итак, является ли модель Гибсон-Грэм — «народной политикой» в этом смысле?

Студент № 6: Простите, могли бы повторить?

МФ: Это был в какой-то степени риторический вопрос. Можем ли мы сказать, что Гибсон-Грэм предлагают нам «народную политику»? Сам термин «народная политика» восходит к критике житейской психологии, которую предприняли нейрофилософы. Нейрофилософы доказывают, что наш повседневный словарь, включающий эмоции, совсем не подходит для описания того, что *действительно* происходит в мозге, и вообще

тормозит изучение того, как работает мозг. Ник и Алекс берут эту аналогию и переносят на политический процесс, утверждая, что стихийные житейские понятия, через которые мы представляем себе политические системы, а точнее политико-экономическую систему, совершенно не отражают реальность капитала — финансового и любого другого. Они попросту несовместимы.

Может показаться, что Гибсон-Грэм предлагают как раз «народную политику», но я всё же думаю, что это не вполне так. Взять хотя бы модель захвата гегемонии. Они вовсе не думают, что достаточно действовать локально. В той или иной форме должна существовать борьба за гегемонию. Здесь мы уже видим напряжение между двумя подходами — тем, который предлагают Ник и Алекс в Манифесте *акселерационистской политики*, и подходом Гибсон-Грэм. Однако, развивая свои доводы в книге *Изобретая будущее*, Ник и Алекс несколько смягчают свои требования по сравнению с озвученными в манифесте.

Как же нам вообще добраться до посткапитализма? Нам нужны требования. Некоторые говорят о политике без требований — нетребовательной политике [37]. Но Ник и Алекс считают, что требования принципиальны: «Политика без требований — это собрание бесцельных тел» [38]. И эти требования должны принимать форму «нереформистских реформ» [39], включающих утопические, антагонистические компоненты и основанных на «сегодняшних реалиях», то есть это прагматические интервенции [40].

Кратко отметим их:

Полная автоматизация: «Без полной автоматизации посткапиталистическое будущее должно по необходимости выбирать между изобилием ценой свободы (повторение трудоцентризма Советской России) и свободой за счет изобилия, как то изображалось в примитивных антиутопиях» [41]. Да и сколько свободы можно получить без изобилия?

Иначе говоря, полная автоматизация может привести к обществу, которое освободило человечество от изнурительной работы и увеличило запас богатств; она уже происходит (от 47 % до 80 % современных рабочих мест можно автоматизировать); она может привести к переоценке или устранению некоторых видов работы по уходу за кем-либо, что, в свою очередь, может способствовать радикальной трансформации сферы домашнего труда... [42]

Сокращение рабочей недели [43] — вот это интересно, не так ли? Как это требование перестало звучать? Сначала стремились сократить рабочую неделю, учредили выходные. Сейчас мы застряли на сорока рабочих часах и продолжаем сокращать, особенно в интересах постфордистского труда. Это позитивный ответ на растущую автоматизацию.

В капиталистической дистопии, в которой мы пребываем на данный момент, с ростом автоматизации растет и уровень нищеты. Автоматизация — значит, меньше работы, больше безработицы. То есть сила рабочих ослабляется.

Но если дистопическая автоматизация ослабляет рабочих, то с точки зрения сокращения рабочей недели их сила растет, поскольку преимущества сокращенной рабочей недели — меньше разъездов, меньше

потребления в связи с перемещением — прибавляют рабочим силы.

Безусловный базовый доход — он должен быть достаточным и всеобщим, чтобы все могли на него прожить. Он также должен дополнять существующие социальные выплаты, а не заменять их, — иначе у нас будет правая версия безусловного базового дохода [\[44\]](#).

Итак, главные положения: во-первых, политическая трансформация. Работа, позволяющая пролетариату обеспечивать себя, укрепляет общую классовую силу. Прекарность трансформируется в гибкую систему, правила которой определяют сами рабочие. Как указывают Уильямс и Срничек, многое в постфордизме было злым капиталистическим искажением желаний рабочих: не хочешь скучать на фабрике целую вечность? не хочешь сидеть сорок лет на одном рабочем месте? — получай временный и непостоянный труд. Безусловный базовый доход влияет на оценку работы — скучная, повторяющаяся работа должна оплачиваться лучше, поскольку, если у вас есть такой доход, вы не будете делать скучную работу.

Студент № 7: А кто решает, какая работа скучная? Разве не может кому-то нравиться работать на фабрике?

МФ: Может! Всё дело в том, чтобы рабочие в большей степени сами могли решать, что они хотят делать, а что — нет. Чтобы рынок решал, какая работа скучная.

Студент № 8: Думаю, что на примере Британии мы видим, что всё не столь радужно...

МФ: Это не будут решать непосредственно рабочие. Решения станут принимать рыночные механизмы, побуждая людей заниматься тем, что некоторые сочтут скучным... Для некоторых это было бы очень даже хорошо. Если кому-то нравится скучная — по мнению большинства — работа, то в этом новом мире им будет намного лучше, чем сейчас, верно?

Студент № 9: А можно спросить про инфляцию в отношении ББД?

МФ: О господи...

Студент № 9: Я из Финляндии, у нас начинают эксперимент с ББД только для того, чтобы отменить...

МФ: ...социальное государство...

Студент № 9: ...да, но в университете меня учили, что если зарплаты растут, растёт и инфляция, а из-за инфляции сложно выплачивать хорошие зарплаты, и как только ББД...

МФ: Признаться, я ничего не знаю про экономику!
(Смеется.) Я пытался обойти эти вопросы! (Смеется.)

Студент № 10: Это если мы думаем в терминах капитализма... Или в терминах кейнсианства... А таким мерам нужна другая экономическая рамка, так что, может быть, инфляция здесь не является проблемой? Потому что экономика будет другой?

МФ: Не думаю, что ББД автоматически приведет к инфляции... Во избежание этого он должен быть достаточным, чтобы все могли жить.

Студент № 9: Скажем, в Финляндии все получают тысячу евро в месяц. Предположим, я хочу больше денег и переезжаю в Лондон или еще куда-то, желая одновременно получать выплаты ББД из дома и лондонскую зарплату. Потребность в высокооплачиваемой работе сохранится, ведь у приложения Uber должен быть дизайнер, допустим, это я, и мне платят очень много, потому что я единственный на весь мир дизайнер этого приложения. Таким образом, я получу не две тысячи евро, а ощутимо больше...

МФ: В чем проблема?

Студент № 9: Зарплаты растут. Если они растут у всех, значит, люди, получающие выплаты по ББД, не смогут позволить себе те товары, которые смогу позволить себе я.

МФ: Я думаю, что это разные вопросы. Не получится мгновенно избавиться от неравенства, это не проблема инфляции.

Студент № 9: Тогда, я думаю, от социального государства мы тоже не избавимся...

МФ: Да, и объем ББД нужно корректировать, чтобы он оставался достаточным.

Думаю, что вы говорите о том же, что студент № 10. Уильямс и Срничек исходят отчасти из того, что им надо вытолкнуть нас из неолиберальной капиталистической модели в какое-то другое и пока трудно вообразимое пространство. Что было бы, если бы действительно существовал достаточный ББД? Это поменяло бы то, как мы мыслим. С ББД люди перестали бы сидеть на дурацкой работе, надрываться на каторге... этого бы просто не осталось, поскольку автоматизация взяла бы на себя всю грязную работу. Всё было бы иначе. Итак, автоматизация становится позитивным изменением. Это не прямой ответ на ваш вопрос, но я пытаюсь объяснить, почему это революционная

реформа: она меняет базовые координаты и модели жизни, работы, общества и так далее.

Студент № 11: Не получится ли так, что одни отрасли совсем отстанут, а другие вырвутся вперед? Скажем, креативные индустрии и сейчас не хвастаются большими бюджетами, — что интересно само по себе, — а вдруг их вовсе не будет в этом воображаемом будущем? Будут ли какие-то стимулы?

Студент № 9: Я дизайнер, и занимаюсь дизайном не потому, что мне платят, а потому, что я люблю дизайн. Однако если бы существовал ББД и я его получал, может, я бы занимался более значимыми проектами, нежели теми, за которые я получаю деньги.

Студент № 12: А я пытаюсь понять, есть ли нечто, что не встроено в эту систему ценностей, учитывая, что мы должны просто наслаждаться нашим трудом. Нечто положительное, что осталось за рамками.

МФ: Потенциально я вижу лишь один такой аспект, — однако это не единственное, что наверняка произойдет, — связанный со смещением акцента с оплаты труда. Для Гибсон-Грэм важней всего диверсификация экономики, для Ника и Алекса — концепция постработы. В любом случае все они предполагают отказ от модели труда и вознаграждения за труд. Люди могут заниматься творческим трудом,

не обязательно предполагающим высокий заработок, ведь если мы переходим в мир посткапитализма, имеет ли такое уж большое значение вознаграждение?

Студент № 12: То есть речь идет о чем-то большем, чем нынешняя эксплуатация рабочих системой...

МФ: Теоретически — да. Важную роль играет также постепенное преобразование: идея в том, чтобы вместе с существующими тенденциями следовать к точке, весьма отдаленной от настоящего. Это логически возможно, и не столь нереально.

Феминистское предложение, к примеру, позволяет экспериментировать со структурой семьи. Другим важным этапом на пути к посткапитализму является отмена связи страдания с вознаграждением [45]. Ключевым моментом здесь является существование почти что протестантской трудовой этики, своего рода религиозной оценки страдания, когда страдание ценно само по себе. Для преодоления этой связи необходим контргегемонический подход, который может опереться на существующую ненависть к наемной работе. Перед вами кадр из нашумевшей передачи, которая несколько лет назад состоялась на «Канале 5», — *Улица пособий*. Этот канал специализируется на передачах, которые обычно показывают людей на пособиях и накачивают зрителей ресентиментом [46]. Идея передачи заключалась в том, что жизнь у тех, кто сидит на пособиях, почему-то лучше вашей. Пусть они на пособиях, но ты — трудяга из среднего класса, по утрам сбивающий лед с лобового стекла

и отправляющийся на работу в холодные зимние утра, — на самом деле ненавидишь свою работу! (Смех.) Люди ненавидят свою работу и потому думают, что лучше получать пособие, чем ходить на работу.

Теперь давайте обратимся к посткапитализму Пола Мейсона [47]. Простите, у нас почти закончилось время, я постараюсь всё успеть.

Пол Мейсон отталкивается от теории циклов или волн Кондратьева. Идею о том, что капитализм обновляется через долгие циклы развития, Мейсон соединяет с представлением операистов, что антагонизм рабочего класса участвует в развитии капитализма: когда рабочий класс сопротивляется капиталу, он тем самым принуждает его к инновации. И современное успешное подчинение рабочего класса обрекает капитализм на стагнацию. Это может объяснить нынешний упадок, выравнивание показателей роста и так далее... Вся эта экономика... (Смеется.)

Я не эксперт в вопросах экономики и могу ответственно говорить лишь о культурном измерении этой проблемы.

Мейсон больше всего говорит об информации. Он опирается на книгу бывшего консультанта по менеджменту Питера Друкера *Посткапиталистическое общество* [48]. Я ее не читал, но было бы интересно взглянуть. В центр посткапиталистической экономики Друкер ставит знание. «Универсально образованный человек» Друкера становится «сетевым индивидом» у Мейсона.

По Мейсону, ключевое понятие посткапитализма — это появление информации и товаров, основанных на знании — «информационных товаров» [49],

существующих, по его мнению, вне конкуренции. Моя авторучка — это физический объект. Она есть у меня — значит, ее нет у вас. Но если у меня есть электронная книга Мейсона, у вас она тоже может быть.

Так работает информация. Во многом то, что она есть у всех, делает ситуацию лучше для всех нас. Я ничего не теряю, если вы обладаете чем-то. Мейсон видит здесь новый принцип, противоречащий капитализму. Базовый закон экономики, точнее капиталистической экономики, гласит, что всё дефицитно, — но теперь это не так. Цифровые файлы можно воспроизводить почти *до бесконечности*. Они точно не дефицитны.

Open Source против Microsoft: «Достаточно ли одной капиталистической динамики для создания Википедии?» [\[50\]](#). Наверное, рыночное стимулирование позволило бы это сделать, однако существуют люди, которых мотивируют не только деньги, иначе Википедии попросту бы не случилась. Иначе говоря, Мейсон считает, что совместное пиринговое производство — производственный open source — будет угрожать капиталистической, корпоративной модели экономики, основанной на прибыли.

Мейсон заводит речь о «всеобщем интеллекте» — и тут снова влияние операистов, Негри и прочих отозвавшихся на текст Маркса (*Отрывок о машинах из посмертно опубликованных Экономических рукописей 1857-1859 годов*) [\[51\]](#).

Всеобщий интеллект — это общество, основанное на знании, в котором работники лишь присматривают за машинами, отслеживают их работу, но не управляют ими. Знание социализируется в этом обществе, так что важнейшим становятся знание и социализация...

С технологической точки зрения мы движемся к товарам с нулевой стоимостью, к работе, которую невозможно измерить, к быстрому увеличению производительности и к масштабной автоматизации физических процессов. С точки зрения социальной мы застряли в мире монополий и неэффективности, посреди развалин свободного рынка, где господствовали финансы, и все шире распространяющейся «бредовой работы». [\[52\]](#)

Это выражение Дэвида Гребера, прочитайте эссе, если еще не читали, оно очень хорошее [\[53\]](#).

Сегодня главное противоречие современного капитализма лежит между возможностью массового бесплатного социального производства товаров и системой монополий, банков и правительств, борющихся за удержание контроля над властью и информацией. Иными словами, всё пронизано борьбой между сетями и иерархией. [\[54\]](#)

Дело в том, что капитализм, с его тенденциями к неравенству доходов, информационным монополиям и финансовой властью, — выдыхается. Пришло время подумать о чем-то новом. [\[55\]](#)

По Мейсону, информационная модель представляет главную угрозу капитализму. Он видит здесь аналогию с коллапсом феодализма и появлением капитализма и называет пять принципов перехода [\[56\]](#):

Понимание ограничения человеческой воли. Этого не понять ленинистам. Классические ленинисты считали, что преодолеть капитализм можно на одной лишь доброй воле.

Экологическая устойчивость.

*Переход касается не только экономики. Нам нужно изменить людей так же, как экономику, — необходимо поменяться самим, а не изменять нечто внеположное нам под названием Экономика. Это созвучно идеям Гибсон-Грэм, их работа во многом отражает именно этот тезис. И именно сильный акцент на этом вопросе делает их *Манифест акселерационистской политики* столь политическим.*

За проблему нужно браться со всех сторон. Для этого требуется разнообразие, о котором писали Гибсон-Грэм.

Максимально увеличить мощь информации. Здесь, полагаю, он говорит о прозрачности, о доступности знания, возможно имея в виду WikiLeaks и так далее.

Движение к этому Мейсон видел в следующем [\[57\]](#):

Точная и всесторонняя компьютерная симуляция нынешних экономических реалий. Он считает, что сегодня у нас хватит на это вычислительной мощности, что было невозможно в прошлом.

Переход к модели «вики-государства», который подразумевает отключение модели приватизации; перестройку рынков на устойчивые, кооперативные и социально справедливые решения; расширение кооперативных, пиринговых, некоммерческих предприятий; стимуляцию изменений в корпорациях; подавление или социализацию монополий; исчезновение рыночных сил. Некоторые рынки могут остаться, но Мейсону важна разница между рыночными силами и рынками, и это мне кажется интересным. Он особо подчеркивает, что на рынке энергоносителей рыночные силы должны исчезнуть полностью, иначе не удастся достичь устойчивости. Также нужно

социализировать финансовую систему и платить каждому базовый доход — об этом же говорили Ник и Алекс, — дайте волю сетевым моделям!

Подытожим:

Гибсон-Грэм делают акцент на диверсификации экономики, производстве новых аффектов и типов субъективности. Для Срничека и Уильямса важны требования безусловного базового дохода, автоматизации, сокращенной рабочей недели, переход к пострботе. А Пол Мейсон говорит об информационной модели, своего рода политическом open-source...

Что думаете? Пришлось пронестись по Мейсону...
Но хочу услышать ваши первые мысли.

Оцените предложения! Какое лучшее? Какое худшее?

Студент № 9: Не хотелось бы ранжировать... (Смех.)

МФ: Это было неловкое предложение с моей стороны.
Давайте без рейтинга!

Студент № 9: Пока я читал тексты к лекции, я размышлял о недавно прочитанной статье, где один очень модный CEO одной компании рассказывал, что у них нет иерархии, и потому никто не говорил ему, что делать, а сам он с трудом ставил себе задачи и потому выгорел. И мне интересно, в контексте трудовой этики

«no pain, no gain» («без боли нет побед»), что произойдет в мире без необходимости работать? Будут ли такие люди создавать интересный контент в Википедии или просто обленятся? У меня нет ответа.

МФ: Хороший вопрос, но и мрачный, верно? Разве сама Википедия не дает ответ? Это же не «работа», редакторам не платят. Может, паре сотен человек и платят, но большинство авторов делают это бесплатно, они не работают — вот и ответ.

Студент № 9: Не совсем. Я сейчас учусь в университете, много читаю, и делаю это потому, что мне нужно готовиться к парам, но также потому, что я в целом много читаю. Вроде бы меня не принуждают, но я не уверен. Полагаю, это неолиберальный аргумент: ты на работе выполняешь задачи, потому что должен, но если «должен» исчезает, что происходит тогда?

МФ: Да-да, это хороший вопрос, и вот еще аргумент — разве бóльшая часть культурного производства не является ответом? Многие, что создается в культуре, часто не предполагает не то что скромного — вовсе никакого вознаграждения.

Студент № 13: Наверное, можно сказать, что культурное производство вырастет, потому что у всех будет больше времени.

МФ: Да! И думаю, это хорошо...

Студент № 14: А что насчет культуры в новых обстоятельствах? Ряд самых удивительных произведений появился только потому, что их создавали люди, страдавшие от системы и желавшие, чтобы система перестала их эксплуатировать. Что можно создать, когда вокруг нет ничего плохого? (*Смех.*) Наиболее интересные культурные артефакты всегда родом из контркультуры, но как будет выглядеть контркультура в обществе постработы?

МФ: А вот это действительно интересно! Хотя ваша реплика показывает, насколько влиятелен культ страдания, о котором говорят Ник и Алекс. Страдание необязательно. Однако это не отменяет сказанного вами... (*Марк и несколько студентов говорят одновременно.*)

Студент № 15: ...может, когда появится свободное время, произойдет какая-то ресублимация способности делать что-то еще...

МФ: Я хочу сказать, что смертность никуда не исчезает, нам всё равно придется сталкиваться с утратой. Работа — не единственная форма страдания... Простите

мой небольшой сарказм. Уверяю, будут и другие способы пострадать. Прометеевская амбиция в максимальном объеме стремится избавиться от смертности, и в Советах в какой-то момент думали, что это возможно — а почему нет? Где границы? Это прометеанство!

Вы (*обращаясь к Студентке № 12*) хотели что-то сказать?..

Студент № 12: Да, я хотела заметить с социальной точки зрения: в связи с построботой сам вопрос свободного времени придется переопределить, ведь зачем что-то производить? Изменяются стимулы, будет другая мотивация...

МФ: Я подумал про The Beatles. Как может выглядеть мир построботы? Наверное, как жизнь битлов. Им не приходилось работать. Они еще в начале 1960-х заработали достаточно, чтобы не работать. А потом случились их лучшие, экспериментальные вещи. Отчасти эти треки возникли вследствие того, что им больше не нужно было переживать насчет зарплаты, но при этом они заработали еще больше!

Глупый пример? Но не это ли нас трогает в контркультуре 1960-х? Тогда существовал образ мира без работы. И всё это стало возможным — тут усилю ваш тезис — в том числе потому, что люди получали гранты на учебу в художественной школе и так далее, у них была возможность какое-то время не тащиться на рутинную работу...

У нас есть определенные представления, каким будет мир без работы — как минимум в культурной сфере, — но этого ответа на ваш вопрос недостаточно, потому что эти представления сложились внутри мира работы. Однако чем не пример The Beatles или другие успешные музыканты или художники, которые продолжают работать и делают интересные вещи? Интересны не только их ранние вещи, но мы видим, что, когда они освободились от гнета работы, после, скажем, продолжительного периода без работы, их произведения остаются интересными и даже становятся интересней. Пожалуй, это указывает нам, что страдание необязательно...

Студент № 9: Эта линия мысли сокрушает миф о том, что настоящее искусство требует страданий, что, на мой взгляд, полный бред...

МФ: Это не обязательно миф...

Студент № 9: На мой взгляд, миф.

МФ: Может быть мифом, может и не быть. Трудность в том, что это сложно проверить, мы с вами продолжаем пребывать в мире страдания, поэтому нам сложно представить иной мир. Но у нас есть какое-то представление о мире без определенных типов страдания, потому что мы видели конкретных людей, которые избавились от них.

Для начала неплохо. Думаю, мы и дальше будем размышлять о похожих вещах. Вопросы, которые обсуждались сегодня, могли бы заинтересовать Маркузе.

Я хотел бы, чтобы каждую неделю кто-то из вас представлял тексты. Я не жду формальных докладов, но хорошо бы, чтобы дискуссию начинал кто-то еще. Я сегодня и так слишком много говорил, хотя, полагаю, нам удалось открыть пространство для дискуссий.

Кто готов представить Маркузе на следующей неделе?

Студент № 16: Я представляю.

МФ: Супер! А кто возьмется за Эллен Уиллис?

Студент № 17: Давайте я.

МФ: Спасибо! Если потребуются хендауты или презентация, делайте. Можете просто обозначить несколько тезисов. Главное — начинаете вы, а не я...

Студент № 16: На несколько минут?

МФ: Да-да, буквально пара минут. Ключевые тезисы — то, что хотите обсудить. Ну вот такая первая лекция! (Смех.)

Лекция вторая. «Социальная и психическая революция почти непредставимого размаха»: контркультурная богема как прообраз

14 ноября 2016

(Лекцию открывает доклад студента о концепции «диалектики цивилизации» Герберта Маркузе, он акцентирует внимание на том, как в книге Тотем и табу (1913) Зигмунд Фрейд толкует неканонический миф о «первобытной орде», впервые описанный Чарльзом Дарвином. Это довольно длинный и вдумчивый доклад. Из соображений краткости мы приводим сжатый пересказ:

Фрейд обращается к Дарвину, чтобы объяснить, почему в обществе появился запрет на инцест. Он пишет: «Из образа жизни высших обезьян Дарвин сделал вывод, что также и человек первоначально жил в небольших ордах, в которых ревность старшего и самого сильного самца не допускала сексуального промискуитета» [1]. Когда молодые самцы осмеливались выступить против дряхлеющего старшего самца, победитель из числа молодых создавал новое сообщество, из которого изгонял всех других особей мужского пола. Ссылаясь на различных антропологов, Фрейд замечает, что с течением времени «сложилось осознанное, как закон, правило: никаких половых сношений с товарищами по очагу» [2].

Превращение социального отношения в осознанный закон сопровождалось замещением фигуры праотца «тотемом». Тотем мог быть как реальным, так

и воображаемым предметом. Принесение патриарха в жертву в некоторых примитивных обществах сменилось жертвоприношением животного; в случаях, которые Фрейд изучал в начале XX века, фигура праотца носила уже более символический статус.

Фрейд соединяет свои наблюдения в своей теории бессознательного, где особую роль играет его концепция эдипова комплекса, соотносящая символическую фигуру праотца с появлением Сверх-Я. Для Фрейда важно, что опыт интернализации запрета на инцест учреждает фундаментальное для современного общества порабощение желания, проявляющееся в подавлении и контроле.

В книге Эрос и цивилизация (1955) Герберт Маркузе развивает мысль Фрейда и оснащает его аргументацию новыми примерами, чтобы она соответствовала современной действительности. Он пытается понять, какие системы контроля, устроенные намного сложнее, чем запрет на инцест и принцип экзогамии, действуют в современности и подавляют человеческое желание.)

Марк Фишер: Всё верно. Текст Маркузе родом из 1955 года. Сам Маркузе был одним из участников Франкфуртской школы, в духе которой и написан обсуждаемый текст, что особенно заметно в стремлении к всеохватывающему смешению Фрейда с Марксом.

Думаю, что тон Маркузе отличает его от предшественников и коллег по школе, в особенности от [Теодора] Адорно, который, пожалуй, известен более всех. Особенность интонации отчасти связана с тем, что

Маркузе — куда бóльший романтик. Говоря «романтик», я имею в виду философское и культурное значения этого понятия, а не повседневное толкование. В частности, он всё ещё высоко оценивает значимость искусства. Адорно вроде бы тоже, но из его текстов не очень понятно, какой может быть жизнь за пределами капиталистической гегемонии. Маркузе дает почувствовать это сильнее и гораздо ярче.

При чем же здесь Фрейд? Почему Фрейд вообще так важен? Этот вопрос можно направить как теоретикам Франкфуртской школы, так и нам с вами в рамках курса. Согласны ли мы с фрейдистским толкованием желания или нет, нам придется с ним считаться или преодолевать его. Среди прочего значение Фрейда состоит в том, что он сделал понятие желания центральным — как в теориях, так и в понимании устройства и функций индивидуальной человеческой психики и социального мира.

В его работах это проявляется двумя способами. Первый — квазибиологическая натурализация существующих желаний, то есть соотнесение существующих, доступных, выражаемых желаний с каким-либо биологическим основанием. Его словами: «Анатомия — это судьба». Но если анатомия — это судьба, то мы с вами сегодня можем менять нашу анатомию в объеме, совершенно недоступном прошлым поколениям. Сейчас в этих словах уже нет того детерминизма, какой виделся ранее, но в любом случае это консервативная сторона Фрейда, биологизирующая и натурализующая.

Есть и другая сторона: идея о том, что у желания нет никакой естественной формы. За эту идею —

историческую сторону работы Фрейда — и старается ухватиться Маркузе.

(Марка перебивают опоздавшие студенты, заходящие в аудиторию; грохот и скрип стульев, гул голосов. Фишер говорит, что попробует к следующей лекции забронировать аудиторию побольше.)

Итак, радикальная сторона Фрейда происходит именно отсюда — из идеи историчности и пластичности желаний, и, возможно, переход от понятия «инстинкт» (instinct) к понятию «влечение» (drive) продиктован не только переводческими соображениями. Кто из вас говорит по-немецки? По-немецки это Trieb, которое относится больше к «влечению», чем к «инстинкту».

Студент № 2: Простите, не могли бы вы повторить слово?

МФ: Да, извините. T-R-I-E-B. (*Одобрительный шепот в аудитории.*) Как это переводится буквально?

Студент № 2: Это определено «влечение».

МФ: Совершенно другой акцент: не «инстинкт», а «влечение». Перевод — это большой фактор. В чем

же здесь различие, на ваш взгляд? О чем речь? Чем «влечение» отличается от разговора об инстинктах?

Студент № 3: «Инстинкт» напрямую относится к биологии.

МФ: Именно. У «влечения» * механическая или небиологическая природа, которая предполагает возможное перенаправление, изменение формы выражения влечений. Влечения не ограничиваются природой, это не «данность» биологии живых существ — людей. Собственно, влечение — это один из способов, позволяющих отличить людей от других животных. Есть ли влечение у животных?

* Англ. drive — также езда, управление транспортом и т. д.

Это, кстати, не риторический, но открытый вопрос. Есть ли у животных влечение? Мы точно можем сказать, что у них есть инстинкты, но есть ли влечения? Или иначе: есть ли у нас что-то *подобное* инстинкту? Если да, то что нам делать с объяснительной силой фрейдистской теории? Если у нас есть природные инстинкты, то почему нам требуется так много культурной работы?.. К радикальным следствиям фрейдистской теории можно отнести, например, представление, что гетеросексуальность суть достижение *грандиозного* процесса аккультурации, то есть она не просто *случилась*, ее закреплению предшествовали инициации, опосредования, переносы, блокировки потенциального желания, учреждавшие гетеросексуальность как норму.

Мне представляется, что эти два «Фрейда» конфликтуют друг с другом — уж точно между ними есть напряжение, — и это сколько-то объясняет, почему Маркузе обращается к Фрейду и не игнорирует его как консервативного мыслителя... Он говорит: нет, давайте поменяем угол зрения и посмотрим на Фрейда как на исследователя, осмысляющего историчность желания. И поэтому мы рассматриваем истории вроде мифа о первобытной орде.

Миф о первобытной орде, упомянутый в начале лекции, постоянно появляется в текстах Фрейда — особенно в трудах *Тотем и табу*^[3] и *Моисей и монотеистическая религия*, опубликованном в 1939 году. Для Фрейда в целом и этих текстов в частности важна тема повторения. Можно сказать, это большой вопрос психоанализа — самый бо-ль-шой (*общий смех*): почему мы продолжаем делать вещи, которые нам неприятны? Этому феномену он посвящает *По ту сторону принципа удовольствия*. Здесь заметно различие между Фрейдом и утилитаризмом англосаксонского типа. Кто, кстати, основатель утилитаризма?..

Студент № 4: Бентам?

МФ: Бентам! Да, да. Простейшая вроде вещь, а вылетела из головы... Бентам, безголовый манекен... Или там его настоящее тело?

Студент № 4: Это его тело! А голова хранится в коробке отдельно, можно запросить разрешение

на просмотр.

МФ: В Университетском колледже Лондона?

Студент № 4: Да [\[4\]](#).

МФ: Н-да. Странное дело. Если вспоминаю о Бентаме, то всегда представляю его обезглавленным... Что же, помимо этого Бентам знаменит утверждением, что у человечества два господина: наслаждение и страдание. Люди преследуют наслаждения и избегают страданий. Вроде бы ничего нового! Однако Фрейд обнаруживает, что этот видимый трюизм не выдерживает критики. Бóльшую часть времени мы, оказываемся, ищем того, что, на первый взгляд, причиняет нам боль. Существует своего рода наслаждение второго порядка, предполагающее наслаждение вещами, которые на уровне первого порядка приносят нам страдания. Фрейд столкнулся с привязанностью пациентов к этому наслаждению второго порядка. Если бы люди просто мучились от нежелательной боли, то их легко можно было бы от нее отучить, но в условиях, когда особого рода наслаждение происходит из предположительно болезненных ситуаций, всё куда более проблематично; это формирует другие привязанности. Наткнувшись на эту, Фрейд сделал одно из главных своих открытий.

Так перед нами возникает проблема «навязчивого повторения», центральная для работы *По ту сторону принципа удовольствия* 1921 года. Общеизвестно, что

этот текст, как и трактат *Недовольство культурой*, рождается из осмысления опыта Первой мировой войны. Фрейда особенно озадачивал так называемый снарядный шок, тип невроза, когда человек повторно проживает травму, вызванную когда-то разорвавшимся неподалеку снарядом. Скажем, книга падает с полки, и человека моментально переносит в травматическое прошлое.

Сегодня этот феномен нам хорошо известен. Фрейд же задавался наивным вопросом: почему? Почему люди это делают? Если организм действительно настроен отчуждать боль и стремиться к наслаждению, что вынуждает его вновь проживать эти невероятно болезненные состояния? Отчасти, заключает Фрейд, это связано с желанием взять верх над своей травмой. Повторение позволяет организму востребовать ее на своих условиях. Он обращается к этому, когда пишет о детской игре «fort-da» («тут-там»). Эта игра [полуторагодовалого ребенка] связана с тем, что мать ребенка начала проводить с ним всё меньше времени. Ребенок кидает небольшой предмет на веревке, а затем притягивает его к себе: он то тут, то там, опять тут, опять там... Вместо того чтобы избегать боли, вызванной отсутствием мамы, ребенок превращает переживание в игру, позволяющую ему хоть сколько-то контролировать ситуацию и связывающую происходящее в какой-никакой нарратив.

Итак, навязчивое повторение становится ключевым сюжетом. Однако за ним скрывается более метафизическая проблема, которую Фрейд обнаруживает в самых фундаментальных человеческих влечениях, начав разрабатывать так называемое влечение к смерти.

Сложность этой концепции заключается среди прочего в том, что сам Фрейд не вполне в ней уверен. В каком-то смысле это влечение к смерти можно рассматривать с диаметрально противоположных позиций. В нем можно видеть разрушительное, агрессивное влечение, одновременно являющееся влечением к саморазрушению. И Фрейд пытается обособить это влечение от эротического влечения, влечения к удовольствию. Однако в то же самое время он задается вопросом, действительно ли оно противоположно принципу удовольствия, или это другая форма удовольствия? Потому что влечение к смерти, по крайней мере в одной из своих вариаций, направлено на достижение мира, согласия, беспредельного покоя — то есть свободы от желания как такового. Так называемый принцип нирваны... Представим, что организм — эластичная лента, которую усиленно тянут, но в самом этом напряжении сокрыт импульс к избавлению от напряжения. Я натягиваю ленту, но не я ее стягиваю — сжаться, вернуться в состояние покоя пытается сама лента.

Это одно из толкований влечения к смерти, предложенное Фрейдом. И направленность этого влечения необходимо перенаправить, о чем непосредственно рассуждает Маркузе: эротические влечения существуют, чтобы нарушить движение, вызванное влечением к смерти, предотвратить движение к полному покою. Но организм ищет свой путь к смерти.

Есть другой способ понимать влечение к смерти. Его используют многие лаканисты, например Жижек. Влечение к смерти не направлено на смерть и не ищет конечной стадии покоя. Его цель скорее «безразличие к смерти», хотя это не лучшая формулировка. Жижек

приводит в пример фильм Красные башмачки. Кто-нибудь смотрел?

Студент № 5: О чем он?

МФ: Балерина встает на волшебные пуанты, которые буквально затанцовывают ее до смерти. Поначалу она в экстазе, но со временем уже не может выдержать взвинченный темп танца и умирает. Дело не в том, что она попала под злые чары. Она умерла потому, что влечение сделало ее равнодушной к смерти, к естественной смерти. Ее влечение оказалось сильнее желания избежать гибели.

Вот два почти диаметрально противоположных понимания влечения к смерти, объединенных лишь неприятием утилитаристской модели направленности наших желаний. Эти вопросы приводят Фрейда к его самым пессимистичным рассуждениям, наиболее ярко выраженным в *Недовольстве культурой*, которым насыщена *Диалектика цивилизации* Маркузе.

Недовольство культурой... Мне кажется, вы здорово его объяснили. (Марк отсылает к докладу студента, с которого началась лекция.) Главное утверждение трактата в том, что недовольство — это родовое свойство культуры. Нельзя вообразить культуру, из которой исчезло недовольство. Можем вспомнить знаменитую ремарку Фрейда о том, что цель психоанализа не в уничтожении безумия, это невозможно...

(Лекция прерывается: кто-то заходит в аудиторию и не находит свободного места. Гремят стулья.)

На чем мы остановились? Да, *Недовольство культурой*. Перед нами антагонизм культуры и удовольствия! Откуда он взялся? Если говорить просто, то, разреши людям развлекаться и весь день искать одних удовольствий, они бы ничем другим не занимались!.. Не создавали бы необходимых для жизни вещей: не вели бы сельское хозяйство, не строили бы жилье, не производили бы вообще никаких товаров. Это сложно представить даже на уровне мысленного эксперимента, поскольку среда, в которой отсутствует принуждение, не смогла бы обеспечивать себя, она неустойчива!

Но тут в дискуссию вступает Маркузе. А из каких допущений мы исходим? На чем основана идея того, что определенный уровень недовольства необходим? Фундаментальное допущение — *нехватка*.

Нехватка ведет к борьбе за ресурсы, а допущение естественного изобилия предполагает, что изобилие создается работой. Если есть работа, значит, ее должен кто-то делать. И если сама по себе работа не доставляет радости, значит, к ней что-то должно принуждать, причем с достаточной *силой*, способной превозмочь более фундаментальное влечение к удовольствию. Следовательно, если мы доверяем такому умустроению, это и есть источник подавления как ответ на нехватку ресурсов. *Цивилизация невозможна без подавления*. Подавление — основа цивилизации. Всё. Трагическая история.

Если Маркузе во многих отношениях принадлежит семье мыслителей-романтиков, то Фрейду, полагаю, самое место в ряду пессимистов и трагиков. Его рассуждения безвыходные. Вот почему так много марксистских революционеров попросту отвергают Фрейда, для них он слишком консервативен. Он утверждает, что утопия невозможна, и эта невозможность объясняется квазибиологическими причинами. Но затем Маркузе подхватывает эту мысль, предполагая, что причины не только биологические, даже с точки зрения самого Фрейда, ведь речь идет об *историческом* явлении, которое связано с *работой*. А история и работа — не фиксированные категории. Они изменчивы по своей природе. Отсюда возникает *Эрос и цивилизация*, где Маркузе пробует выбраться или хотя бы наметить выход из трагического тупика *Недовольства культурой*.

Задумаемся, какова роль *мифа* о первобытной орде, о которой шла речь в начале лекции, и какое значение он имеет для Фрейда? Многие тексты Фрейда этого периода я склонен считать «ретроспекулятивными», поскольку они опираются на *кое-какую* антропологическую мысль... Фрейд всё же не сам придумывает образ первобытной орды. С эмпирической точки зрения этот образ весьма слабый; и сейчас, как и во времена Маркузе, это скорее «психоаналитический миф» — не думаю, чтобы кто-то верил, что так было на самом деле.

Но почему Фрейд говорит о первобытной орде? И что его в ней интересует? И в *Тотеме и табу*, и в *Моисее и монотеистической религии* Фрейд пытается прояснить истоки религии. Откуда она взялась? И как появилось, в частности, иудеохристианство? Многие отмечали безумный, самонадеянный кураж Фрейда, бежавшего

в Лондон от нацистов и написавшего *Моисея и монотеистическую религию*, во многом подрывающего самые основы иудеохристианства... О чем же этот текст? Обе книги строятся вокруг роли первобытной фигуры отца, уже упоминаемой нами.

У праотца есть безусловное право или, по крайней мере, право первым пользоваться благами и доступом к женщинам. Но у него также есть братья и сыновья — не обязательно биологические, да и отец здесь не воспринимается как буквальный отец, это всегда символическая функция, но на этой стадии истории или развертывания мифа символический и физический отец становятся единой сущностью, которую теоретически возможно уничтожить, и для братьев и сыновей рано или поздно наступает момент, когда можно избавиться от подавления, происходящего от имени и под именем отца. О чем этот миф? Объясняет ли он, откуда приходит подавление, почему люди подавляют себя? Они подавлены отрицанием отца. Отец говорит: «нет». Фуко, если не ошибаюсь, предлагал остроумную формулу, в которой сопоставлял «имя отца» и «запрет отца», потому что «имя» и «нет» звучат по-французски идентично: *pot* и *non* [5].

Итак, братья собираются и думают: «Нас — орда, а этот жирный воротила — один (*смех*). Почему мы подчиняемся его запретам? Почему бы нам попросту его не свергнуть?» И они не просто свергают отца; они жестоко его убивают, расчленяют и съедают. (Думаю, это ключевой сюжет для тех из вас, кто записался на курс *Секс, гендер, виды* [6].) Фрейдова дерзость. Потрясающе, не так ли? Он говорит, что отсюда происходит образ Причастия, что звучит довольно странно, если об этом задуматься. «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое». Отчасти Фрейд пытается понять,

откуда вообще мог появиться такой миф, и его предположение такое — из неосознаваемого воспоминания о том, как действительно убили и съели отца.

Ну что ж, праздник! Карнавал! Отец мертв. Никаких тебе больше запретов.

Однако нет, так не работает! (*Смех.*)

Фрейд утверждает, что на смену реальному отцу приходят вина и скорбь, в которых увековечивается отец. Счастливые сыновья не пускаются в пляс вокруг отцовского трупа. Они проживают вину. А отец, бывший смертным существом, становится неустранимым, бессмертным призраком. От физической фигуры отца можно убежать, но никак не скроешься от интроецированного отцовского голоса, который вечно недоволен, вечно ждет от тебя большего, требует невыполнимого и не поддается убеждению. Возможно, с живым отцом тоже невозможно было спорить, но теперь его точно не переспорить.

Так появляется Сверх-Я и то, что лаканисты называют Большим Другим: основная форма репрессивной власти в социуме. Но, как считает Фрейд, в этом и кроются истоки морали — в братских чувствах, которые скрепляют тех, кто совершил отцеубийство. И пусть воспоминания об этом не сохранились, в том числе, вероятно, потому, что это никогда не происходило, но из поколения в поколение передается бессознательное воспоминание о случившемся.

Агентность отца, таким образом, — это агентность умерщвления, заглушения плоти. Чтобы стать членом общества, ты должен отказаться от чего-то значимого.

Должен отказаться от желания — прежде всего желания матери. Так мы возвращаемся к центральному стереотипу о фрейдовской теории — идее желания матери. Однако мы видим, что это желание не первоначально, оно замещает другое, которое можно сформулировать как желание не быть отдельной сущностью. Вы все наверняка слышали о страхе сепарации: это ужас, охватывающий младенца, когда он понимает, что он ограниченное существо, вынужденное отстаивать себя в мире. Так его начинает преследовать миф или образ (в лакановском понимании) размытой, неочерченной, сновидческой сплавленности с матерью.

Об этом среди прочего пишут Делёз и Гваттари в *Анти-Эдипе*: различению «матери» и «ребенка» предшествует отсутствие различий между ними. Это состояние оказывается искренне желанным: уничтожение отдельного субъекта, возвращение в состояние слияния в материнской утробе. Другими словами, это разновидность влечения к смерти: уничтожение индивидуальной субъективности, возвращение в состояние покоя, в котором нет никаких желаний, ибо все они исполнены. Разница между умиранием и удовлетворением несущественна.

К этой большой фрейдистской предыстории подключается Маркузе. Его, как я уже говорил, интересует историческое измерение. Стереотипное восприятие Фрейда через эдипов треугольник, предполагающий, что все хотят заниматься сексом со своими матерями, Маркузе полагал недостаточным, считая, что ведущую роль играют отнюдь не сексуальное или эротическое влечение — всё начинается с труда.

Именно здесь мы найдем фундаментальный сдвиг. Чтобы люди продолжали трудиться, требуется подавление. Согласно Маркузе, это не противоречит Фрейдю, напротив, эта мысль уже содержится на периферии его размышлений. Что было бы, если бы людям не приходилось работать? Что, если бы не вся работа была неприятной или тягостной? Маркузе, перефразируя Фрейда: «Нет возможности прервать цепь запретов и отклонений инстинктивных целей» [7]. Фрейд: «Наша культура в общем построена на подавлении страстей» [8]. Маркузе продолжает:

Культура — это прежде всего прогресс труда, то есть труда для приобретения и расширения набора жизненно необходимых вещей. Сам по себе этот труд обычно не доставляет удовлетворения; по Фрейдю, он приносит только неудовольствие и страдания. В его метапсихологии не предусмотрены первоначальные «инстинкт трудолюбия», «инстинкт мастерства» и т. д. [9]

Далее:

Труд, необходимый для цивилизации, нелибидозен; он связан с «неудовольствием» и поэтому предполагает принуждение. «Ибо какие мотивы могли бы побудить людей давать другое применение сексуальным импульсам, если бы при каком-либо распределении их они могли бы получать полное счастье? Они не отошли бы от этого счастья и не делали бы дальнейших успехов». [10]

Об этом мы как раз говорили ранее. Далее:

Труд, который заложил материальный базис человечества, был главным образом отчужденным трудом, связанным со страданием и нуждой, — и таким же он остается по сей день. Вряд ли выполнение такой работы удовлетворяет индивидуальные потребности и склонности. Она навязана человеку жестокой необходимостью и грубой силой. [11]

Обратите внимание, что необходимость и грубая сила — не одно и то же. Такого рода удвоение встречается во множестве ключевых мифов, например о сыновьях, убивающих праотца. В каком-то смысле Маркузе говорит, что отец становится козлом отпущения, потому что никто не может достичь полного либидозного удовлетворения.

Здесь разворачивается интересный сюжет. Сначала отцеубийцы думают: «как только избавимся от отца, сможем достичь полного счастья», но потом они понимают, что дело не только в отце, есть другая проблема, которая преграждает доступ к наслаждению. Это необходимость. Мир таков, что мы принципиально не можем быть полностью удовлетворены из-за постоянно возникающей необходимости, но обеспечить необходимое можно только через доминирование.

Это повторяющийся цикл: начинается бунт, который достигает определенного успеха, но в итоге выливается лишь в новое доминирование. Теория Фрейда ценна для Франкфуртской школы и Маркузе в частности тем, что позволяет объяснить, откуда берется этот цикл. Вместо того чтобы *сместить* отца, бунтовщики его *замещают* и принимают на себя его же функции:

Начиная с восстаний рабов в Древнем мире и до социалистической революции, борьба угнетенных всегда заканчивалась установлением новой, «улучшенной» системы господства. Прогресс осуществлялся путем совершенствования цепей. Каждая революция была сознательной попыткой заменить одну властвующую группу другой, но каждая революция освобождала силы, которые «перевыполняли задачу», то есть стремились к уничтожению господства и эксплуатации. Однако они оказывались побежденными с легкостью, которая требует объяснений. [\[12\]](#)

Маркузе здесь говорит о самоуничтожении.

Отчасти это связано с тем, что семья теперь не столь значима, как раньше (что любопытно противоречит тексту Уиллис, к которому мы скоро подступимся). Почему? Потому что происходит деперсонализация Сверх-Я.

Коротко о трехчастном делении, предложенном Фрейдом в поздних работах: Ид, Я и Сверх-Я, где Сверх-Я — это интернализированный голос отца, говорящий о символических границах, запрещающий и требующий от индивида больше, чем он может дать. Это интроецированные силы общественного давления, которые не следует считать рациональными, ибо их запросы *невыполнимы*. Ид — это сущность, ищущая более прямого удовлетворения желаний. Тогда как Я не существует само по себе, оно лишь посредник между этими двумя сущностями.

В более старых, «традиционных» обществах функция Сверх-Я была тесно связана с фигурой отца, но впоследствии, в современном обществе,

распределилась между управляющими институтами. Иначе говоря, с того самого момента, как случилось неудачное убийство праотца, проблема никуда не исчезала. Винить в ней некого — все виновны и никто не виноват: перед нами, как говорит Маркузе, — лишь улыбающиеся чиновники. «Вроде бы их вина, вроде бы нет: это система такая, только сдерживает да подавляет, они сами ее жертвы, не они же это всё придумали».

Как из этого выбираться? Ключ — в концепции «прибавочного подавления». В большинстве обществ, которые мы способны себе представить, определенная степень принуждения необходима, чтобы люди хоть что-то производили. Однако «прибавочное подавление» — это дополнительное общественное подавление, сверх необходимости. То есть, помимо квазибиологической необходимости, есть еще и культурно-социальное давление.

Современное общество, пожалуй, самое подавляющее из возможных, поскольку функция отца обобществлена и выведена далеко за пределы отцовской роли. С другой стороны, технология этого общества создала, в частности, условия для избавления от нехватки ресурсов и освобождения от рутинного труда. Как пишет Маркузе:

Человеческий разум и контроль над природой, расширяя набор средств удовлетворения человеческих потребностей без огромных трудовых затрат, ослабляют нужду и, таким образом, постепенно лишают институционализированное подавление того предлога, в котором испокон веков оно находило свое оправдание. И хотя эта разница может не иметь веса в глазах политики

и политиков, она имеет решающее значение для теории цивилизации, которая выводит необходимость подавления из «естественной» и неуничтожимой диспропорции между человеческими запросами и возможностями, предоставляемыми окружающим миром для их удовлетворения. Но если рациональным основанием подавления служит такая «естественная» причина, а не определенные политические и социальные институты, то оно становится иррациональным. Культура индустриальной цивилизации превратила человеческий организм в чувствительный, тонкий, изменчивый инструмент и создала довольно значительное социальное богатство, для того чтобы превратить этот инструмент в самоцель. Наличные ресурсы способствуют качественному изменению человеческих потребностей. Сокращая количество необходимой для работы (отчужденный труд) энергии инстинктов, рационализация и механизация труда высвобождают энергию для достижения целей, устанавливаемых свободной игрой человеческих способностей. Технология, поскольку она сокращает временные затраты на производство предметов необходимости, действует вопреки репрессивному использованию энергии и тем самым освобождает время для развития потребностей, выходящих за пределы царства необходимости. Но чем реальнее возможность освобождения индивида от запретов, когда-то находивших оправдание в его нужде и незрелости, тем сильнее необходимость в их (запретов) сохранении и совершенствовании во избежание распада установившегося порядка. Цивилизации приходится защищаться от призрака свободного мира. [\[13\]](#)

Маркузе звучит почти как заправский акселерационист! И продолжает в том же духе: «Регресс не в механизации и стандартизации, но в их сдерживании, не во всеобщем координировании, но в сокрытии его за неподлинными свободами, альтернативами, индивидуальностями» [14]. Сославшись на привычный для Франкфуртской школы список убогих радостей современного общества (квартиры, холодильники...), он продолжает: «В их распоряжении многочисленные альтернативы и многочисленные приспособления, которые все выполняют одну и ту же функцию: поддерживать их занятость и отвлекать их внимание от реальной проблемы — сознания того, что они могут меньше работать и самостоятельно определять собственные потребности и способы их удовлетворения» [15].

Здесь я вижу суть этого важного для нашего курса текста. Маркузе устанавливает долгую историческую динамику, действующую по ту сторону «принципа производительности» или «рабочей этики», что, на мой взгляд, практически идентично [16]. Он во многих смыслах и по-своему романтик и кантианец одновременно, наследующий классическому философскому вопросу: что такое свобода? Свободы ищут ради нее самой, а не потому, что преследуют какую-то внешнюю цель, указанную кем-либо. И если возникает определенная нехватка, мы в первую очередь должны распознать ее как проблему и взяться ее решать. Необходимо разбираться именно с этой самой нехваткой, но когда оказывается, что технология способна делать огромную часть работы за нас, у нас просто не остается причин этого делать. В таком случае мы сталкиваемся с внушительным объемом прибавочного подавления, которое существует лишь для того, чтобы поддерживать доминацию и сохранять

иллюзию недостижимости свободы, подчеркивать невозможность ситуации, в которой люди будут автономны, станут меньше трудиться и сами определять свои потребности и удовольствия.

Надеюсь, у вас получится связать эти размышления с тем, что мы обсуждали на прошлой встрече, говоря о значимости постработы для посткапитализма.

Повторюсь, я вижу в Маркузе своего рода акселерациониста. Последняя фраза главы как раз об этом, согласитесь: «Лишь устранение человеческих возможностей из мира (отчужденного) труда создает предпосылки для устранения труда из мира человеческих возможностей» [\[17\]](#). Типичная инверсия Франкфуртской школы.

В 1954 году Маркузе не был единственным сторонником этих идей, они были повсеместными, как и обстоятельства 1960-х, когда во многих частях западного мира проблема нехватки ресурсов в значительной степени была решена, по крайней мере для представителей так называемого богемного класса — новой богемы. Им больше не нужно было много трудиться. В их жизни были существенные периоды, особенно в юности, когда они были свободны от работы и всё больше воодушевлялись идеей того, что можно меньше работать и самостоятельно определять свои потребности и удовольствия. Это заложило фундамент так называемой контркультуры 1960-х, к которой принадлежит Эллен Уиллис.

Нам стоит дать слово студенту № 7, чтобы услышать, на чем, по его мнению, акцентирует внимание Уиллис. В списке литературы ее текст нарушает последовательность, предшествуя тексту Маркузе.

Кажется, он появился в конце 1970-х, в 1979-м — очень знаковым — году. Уже тогда Уиллис пыталась объяснить, что пошло не так. Однако я полагаю, что есть определенный резонанс между ее и Маркузе текстами.

Студент № 7: Уиллис утверждает, что после Второй мировой войны, в 1950-х–1960-х, царил золотой век феминизма, особенно радикального по сравнению с 1970-ми, когда она описывает, что ей пришлось пережить после консервативного поворота и мер жесткой экономии в стране.

В 1970-х происходит возрождение традиционных семейных ценностей, и это напрямую сказывается на радикальных феминистках и контркультуре, связывающих эти традиционные семейные ценности с капитализмом. Контркультура антикапиталистична, и ее представители ощущают эти процессы как регресс общества. Интересно, как Уиллис на протяжении всего текста фиксирует разные противоречия и сложности, с которыми сталкивается лично и которые феминизм переживает в целом. Например, размышляя о своем желании выйти замуж, — то возникающем, то исчезающем, — она задумывается о моральности брака, ибо выйти замуж — значит поверить в необходимость патриархальной семьи, а этого не очень ждут от феминистки в 1970-е. Мое внимание также привлекли ее рассказы о разных людях, включавшихся в протест. Например, о мужчинах, называвших себя феминистами, но полагавших конкретный предел женской эмансипации — желающих свободы для женщин не меньше, чем хороших жен дома. Или об упомянутом вами богемном классе,

который Уиллис воспринимает критично, поскольку многие представители богемы были выходцами из среднего класса, и им никогда не приходилось сталкиваться с теми сложностями, которые ожидали бы других, стань они богемой.

Однако у меня сложилось ощущение, что Уиллис подписывает этим текстом свою капитуляцию. Она амбициозно желает, в том числе и по эгоистическим соображениям, чтобы ее идеи получили воплощение и помогли преодолеть патриархальное общество, но, похоже, не верит в возможность освободиться от пут капиталистического общества.

МФ: Спасибо! Отчасти в этом и кроется мой интерес к этому тексту. Эссе Уиллис фиксирует историческую значимость конца 1970-х годов. Кстати, для тех, кто с ней незнаком, — Эллен Уиллис была культурной критикессой, писала о музыке и находилась в самом центре контркультурного движения. При этом — что особенно ценно — она действительно рассеивала множество стереотипов о самой контркультуре и ее несбывшихся мечтах.

Почему нас до сих пор будоражат 1960-е? Почему от нас ждут интереса к той эпохе? Почему нас преследуют ее образы, а ее культурные формы до сих пор актуальны? Пожалуй, это связано с ее нереализованными желаниями, проявляющимися в этих формах, к которым они всё еще отсылают, вернее — для которых они всё еще значимы.

Что из этого следует? Думаю, вы правы: Уиллис по-своему сдалась, и она не скрывает этого, утверждая, что ее позиция соответствовала части общих настроений в 1970-е. Это говорит о том, что между текстом Маркузе и текстом Уиллис была попытка вырваться из капитализма, и она провалилась, еще как провалилась. И Уиллис фиксирует некоторые причины этого провала.

Но давайте вернемся к тому, чего действительно *желала* контркультура. Цель контркультуры, как мне кажется, отражена в этой формулировке Уиллис: «Социальная и психическая революция почти непредставимого размаха» [18]. Мы, рожденные после 1960-х, — хотя я родился еще в 1960-е, но на излёте эпохи, — мы, пришедшие после, с трудом можем представить себе время, когда такая цель могла звучать реалистично. Текст Уиллис фиксирует одновременное возникновение капиталистического и домашнего реализма и их сопряженные последствия: отсутствие альтернативы капитализму и семье.

Мне, честно говоря, кажется, что домашний реализм сегодня даже сильнее, чем капиталистический. Даже в 1980-е, мои школьные годы, велись серьезные дебаты об альтернативах семье. Помню, несколько лет назад я читал курс для подростков; как только заводил речь об альтернативах семейной жизни, подростки приходили в ужас. Трагедия была в том, что у большинства слушателей был, мягко говоря, сложный семейный контекст. Они идеализировали образ семьи, совсем не сочетающийся с их собственным опытом, но эта идеализация побуждала их держаться за идею семьи. Сейчас же контркультурная миссия избавления от семьи попросту исчезла как культурное явление [19].

Я не различаю (в кантианском смысле) семью как трансцендентальную структуру и как эмпирический факт. Реальная семья испытывает сейчас огромное давление. Не знаю, как обстоят дела по всему миру, но в Великобритании одиночек больше, чем когда-либо. Разводы с 1970-х годов растут в геометрической прогрессии. Иными словами, эмпирическая семья совсем слаба, но семья как трансцендентальный образ — сильна. Ее сила в том, что она воспринимается как базовая нормативная структура. Однако от тех, кто живет вместе, мы не ждем, что это на всю жизнь, хотя сейчас совместно живут больше людей, чем в 1970-е, потому что людям просто не хватает денег жить по отдельности, особенно в Лондоне.

При этом всё больше людей живут вне структуры семьи, но семья по-прежнему остается нормой. Отметим также, что у женщин становится больше возможностей, однако эти возможности пока не считаются социально приемлемыми, по крайней мере в рамках не сдающего свои позиции правого дискурса. Если у тебя есть ребенок и ты сидишь дома, занимаясь им, значит, ты бездельница, которой пора на работу. Если ты не заводишь ребенка, значит, идешь против природы. Все же хотят детей, не так ли?! Все женщины хотят детей! Подобные штампы уже должны были кануть в далекое прошлое, но никуда не делись, верно? Эта двойная ловушка — ключевой инструмент подчинения женщин сегодня. Дамские журналы нашпигованы этими противоречивыми командами: Люби свое тело! Будь собой! Кстати, вот диета... (Смех.) Это далеко отстоит от контркультурных представлений.

Люди и правда верили в реализуемость своих идей, как подчеркивает Уиллис: они считали их реалистичными. Мы избавимся от семьи и сделаем это *прямо сейчас!*

Мы начнем жить в коммунах — и семьям конец!
Конечно, это абсурд. Но важно, что в тот момент эти мысли не считались абсурдными! Текст Уиллис соединяет в себе эти два феномена. К концу 1970-х прометеевской мечте о том, что *существующий порядок можно демонтировать*, пришел конец, как и пылкой вере в ее реалистичность.

Уиллис указывает на несколько факторов провала.
Что это за факторы?

Студент № 8: Представление, что институт брака подавляет желание, вынуждает человека отказываться от инстинктивных действий, вступая в долгосрочное соглашение, обычно мешающее следовать динамике своих желаний?

МФ: Отчасти. Уиллис предполагает, что изменчивость любовных отношений и постоянство института брака находятся в неразрешимом конфликте. Срничек и Уильямс тоже указывают на это: чем больше женщин обретают экономическую независимость, тем бóльшее уважение в обществе получит идея, например, безусловного базового дохода [20]. Почему это порабощение институциональными элементами эротических, эмоциональных желаний не работает против института брака? Почему оно не открывает путь к коммунальной жизни? Казалось бы, именно в этом проблема, этим плох брак... Нам всем надо пожить в коммунах...

Кто-нибудь жил в коммуне? (*Молчание в аудитории.*)
Думаю, что даже лет двадцать назад, если бы я задал

этот вопрос, кто-то в аудитории сказал бы, что хотя бы пробовал.

Это подводит нас к размышлениям о приватизации денег. Кажется логичным разделять бюджет со своей семьей, но не планировать совместный бюджет на постоянной основе с людьми вне семьи. Не говоря уж о коллективном воспитании ребенка. Члены либертарно-марксистской группы «Большое пламя» в 1970-е экспериментировали с коллективным воспитанием [21]. И я думаю, такие эксперименты работают. Они могут работать лучше, чем воспитание ребенка в так называемой нуклеарной семье.

Нуклеарная семья погрузилась в кризис с момента своего появления. Она кажется квазитрансцендентальной, нормативной идеей, но вообще-то она исторически нова. «Папа — мама — я» [22] лежит в основе размышлений Фрейда, с поправкой на то, что в его годы схема была, наверное, такой: мама — няня — папа — я... Бóльшую часть истории расширенные семьи были нормой, и лишь давление капитализма нарушило этот порядок, породило понятие нуклеарной семьи.

Ностальгировать по расширенной семье не стоит. У нее было порядочно проблем. Но можно ностальгировать по ее конкретным аспектам, особенно если сравнивать их с нуклеарной семьей.

Это вопрос вероятности: чем больше людей воспитывает ребенка, тем ниже шанс, что воспитание пойдет категорически не так или что ребенку передастся какой-то специфический невроз, разве нет?

Однако реальная жизнь коммун, особенно создававшихся в 1960-е, отличается от теории. Вы смотрели сериал Адама Кёртиса *За всем следят машины благодати и любви*? Он довольно жестоко высмеивает идею коммуны [23]. И в целом, полагаю, обоснованно.

Ключевым фактором провала, на который указывает Уиллис, для меня становится нетерпеливость. Нетерпеливость, материальные привилегии и возраст, который тоже, в общем-то, форма привилегии, хотя сейчас уже в меньшей степени. Но прежде всего — нетерпеливость: они думали, что с легкостью отделаются от семьи. Это безумие. Уиллис пишет, что они всерьез собирались за одно поколение снести вековые структуры. *Как? Заживем все вместе в одном доме, и всё получится!* Но у них не было стойкости, которая есть у семей. Они не нашли способ продержаться. Даже относительно успешные коммуны просуществовали всего несколько лет. Подумать только, они исходили из установки, что люди возненавидят собственные семьи! Это не так-то просто. Даже если есть причины для ненависти, люди всё равно продолжают в той или иной степени ассоциировать себя с семьей — настолько глубоко укоренена семейная структура, ее не сломить волонтаристским наскоком. Уиллис подчеркивает, что семья также закрывает реальные потребности, хотя и не обязательно хорошо. В годы, о которых пишет Уиллис, семью критикуют такие психиатры, как Р. Д. Лэнг и Дэвид Купер, описывая ее как источник душевных расстройств. Семья в их трактовке — фабрика по производству неврозов и психозов [24]. К концу 1970-х дискурс вокруг семьи стал меняться, но в 1960-е эти идеи были на слуху.

Вернемся к нетерпеливости. Столь устойчивые структуры, просуществовавшие множество лет и отвечающие на конкретные потребности, даже утрачивая адекватность, всё равно формируют определенный уровень привязанности, происходящий из той самой стойкости. Их сложно, а может, и невозможно преодолеть до конца.

Второе, что называет Уиллис, — юность. Многие участники коммун были молоды. Они могли позволить себе поэкспериментировать, пожить в коммуне, но, взрослея, возвращались обратно — привычная для западного общества модель жизни.

Третий фактор — это богатство и привилегии. У многих желающих не было возможности «выпасть» из обычной жизни. Об этом пишут Уиллис и Маркузе. Относительное благополучие американской экономики того периода — ключ к эпохе. Оно не было равномерным, и те, кто «выпадал», могли себе это позволить. Я не обвиняю их в неискренности, но думаю, размышляли они так: «Я могу немного поэкспериментировать, но через несколько лет, когда буду готов, смогу вернуться обратно». В любом случае выпадение из консервативных общественных структур для них не было отягощено тревогой по поводу больших рисков.

Довольно мрачная картина. Не так себе я представлял наш разговор... (Смеется.) Что, если мы посмотрим на 1960-е под другим углом, не как на золотой век, когда всё было прекрасно, а потом стало ужасно? Аналитика Уиллис подталкивает нас рассматривать эпоху как застопорившийся проект. Если нетерпеливость была проблемой, значит, требуется терпение. Как стать достаточно терпеливым, чтобы выкорчевать эти глубоко и крепко засевшие структуры?

Как расширить доступность экспериментов альтернативного проживания, выйдя за рамки юности и относительной привилегированности? И, возвращаясь к Маркузе: можно ли сказать, что сегодня нехватка куда *реальней*, чем в 1960-е? Реальность, впрочем, проблематичное понятие...

Каковы действительные пределы? В чем заключаются действительные потребности, ограничивающие человеческую свободу? Острее вопроса сегодня не найти.

Студент № 9: Кров, еда, ресурсы... Полагаю, и климат сегодня становится в этот ряд.

МФ: Нечто вроде «пирамиды потребностей» Маслоу, да?.. [\[25\]](#) Эмоциональные нужды, конечно, тоже не стоит забывать. Просто представьте: все названные вами проблемы решены, но всем на всех плевать...

Студент № 8: Мне кажется особенно интересным фрагмент, где Уиллис говорит:

Разница в том, что дом — это место, куда можно прийти и где тебя примут безоговорочно, так что тебе не нужно думать, заслуживаешь ли ты этого. У меня есть друзья, которые могут меня приютить, но я всё равно на каком-то уровне думаю, что должна это заслужить. [\[26\]](#)

Это идея о том, что именно семья восстанавливает индивидуализм, а не сообщество, где все в равной степени полагаются друг на друга, зарабатывая это право.

МФ: Да, но верно ли здесь говорить о «сообществе» (community)? Для меня это понятие очень проблематично, во многом потому, что его с легкостью забрали себе правые. Также оно предполагает категории включенность/исключенность. Кто-то входит в сообщество, кто-то нет. Однажды я придумал слоган: «Неравнодушные вне сообщества!» Не этого ли мы все хотим? Ситуации, в которой ты неравнодушен к каждому вне зависимости от того, принадлежат они твоему сообществу или нет.

Мы с вами еще не говорили о событиях прошлой недели [\[27\]](#). А ведь они, кажется, и есть точное выражение этого правого, реакционного духа, полная противоположность неравнодушия вне сообществ. Это ограничение неравнодушия до уровня строго определенного сообщества. Буквальное возведение стен. А это иллюзия!

Организации вроде Национальной системы здравоохранения должны заботиться обо всех без исключения. В этом смысле понятие «общество» (public) противоположно «сообществу». Можно ли определить иначе? Многие говорят об «общинах» (commons), восходящих к движению операистов и мысли Негри... Но, опять же, общество отличается от сообщества или общинности. Общественное здравоохранение, общественное благо... Это не общинность. Потому что у общин есть квазиприродное свойство, указывающее

на истоки понятия, — совместно обрабатываемые земли, — в то время как общество курируют, создают, воспитывают...

Можно сравнить коммуны с такими же провальными попытками Советов обустроить коммунальное жилье, вывести людей из частной сферы. Можно также подумать о том, как архитектура и жилищный рынок усиливают домашний реализм семей и индивидов, закрепляя идею совместного проживания за конкретными периодами жизни. Жить в семье — значит жить совместно, только это очень усеченная форма совместной жизни. Разве не в этом функция семьи при капитализме — вмещать в себя желание коллективности? Желание, которое может быть удовлетворено только коллективными группами, которое зачастую выражается в шовинистической, соревновательной форме и определяется как включенностью, так в равной степени и исключенностью.

Студент № 9: Учитывая, что революции против капитализма провалились, согласны ли вы с Маркузе, который утверждает, что усиливающееся с каждым следующим оборотом прибавочное подавление заставляло следующее поколение — вместе с контрреволюцией капитала — взять на себя вину за провал?

МФ: Верно!

Студент № 9: Будто бы они безуспешно попытались съесть своего отца, а потом отец фактически вложил деньги в их размышления и сказал: «Вы можете заработать всё то, о чем мечтаете», что доказывает, что получить это можно было бы и без работы, но вам предлагается много работать, чтобы затем жить без работы, жить досугом. И всё это подчинено капитализму, под его дудку...

МФ: Верно...

Студент № 9: ...а мы несем груз прошлых неудач, в том смысле, что, как говорит Маркузе, если мы решимся начать свою революцию, она будет происходить вне категорий награды или искупления. Поскольку нас всегда сдерживает нуклеарная семья. Революционерам придется оставлять за спиной семью, которая будет страдать, ведь мы видели, что революции неинклюзивны... На нас сваливаются сразу обе вины: вина за прошлое и за то, что, если мы победим, кто-то останется за бортом. И революции никогда не произойдет. Нас научили, что нам доступны лишь кусочки революции, и только по правилам капитала.

МФ: Да, эту тему затрагивают Люк Болтански и Эв Кьяпелло в *Новом духе капитализма* [28]. Капитализм проглатывает неудавшиеся бунты, в особенности — творческие, художественные, а потом продает их потребителям под вывеской обновленного капитализма. Отчасти мы наблюдали это в рекламе Apple [29]. Никаких серых корпоративных офисов —

качайтесь в гамаках, ешьте сладости, катайтесь на трехколесных велосипедах по офису... Работа может быть креативной и так далее и тому подобное.

Думаю, что фраза Маркузе о призраке мира, который мог быть свободным, звучит сегодня еще правдивей, чем в его годы. С одной стороны, этот призрак сегодня дальше от нас, чем в 1960-е или даже 1970-е, которые не стоит сбрасывать со счетов и определять как период упадка и реакции, — на четвертой лекции мы с вами обратимся к текстам, которые позволяют понять, что в начале 1970-х происходило осязаемое бурление... Культурно, политически и экзистенциально призрак свободного мира от нас отделился. Отчасти причина в сплетении прекарности и технологий, в производстве искусственной нехватки. Практически каждый из нас переживает катастрофическую нехватку времени. Вместо того чтобы освободить время, технология, в особенности коммуникационные технологии, выжимает из нас все силы — усиливая это чувство недостатка времени, она производит его искусственную нехватку.

Маркузе показывает, что это вовсе не случайность. Дело не только в том, что наша революция провалилась. Да, мы могли бы жить, работая существенно меньше, чем сейчас, но не сложилось. Это сознательная стратегия на уровне капитала и человеческого сознания, скрывающая и искажающая возможность меньше трудиться и самостоятельно определять свои нужды. Это не *материальная* проблема. Это проблема политическая. Хотя и от материальных проблем мы, конечно, не избавились тоже.

На этом всё. Кто готов рассказать о Лукаче в следующий раз? (*Молчание.*)

Не буду врать, Лукач нелегкий автор, но просто вытащите на свет несколько его концепций...

Кто-нибудь?

(Кто-то неразборчиво отзывается.)

О, спасибо вам!

Студент № 10: Нет, извините, я как раз сказала, что в следующий раз не приду.

МФ: Ох! (*Смех в аудитории.*) Я намеренно услышал, что хотел.

Студент № 11: Я возьмусь.

МФ: Отлично, спасибо вам! Меня Лукач действительно раздражает. Посмотрим, что вы из него вытянете. Еще будет Нэнси Хартсок, ее читать намного легче. Кто готов рассказать о теории феминистской позиции?

(Перешептывания. Два студента отзываются, решают, кто о какой части текста будет говорить.)

В следующий раз говорим с вами о сознании, о формировании того, что Лукач определяет как

«классовое сознание», а я как «групповое».

Всем спасибо!

Лекция третья. От классового сознания — к групповому

21 ноября 2016

(Лекция открывается докладом студентов. Они очень стараются обобщить главную мысль текста Лукача, но вязнут в попытках кратко представить его витиеватую теорию.)

МФ: Не переживайте. Это и правда очень тяжелый текст. Давайте начнем с простого: что Лукач пытается сказать? О чем этот текст?

Студент № 1: Количественный успех капиталистической системы необходимо перевести в качественные изменения для пролетариата, сделать рывок не только к классовому сознанию, но к расширению социальных возможностей, свободе и возможностям общественных перемен.

МФ: Хорошо, давайте начнем с основ. Кто-то из вас читал Лукача раньше? *(Молчание.)* Ладно. Кто знаком с Гегелем? *(Шепотки в аудитории.)* Слышали, хорошо. А с Марксом? *(Шепот чуть громче.)* Нам с вами есть с чего начать!

Текст Лукача происходит из Гегеля — поэтому его невыносимо читать. В представлении Гегеля и Хайдеггера хороший текст немыслим без сложного прочтения. Но несмотря на стиль, текст Лукача очень ценный. А также психоделический. Это не сразу обращает на себя внимание из-за тяжеловесной гегельянской структуры, но Лукач чрезвычайно психоделичен, отчасти потому, что говорит о сознании.

В электронном письме, которое я вам послал, я указал, что Лукач станет понятней, если после него вы прочтаете эссе Хартсок. Он сильно повлиял на мысль Хартсок, и в некотором смысле (огрубленном) ее *Феминистская позиция* — это попытка перевести аргументы Лукача из плоскости класса в плоскость гендера. Развивая свою мысль, Хартсок вырабатывает идею позиций (standpoints), а она, в свою очередь, ложится в основу совершенно умопомрачительной концепции «феминистской позиционной эпистемологии». Когда я впервые услышал о ней, был потрясен.

Самое интересное, что эта теория появилась довольно давно. Она была опубликована лет тридцать назад, а разработана, кажется, лет сорок назад, но до сих пор не получила заслуженной известности. Я обратил внимание, что Дэвид Гребер в своей последней книге — хорошей книге о бюрократии, — пишет: «Когда я начал размышлять над этим, я не замечал, что большинство этих идей уже получили развитие в феминистской позиционной эпистемологии. Данная теория была настолько маргинальной, что я имел о ней самые смутные представления»...

(Студент перебивает Марка, просит назвать книгу Гребера.)

...Книга называется *Утопия правил* [1]. В конце он упоминает позиционную эпистемологию *.

* Гребер Д. Утопия правил. С. 96.

Эта теория действительно взрывоопасная, она порывает с ключевыми крайностями, которые всё еще направляют так называемую постмодернистскую мысль: либо объективная истина, определяемая, как правило, наивным образом, либо релятивизм — всё не истинно, ничего не правдиво. То есть, с одной стороны, у нас чванные англосаксонские эмпиристы, заявляющие, что всё есть то, что есть: ростбиф есть ростбиф и т. д. [2], а на другом полюсе стереотипов — континентальные философы, усложнители, для которых нет ничего фиксированного и стабильного и ни за чем нельзя закрепить устойчивого значения... Феминистская позиционная эпистемология действительно порывает с обеими позициями, в общем-то, заявляя: есть разные точки зрения, просто некоторые лучше других.

Первым делом стоит отметить, что позиция *отличается от точки зрения*. Это напрямую связано со сложным вопросом сознания. Думаю, большинство из вас сколько-то знакомо с текстами Маркса, одним из ключевых тезисов которого является примат материи над духом, или *практики* над ментальными образами, к чему и обращается Хартсок. Иногда примат рассматривается каузально: материя выступает причиной идей. Это во многих смыслах сложная и противоречивая концепция внутри истории марксизма, проблематизирующая связи между абстрактными категориями и, шире, между культурой и материальностью. Материя не сводится, впрочем, *исключительно* к физическим объектам; она же суть практика.

Очень много замечаний в скобках, нужно вернуться к основной линии...

Учитывая примат практики и материи, может показаться, что сознание находится на стороне идеального. Сознание должно быть ментальной концепцией, должно быть идеей, и Маркс полагал, что задача материалистической революции — перевернуть мир с ног на голову, то есть поставить материю и праксис на первое место, а идеи — на второе. Но что тогда мы определим как сознание? И чем же будет классовое сознание, отличающееся от обычного феноменологического сознания?

Всё это относится к вопросу о позиции, которая отличается от точки зрения. У нас у всех могут быть свои точки зрения. Они есть и есть, а вот позицию нужно конструировать посредством практики. Легкий способ объяснить это — обратиться к концепции роста сознания. В общем-то, эту идею практики роста сознания Хартсок и пыталась систематизировать в своей теории позиционной эпистемологии.

Кто готов рассказать, что такое рост сознания?

(Молчание.)

Ладно. *(Смеется.)* Я бы сказал, что это мощный процесс изменений на молекулярном уровне, необходимый для развития любого группового сознания. Его разработали феминистки, признаюсь, не знаю точно когда, но к 1970-м его уже активно использовали как рабочую стратегию. Его сила во многом в его простоте: всё, что требуется, — собрать членов группы вместе. Говоря друг с другом честно и открыто, они начинают видеть свои общие проблемы и общие интересы, начинают

понимать, что причина этих проблем кроется не в них, но в чем-то ещё. Такая простая мысль, как *это не я плохая, это патриархат*, уже оказывается откровением. *Я недостаточно хорошо прибираюсь и всегда переживаю из-за этого.* Но проблема не в недостаточно хорошей уборке, а в наборе ожиданий, связанных с таким типом работы, гендерная специфичность этого труда, несправедливость которой становится различимой и перестает казаться естественной благодаря росту сознания.

Вот что Лукач имел в виду, говоря о проблеме непосредственности. Проблема непосредственности в том, что она приводит к *овеществлению*, это одно из больших понятий для Лукача. Что значит овеществление?

(Марка прерывают припозднившиеся студенты, которые не могли найти аудиторию. Марк говорит, что ему самому было тяжело найти ее — лекция проходит в другой аудитории, побольше; он забронировал ее, поскольку на прошлую лекцию пришло много слушателей. Марк также замечает, что это здорово.)

Так, о чем это я?

Студент № 1: Вы планировали говорить про вещь-в-себе?

МФ: Да, да, овеществление. Что это значит — овеществление?

Студент № 2: Вещефикация?

МФ: Да, тут всё довольно буквально: становление вещью.

Вы могли заметить одну из повторяющихся тем, как в этой работе Лукача, так и в других его текстах, — это привычный философский сюжет, противопоставление *становления* и *бытия*. Это идея, которую овеществляет идеология. Идеология превращает процесс становления, принципиально открытый и в силу этого изменчивый, во что-то постоянное, перманентное. Вот что такое овеществление. И конечно, это имеет принципиальное значение. В этом самый смысл идеологии: исключить возможность иного устройства. И конечно, следующий шаг идеологии — скрыть самое себя. Идеология не утверждает: «я идеология», она сообщает: «я природа, и такова жизнь», или просто молчит, по большому счету ей не нужны заявления. Это нам с вами нужно думать, как ей ответить. Так всё устроено. По-другому быть не может...

Итак, общий контур интересующей Лукача проблемы таков: с одной стороны — овеществление, натурализация, недвижимый продукт идеологии, с другой стороны — сознание, развивающееся исключительно через практику. Чем отличается рост сознания от простого знания о чем-то?

Студент № 3: *(Реплика не слышна.)*

МФ: Да, но парадоксальным образом объективный уровень — это уровень отношений, а не вещей. Это позиция Лукача.

Сегодня нам кажется странной уверенность, с которой Лукач — и Хартсок — использует понятия «наука» и «знание». Как я и говорил раньше, эта уверенность — и не релятивизм, и не старые воззрения, предполагающие наличие объективной истины, которая дожидается, пока мы с вами ее обнаружим.

Следующее важное для Лукача понятие — *тотальность*! Старая добрая тотальность. Тотальность означает систему целиком: нельзя понять отдельные фрагменты системы, не разобравшись со всей системой, а система, в свою очередь, не является *вещью*; она — набор отношений. Вот почему непосредственность составляет такую проблему. Непосредственность изначально идеологична и идеологически таинственна. Потому что тотальность не может проявить себя в непосредственности!

Давайте посмотрим на это так: часть людских трудностей происходит, когда они борются... Патриархат, как и любая идеология, не станет обнаруживать себя и каяться. Он будет вести себя примерно как Тэтчер, заявившая, что «общества не существует» [3]. Это высказывание того же порядка, потому что общество не дано нам непосредственно. То же имеет в виду Лукач, когда говорит о буржуазии и о мысли, которая погрязла в непосредственности! И мы, англичане, доводим это до абсурда. Вещи — это лишь то, что они есть, и ничего сверх того, а может, даже и чуть меньше. Капитализм сам по себе не дан нам в ощущениях! Его необходимо выстроить в своем сознании. Вам дана только ваша *работа*, то, что

вы делаете, и ваш *небольшой фрагмент реальности*. Тотальность же не проявлена в вашем опыте и никогда не будет проявлена. Никогда! Ваш опыт останется исключительно вашим опытом, да и то не вполне. Он не принадлежит вам, потому что и вы, и ваш опыт уже упакованы в идеологию. Именно это я имел в виду, когда говорил, что текст Лукача довольно быстро становится психоделическим. И именно поэтому позиция не равняется точке зрения. Позиция конструируется сознательно и никогда не дана непосредственно.

Дальше психоделия Лукача только нарастает.

Отчасти проблема старой идеи объективной истины в том, что сознание никак не влияет на истину. Это вполне может быть верно относительно черной дыры или нечто подобного, но это не может быть верным для общественных отношений. Я *участвую* в этих общественных отношениях! Я уже в них. Так что когда развивается групповое сознание, классовое сознание или сознание любой подчиненной группы, сам факт этого развития незамедлительно меняет порядок вещей. Стоит вам выйти за пределы личного опыта — вы выпадаете из идеологии. Вы — все вы — *можете* обрести агентность! Вы не могли достичь этого ранее.

Изменения происходят еще до того, как вы приступите к действию — просто как продукт нового сознания. Когда мы размышляем об этом наборе общественных отношений, что-то уже изменилось в нем только из-за того, что меняется наше сознание. Это первое. Во-вторых, когда группа признает общность своих интересов, она может действовать как единое целое. Когда работники смогут осознать, что проблема в капитале, а не в них, когда они перестанут

конкурировать друг с другом и поймут, что их общий враг — капитал, тогда-то они и станут действующей силой.

Аналогичным образом, когда женщины понимают, что проблема не в них, а в патриархате, меняется их сознание: вы первым делом чувствуете себя лучше! Вы чувствуете облегчение, вам больше не нужно нести всю ответственность за собственную жизнь, которую вообще не нужно было брать в таком объеме, что бы вам ни проповедовала неолиберальная пропаганда. Дело не в вас! Это прямая инверсия тезиса Тэтчер: «Общества как такового не существует. Есть отдельные мужчины и женщины, и есть семьи!» Всё наоборот! Нет такой вещи, как индивид. Но индивид дан непосредственно. И в этом часть проблемы непосредственности.

Студент № 4: У меня вопрос. Можно ли сказать, что позиция и актуализация сознания, связанная с выработкой позиции, каким-то образом определяются положением этой группы внутри всей тотальности капитализма? Пытаюсь увидеть это пространственно...

МФ: Да! Верно.

Студент № 4: Мне вспомнился Фредрик Джеймисон и когнитивное картирование... [\[4\]](#)

МФ: Да-да, Джеймисон много писал о Лукаче, и когнитивное картирование — прямое применение того, что мы с вами обсуждаем. Только не забывайте, что в случае позиции два действия происходят одновременно: как только группа осознает свою позицию, она ее изменяет. Потому что участники, образующие группу, разовеществовали ее!

Студент № 4: Тогда у меня следующий вопрос: Лукач утверждает, что всегда есть угроза нового овеществления, потому что в поиске собственной позиции бытие, как он выражается, замораживается. И мне интересно: была бы для Лукача проблематичной метафора карты сама по себе? Поскольку карта всегда подразумевает процесс овеществления.

МФ: Хорошее замечание. Однако в чем разница между картированием и картой? Картирование необязательно предполагает наличие карты. Звучит немного по-сартровски... он подступает к таким вопросам в *Критике диалектического разума*. Я, правда, ее не читал, но мало кто вообще ее читал, будем честны. Вы видели эту книгу? Она довольно объемистая, и писал он ее под спидами. Сами знаете, что происходит, когда люди пишут под спидами (*смех*), — они думают, что написали что-то гениальное. (*Смех усиливается.*) А вот другие... (*Марк сбивается, сам начинает смеяться.*) Если серьезно, то Сартр ставит следующую проблему: что происходит, если группа, находящаяся в процессе становления, — и эти размышления повлияли на Делёза и Гваттари —

наконец складывается окончательно и свергает старый порядок? Затем она овеществляется!

Однако мне не хватает компетенции, чтобы ответить на вопрос, заботило ли это Лукача...

Всё же позиция не является вещью, это форма сознания. Например, если вы видите себя частью пролетариата или, как в случае Хартсок, вы — женщина, то вы не рассматриваете себя как индивида. Позиция не является *вещью* в том числе потому, что ее нельзя овеществить, ибо это практика. Чтобы воспринимать себя таким образом, нужно постоянно прикладывать усилия. В том числе поэтому рост сознания необязательно равен знанию. Я могу знать, что я работник или женщина, подавляемая патриархатом, однако существует разница между действием, которое постоянно отталкивается от этого знания, и действием, остающимся в его рамках, учитывая, что давление непосредственности ведет в ложном направлении, убеждая, что ты отдельный индивид, что все эти вопросы на самом деле несущественны, что это абстракции — какой патриархат? какой капитализм? Смотри, вот есть стол. Ты его видишь. Он реальный. Другие люди тоже есть. Ты можешь их видеть. Они реальные. А вот этих вещей не существует на самом деле! И в голове начинает гудеть. Это фоновый шум обыденного феноменологического сознания — по крайней мере, так он гудит в большинстве обществ, и особенно — в капиталистических.

Задача состоит в том, чтобы сформировать сознание другого типа — такое, которое сможет сопротивляться натиску, найти новые понятия, позволяющие держать оборону, хотя бы в начале. Для Лукача важно —

не уверен, что Хартсок думает так же в отношении гендера, — избавиться от класса, он классовый аболиционист. Среди прочих парадоксов Лукач указывает, что в капиталистическом обществе класс не является нам непосредственно. Его просто нет. Есть лишь отдельные индивиды, некоторые заработали больше денег, чем другие. И в этом отличие капиталистической системы от феодальной. При феодализме никто не мог сказать: они достигли своего положения, потому что заслужили его или потому что много трудились. Никто так не мог подумать. Тяжелый труд был уделом плебеев. Место в социальной иерархии было зафиксировано символически. Другими словами, с точки зрения того, кого Лакан называет Большим Другим, была учреждена социальная иерархия и внутри нее были строго обозначены позиции. Капитализм уверяет, что всё устроено иначе. Существуют лишь противодействующие друг другу индивиды, и одни справляются лучше других. Затем мы слышим другую сторону этой истории: одни справились лучше других, потому что работали усерднее: если хочешь, чтобы у тебя дела тоже шли хорошо, усердно трудись.

При этом эта история не замечает фундаментального разлома между группами, того, что в классической марксистской теории определяется как... Как проходят различия? Как мы определяем два великих класса? Что определяет буржуазию?

Студент № 5: Обладание средствами производства?

МФ: И это одна из причин, почему это определение проблематично в современном мире. Что сегодня является производством? А что собственностью? Когда Маркс это писал, всё было куда яснее, правда? Ты владеешь фабрикой, и что ты пытаешься сделать? Ты вложил какие-то деньги, часть из них направляется на закупку оборудования, машин и часть идет на зарплату рабочим. Фактически это одинаковые траты, не так ли? Зарплата рабочим и оплата машин не так уж сильно различаются. Что ты пытаешься сделать? Просто стремишься заработать больше денег, чем вложил. Если у тебя это не получается, значит у тебя не капитал. На выходе должно быть больше, чем на входе.

Простите, я чуть отвлекся... В общем, согласно Марксу, буржуазия считала себя агентом этого процесса. Думала, что является движущей силой. Но сейчас мы видим, что капитал реальней буржуазии. В современном обществе капитал реальней вас! Но непосредственно это не ощущается, всё вывернуто наизнанку. Кажется, что ты реальней капитала. Что может быть вещественнее меня? И непосредственность всегда будет такой — в этом ее суть!

То же касается буржуазии: они не видят, как капитал дергает их за ниточки. С их точки зрения, они вкладывают больше денег и получают больше денег. С точки зрения капитала они лишь средства, благодаря которым он растет. И этот рост принципиально бесконечен. Да и должен быть таковым, потому что капитал должен приумножаться. Такова природа капитализма. Потому что капитал — это не деньги. Это не наличные в вашем кошельке. Капитал — это деньги, направленные на то, чтобы сделать еще больше денег. Да, вы можете использовать наличку в своем кармане,

чтобы сделать ставку или нечто подобное, но обычно вы планируете ее потратить. Мы с вами покупаем себе кофе совсем не так, как капиталисты тратят деньги. Дело в спекулятивном, в инвестиционном измерении: тратить так, чтобы получить еще больше. Этому нет конца, и быть не может.

С точки зрения капитала, — капитал, конечно, идеологическая конструкция, но в меньшей степени, чем мы, — буржуазия является лишь средством производства капитала. И большая гегельянская история в этом смысле — это история отчуждения человеческого производства и потенциала. Продукты человеческого труда отчуждаются от тех, кто эти продукты создал, и возвращаются как квазиавтономная сила. Это может прозвучать сложно, но устроено довольно просто. Как еще можно определить экономику? Если экономика — наибольшее овеществление среди других и на определенном уровне реальности она абсолютно реальна, то ее овеществление порождает реальные эффекты. Никто — и прежде всего сами капиталисты — не может силой воли отогнать финансовый кризис 2008 года, но если мы исключим людей из наблюдения, то исчезнет и финансовый кризис. Он был произведен исключительно человеческим сознанием — экономикой, но тем не менее люди не способны на него повлиять. Экономика — как погода: есть люди, обладающие экспертным знанием о том, какой будет погода, и получающие от этого выгоду, но они не могут изменить ее. Не могут на фундаментальном уровне. Вот на что я указываю — на фундаментальность.

Но что же такое капитализм? Капитализм является системой, в которой отчуждение — давайте использовать этот термин — человеческих

возможностей доведено до абсолютного предела. Это монструозно, фантастически продуктивная система, которая в то же самое время эксплуатирует и подавляет бóльшую часть населения, но даже привилегированное меньшинство не способно влиять на нее.

Отчасти это ведет нас к вопросу развития сознания. У буржуазии не может быть сознания. Буржуа не видят вещи такими, какие они на самом деле. Это важно подчеркнуть. Пролетарии, достоинством одного только своего положения, тоже не видят истинной сути вещей. Достичь этого они могут только через то, что мы определили как рост сознания, подчеркну — этот термин не был доступен Лукачу. Это не эмпирическое или социологическое наблюдение, это наблюдение о потенциале. У пролетариата есть потенциал ухватить тотальность — у буржуазии его нет, потому что она слишком погружена в идеологию. Почему? Отчасти потому, что ее опыт лишен разрывов. Что я хочу этим сказать? То, что буржуазия сама производит идеологию, чтобы в ней жить.

Будучи представителем угнетаемых, человек видит, как рассуждает эксплуататор, при этом он также видит реальность своей обыденной жизни и подмечает расхождения. Без повышения осознанности человек, как правило, трактует эти расхождения как собственную недоработку. *Наверное, я что-то не так понял. Должно быть, я неправильно воспринимаю.* Однако рост сознания помогает понять, что эти версии реальности никогда не сойдутся, поскольку это два фундаментально различных способа бытия в мире. Бытие эксплуататора и бытие эксплуатируемых. И эксплуататор не способен увидеть этого как раз потому, что эксплуатирует он сам. Он живет внутри

собственной структуры подчинения. А угнетенные вынуждены подчиняться, и этот опыт угнетения дает им возможность отчетливо увидеть разрыв.

Студент № 6: Если доминирующая группа сама застряла в капиталистическом обществе, кому в конечном счете это выгодно?

МФ: Вот я спрашиваю — кому выгодно?

Студент № 6: Капитализму.

МФ: Именно!

Студент № 6: Вроде бы в этом есть смысл, но...

МФ: Смысл именно в этом! Не знаю, так ли думал Лукач, но так точно думаю я. Полагаю, как и большинство марксистов. Вот что я имел в виду, когда говорил о капитале как о влечении! Капитал — это целеполагание без цели. Безостановочное влечение... Само по себе оно не имеет конечной точки, что, как мне кажется, приближает нас к основной теме курса. Можно сказать, что это уравнивает капитализм с самой структурой желания.

Студент № 6: Уравнивает тем, что мы не видим выхода, находясь внутри? Поскольку правящий класс нашего общества не может увидеть.

МФ: Вам следует различать эмпирическую силу и знание. Их эмпирическая сила — знак того, что им недостает возможностей развивать знание. Именно подчиненность подавляемой группы позволяет ей [группе] вырабатывать знание. Оно, в свою очередь, может стать основой агентности, которая может привести к изменениям. Таким образом, только у подчиненного класса есть потенциал действительно изменить порядок вещей. Правящий класс находится во власти своей же идеологии. Они во сне, который никак не удастся стряхнуть.

В тексте Хартсок есть хороший пример с чисткой туалета [5]. Она говорит о мужчинах, которые напыщенно размышляют о том-сем-этом, но абсолютно игнорируют наличие немытого унитаза, представляющего, по сути, метонимию погруженности в материальное, вовлеченности в то, что является основой социальных отношений, то есть социальное воспроизводство человечества.

В каком-то смысле можно сказать, что доступ к нижайшему уровню материальности дарует вам возможность лучше познать тотальность, вернуться к ней. Потому что вы — внутри тотальности. Правящий класс просто проплывет мимо и особо не заметит вас; отчасти поэтому тотальность для них неразличима.

Студент № 7: *(Еле слышимый вопрос, предположительно посвященный тому, как социальная мобильность влияет на восприятие тотальности.)*

МФ: Не думаю, что из этого следует невозможность перехода из одного класса в другой. Правда, появляется вопрос: что значит — принадлежать классу? Во-первых, переходить из класса в класс куда сложнее, чем кажется, а во-вторых... забыл, что во-вторых... *(Смех.)* Но вы задали очень важный вопрос, он затрагивает много тем.

Студент № 8: *(Еще один слабо различимый вопрос о том, как работает классовое сознание, и о том, может ли рабочий класс исчезнуть в случаях, если классовое сознание полностью выкорчуют или же, наоборот, сделают всеобщим.)*

МФ: Это действительно важные вопросы и, как мне кажется, связанные друг с другом. Вернусь к первому вопросу о перемещении между классами. *(Гул в аудитории.)* Да, они связаны. Думаю, что связаны.

Почему перемещение сложно осуществить? Во-первых, говоря языком Канта, эта проблема касается ваших трансцендентальных допущений. Другими словами, того, что вы принимаете как данность, с чем вы не спорите. Например, если у вас благородное происхождение, у вас есть определенные ожидания от жизни, вы с ними родились. Вас так учили, вам так привычно думать. Ваше окружение, ваш дом говорят

вам: вы — такой-то человек. Можно ли лишиться этого ощущения? Можно ли *когда-либо* его лишиться? Не знаю, представляете ли вы себе, — со мной определенно случается, — как очень влиятельные люди отправляются в тюрьму. Даже если они там окажутся, с ними всё будет в порядке, потому что у них сохранится чувство избранности вне зависимости от окружения. Понимаете, о чем я?

Кажется, я далеко ушел от Лукача.

Но зайдем с другой стороны. Об этой проблеме написаны лучшие английские романы. Я считаю *Большие надежды* Диккенса одним из великих романов о классе. Сюжет вы знаете. Если нет, то не хочу спойлерить. (Смех.) Как-то раз главного героя Пипа, которого воспитывает простой кузнец, отправляют в дом очень богатой женщины, где он сталкивается с презрением и осуждением Эстеллы, воспитанницы той богатой женщины. Ощувив взгляд Эстеллы, Пип неожиданно чувствует, что охвачен стыдом. Ему невыносимо тяжело. Он и не знал, что у него простецкие башмаки. Только оказавшись в доме Мисс Хэвишем, он слышит это от Эстеллы вместе с упреками за свою манеру выражаться [6], которые опять заставляют его стыдиться. В этом и заключается разница между самосознанием, обостренным, предельно рефлексивным, и классовым сознанием. В этот момент Пипу отчаянно недостает классового сознания; поскольку классовое сознание — это не только осознание принадлежности к определенному классу, но и осознание классовой системы как набора структур, определяющих самоощущение и восприятие. Этого-то Пипу и не понять.

Но как только он осознает свой классовый статус, то перестает чувствовать его влияние. Если нещадно сжать эту долгую историю, то Пип обзаводится состоянием — я не буду уточнять, как ему это удастся, и — ах!.. мне прямо больно об этом говорить (*Марк закрывает лицо ладонями*), это одна из ужаснейших сцен во всей английской литературе: он, конечно, пытается отождествить себя с правящим классом, но безуспешно. Пип совершенно не вписывается. (*Марк вздыхает.*) Он знает, что слеплен из другого теста. «Старые деньги лучше новых», — гласит мудрость Roxu Music. (*Смех.*) И отдадим должное Брайану Ферри, он следовал этой мудрости [7].

Студент № 9: Но Пип разве не осознает свое социальное положение?

МФ: Осознает, но это его самосознание овеществлено. Это овеществленная форма знания. Это идеология, пробуждающая стыд, жгучий стыд. И когда тот самый кузнец Джо, воспитавший сироту Пипа, приезжает к нему в Лондон, то Пип [который уже старше и богаче] стыдится Джо! Это совершенно невыносимо читать.

Не каждый будет переживать такие трудности, пересекая границы классов, но эту задачу в любом случае не получится свести лишь к обретению богатства или средств производства. Отчасти в этом и заключается проблема строго марксистского определения. Если, допустим, всё дело сводилось бы исключительно к обладанию средствами производства, я бы завтра мог ими обзавестись.

Выиграть в лотерею может каждый. Но нам нужно определить, что *закрепляет* отношение людей к обладанию (или необладанию) средствами производства. Одни уверены, что никогда ничем не будут владеть, другие — уверены в обратном. *Вот я стал владельцем. Я не буду работать, не буду рабочим, как те другие...* перейти из одной группы в другую вовсе нелегко. Об этом хорошо написано у Хартсок: сложно переходить не только из доминирующей группы в подчиненную, но и в обратную сторону.

Переходим ко второму вопросу: исчезновению рабочего класса. На следующей неделе мы с вами обратимся к состоянию, предшествующему исчезновению рабочего класса, но еще не исключившему его. Предполагается, что это наше нынешнее состояние. Теперь нам всё время твердят о классе, хотя до этого годами уверяли, что он, вообще-то, несущественен. Теперь уже не услышишь, что *Мы все теперь средний класс*. Возможно потому, что они хотят сделать белый рабочий класс козлом отпущения. (*Усмехается.*) Нас пичкают речами про класс с целью спихнуть всё на этнически очерченную социальную группу...

Думаю, это отчасти отражает трудности капитализма, в котором *отсутствует* простое отношение между владением средствами производства и доминацией, существовавшее прежде. Капитал сегодня отвязан от производства. Это больше не *У меня фабрика, там производят обувь*, — сейчас всё по-другому, не так, как у Маркса. Теперь, когда за дело берется капитал, обувь будет ценна не только тем, что ее можно реализовать на рынке, а тем, что она опять ведет к самому

капиталу... Да, это непросто понять... Но от нас и не ждут понимания, это всё равно что пытаться понять, как была устроена Римская католическая церковь в Средние века. *Вы и не должны понимать!*
Экономика — это теология! Или иначе: экономика — это наука овеществления.

Случившееся можно воспринимать под несколькими углами. Так называемый постфордизм, в котором мы себя обнаруживаем, по крайней мере на «глобальном севере», — это отступление от модели производства, в которой мужчины-рабочие отдают сорок лет жизни на сорокачасовую рабочую неделю с девяти до пяти, к прекарности, гибкости, аутсорсу производства в страны третьего мира... Возможно, это происходит, чтобы предупредить дальнейшее развитие классового сознания, потому что оно обретало силу! Оно *было* сильным, проявляло себя. Люди воспринимали себя в этой системе и добивались перемен, значительных перемен. Следовательно, капитал почувствовал необходимость перевернуть эту ситуацию. И напустил такого тумана, что исчезло само понятие «класс»! Это было *немыслимо!* Просто *немыслимо* для Британии или США (а также других стран, но про них я не могу говорить с равной уверенностью). В 1970-е невозможно было даже предположить, что класс как базовая форма самоопределения исчезнет всего через двадцать лет. Но это случилось и продолжалось какое-то время. О чем это нам говорит?

У класса есть как минимум два уровня. Есть класс, мыслимый как форма сознания, и есть класс как форма доминации. Формы доминации сохранились, притом что формы сознания оказались разломаны. Мне кажется, что вы как раз описываете ловушку, которую установил

капитал. Словно капиталисты читали эти же тексты... Впрочем, они действительно их читали. Они понимают, как вырабатывается классовое сознание. Его легче создавать, когда есть физическое соседство, взаимодействие, когда разделяют общий опыт и могут обсуждать его, — это ведет к росту сознания. Вот почему рабочим запрещают говорить друг с другом! Я как-то работал в программе дополнительного образования, и глава HR-отдела, которую раздражало формирующееся классовое сознание подчиненных ей преподавателей, прямо заявляла: «Вы не можете бесцеремонно сидеть в пабе и говорить друг с другом!» (Смех.) Она действительно так говорила. Словно ей пришлось озвучить негласное правило: от вас такого не ждут. Вы можете пойти в паб и трепаться о всякой ерунде, но не можете обсуждать условия вашей совместной работы. Вам такое нельзя! (Смеется.)

Посмотрим на это с точки зрения капитала? Что капитал вынужден делать всегда? Капитал всегда, если мы вернемся к Маркузе, должен предотвращать развитие сознания, предупреждать появление мысли о том, что порядок может быть другим, что у каждой и каждого есть возможность контролировать свою жизнь. Капитал вынужден противиться этому постоянно. Капиталисты слезно жалуются на тягостный труд — и он действительно тягостный! Он никогда не заканчивается, потому что идет постоянная превентивная работа.

Та же работа идет и в университетах. Университеты называли «инкубаторами коммунистов». Появление рыночной логики в их стенах продиктовано отнюдь не желанием получать прибыль. Вовсе нет! Это способ уничтожить условия для развития определенных форм солидаризации, классового сознания. Студенты — это

молодежь, временно изъятая с рынка труда, освобожденная от рыночных императивов и располагающая временем, а росту сознания требуется время. В этом-то и сложность.

Представьте, вы работали весь день и возвращаетесь домой. Пойдете ли вы куда-то еще, учитывая двойную смену: после рабочего дня вас ждут еще домашние хлопоты, которыми до сих пор, увы, занимаются больше женщины. Захотите ли вы после всех трудов пойти развивать свое классовое сознание? *Звучит неплохо, но... я что-то устал...* (Смех.) Мы можем посмеяться, но мы так и живем. Это как со здоровым питанием. Мы знаем, что это лучше для организма, но почему-то выбираем нездоровое. Знать — не значит действовать в соответствии со знанием. Но и порицать себя не стоит. Мизерный бюджет времени — наша реальность. Они это сделали. В этом их цель — нехватка времени! Маркузе говорил, что к настоящему моменту мы все могли бы работать значительно меньше, но мы находимся в плену безумия, форменного безумия капиталистической системы! Они *искусственно* создают нехватку времени, чтобы производить *действительную* нехватку естественных ресурсов. Именно это и происходит. Производство бессмысленных товаров, которые никому не нужны, вроде тапочек с крокодильими мордами... Представьте весь этот хлам и объем усилий, вложенных в его создание и затраченных на его перевозку из мест производства в Люишем, где эти тапочки и фунта не стоят, да и никому не нужны...

Капитализм обязан постоянно сдерживать возможности сознания, и до сих пор ему это отлично удавалось, ведь основой средств производства всего на свете является время! Нам кажется, что в современном мире, как

в какой-то сказке, есть волшебная комната с волшебной золотой машиной, которой под силу изготовить всё, что только захочется. Машина не покидает комнату, но у вас никогда не хватает времени туда зайти. Вы можете владеть этой потрясающей, самой удивительной машиной на свете, но если у вас нет времени ей пользоваться, то нет и разницы, существует ли она. Мы находимся в этой точке. Именно так обстоят дела с человеческими возможностями, с возможностями объектов, созданных человечеством, и с потенциалом человеческой агентности в использовании собственных изобретений. Эти факторы не совпадают.

Почитайте интервью CEO крупных компаний, что они говорят о своей работе. Они не похожи на старорежимных эксплуататоров, толстых огров в цилиндрах, жующих сигары и попирающих черепа рабочих. Они не такие, да и были ли? Их образец — капиталистический класс. Только у них странная форма зависимости — от работы. *(Марк переходит на высокопарный тон.) Да-да, я встаю в четыре тридцать утра, просматриваю двести электронных писем, затем на полчаса отправляюсь в спортзал, пятнадцать минут провожу с детьми, потом на работу, работаю до восьми вечера, перекусываю, работаю, ложусь, и потом снова за работу. Я даже не издеваюсь! Они примерно это и талдычат.*

Именно так в общих чертах выглядит нехватка времени. И конечно, ни о каком росте сознания в таких условиях говорить не приходится. Сознание — вещь неавтоматическая и не является непосредственно. Непосредственность — лишь иное название для автоматического. Сознание склонно возвращаться к уже овеществленным категориям, исходящим

из непосредственности. Ему нужно время, чтобы постоянно утверждать себя заново.

Капитализм идеально заполняет наше время. Представьте, если бы кто-то изобрел нечто подобное, что бесконечно бы отвлекало нас, — в любой точке времени и пространства вы бы оставались в зоне досягаемости капитализма... Просто представьте себе такой объект! Как он мог бы выглядеть?

Студент № 10: Как мобильник?..

МФ: Да, именно! (*Смеется.*) Теперь понятно, почему рынок предлагает нам телефоны практически за бесценок. Можно, конечно, представить и другие сценарии использования телефонов, но, кажется, их функция в современности именно такая: убедиться, что мы привязаны... Здесь же прямая инверсия, видите? Нам всё время говорят, как важно выстраивать связи, поддерживать коммуникацию... Это же не сложно, черт возьми! Я сейчас говорю с вами. Но это очень сложно, когда нет времени.

Поэтому в первую очередь они создают впечатление, что коммуникация трудна. И для общения нужно *это*. (*Марк указывает на телефон.*) Нам нужен капитал, чтобы говорить с другими людьми; нужен товар, который связывает нас друг с другом. Это, конечно, ведет к тому, что никакой действительной связи не происходит, или, по крайней мере, не происходящей непосредственно, если мы вообще можем говорить о чем-либо непосредственном в нашем лукачевском мире... Но это также значит, что связи всех со всеми

проведены через капитал. Капитал внедряется как паразит, об этом мы будем говорить, когда обратимся к операистам и Антонио Негри [8]. Они считают, что капитал — это паразитическая надстройка над человеческими отношениями. И мы, определенно, в этом живем.

Такое и во сне не привидится! Точнее, может, конечно... благодаря уровню доминации, с какой капитал вторгается в умы. Но еще тридцать — сорок лет назад это невозможно было себе представить. Происходит отступление от фордистской модели. *Вы постоянно на работе.* Опять-таки, это проблематично и интересно с точки зрения гендера, это показывает, как капитал обращается с равенством. Раньше говорили, что только женщины работают в «две смены», но теперь так или иначе это делают все. Мужчины, возможно, по-прежнему редко занимаются домашними делами, но и они не свободны от капиталистического императива по вечерам после основной работы. Нет! В фордистские времена мужчины-рабочие отправлялись после работы домой. Да, они были включены в системы социального воспроизводства, полезные как им самим, так и капитализму в целом, но капитал не настигал их дома. Произошла качественная перемена в жизненных стилях. Вряд ли те времена были классными — множество гендерно окрашенных проблем всех видов... Но сейчас у нас с вами просто нет шанса укрыться от требований капитала. В то же время мы вроде бы добровольно этим требованиям подчиняемся, и получается, что одно противоречит другому... Никто же не заставляет вас покупать телефон. И если вы его покупаете, никто не заставляет вас регистрироваться в социальных сетях. Но как только вы попадаете в соцсети, вы начинаете работать на капитал.

Студент № 11: Зачастую, когда откликаешься на вакансию, они смотрят твои соцсети. Ты вроде как должен их вести.

МФ: Да, они необходимы. Часть вашей ответственности за себя состоит в том, чтобы курировать собственную субъективность. Однако, курируя, вы еще и *производите*. Без вас не существует соцсетей. Некоторые спорят о том, можно ли считать это производством капитала в строго марксистском смысле, но если не придираться к словам, то очевидно, что соцсетям требуется наше участие. И оно свободное — на пользователя никто не давит и ему никто не платит.

Как раньше люди тратили свободное время? Рабочий класс мог ходить в вечернюю школу, например при профсоюзе. Модно было посещать профсоюзные семинары, и многие ходили на такие встречи, где читали тексты вроде эссе Лукача.

Сейчас ситуация с досугом усложнилась сразу на нескольких уровнях.

В *The Guardian* выходила хорошая статья Гэри Янга, посвященная Трампу. Гэри, проведя месяц в типичном американском городке, пишет: стоит вам убрать профсоюз и фабрику, и вы уничтожаете сети неформальных связей, выросших вокруг них [\[9\]](#). Это ведет к своего рода автоматизации: люди вынужденно возвращаются в свои частные, личные пространства. Вспомните одну из крупных тем на последних американских выборах президента —

наркопотребление, количество молодых наркоманов. Это был один из ключевых факторов, повлиявших на выбор избирателя, и Трамп привлекал тем, что говорил об этой проблеме.

Студент № 12: Я думаю, это и есть именно тот подрыв непосредственности, о котором вы говорили. Возможно, что когда Лукач писал об этом, непосредственность была инструментом, которым пользовался капитализм, чтобы вынуждать людей думать о себе с точки зрения способности роста сознания, когда опосредованность действительно позволяла людям развивать сознание. Но когда я сейчас читала Лукача, я вдруг поняла, что сегодня всё опосредовано, и как раз непосредственность ощущается как радикальная практика.

МФ: Не сказал бы... А что вы имеете в виду, когда говорите об опосредованности? Думаю, вы соединяете два значения «опосредованности», гегельянско-марксистское понимание с обычным словоупотреблением.

Опосредовано то, что не дано непосредственно в опыте. И это действительно связано с тотальностью. Об этом, как мне кажется, и говорит Лукач. Люди же сейчас не пребывают в тотальности, не так ли?

Студент № 12: Разве нет?

МФ: Верно будет сказать, что они *осознают* свое пребывание в тотальности.

Студент № 12: Думаю, что обладать сознанием — задача куда сложнее. Заправляющая капиталистическим порядком буржуазия не смогла понять эту систему взаимоотношений, но современные массы прекрасно ее осознают. Они же пользуются, скажем, «Фейсбуком». Какая-то тотальность существует, но она глубоко опосредована (в отличие от того, что было двести лет назад), и создатели этой тотальности ее осознают. Они это знают, в отличие от буржуазии, которая [в годы, когда писал Лукач] не могла осознать эти отношения...

МФ: А зачем Цукерберг сделал «Фейсбук»? Чего хотел этим добиться?

Студент № 12: Может, сначала он и не понимал, но через какое-то время понял...

МФ: Он-то может и не понимать, но есть что-то, что осознает тотальность. Капитал, верно? Капитал подобен эволюции: он отбирает варианты. У капитала есть агентность. У Цукерберга мог быть идиотский позыв сделать что-то, вроде *хочу заработать кучу денег и впечатлить пару девчонок. (Смех.)* Это показано в фильме *Социальная сеть* [Дэвида Финчера], который я считаю блестящим! Почти беспрецедентный фильм.

Он так внимательно реконструирует исторический момент, контекст, в котором создавался «Фейсбук», какие были доступны технологические формы. К этому мы еще вернемся.

Итак, какими бы ни были мотивы Цукерберга, они не исключают, что внутри них действовал капитал — сообразно собственной логике и без какой-либо сознательной агентности. В противном случае мы имели бы дело с теорией заговора. В общем, это системная тенденция, системная. Конечно, в определенный момент появляются конкретные люди, осознанно принимающие ключевые решения в поворотных точках, но есть и люди вроде Цукерберга — марионетки капитала, которым недоступна рефлексия.

Студент № 12: Мой вопрос был о непосредственности, отрицании, диалектическом бытии... Признаться, я не знаю, как это понимать...

МФ: *(Смеется.)* Да...

Студент № 12: В каком-то смысле нам нужно обойти непосредственность, проскользнуть мимо и добраться до сознания каким-то опосредованным образом, так? Мы говорим о возможностях социальной мобильности и о том, как сложно она устроена. Люди застревают в своем непосредственном окружении, потому что непосредственность очень труднопреодолима...

МФ: Обратимся к конкретным цитатам. (*Марк вглядывается в текст.*) Вот хороший фрагмент про непосредственность:

Однако сама эта видимость есть лишь следствие привычки ума и чувства, внушаемой всё той же голой непосредственностью, для которой непосредственно данные, вещные формы предметов, их непосредственное наличное и определенное бытие [Dasein und Sosein] являются чем-то первичным, реальным, объективным, а их «отношения», напротив, — чем-то вторичным, чисто субъективным. [\[10\]](#)

Так как здесь оно уже не в силах найти дальнейшие опосредствования, не способно понять бытие и возникновение буржуазного общества как продукт того же самого субъекта, который «произвел» схваченную в понятиях тотальность познания, *то его конечной и решающей для мышления как целого точкой зрения становится позиция чистой непосредственности.* [\[11\]](#)

Зритель находится вне ландшафта, иначе природа не могла бы стать для него ландшафтом. [\[12\]](#)

Лишь установив дистанцию между собой и вещами, можно начать видеть вещи как внеположные себе.

Пролетарское познание истории начинается с познания современности, с осознания своего собственного общественного положения,

с обнаружения его необходимости (в смысле генезиса). [\[13\]](#)

...опосредствование было бы невозможно, если эмпирическое существование самих предметов не было бы уже опосредствованным: видимость его непосредственности оттого только и возникает, что, с одной стороны, отсутствует сознание опосредствования, а с другой — предметы (как раз в силу этого) вырываются из комплекса своих действительных определений и подвергаются искусственной изоляции. [\[14\]](#)

...если теоретически буржуазия застревает в сфере непосредственности, а пролетариат выходит за ее пределы, то это так же мало является случайностью, как и чисто теоретической проблемой науки. [\[15\]](#)

Как здорово вернуться к тексту. После нашей дискуссии он сразу воспринимается ясней. Не то чтобы он стал совершенно прозрачным, но после небольшого обсуждения в нем появляется больше смысла.

(Смеется.) Еще немного:

Он [пролетариат] оказывается сперва чистым объектом общественного процесса. В любой момент повседневной жизни, когда рабочему кажется, что он сам выступает субъектом своей собственной жизни, непосредственность его бытия тотчас же разрушает эту иллюзию. [\[16\]](#)

...именно благодаря этому расколу между объективным и субъективным, возникающему здесь в объективированном в товар человеке, и появляется вместе с тем возможность осознать это положение. [\[17\]](#)

Прежде всего, рабочий только тогда может осознать свое общественное бытие, когда он осознает себя как товар. [\[18\]](#)

Это часть диалектического процесса. Первым делом рабочему или рабочей необходимо принять собственную товаризацию как данность.

Его непосредственное бытие делает его, как было показано, чистым и простым объектом в производственном процессе. Когда эта непосредственность оказывается результатом разнообразных опосредствований, когда начинают выясняться все ее предпосылки, тогда начинается распад фетишистских форм товарной структуры: рабочий узнает в товаре самого себя и свои собственные отношения к капиталу. Поскольку он практически еще не в состоянии подняться над этой ролью объекта, его сознание является *самосознанием товара* или, выражаясь иначе, самопознанием, самораскрытием капиталистического общества, основанного на товарном производстве и товарообмене. [\[19\]](#)

Когда же фетишизм растворяется... Вообще, что же такое фетишизм? Вопрос не из легких, но, если толковать его марксистски, фетишизм — это

затуманивание тотальности, пелена, прячущая *актуальные материальные условия* производства.

Студент № 12: В каком-то смысле фетишизация противостоит овеществлению. Овеществление делает абстрактное реальным. Фетишизация пытается скрыть конкретность того, как происходит мистификация...

МФ: И эти процессы работают одновременно, дополняя друг друга:

Когда рабочий познает себя как товар, это познание имеет уже как таковое практический характер. *Это значит, что данное познание производит предметное, структурное изменение в своем собственном объекте.* [20]

Объективно специфический характер труда как товара, его «потребительная стоимость» (то есть его способность приносить прибавочный продукт), которая, как и любая потребительская стоимость, бесследно исчезает в количественных категориях капиталистического обмена, пробуждается в этом сознании и посредством его к *общественной действительности*. Особый характер труда как товара, остающийся без этого сознания непознанным мотором экономического развития, объективирует себя тоже посредством данного сознания. [21]

...проблема еще далеко не решается тем, что данный товар имеет возможность прийти к осознанию самого себя как товара. Ибо непосредственное сознание товара, отвечая его простой форме проявления, и означает как раз абстрактное обособление, чисто абстрактное и недоступное сознанию отношение к тем моментам, которые делают товар общественным феноменом. [22]

То есть недостаточно подумать: *я товар*. Нужно сделать больше.

...мы всё время видим в этих человеческих связях не непосредственные отношения человека к человеку [под человеком, конечно, тут подразумевается мужчина, всё очень гендерно окрашено. — *МФ*], но типичные отношения, в которых указанные связи опосредствуются объективными законами производственного процесса и в которых данные законы с необходимостью становятся непосредственными формами проявления отношений между людьми. [23]

Этот фантастический образ непрерывно движущейся призрачной предметности тотчас же наполняется смыслом, коль скоро ее заостренность разрешается в процесс, движущей силой которого выступает человек. То, что такой взгляд на вещи возможен только

с пролетарской точки зрения, объясняется не только тем, что раскрывающийся в этих тенденциях смысл процесса состоит в упразднении капитализма и, следовательно, познание истины в этом вопросе было бы для буржуазии равносильно духовному самоубийству. [24]

Отчасти поэтому буржуазное классовое сознание не может существовать в полной мере.

У буржуазии может быть сознание и общие интересы как класса, но у нее не может быть сознания классовой системы. Только у пролетариата могут быть общие интересы, совместное сознание и осознание классовой системы. Буржуа — *продукты* классовой системы по своей природе: они ей порождаются, и они ее порождают. Пролетариат — разрушитель классовой системы. Буржуазия может существовать только в рамках классовой системы, в то время как пролетариат существует как внутри, так и снаружи. Таков порядок: пролетариату необходимо быть внутри, это закон его существования, но ему также нужно быть отчасти вовне, потому что иначе не будет никакой возможности выбраться из этой системы.

<...> истина предстанет в совершенно новом свете, коль скоро человечество ясно уразумеет и соответственно преобразует основания своей собственной жизни. Когда обретено соединение теории и практики, когда получена возможность изменить действительность, тогда это значит, что окончательно сыграна историческая роль как абсолюта, так и его прямой противоположности — релятивизма. Ведь вместе с практическим уяснением и реальным революционизированием этой их жизненной основы исчезает и та

действительность, мыслительным отражением которой были в равной мере абсолютное и релятивное. [25]

Абсолюта нет, потому что *в этой точке* всё становится процессом.

Думаю, Лукач пишет об этом. Всеобщем овеществлении и раскрытии возможностей изменять реальность на каждом уровне: «Этот процесс *начинается с осознания пролетарской классовой позиции*». [26]

Индивидуум никогда не может стать мерой вещей, потому что он противостоит объективной действительности, неизбежно представленной ему в виде комплекса готовых и неизменных вещей, которые он может лишь субъективно принять или отвергнуть. Только класс <...> может практически-преобразовательным образом подойти к тотальности социальной действительности. [27]

Как я уже говорил, у Хартсок мы видим, как понятие «класс» замещается другими формами подчинения.

Если, таким образом, овеществление есть необходимая и непосредственная действительность для всякого человека, живущего в капиталистическом обществе, тогда ее преодоление может выразиться только в одном: *в непрерывном, постоянно возобновляющемся стремлении практически прорвать эту овеществленную структуру наличного бытия посредством конкретного отношения к конкретно проявляющимся противоречиям развития в целом, посредством осознания*

имманентного смысла этих противоречий для всего развития в целом. [28]

Снова тотальность против непосредственности: «эта действительность не есть, она становится» [29]. Нет фиксированной формы реальности, потому что само это допущение уже овеществление. Реальность — это лишь процесс становления.

<...> актуализация некоей тенденции означает как раз предметное преобразование общества, функциональное изменение его моментов и тем самым — изменение самих его отдельных предметов, причем как по их структуре, так и по содержанию.

Но при этом никогда не следует забывать, что только ставшее практически классовое сознание пролетариата обладает этой преобразующей функцией. Всякий чисто познавательный, контемплативный подход к предмету остается в конечном счете дуалистическим... [30]

...сам пролетариат способен преодолеть овеществление лишь в той мере, в какой он стоит на подлинно практической позиции. [31]

Вот видите — акцент на практике.

Задержимся на «подлинно практической позиции»: Лукач пытается объединить два понятия, которые в буржуазной логике остаются полярными, — а именно сознание и практику. Классовое сознание всегда в этом смысле практично. Этим оно отличается от бытового понимания «сознания», которое просто *есть*, и его

не надо тренировать. Мозг так или иначе будет его для вас продуцировать.

Не думаю, что, быстро прочитав эти фрагменты, мы можем счастливо разойтись по домам. Но их стоит прочитать вслух, особенно если до этого вы молча читали их на своих экранах, потому что мозг предпочитает проскакивать слова при молчаливом чтении.

Этот текст — не обскурантистский. Да, он избыточно стилизован, это наследие Гегеля и попытки разобраться с непосредственностью.

Но он подвел нас к ключевой проблеме. Мы много говорили о проблеме сознания, и именно ей мы посвятим остаток курса. Как сознание можно развивать и как подавлять? На следующей неделе начнем с развития: в прошлом и сегодня. А сегодня закончим фрагментом из книги *Борьба за выживание: 1970-е и последние дни рабочего класса*. Провал рабочего движения был не просто провалом. Это была трагедия. В начале 1970-х в Штатах, Италии и других странах развивался новый демократический социализм, либертарианский коммунизм, порвавший с закосневшими авторитарными структурами, порождением труда времен холодной войны. Это было также время реальных требований к качеству труда. Большинство профсоюзов смирилось с тем, что они лишь требуют достойной оплаты труда, а не погружаются в вопросы того, как устроена работа, какой должна быть жизнь. Однако их конечная цель была простой: избавиться от работы как таковой.

В начале 1970-х в США, — как мы с вами узнаем на следующей неделе, — стремительно развивалось

новое сознание, на тот момент интерсекциональное: женское движение объединяется с рабочими, с теми, кто требует гражданских и постгражданских прав. Это была взрывная комбинация альянсов по всей широте левого спектра, своего рода идея открытого равенства...

Текст следующей недели отличается от того, что мы читали сегодня. Это исторический, нарративный текст, совсем не теоретический. Теорию легче преподавать, потому что можно двигаться от понятий. А у нас будет история, и я пока не понимаю, как мы с вами...

(Запись резко прерывается.)

Лекция четвертая. «Сила союзов и Сила душ»

*

* Фраза Ральфа Абернати (1926–1990), одного из лидеров правозащитного движения в США в 1950–1960-е годы, ставшая лозунгом правозащитного и профсоюзного движения.

28 ноября 2016

Марк Фишер: Как преподавать историю?

Теоретические науки хоть и сложны, но основаны на принципах, которые можно объяснить. А история просто случается. *(Смеется.)*

Итак, какие новые выводы мы можем сделать из сегодняшнего текста? Он послужит практической иллюстрацией к темам, которые мы обсуждали в прошлый раз.

Как вы помните, мы начали с построения теории классового сознания через Лукача, а затем перешли к феминистскому сознанию. Давайте сейчас посмотрим шире и подумаем о групповом сознании. Как оно развивается?

Этот текст показывает, как групповое сознание развивалось *на практике* в отдельно взятый момент в истории. Какие реакции вызвал этот процесс?

(Тишина.)

Давайте так: удивляет ли это вас сейчас, в сравнении с настоящим? Какие обещания сулила та борьба? И как они выглядят на фоне нынешней ситуации?

Студент № 1: Интересно, с чего начинается Кауи. Он рассказывает об одном событии 1969 года, а потом возвращается в 1935 год. Увязывает события 1930-х и 1970-х. Но между ними большая разница. В 1930-е удавалось как-то решать проблемы рабочего класса, а в 1970-е все усилия и попытки расшевелить рабочий класс, заставить его бороться окончились провалом. Сегодняшний рабочий класс вовсе не такой, как здесь описан, каким он был в 1970-е, так что я даже не уверен, можно ли проследить связь между тем временем и настоящим... Может, сейчас у нас другой тип класса...

МФ: Замечание о параллели с 1930-ми очень важно.

1930-е были последним важнейшим периодом власти труда. Труда не в контексте Лейбористской партии Англии, а именно в смысле организованного труда. Это был период, когда организованный труд твердо встал на ноги, в США коммунисты ощущали себя уверенно — коммунистическая партия обладала достаточно большим влиянием. Левые были сильны. По Кауи, 1970-е становятся неким повторением 1930-х. Но это приблизительный повтор. История не знает точного повторения.

Что же делает конец 1960-х и 1970-е *похожими* на 1930-е? И что происходило в промежутке? Между 1930-ми и 1970-ми.

Студент № 2: Мне в тексте показалась интересной смена лидерства в рамках профсоюзной борьбы. Кажется, это прямо свидетельствует, что борьба в 1970-е заметно ослабла.

МФ: Отчасти это отвечает на поставленный вопрос. Каким было лидерство в промежутке между 1930-ми и 1970-ми?

1930-е были весьма воинственным временем. Это относится не только к силе профсоюзов, у которых было довольно много власти и между 1930-ми и 1970-ми. Однако чем отличается образ действия этой власти, скажем, в 1940-е, 1950-е и в начале 1960-х? Вот что стоит за нашим вопросом.

Студент № 1: Больше слияние с государственной властью? Возможно, некоторые лидеры профсоюзов поддерживали демократическую партию?..

МФ: Я считаю, что отчасти дело в том, как союзы интегрировались в американское общество. Крупнейший пример — Конгресс производственных профсоюзов [\[1\]](#), главный символ организованного труда в США. Но это детище профсоюзного движения времен холодной войны, отчасти сформированное антикоммунистическими настроениями, отчасти связями и включенностью в мир политических элит. Кауни где-то упоминает, что 1972 год — к выборам этого года мы еще вернемся в разговоре о Никсоне — стал поворотным моментом, когда произошел раскол между

контркультурой, с одной стороны, и Никсоном — с другой.

На тех выборах кандидатом от демократов шел Джордж Макговерн. Его не поддержал ни один из крупных авторитетных союзов. Точнее, они заявили, что не поддерживают ни Макговерна, ни Никсона. А учитывая, насколько правым был Никсон, это равно тому, что сказать, — не уверен, правда, работает ли такая аналогия, — что союзы не поддерживают ни Хиллари Клинтон, ни Дональда Трампа. Во многом это оправданная параллель, но если ты в 1972-м заявляешь, что не поддерживаешь ни того ни другого, значит, по сути, склоняешься к кандидату от республиканцев, ведь так? Ожидалось, что профсоюзы поддержат левую партию, то есть демократов, но их отказ выступить в поддержку Макговерна на деле означал, что они за Никсона.

Почему же? Потому что, с их точки зрения, кампанию Макговерна поддерживала кучка безумцев: коалиция из контркультурщиков (в полном объеме и разнообразии) и активистов движения за гражданские права, при этом в ней отсутствовали представители традиционной базы рабочего класса, если можно так выразиться.

Поэтому я считаю, что ситуация 1972 года сохраняется и сегодня. Стоит также отметить, что тогда произошло самое разгромное поражение кандидата за всю историю выборов в США. Никсон просто-таки *растоптал* Макговерна в 1972-м. Однако в этой истории есть еще один поворот — президентство стало для Никсона пирровой победой: придя к власти, он вскоре вляпался в Уотергейтский скандал [\[2\]](#).

Эта часть истории показывает, что 1970-е не просто повторяли 1930-е. В какой-то мере и 1970-е, и 1930-е провалились, поскольку ни в одно из этих десятилетий не случилось революции рабочего класса. Но на вопрос мы так и не ответили... Что произошло в 1970-х, чего не было 1930-е? Дело не только в том, что 1970-е — это неудавшаяся переделка 1930-х.

Студент № 3: Война во Вьетнаме? Расовые проблемы?

МФ: Да, хорошо. Война во Вьетнаме — серьезное событие. Контркультура в какой-то степени была ее зеркальным отражением.

Студент № 4: Рост автоматизации и глобализации? То есть у рабочих в 1970-е было меньше власти?

МФ: Верно. Кауи говорит об этом ближе к концу главы. Провал в какой-то мере был связан с ростом автоматизации. Но давайте посмотрим на эти факторы по отдельности.

Война во Вьетнаме была прежде всего отражением контркультуры во многих аспектах. Эти два явления неразрывны. Контркультура возникла вокруг протеста против этой войны, и мы к этому еще вернемся...

Студент № 3: И одновременно с этим возникает антиавторитаризм.

МФ: Да, и мы вернемся к этой теме через пару недель, когда будем обсуждать текст Пенни Льюис и говорить про те способы, которыми стратегия Никсона создала идею реакционного рабочего класса. Вернее, не создала, но *работала* с образом реакционного рабочего класса. Эта динамика отношений уже присутствовала во время выборов 1972 года: тогда контркультура не только противостояла политическим элитам, но и сложившемуся рабочему классу и его лидерам, которые, как я уже говорил, примкнули к Никсону, выступая против новых антиавторитарных контркультурных течений.

В этом, кстати, отчасти заключается специфика ситуации 1970-х. Существовавшее прежде определенное смешение контркультуры и профсоюзного движения к 1972 году уже не работает. Здесь можно отметить как минимум два момента. Во-первых, возникновение новой беспрецедентной формы антиавторитарных левых взглядов, основанной не только на классовой борьбе, но и на проблемах расы и в особенности гендера. Кауи делает на этом особый акцент, это относительно новое обстоятельство. Зачастую, когда речь идет о левых взглядах, мы забываем о присущих им сексизме и расизме, а они несомненно там имели место, хоть и в меньшей степени, чем в других сферах общества. Не то чтобы области культуры, где доминировали правые взгляды, были менее расистскими или сексистскими, но на левой стороне имелись лишь малые островки прогресса, даже в 1930-е. Это важный нюанс. Однако к началу 1970-х

в ряде областей, о которых говорит Кауи, нарастает понимание того, что считать взгляды белого рабочего-мужчины нормой сознания недостаточно и проблематично.

В этом ощущаются приятные перспективы, не правда ли? Это меня и привлекает. Есть поле борьбы, есть надежды. Совершенно разные люди объединяются и собираются вокруг так называемых меньшинств. Но о чем еще говорит Кауи? Чем эта борьба существенно отличается от того, что происходило в прошлом?

Студент № 3: Молодежь?

МФ: Что влечет за собой понятие молодости? С чем оно связано?

Студент № 4: С гедонизмом?

МФ: Если посмотреть шире: как вопрос гедонизма, наслаждения, удовольствия и так далее можно перевести в набор требований в контексте борьбы?

Студент № 3: Они не хотят стоять у конвейера на фабрике. Хотят больше власти и решать сложные задачи на работе.

МФ: Ну хорошо. Качественные, экзистенциальные требования к характеру работы в дополнение к количественным требованиям к зарплате, рабочему времени и тому подобное. В этом и состоит среди прочего переход от фордизма к постфордизму.

Фордизм принимает более-менее стандартную картину рабочего дня с девяти до пяти. Он видит рабочего как белого мужчину, и его требования вращаются вокруг вознаграждения за такую работу. По сути, при фордизме скуку меняют на защищенность. Теперь этого мало. Возникает требование изменить качество работы, то, как она ощущается. И отчасти это требование основано на гедонистическом императиве контркультуры.

Студент № 1: Еще вы говорили о восприятии коммунизма как угрозы. В 1930-х этого не было, а в 1970-х — коммунизм стал восприниматься врагом.

МФ: Да, это были времена холодной войны. После Второй мировой Советский Союз стал будто бы *официальным* врагом, и многие значимые профсоюзы единогласно поддерживали идею, что корень проблем в коммунизме. В 1930-е не было ни одного врага, ни одной проблемы подобного рода. Однако какое историческое событие стало ключевым для 1930-х?

Студент № 3: Великая депрессия.

МФ: Точно. Великая депрессия способствовала возвышению крайне левых.

В конце 1960-х — начале 1970-х ситуация не столь критичная. Всё заметно иначе. Более того, в конце главы Кауи пишет, что именно экономический спад, начавшийся в 1973 году, положил конец борьбе.

Почему?

Студент № 4: Зачатки неолиберализма?..

МФ: Да, но я считаю, что неолиберализм как набор политических мер и идей существовал и раньше. Он уходит корнями как минимум в 1940-е.

Студент 4: Он становится более популярным в это время...

МФ: Верно, всё так, но я хочу подчеркнуть, что события начала 1970-х расчистили путь неолиберализму, чтобы он смог расцвести в конце десятилетия. Об этом мы, в частности, поговорим, когда будем читать Наоми Кляйн. На примере Чили становится очевидно, что для США провал был гораздо более органичным... Хотя мне по ряду причин очень не нравится слово

«органичный»... Есть много оснований, почему в начале 1970-х в США не сложилось новой левой силы, вышедшей из горнила борьбы. А вот в Чили всё гораздо проще: там произошел неолиберальный переворот. ЦРУ поддержало военный переворот, вышвырнув правительство Альенде, и превратило Чили в первую в своем роде лабораторию для тестирования неолиберальных методов управления.

Впоследствии, как мне кажется, сложился нарратив, вызывающий смешанные чувства, которые, помимо прочего в этой истории, стоит выделить: беспрецедентный пыл, ожидание, рвение, по-новому антиавторитарный и разнообразный левый фронт соседствовал с угасанием, движением по инерции, с произвольным дрейфом по направлению к главенству неолиберализма, которое я бы назвал скорее капиталистическим реализмом, и всё это происходило одновременно. Именно поэтому книга и называется *Последние дни рабочего класса*.

Но некоторым направлениям этой борьбы был присущ ореол величия. Во многом это было даже хуже, чем простое, поступательное затухание рабочего класса. *У рабочего класса была сила, которая постепенно сошла на нет в середине 1970-х, а затем власть захватил неолиберализм. Это же не вся история? Во всяком случае, я в это не верю. История скорее выглядит так: рабочий класс оставался сильным, будучи даже частично поглощенным, однако возникшее новое видение классовой политики, которое зарождалось именно в то время и могло бы зарядить классовую борьбу новой, беспрецедентной энергией, погибло почти в зародыше.*

Кажется, на прошлой неделе мы коснулись динамики труда у Сартра в *Критике диалектического разума*. Повторюсь, я — как и многие — эту книгу не читал, отчасти из-за объема, отчасти из-за того, что это текст, написанный небрежно и под спидами. Тем не менее Сартр, говоря о разных динамиках, упоминает и динамику труда как отдаление от огня сопротивления, поддерживавшего жизнь и позволявшего всему быть в новинку, позволявшего видеть, против чего бороться, — отдаление и дрейф к консолидации, когда вчерашние бунтари и революционеры становятся частью новой политической элиты. Очевидно, что такая динамика видна в истории профсоюзов, когда вершина поглощается и во многих случаях становится, как видно из истории убийства семьи Яблонски [3], невероятно коррумпированной и в самом плохом смысле адаптированной под американское общество.

Но есть и другая сторона — видение нового и возможность возрождения.

Возможно, нам стоит вспомнить прошлую лекцию и провести связи с вопросом классового или группового сознания. Как оно развивалось в контексте этой борьбы?

(Тишина.) Какие были проблемы?

Студент № 4: Речь о крахе группового сознания?.. Неолиберализм позволил нам мыслить себя более индивидуалистически, и групповое сознание ослабло.

МФ: Это одна из идей, к которой подводит текст. Я использую термин «групповое сознание», чтобы

говорить и о классовом, и о других формах сознания... Но правилен ли такой подход? Отличается ли классовое сознание от феминистского или расового, как считаете?

Давайте посмотрим: одна из целей реакционерства, к которой они стремились и которую достигли, — разделять и властвовать. Кауи это подчеркивает. Настроить, например, белых против темнокожих, разжечь взаимные обиды. И это одна из тактик, отмеченных Кауи, на которую я тоже хотел бы обратить внимание: рост неприязни как движущая сила реакционерства начиная с 1970-х. Ведь негодование в каком-то смысле является формой антисолидарности, антисознательности [4]. На мой взгляд, негодование — позиция *я не получаю что-то, что получают другие* подменяет позицию *мы все должны получать больше*, которая, можно сказать, является основой классового сознания.

Связывая это с сегодняшним контекстом, хочу отметить, что в 1970-е мы наблюдали децентрализацию класса, но то, что начиналось как децентрализация... *сегодня* выглядит как возвращение класса!

Студент № 1: Сегодня?

МФ: Да! А в промежутке происходила децентрализация классов, за которой последовало, по сути, их стирание. Скажем, к 1990-м класс исчез из политического дискурса как понятие. Позже я бы хотел вернуться к этому вопросу среднего класса, его значения и роста, и к возникшей в то время идее Джона Прескотта и «новых лейбористов» о том, что «мы все теперь

средний класс». Я упоминал об этом на первой лекции. Это *невозможная* типология. Она *попросту невозможна*. Не могут все быть средним классом. Не могут все находиться посередине. Это середина между чем и чем?

Эта фраза интересна своей двойственностью. Она одновременно отрицает классы и утверждает невозможность полного преодоления классового разделения. Ведь если мы все средний класс, то не должно больше существовать классовой борьбы. Но постойте! Мы же всё ещё называем себя классом? Иначе говоря, мы вынуждены использовать понятие «класс», но только в самой попытке от него избавиться.

В Британии и США, а это два общества, о жизни которых я имею вполне адекватное представление, вы можете прийти к такому выводу и на основе других примеров. В Британии 1970-х, например, идея отмены самоопределения через класс стала бы потрясением, а к 1990-м годам все уже считали, что классов больше не существует.

При этом возвращение класса становится одним из крупнейших событий этого года, на мой взгляд. Но я бы сказал, что сейчас класс не обладает сознанием. В Британии случился Брекзит, в США выборы выиграл Трамп, — оба этих события существенно зависели от классов и классовой динамики, но не от утверждения осознающей себя воли пролетариата. Напротив, налицо ее отсутствие.

Именно поэтому текст Кауи так важен: он указывает на возможность интерсекциональной классовой политики.

Мне кажется, что сейчас термин «интерсекциональный» часто используют, чтобы говорить о чем-то, что на корню исключает классовую политику. Это можно заметить в спорах вокруг выборов в США, о том, удалось ли Трампу, пусть во многом смехотворно, но разыграть классовую карту [5]. Как может миллионер... или он миллиардер? В любом случае он владелец девелоперской компании, унаследовавший, а не заработавший свои деньги. Как этот миллиардер-девелопер мог правдоподобно вещать от лица рабочего класса об их заботах, тревогах и субъектности? Похоже на шутку, но тем не менее он *смог*. И на то есть множество причин. Отчасти эти причины были фантазмагорическими... Один из способов подавления классового сознания — навязать работникам ложное отождествление себя с карьерой... Кстати, в журнале *Harvard Business Review* выходил материал, где проводилось это разделение на «богатых» и «профессионалов» и утверждалось, по сути, — это, кстати, к вопросу о негодновании, — что многие представители рабочего класса питают неприязнь к профессионалам вроде юристов, врачей, преподавателей и так далее, но при этом разделяют взгляды с богатыми [6]. У них нет претензий к богачам. Мне кажется, это происходит потому, что людям предлагают считать, будто они уже богаты, просто еще не заработали. Как когда-то сказала Леди Гага, «я уже была знаменита, просто люди еще об этом не знали». (Смех.) Так всё и работает. И поэтому более бедные члены общества зачастую выступают против повышения налогов для богатых. Почему? Потому что в своем представлении о себе они тоже богаты. Это не совсем их вина, не их заблуждение. Их подталкивают к такому самоопределению.

(Тишина.)

Простите, это было большое отступление, и теперь я потерял нить разговора...

Итак, сейчас, как мне кажется, мы наблюдаем конец, своего рода выныривание из ситуации 1970-х, ее инверсию. В 1970-е, во времена профсоюзов, класс был главным двигателем нарратива, тянущим за собой все остальные проблемы. Затем он оказался децентрализован, но не исчез совсем и не ослабил другие виды борьбы, прежде всего расовую и гендерную. Была возможность их объединения, по крайней мере до определенной степени. И хотя можно найти примеры, когда класс подминал под себя, например, расу, это случалось не потому, что класс был важнее, а потому, что, как мы сейчас видим, расовый вопрос использовался для отвлечения внимания, чтобы ослабить классовое сознание.

Итак, классовое сознание, как мы уже отметили на прошлой неделе, это не просто признание существующего положения дел. Если в моем сознании присутствует этот стол, то я всего лишь осознаю что-то, что уже есть. Но если я стану, как показал нам Лукач, частью сознательной коллективной агентности, то в самом этом факте заложены изменения. Природа социального мира уже изменилась, потому что возникло такое сознание.

Так что класс, можно сказать, не просто *есть*. Он вырабатывается в форме солидарности, объединяющей, скажем, белых и темнокожих рабочих. Он противостоит существующим доминирующим тенденциям социального мира, которые предназначены подавлять возможность появления подобного сознания через поддержку конкуренции и ресентимента между этими рабочими.

Вот такие искры, даже больше — подобные столкновения происходили годами, отзываясь эхом в Европе и других регионах... Чувствовались решительные перемены. Но децентрализация зашла слишком далеко. Классы убрали. Расы, гендер, другие направления борьбы вышли на первый план, но без классового компонента оказались непоправимо искажены. Это не значит, что класс важнее этих форм самоидентификации, форм борьбы, но в его отсутствии возникает пустота, незакрашенное пятно в картине, лишаящее ее завершенности. Как я и сказал, нельзя по-настоящему устранить классы. Но классовое сознание может исчезать, затухать. Сам класс при этом не исчезает. И сегодняшнее его возвращение играет на руку правым, а не левым из-за того, каким образом оно происходит. Класс начинают воспринимать как своего рода форму идентитаристского негодования. Правые стремились к этому начиная с конца 1960-х, поэтому Никсон здесь — ключевая фигура.

Трамп, по сути, повторяет жесты Никсона, обращаясь к идентитаристскому рабочему классу. Что я подразумеваю под этим термином? Это класс, определяемый не собственным сознанием или агентностью, а приписанными ему чертами идентичности.

Студент № 4: В этом смысле это напоминает процесс овеществления, правильно?

МФ: Да, продолжайте...

Студент № 4: Полагаю, начиная с 1970-х годов предпринимались попытки резюмировать классовую структуру, перекодировать ее в какие-то неконкретные формы, которых не существует. Потом стало понятно, насколько скользкий это путь, и за последние полгода-год классы снова оказались овециествлены и снова стали реальными благодаря усилиям ряда правых партий.

МФ: Да, но мне не кажется, что это произошло не в прошлом году...

Студент № 4: Я просто размышляю о сути этого процесса.

МФ: Пожалуй, это хорошая точка зрения. Пожалуй, под «идентитаристским» я подразумевал отчасти овециествленное видение классов.

Итак, подъем правых, неолиберальных правых, начиная с 1970-х шел благодаря этой мелкобуржуазной идентификации. Можно сохранить свою идентичность, но стать богаче и начать работать на себя, не теряя отличительные черты своей субъектности и реальной жизни, через которую понимаешь и себя, и элементы класса. По сути, ваши культурные черты — то, как вы говорите, ваши манеры, ценности и так далее, — совпадают с вашим рабочим классом. Они сохранятся, даже когда вы сильно разбогатеете.

Именно такая форма идентитаристского захвата была необходима, чтобы нейтрализовать классовое сознание. Они противоположны друг другу. Классовое сознание — это не когда *у меня такой же набор качеств, как у тебя, поэтому у нас общая классовая позиция*. Наоборот, это когда *нас объединяет классовая позиция, несмотря на культурные, личные, субъективные качества каждого из нас*. И как только мы начинаем действовать в соответствии с позицией, как только мы начинаем думать о себе как о людях, разделяющих классовое сознание, — мы меняемся. Происходит преобразование.

Мы вновь возвращаемся к вопросу, какой из классов может помыслить уничтожение капитализма или стать агентом уничтожения? Пролетариат. Не потому, что обладает всеми необходимыми свойствами, но потому, что занимает позицию внутри классовой борьбы, определяемую набором общих интересов, противопоставленных интересам капитала.

Студент № 5: А избрание Трампа разве в какой-то степени не создало какое-то другое, несостоявшееся классовое сознание, где разделение идет не на пролетариат и буржуазию, а на обычных людей и политиков...

МФ: Согласен.

Студент № 5: ...поскольку в итоге Трамп собрал голоса самых разных людей. Он хотел, чтобы за него голосовали женщины, и много латиносов за него

проголосовало, хоть он и ужасно о них говорил. Это произошло потому, что он создал представление, что раз он не политик, то он на нашей стороне. Несмотря на расу, гендер или еще что-то, всех нас угнетает класс политиков.

МФ: Согласен.

Студент № 5: Может, это и не правда, но он формирует именно такое сознание. Похоже на телеологический миф о людях, забытых в пучинах трудовой борьбы. Вот у нас есть профсоюз, но в него не вошли темнокожие, или латиносы, или женщины, а потом все превратились в рабочий класс... Но мой вопрос по сути такой: может ли быть у классового сознания отрицательный потенциал? Кажется, что можно создать сознание любого возможного класса и любой группы. На прошлой неделе мы говорили, что осознать позицию феминизма означает понять, что враг не я, а патриархат. Но, получается, так можно со всем подряд? Я не виноват, что у меня одежда села, это всё стиральная машина — можно такое сознание создать, хотя на самом деле я просто не умею пользоваться стиральной машиной. *(Смех и несогласный шепот.)* Это преувеличение такого представления о сознании. Если захотеть, то для любой ситуации можно создать сознание, как и случилось с Трампом...

Студент № 1: Трамп ли заварил эту кашу? В Греции с СИРИЗА произошло наоборот. Эта партия была образцом противостояния простых людей, простого

класса тем законам, которые уничтожили страну, как и «Подemos» в Испании. И никто из них не победил. Так что эта история не только про Трампа. Я думаю, этот вопрос стоит со времен финансового кризиса 2008 года. Те, кто обладал знаниями об экономических процессах, не объединялись, чтобы управлять этими процессами. И это вылилось в противостояние обычных людей и тех, кто разбирается в экономике.

Студент № 4: Да, именно об этом я и говорю. Может, назовем сознание «посткапиталистическим желанием», врагом будет капитализм, но сознание будет не формата «проблема в капитализме», а формата «проблема в политиках у власти»...

Студент № 1: Но Трамп расист, мизогин и богач... Для старшего поколения это в какой-то мере и есть политическая элита.

Студент № 4: Но он не политик...

Студент № 1: Да, но это единственное несовпадение с политической элитой. Он не профессиональный политик.

МФ: Думаю, в вашем вопросе две составляющих. Одна из них: сколько у нас может быть разных форм

сознания? А вторая — ваш намек на существование ложного сознания. Я про пример со стиральной машиной. Это ложное сознание, оно попросту неверно.

Студент № 4: Но я всё равно мог бы в него поверить.

МФ: Да, в него можно поверить, но, я думаю, для Хартсок сознание неразрывно связывается с истиной, она не постмодернист-релятивист. Это важно. Думаю, именно поэтому ее понятие позиции обладает силой. Оно всё еще держится за идею истины. В рамках этой картины есть две позиции: доминирующая и подчиняемая. Если вернуться к Марксу, к понятию класса, можно назвать их пролетариатом и буржуазией. Есть две позиции, но одна из них ложная! А другая помогает увидеть правду. Вы видите правду *благодаря тому, что вас подчиняют*. Вот в чем смысл. Подчиненные приближены к истине, потому что, по сути, смотрят с обеих позиций. А доминирующие заперты в собственном нарративе.

Студент № 1: Но в каком смысле сознание связано с истиной? Пока кажется, что оно больше относится к слову года — «постправде» [7]. Каким образом истина соотносится с сознанием? Как это происходит в настоящее время?

МФ: Давайте подробнее остановимся на этом вопросе. Правда ли, что одни позиции более правильные, чем

другие? Что какие-то точки зрения предполагают более верное понимание социальных отношений в обществе в нашем столетии? Истинно ли это? Может, постмодернистский вариант релятивизма прав, утверждая, что истины не существует? Или же прав старомодный просвещенческий объективизм, и есть форма истины, которая никак не связана ни с какими позициями и не зависит от точек зрения?

Это одна группа вопросов к связи истины и сознания. Есть и другая, связанная с практической политикой, воспроизводящей разные формы сознания.

Возможно ли помыслить сознание как нечто отличное от идентичности? Об этом я только что и пытался поговорить. Ведь идентичность, в самом простом смысле, это некая формула того, какие мы сейчас и какими мы были. Тогда как суть сознания (в его трансформативном измерении) заключается в преобразующей агентности, возникающей с развитием сознания. Смысл не в том, как сейчас обстоят дела, а в том, что можно назвать эффектами хайповерия, возникающими в момент этой идентификации. С этим мы еще столкнемся позже. Что же происходит в этот момент?

Полагаю, надо учесть ключевые противостояния, определяющие общество, и то, как их можно изменить — классовые, гендерные, расовые и другие. Но ничто не мешает пойти дальше. Является ли это воспроизведение форм сознания проблемой политической стратегии? Нет ли способа объединить эти противостояния? Как их согласовать?

Студент № 5: Простите, не могли бы вы повторить?

МФ: Проблема согласованности, связности разных направлений борьбы.

Студент № 5: Вы имеете в виду связность внутри доминирующего нарратива, принадлежащего доминирующей позиции?

МФ: Скорее, в противовес доминирующей позиции. Можно сказать, что при наличии согласованности и связности нет никакой практической проблемы в распространении такого сознания. Проблема возникает, если эти сознания воспринимаются как противоречащие друг другу, подавляющие друг друга. Поэтому, как мне кажется, мы можем использовать общий термин «групповое сознание» в значении преобразующего группового сознания, направленного на радикальное изменение нашего текущего положения.

Студент № 6: Я думаю, что это превращается в политическую проблему, поскольку эти разные виды борьбы в итоге укрепляют идею индивидуализма, а не осознанности. Кауи называет такое положение дел одной из причин разочарования в профсоюзной борьбе в 1970-е. Он пишет о «проблемах и слева, и справа» и приводит длинный список: «поправка о равных правах, басинг *, аборт, позитивная дискриминация, а также общие тенденции, которые позже будут названы „политикой идентичности“ или

„правосознанием“» [8]. Эта мешанина проблем сместила групповое сознание и, таким образом, укрепила индивидуальное сознание, что и стало одной из ключевых причин разочарования в профсоюзной борьбе.

* От *англ.* Bus — автобус. Оказавшаяся провальной стратегия борьбы с сегрегацией в США в 1950–1980-е годы, подразумевающая принудительную перевозку детей всех рас в школу на одном автобусе.

Так что да, это политическая проблема, поскольку происходит уход от группового сознания к индивидуализму.

МФ: Не обязательно, если взять гендер и расу — это же не индивидуальные проблемы. Они скорее структурные. Индивидуальное сознание по определению не может работать так же. Это уже был бы другой смысл понятия — повседневный, то есть именно антисознание в представлении Лукача. Сознание в значении, скажем, классового сознания подразумевает, что нет на самом деле никаких индивидов, есть только структурные силы.

Но я, конечно, понимаю ваш аргумент. Как раз после названного вами периода началось среди прочего развитие антисознания. Можно сказать, люди стали смотреть на себя как на индивидов, а не как на тех, кто принадлежит к какому-либо классу.

Но я задаюсь вот каким вопросом: является ли логика идентичности — принятие идентичности в качестве модели, а не класса — препятствием для понимания других форм борьбы? Ведь именно таким образом

правые смогли перехватить эти виды борьбы. Поскольку определять женщин как революционный класс нужно не через отличительные черты реально существующих женщин. Да и расовые меньшинства определяются как революционный класс отнюдь не через отличительные черты отдельных представителей. Потенциально революционными эти группы делает их структурное, антагонистическое положение, а также тот потенциал преобразований, который возникает с развитием группового сознания.

Но если нам предлагают понимать себя согласно признакам, которыми мы, как считается, уже обладаем, то это форма овеществления. Икс равен иксу. Вы есть то, с чем вы себя уже идентифицируете. Веду к тому, что, например, на недавних выборах в США воспроизводился среди прочего старый троп — противопоставление классовой политики и политики идентичности, — но вызвано это было разделением направлений борьбы, гендерной и расовой, с точки зрения идентичности, а не классовой модели.

Мы вовсе не обязаны рассматривать гендерную и расовую борьбу как борьбу за идентичность.

Как это связано с сегодняшним днем? Успех возрождающихся правых, Партии независимости Соединенного Королевства, Трампа... Это не случайно. Я слышал на днях, что Трамп берет на работу Найджела Фаража [9]? (Смех.) Это правда? Но в этом есть смысл, у них одна стратегия: они играют в классовую политику, чтобы подавить классовое сознание. Апеллируют к недовольству людей из рабочего класса. Мне кажется, они всё время используют троп *проблема не в нас, а в них* или *проблема не в вас, а в них*, и затем этот аргумент удваивается, превращаясь в расовый. Таким

образом, мне кажется, возникает размывание класса и расы. Они объединяют их, чтобы свести на нет их преобразующий потенциал. Класс и раса мыслятся нераздельно, чтобы подавить возможности развития расового и классового сознания или чтобы остановить развитие группового сознания, в котором раса и класс были бы должным образом согласованы.

Ведь нельзя сказать, что классовое сознание противостоит сознанию, основанному на расе. В нашем реальном социальном мире кажется, что противостоит, однако настоящее классовое сознание включало бы в себя все расы, разве не так? Оно не утверждало бы, что только определенные расы по-настоящему принадлежат к определенному классу, а другие — нет. Суть истинного классового сознания в его всеобъемлющем характере, с приставкой «пан-». Оно охватывает всех.

Но именно этого нужно избежать, с точки зрения правых, так? Они не хотят, чтобы развивалось сознание именно такого типа. Можно посмотреть и с другой стороны. Какого типа сознание мы хотели бы развивать? Сознание, которое признавало бы, как различные виды подчинения, эксплуатации и всего прочего работают вместе ради сохранения статус-кво? Скорее, это должно быть преодолевающее сознание! Условием развития настоящего группового сознания является преодоление всех этих разделений.

Таким образом, расиализированный Другой * — одна из составляющих, которую мы можем наблюдать на примере Трампа и Партии независимости Соединенного Королевства. Я думаю, что другая составляющая точки зрения правых — это, как мы уже отметили, форма уклончивого классового

ресентимента. Он не направлен против самых богатых. И конечно, он не направлен против капитала как изначального производителя классовых различий. Он направлен против профессионалов. И в контексте США, в частности, мы видим, как правые соединяют в одном образе профессионалов и расиализированных Других. Таким образом, профессиональный класс подразумевает, что расиализированный Другой пользуется особыми привилегиями, которых вы не получаете. «Вы» — это белый рабочий класс.

* От *англ.* Race — раса. Расиализированный Другой — это идеологическая конструкция социальной дифференциации на основе реальных и воображаемых расовых характеристик.

Мне кажется, мы можем наблюдать такое уклонение как в тексте Кауи, так и в нашем с вами настоящем. Можно было бы согласовать гражданскую борьбу, создать точки входа в протест, описать потенциал, сформировать образ преобразованного, нового мира — но эти возможности отклонены. Они обращены против самих себя. Потенциал оказался заблокирован, а затем произошли реальные исторические изменения, а значит, изменились условия. Одним из них, как я уже говорил, стал экономический спад.

Таким образом, то, что описывает Кауи, — это отчасти движение к условиям относительного процветания. Условия труда 1960-х подрывали процветание. Профсоюзы были сильными, потому что требований было больше, они звучали громче, и осуществлялся переход от количественных требований к качественным. С наступлением экономического спада организованный труд лишился значительной части своей силы, особенно в свете условий недавней автоматизации, о которой вы упомянули.

Таким образом, у нас появляются некие очертания, картина мира, на которую мы должны ориентироваться. Мы видим рост безработицы, автоматизацию, упадок классовой власти, и Кауи говорит о повороте к так называемому «десятилетию Я», к культуре индивидуализма, «культуре нарциссизма», описанной Кристофером Лэшем, хотя для Лэша она во многом подрывает наше чувство личности, но не будем пока об этом [\[10\]](#).

Для меня сила этого текста в том, что он позволяет увидеть возможный путь в посткапитализм. Что, если бы всего этого *не произошло*? Что, если бы эти противоборствующие силы не смогли заявить о себе в 1970-е? Что, если бы вместо этого новый альянс рабочих, контркультуры и всех прочих объединился в устойчивый союз? Что, если бы требования об улучшении качества трудовой системы в конечном итоге превратились в требования ее отмены? Для меня это — значимые вопросы, поставленные этим восстанием, этим моментом, этим прорывом.

В период с конца 1960-х до начала 1970-х мы были во многом так близки к посткапитализму, к переходу в посткапитализм. Мы больше никогда так близко к этому не подходили, возможно, до настоящего момента... Хотя сейчас всё выглядит не очень многообещающе, да?

Отчасти мы можем задаться вопросом: какие условия привели к развитию противостояний в конце 1960-х и начале 1970-х годов? Были ли они настолько специфичны, что не могут больше повториться? Или же мы можем представить повторение этих обстоятельств, причем в лучшем виде?

Что, если бы не было 1973 года? Что, если бы не было экономического спада? Что, если бы эти возможности не растворились? Что, если бы консервативная реакция не получила развития? Могли бы мы представить, как произошел переход к посткапитализму? И, если ответить положительно, как мы можем возродить те условия в настоящем?

Здесь, возможно, следует также подчеркнуть то, что находится на периферии данного текста, да и нашего курса в целом, но что я хотел бы вывести на первый план: вопрос эстетики. Случайно ли, что всё это случилось в конце 1960-х и начале 1970-х, в эстетическом и культурном плане? Как думаете?

(Тишина.)

Что же, я сам попробую ответить, хотя это был не риторический вопрос.

Всё произошедшее не было случайностью. Отчасти этой энергией была заряжена контркультура, а контркультура тогда в основном вдохновлялась музыкой, но не только. И музыка того времени, как и политика, можно сказать, предлагала видение освобожденного мира. Это была своего рода петля положительной обратной связи: музыка подпитывала борьбу, борьба возвращалась в музыку. Таким было одно из направлений динамики преобразования социального мира. И конечно, не случайно — особенно в контексте Америки, раз уж мы про нее говорим, — двигателем американской музыкальной культуры были... в значительной степени ее движущей силой были темнокожие и рабочий класс.

Не следует забывать и о странностях расовой ситуации в США. Борьба за гражданские права лишь недавно добилась юридического признания темнокожих [в качестве равноправных граждан общества]... Это юридическое признание, как мы видим сегодня, далеко не всегда соблюдается. Именно поэтому в качестве корректирующего фактора и нужны такие движения, как Black Lives Matter, поскольку в повседневности практикуется непризнание «черных» жизней, существует представление, что «черные» жизни не имеют такого же значения, как «белые».

Итак, равенство признали юридически, но еще до этого признания, все 1960-е в чартах, в поп-культуре доминировали темнокожие исполнители. Таким образом, во многом культура идет впереди. Это одна из позиций, с которой мы можем рассматривать эстетические и политические проблемы. Контркультура — это способ соединить эти две сферы. И опять же, возможно, сегодня нам ее не хватает, верно?

Не будем углубляться в эту тему... У нас есть 1930-е, 1970-е и настоящее время... Погодите, у меня с математикой совсем плохо: от тридцатых до 1970-х — сорок лет, сорок лет от 1970-х — это 2010 год, так что, да, вроде как время уже пришло. Получается гармоничная симметрия: 1930-е — 1970-е — сейчас. Да.

Если говорить схематично, то в 1930-е годы утвердилась классовая власть, что, однако, не привело к революции, более того, другие формы угнетения, помимо классовой эксплуатации, оставались в тени. В 1970-е годы растет осознание этих других форм борьбы и угнетения, и отчасти это осознание находит свое выражение в контркультуре. Стоит сказать, что

контркультура не сводится только к контрполитике, это целый ряд форм культурного выражения.

Отчасти, как мы уже отметили, существовало разделение на молодежь и старшее поколение. В конечном счете именно это разделение превратилось в проблему, способствующую разобщению людей, а не их объединению. Вот одно из препятствий, помешавших Макговерну эффективно противостоять Никсону в 1972 году. Никсон говорил: «Взгляните на этих молодых фриков, вы не такие, как они». Вы — кто такие «вы»? Средний американский человек средних лет — всегда призрачный образ. На самом деле середины не существует — она функционирует лишь как форма антисознания. Отчасти целью контркультуры было атаковать этот фантом и поставить себя в противовес призрачной середине. Но тут также возник ряд проблем с тем, чтобы создать достаточно мощную силу, которая могла бы претендовать на гегемонию, на контроль над обществом.

В дальнейшем я планирую подумать о культурном измерении. Как буржуазная культура, в которую играет контркультура, позволяет нам представить себе полностью преобразованный мир? Давайте посмотрим на положение темнокожих исполнителей в Штатах. Их популярность предшествовала реальным сдвигам в расовой динамике американского общества. Опять-таки, не то чтобы все проблемы сегодня решены, но культура позволяет перформативно предвосхищать радикальное преобразование мира.

Но какая культура на это способна? И какая культура может это поддерживать? Этим вопросом мы уже можем начать задаваться. Главное, чтобы активисты не упирались в какую-то идеальную утопию, где всё

складывается должным образом. Так не бывает. Всё всегда идет не так. Были моменты разрыва. Были проблески. Было ощущение, что всё могло бы быть по-другому. Но ничего из этого не вышло. Можно говорить лишь о том, что ощущавшиеся в то время колебания оказались преобразованы в культурные артефакты, впоследствии став неким затвердевшим предметом для индивидуального потребления. Это обычное дело, часть диалектической природы культуры периода преобразований: с одной стороны, она подпитывает борьбу, с другой — создает условия для будущей товаризации. В случае с контркультурой 1960-х сегодня нам остался лишь ряд товарных реликтов, обернутых в ностальгическую память о борьбе, которую никто не предлагает оживить... Этот заряд энергии больше никогда не увидит света. Условием нашего доступа к этому товару является принятие борьбы как чего-то уже случившегося, исчезнувшего.

Отчасти это связано с той ролью, с тем новым «настроением», о котором говорит Коуи. Что это за настроение? Это культурный сдвиг, сдвиг в сторону индивидуализма и «десятилетия Я», мышления в терминах «Я», мышления в терминах выбора, индивидуального выбора, а не коллективных преобразований.

Каковы же условия, которые к этому привели? Некоторые из них мы уже рассмотрели, и они продолжают оставаться актуальными.

Давайте взглянем с другой стороны: можно ли сделать так, чтобы человек одновременно мыслил в терминах... принадлежности к определенной идентичности, скажем, идентичности белого рабочего класса, и в то же время считал себя личностью? Я сам уже вроде

бы дал ответ. В таком случае произойдет смещение класса в сторону идентичности. Идентичность, повторяюсь, становится вопросом набора характеристик, о которых мы уже знаем и которыми обладаем, и чтобы сделать их соизмеримыми с личностью, мы переводим внимание с общих интересов и общей борьбы в измерение индивидуальной субъективности. В рамках классовой идентичности мы все обладаем определенными известными характеристиками, но мы можем по-своему развивать свою собственную субъектность. Однако нас не определяют ни общие интересы, ни преодоление нашей текущей ситуации через развитие этих общих интересов.

Я пытаюсь думать о последствиях этого процесса. Как мы оказались в ситуации, которую описывает Кауи? Как мы пришли к такому разочарованию? [Этому] «индивидуальному отстранению и спорадическому бунту, выплескивающемуся из кипящего котла ежедневных конфликтов» [\[11\]](#).

Как ни близки мы были к слиянию новых сил и преодолению сложившихся законов общества, в итоге все вылилось в радикальное рассредоточение, обессиливание, разочарование, солипсизм, отстранение. Вот такой резкий поворот за несколько лет. Иногда пик переживаний — пришедшийся на начало 1970-х — тут же сменяется их стремительным рассеиванием.

Отчасти я включил книгу Кауи в курс еще и потому, что мне хотелось раскрыть его либидинальное измерение. Вопрос либидо... Я думаю, что либидо отличается от желания. Либидо — это не только то, *чего* мы хотим, но и то, *почему* мы чего-то хотим. В этом смысле его вызывает сам объект. И что в связи с этим возникает?

Борьба артикулируется через контркультуру как производство новых форм желания. Мы говорили об этом в самом начале на первой лекции. Я рассказывал, как капитал кооптирует эти формы желания (на примере рекламы Apple), индивидуализируя их, превращая их в стремление быть более успешным человеком и тому подобное. В тексте Кауи, однако, возникает призрак другого типа желания, другого типа либидо — желания преобразования мира. Можно сказать, что культурные проявления, хоть и подпитывали в некотором смысле политическую борьбу, но в то же время были заметно сильнее, чем могла быть сама эта борьба. Именно поэтому они смогли пережить политическую борьбу и впоследствии коммодифицировались.

Студент № 7: Простите, не могли бы вы повторить последнее предложение?

МФ: Не уверен. *(Смех.)* О чем я?

Именно то, что культура несла в себе такой потенциал преобразования, позволило ей впоследствии оказаться товаризованной. Поскольку энергия преобразований становится своего рода остаточным либидо. Когда условий для борьбы уже нет, можно по-прежнему апеллировать к этому либидо — преобразующему либидо. Что и происходит до сих пор. Капитал постоянно твердит о «революционности». Слово «революция» — теперь ключевой товарный идентификатор... Вы как-то безучастно на меня смотрите... Разве вы этого не замечаете? Как слово

«революция» используется в качестве товара: в названиях ресторанов и так далее [12]? Апелляция к динамике, сдвигам, креативности очень важна для рекламы. Об этом пишут Болтански и Кьяпелло в книге *Новый дух капитализма*. Это важный текст для подобных дискуссий. Он очень большой, больше чем нужно, но львиная доля аргументации Болтански и Кьяпелло сводится к тому, как контркультура была подавлена, трансформирована, превращена в... Она не просто была побеждена, ее проглотила основная структура капитализма, который сегодня обязан быть связанным с творчеством, самоизобретением и так далее. Так контркультура отражается в нынешней форме капитализма. То есть он не просто побеждает, а переваривает, поглощает, преобразует ее под свои цели. Об этом мы начнем говорить на следующей неделе, разбирая Лиотара.

Между желанием и марксизмом существует напряжение, потенциально продуктивное напряжение. *Желание за именем Маркс*. Что такое желание в марксизме? Какова роль либидо, какова роль желания внутри рабочего класса? Лиотар возмутительным образом предполагает, что рабочий класс желал капитализма. И это, безусловно, ключевой момент: насколько люди хотят капитализма? И наоборот, насколько люди хотят посткапитализма? Если желание монополизировано капиталом, как мы предположили в самом начале, то... Тогда всё, конец? Изменения, которые нам нужны, никогда не произойдут. Или, скорее, с одной стороны, у нас видение некоего политического проекта, а с другой — желание, так что для реализации этого политического проекта нам придется подавлять свои собственные желания. А это весьма непросто, я бы сказал.

Возможно, это обратная ситуация тому, что мы наблюдаем в контркультуре. Контркультура утверждает, что нам не нужно ничего, кроме желания. Думаю, именно это произошло в 1972 году на выборах по отношению к Макговерну. Силы желания контркультуры: *нет, нам не нужен организованный труд*. А организованный труд: *а нам не нужны силы желания*. Не нужны. Они разрушительны. Они подрывают единство и решимость, а также организационные возможности существующих институтов труда. Напряжение, неспособность объединить эти две вещи, я думаю, были частью нарратива, который я хотел бы сложить в нашей лекции. В те годы царило ощущение, которое мне очень нравится, что на какой-то момент возможно объединить организованный труд и контркультурное либидо. Тогда это было возможно, пусть только на время. И я представляю себе посткапиталистическое желание как поддержание этой взаимосвязи, согласованности.

На следующей неделе снова вернемся к теории, что проще, но и в то же время сложнее.

Я забыл попросить кого-нибудь представить текст на этой неделе, так что может ли кто-нибудь представить Лиотара на следующей? (*Студент поднимает руку.*) Кто-нибудь еще хочет попробовать дать другую точку зрения? Ну что же, тогда вы один.

Всем спасибо!

Лекция пятая. Либидинальный марксизм

5 декабря 2016

Марк Фишер: Ну, как вам Лиотар? Сейчас Студент нам представит текст, но что скажут остальные?

Студент № 1: Сложно.

МФ: Вам так показалось? Ладно. А было сложнее, чем другие тексты, которые мы разбирали? Может, он не такой сложный, как Лукач...

Студент № 1: Ну, не знаю...

МФ: Это провокационный вопрос.

Студент № 1: Я будто потерялся в этом тексте...

МФ: Кому-то еще так же показалось?..

(Все шушукаются.)

Студент № 1: Я не понял, саркастичный это текст или нет...

МФ: Ладно, я подобрал несколько цитат, по которым мы пройдемся, но давайте сначала послушаем [Студента].

(Студент читает вслух длинное вступление, в котором кратко излагаются некоторые концепции и особенности текста Лиотара: интерес к интенсивностям и аффектам в работах Маркса, почти дерридианская борьба с дихотомическим текстом Маркса и описание самого Маркса как одновременно теоретика-Старца и влюбленной малышки, превращающее марксизм в «странный двуполый расклад».)

Названная самим Лиотаром «злой книгой», Либидинальная экономика читается одновременно и как глубоко теоретический и сложный текст, и как произведение бульварной эротической литературы: автор смотрит на марксизм будто бы глазами Батая, но из сердцевины постструктурализма 1970-х годов. Эти странные переплетения стилей и жанров философии и литературы отчасти и делают текст Лиотара таким сложным и увлекательным.)

МФ: Это довольно сложный текст, но вы хорошо справились и выявили некоторые важные вопросы.

Давайте перейдем к тому, что я считаю главным... Или, скорее, к тому, что я считаю ключевыми проблемами, которые здесь ставятся и которые мы рассмотрим в некоторых последующих текстах нашего курса:

Но, собираетесь вы сказать, всё это готовит почву для власти и господства, для эксплуатации и даже истребления. Совершенно верно; но то же относится и к мазохизму; но странная телесная договоренность подсобного рабочего с его службой и его машиной, которая так часто наводит на мысль о механизме истерии, тоже способна произвести истребление населения: посмотрите на английских пролетариев, на то, что сделал с их телами капитал, то есть *их труд*. Но вы собираетесь сказать мне на это: а что им оставалось? либо так, либо умереть. Но *всегда либо так, либо умереть*, таков закон либидинальной экономики, нет, не закон: таково определение — предварительное, совсем предварительное, в виде крика — интенсивности желания, так или умереть, то есть так — и от этого умереть, в этом «так» всегда смерть, как его внутренняя корка, тонюсенькая кожура орешка, пока еще не как его цепа, напротив, как то, что делает это «так» неоплатным. И вы, чего доброго, думаете, что это *альтернатива*, так *или умереть*. И что если так и делают, если становятся рабом своей машины, машиной машины, сношаются с машиной, которая сношает тебя по восемь часов в день, а век тому назад все двенадцать часов, то из-за того, что к этому понуждаемы, потому, что цепляются за жизнь? Смерть не есть альтернатива этому *так*, она составляет его часть,

она свидетельствует, что тут не обходится без наслаждения, английские безработные стали рабочими не для того, чтобы выжить, они — покрепче упритесь, чтобы в меня плюнуть [МФ: *Обожаю этот момент! (Смех.)*], — наслаждались истерическим, мазохистским, не знаю, каким еще изнурением, оставаясь в шахтах, литейных цехах, в мастерских, в аду, они безумно наслаждались безумным разрушением своего органического тела, каковое было им, конечно же, навязано, они наслаждались тем, что оно им было навязано, они наслаждались распадом своей личной идентичности, идентичности, созданной их крестьянскими традициями, наслаждались распадом семей и деревень, наслаждались новой чудовищной анонимностью пригородов и утренних и вечерних пивных. [1]

Этот отрывок может послужить своего рода эпиграфом к курсу — к некоторым его аспектам уж точно, — здесь видна прочная связь с темой акселерационизма и поднимается вопрос о соотношении желания и капитализма. Верно ли, что капитализм навязывается крестьянскому телу как нечто совершенно неприятное, или этот процесс подразумевает формирование своего собственного желания или, как Лиотар здесь описывает, форм выносливости? И он как бы говорит: *да, это так! Эти формы выносливости присущи капитализму!* Пролетариат, таким образом, здесь не то же самое, что крестьянство. Пролетариат — а именно промышленный пролетариат — это нечто, отчасти произведенное наслаждением от распада старого мира.

Ключевым моментом в данной главе выступает тема постоянного и последовательного отрицания возможности какого-либо пространства за пределами

капитала. Данное отрицание происходит снова и снова. И это выпад, к примеру, в сторону Бодрийяра. Мы его позже рассмотрим, когда будем читать [его работу 1976 года] *Символический обмен и смерть*. Суть здесь в том, что... Бодрийяр в каком-то смысле примитивист. Он говорит, — и это форма марксистского аргумента, как и у Лиотара, в некотором смысле он даже больший марксист, чем Лиотар, поскольку сохраняет идею критики эквивалентности, — что, по Марксу, при капитализме всё обретает эквивалент. Это и есть капитал, верно? Физическая вещь x равна виртуальному количеству капитала. В этом смысл введения вещей в капиталистическую систему, и Бодрийяр противопоставляет этому так называемый символический обмен. Символический обмен, как пишет Лиотар, частично происходит от теории дарообмена Марселя Мосса. Эта теория — результат исследования определенных практик так называемых примитивных обществ, а именно практики потлача. Кто-нибудь слышал о таком [\[2\]](#)? По сути, это форма ритуального дарения подарков, часто со скрытой (или не очень скрытой) агрессией, когда количество подарков всё увеличивается и увеличивается, иногда до такой степени, что целая деревня сжигается в попытке сторон переплюнуть друг друга.

Дело в том, что при обмене дарами нет эквивалентов. Не существует закона эквивалентности. Если я дарю вам что-то, а вы в ответ дарите что-то другое, то каков критерий их сравнения? Его нет. Логика подарка не имеет ничего общего с каким-либо законом эквивалентности. Таким образом, часть примитивных обществ можно уверенно противопоставить капитализму. Но Лиотар желает отвергнуть любую попытку найти внешнее по отношению к капитализму. Либо всё примитивно, либо ничто не примитивно. Либо

капитализм сам по себе примитивен... В любом случае нет никаких подрывных областей. Нет ничего вне сферы действия капитала:

Вот первое, что заставляет нас сказать: нет никакого примитивного общества, иначе говоря: нет никакой внешней точки отсчета, пусть даже и имманентной, отправляясь от которой всегда можно было бы четко разграничить, что́ относится к капиталу (к политической экономии), а что́ — к подрыву (к либидинальной экономике); где бы четко прочитывалось желание, где бы не была запутанной его *собственная экономика*. И надо четко уяснить: «запутанная» не означает «противоречивая», запятнанная чуждой инстанцией, дурная. Всё это просто соотносится с проблематикой отчуждения... [3]

И именно это он и отвергает, так? Идею отчуждения. «Фантазию о неотчужденной области», как он ее называет [4]. Любые типы дуализма, подразумевающие чистую, то есть подрывную, область, романтическое дикое место, не запятнанное капитализмом. Таких областей нет. Для них не существует пространства. В этом неумолимость лиотаровского текста. И не совсем понятно, имеет ли он в виду, что примитивных обществ никогда не было или тем более их нет сейчас, и нет доступа ни к чему, что могло бы функционировать подобным образом. Это также означало бы, что нет и революционного вовне.

Поразительно читать этот текст. Я называю его «либидинальным марксизмом», но на самом деле он вовсе не о революции желания. Это скорее язвительная атака на тех, кого Лиотар считает своими

соратниками, например Бодрийяра, и на общие левые тенденции.

Итак, этот текст вышел, как вы уже сказали, в 1974 году — через шесть лет после мая 1968-го, так что прошло много времени после того, как отгремели те события... Но конечно, именно они задают тон... Можно сказать, что во многих отношениях этот текст появился за два года до своего времени, как ответ на 1968-й и на *Анти-Эдипа* Делёза и Гваттари (1972) — великую книгу о 1968 годе, кодифицирующую и переводящую в теоретические термины многое из того, что произошло той весной.

Я говорю так, будто вы все знаете, что тогда произошло, и полагаю, большинство действительно знает. Тогда во Франции сложилась протореволюционная ситуация: рабочие и студенты объединились, вышли на улицы, было ощущение, что революция неизбежна. Но ее не случилось. Произошла обратная реакция. Правые укрепили власть и так далее. Некоторые даже говорят, что правый дискурс времен мая 1968-го был началом или фундаментом неолиберального порядка, воцарившегося впоследствии.

Но *Анти-Эдип* Делёза и Гваттари... Я уже говорил, что их отсутствие в списке литературы — это в некотором роде извращение, оправданное лишь тем, что они присутствуют в своем отсутствии... Делёз и Гваттари вводят в теорию некоторые из установок, возникших в 1968 году: идею желания и революции, идущих рука об руку, идею контркультурных течений в сумме с левыми. И идею нового типа революционного субъекта, если термин «субъект» здесь уместен. Когда перейдем к акселерационизму, увидим, что один

из самых известных отрывков из *Анти-Эдипа* — тот, где они отвергают идею возможности отказа от капитализма. Они говорят не о выходе из мирового рынка, а об ускорении процесса. Знаменитый двусмысленный отрывок. Еще одна попытка, вслед за Маркузе и Франкфуртской школой, осмыслить Фрейда и Маркса вместе. И, как и в случае с Маркузе, попытка осмыслить желание или либидо отдельно от недовольства цивилизацией. Великий пессимизм Фрейда заключается в этом уравнении: пока существует цивилизация, существует и недовольство, потому что, как мы уже рассмотрели через того же Маркузе, желание никогда не будет соизмеримо с организацией жизни, которая требует работы. Работа предполагает подчинение желания. Из этого вытекает всё остальное угнетение.

Все эти тексты — Лиотара, Бодрийяра, Маркузе, Делёза и Гваттари — можно рассматривать как попытку отмены этого уравнения, попытку переосмыслить либидо и его отношения с политикой, и то, как мог бы выглядеть наш социальный ландшафт, если бы он не был основан на неизбежном согласовании [и взаимном блокировании] желания и работы.

В случае с Лиотаром мы не находим такого позитивного проекта. В этом тексте есть своего рода интересная тенденция: несмотря на то что в какой-то момент он делает саркастический выпад в сторону Ницше, это довольно ницшеанский текст, с различным влиянием Делёза и Гваттари. Часть этого влияния проявляется в имманентности — акценте на своего рода равномерности, на идее существования только одной плоскости, и это существование противопоставлено дуализму и расколу между... даже скорее различным расколам: скажем, между примитивным

и современным, — а также в идее отказа от критики. Отказ от критики — тоже ницшеанский, делёзо-гваттарианский ход. Идея мышления в терминах интенсивностей по отношению к нулю — тоже своего рода делёзо-гваттарианство...

Студент № 2: *(Неразборчиво задает вопрос, предположительно касающийся одного из странных и неоднозначных понятий у Лиотара — великого Нуля.)*

МФ: На мой взгляд, оно похоже на понятие тела без органов у Делёза и Гваттари. Это точка максимального потенциала, в которой вместо наличия и отсутствия — нуль и интенсивности по отношению к нулю. Похоже на то, как Делёз и Гваттари описывают тело без органов. Идея некой чистой виртуальности. Событие, от которого мы ведем отсчет, отчитывая интенсивности от нуля.

Студент № 3: Что-то вроде плато?

МФ: Да, можно и так сказать. Нуль — это просто способ, которым мы мыслим нуль. Это точка отсутствия чего-либо существующего. Если подумать об интенсивностях на какой-нибудь шкале, допустим температурной, то нуль — это, с одной стороны, отсутствие температуры, а с другой — это координата, то есть тоже своего рода температура. Нуль — это разновидность температуры и одновременно

ее отсутствие, а также показатель, от которого отсчитываются все другие температуры. Думаю, именно так стоит его себе представлять.

Студент № 4: И он близок телу без органов?

МФ: Мне кажется, это близкие понятия.

Студент № 4: То есть смысл в присутствии, но без...

МФ: Да, когда что-то является нулем, оно никогда не может...

Студент № 2: *(Неразборчиво. Вопрос, касающийся других концепций Лиотара.)*

МФ: Возможно, если мы обратимся к тому разделу, где он использует слово «нуль». *(Студенты, судя по всему, просматривают текст в поисках наиболее подходящего примера.)* Я не думал об этом, когда читал текст в этот раз...

Студент № 3: Если хотите, я могу зачитать, в этом издании есть глоссарий от переводчика.

МФ: Глоссарий почти такой же сложный, как и сам текст.

Студент № 3: Там есть определение «великого Нуля». «Великий Ноль — это имя, которое Лиотар дает инстанции, сообщающей конкретное, но при этом устойчивое *устройство* [dispositif] либидинальной ленте» [5]. Дальше идет определение «либидинальной ленты»:

[С дезинтенсификацией разделительной черты] либидинальная лента сворачивается, образуя театральный объем с разделением на внутреннее и внешнее (видимость/сущность, знаки/означаемое). Внутреннее в этом случае рассматривается с точки зрения того, что происходит вовне. Одной из важнейших фигур внешнего является великий Ноль, который служит общим термином для обозначения платоновского мира идей, Бога, аутентичного способа производства, фаллоса и т. д. Все эти инстанции, невзирая на их отличия, суть эффекты производимого чертой замедления, которые отсылают интенсивности, пробегающие по ленте, в другое где-то, которого они, как представляется, лишены, поскольку были заключены внутрь некоего объема. Таким образом, великий Ноль — это пустой центр, который сводит наличную сложность происходящего на ленте к «камере присутствия/отсутствия». Своим описанием великого Нуля Лиотар хочет показать, что все теории означивания по существу «нигилистичны». [6]

(Тишина.)

МФ: Ага.

(Все смеются.)

Студент № 3: Мне кажется, здесь главная фраза — «великий Ноль, который служит общим термином для обозначения платоновского мира идей, Бога, аутентичного способа производства, фаллоса и т. д.». То есть это знак внешнего, наверное, того внешнего, против которого Лиотар постоянно выступает...

МФ: Да, я думаю, что здесь делёзо-гваттарианский подход к великому Нулю... Когда великий Ноль становится чем-то, что отвергается во всех этих теориях как точка внешнего, которую возможно отделить от внутреннего. Весь этот сложный механизм, кстати, не особо важен для нашей в вами главы... Я старался избегать всего этого про либидинальную ленту и прочее, потому что, честно говоря, я никогда не был в состоянии всё это четко понять. *(Смех.)* Что касается великого Нуля, то он становится способом установления внешнего — или аутентичного способа производства, или мира форм и так далее — чего-то, что могло бы стабилизировать напряжение между внешним и внутренним, вот в чем его суть...

Таким образом, Лиотар пытается представить пространство без разделения на внутреннее и внешнее. Он пытается объяснить видимость внутреннего и внешнего, а также различие между видимостью и реальностью... Он пытается объяснить, откуда оно взялось, а также то, что в конечном счете его не существует. То есть в итоге есть только единственная плоскость интенсивностей. Это попытка наметить либидинальную картографию. Наряду с этим сохраняется ощущение, что различие между внутренним и внешним, трансцендентным и имманентным, пространством нынешнего положения дел и внешним революционным пространством все-таки существует. Это ощущение постоянно всплывает, но почему? Откуда оно берется? В конечном итоге именно на этот вопрос Лиотар пытается ответить в своем довольно сложном тексте.

Студент № 2: Во введении переводчик пытается открыто рассказать о том, как этот стиль языка возник при переводе с французского на английский... *(Неразборчиво.)* Но я думаю, что этот текст сильно отличается от всего, что мы читали до сих пор... Утверждения и доводы Лиотара довольно развернуты, но понять их гораздо труднее, чем конечный вывод, к которому он в итоге приходит: пролетариат желает страдания. Мне кажется, он сильно углубляется в семиотику и притягивает множество других теорий, чтобы подкрепить свою точку зрения, но я не понимаю и половины его аргументов.

МФ: Вы не понимаете доводы о желании пролетариата?..

Студент № 2: К примеру. Возьмем абзац, который мы сейчас прочитали. Он сам по себе либидинальный. Он страстный. Он вызывает сопереживание. Но невозможно следовать за его логикой. Я не понимаю, к чему он ведет, и возникает ощущение, что...
(Неразборчиво.)

МФ: Вопрос в том, является ли это вообще аргументацией? Я сомневаюсь, является ли «аргумент» правильным термином для того, что разворачивается в этом тексте, и, возможно, его непонятность как раз заключается в том, что не обязательно читать его как набор доводов.

Попробуем читать буквально. По сути, он заявляет: «Я не собираюсь интерпретировать Маркса». Он не собирается интерпретировать Маркса, не собирается критиковать Маркса. Что он собирается делать? Он будет работать с определенными интензивностями в марксистском тексте. И он намерен работать с определенными доминирующими способами прочтения Маркса и прочтения того, что есть в Марксе, и выступить против этих способов. И это само по себе проблематично... В тексте, как мне кажется, постоянно присутствует трудно разрешимая гендеризация. Прежде всего она проявляется в оппозиции между Старцем Марксом и малышкой Марксом. Кто такой Старец Маркс?

Студент № 3: Теоретик? Писатель?

МФ: Что-то вроде писателя-прокурора. Этот Маркс ведет дело против капитала. *Великий прокурор Маркс.* Это первое напряжение, с которым мы сталкиваемся, и из него можно вывести определенные тенденции внутри самого марксизма... Но кто такой малыш Маркс?

Студент № 3: Та его часть, что очарована капиталом? Соблазненная капиталом?

МФ: Разве?.. Мне так не кажется.

Студент № 4: Она — тот Маркс, который оскорблен извращенностью капитала?

Студент № 2: *(Неразборчиво. Задает вопрос.)*

МФ: Да, но посмотрим сюда:

Юная целочка Маркс говорит: итак, я влюблена в любовь, нужно всё это прекратить, всё это промышленное, промысловое дерьмо, от этого я тоскую, я хочу вернуться к (не) органическому телу, — и уступает место огромному бородатому

эрудиту, дабы тот разработал тезис, что *это не может не прекратиться*, и в качестве адвоката сих обездоленных (к числу которых принадлежит и она, малышка Маркс) представил свои революционные заключения; дабы стал акушером капитала; и в итоге дал ей, именно ей, то цельное тело, которое ей нужно, того ребенка, по крайней мере того ребенка на словах, который был бы предваряющим дубликатом (родившимся раньше младшим сыном) ребенка во плоти: пролетариата, социализма. Но увы, он ей его не дает. Перед ней так и не ляжет «художественное целое» сочинений «целиком». Перед ней и в ней будет нарастать страдание, потому что в самом своем расследовании, поскольку оно не имеет конца, ее прокурор обнаружит странное наслаждение: наслаждение, которое вытекает из инстанцирования и разрядки влечений в откладывании. [7]

Это, на мой взгляд, и есть ключевое противостояние. Она хочет, чтобы всё закончилось. И это, как я уже сказал, часть серии проблематичных гендерных образов, раскиданных по всему тексту. Малышка Маркс слегка наивна. Ей просто не нравится капитализм, и она хочет, чтобы с ним покончили, тогда как Старец Маркс обосновывает борьбу с капитализмом, и у них двоих должен родиться ребенок, который станет революционным субъектом пролетариата. Но ребенок так и не рождается, потому что Старец Маркс никогда не закроет дело против капитала.

Это история про откладывание. Еще рано. Время никогда не наступит. Дело никогда не будет закончено.

Студент № 4: И Лиотар это сравнивает с работой Маркса.

МФ: Труд Маркса не окончен, не так ли [\[8\]](#)?

Это один из загадочных, стимулирующих... комментариев к работе Маркса. В книге больше говорится о деле против капитала, чем о его завершении. И это отчасти связано с переключением на праксис и отходом от теоретического дела против капитала. Своего рода сговор между Марксом, выдвигающим аргументы против капитала, и самим капиталом.

Студент № 2: То есть Лиотар утверждает, что Маркс — или марксизм — *наслаждается* капитализмом и не положит ему конец, потому что тогда он лишится своей культуры критики?

МФ: Думаю, да. Отчасти так оно и есть. Его бесконечная отсрочка избавления от объекта критики означает, что... критика никогда не будет закончена. Она никогда не кончается, а значит, работа по избавлению от капитала никогда не сможет начаться. И наоборот, верно?

Студент № 2: Тогда в чем воля малышки?

МФ: В некотором роде они являются частью одного и того же, так? Это другая сторона вопроса. Они оба — часть неустойчивого тела, которое не является целым. Вот в чем еще одна особенность «(не)органического», верно? Тело, которое стремится вернуться к некоей целостности. Нет никакой целостности. Не существует нерасчлененного тела. Я полагаю, это означает, что не существует природы. Не существует области чистого. Чистого и неиспорченного. Есть только расщепленные, несоизмеримые тела, которые не могут сложиться в некую целостность или единство. Никогда. Сам Маркс становится еще одним примером такого тела.

Студент № 5: Но малышка Маркс — это еще и представление мечты о революции у Маркса?

МФ: Да, я бы так ее понимал. Но это наивная мечта: *Давайте покончим с этим. Разом.*

Мне кажется, главное повторяющееся утверждение — об отсутствии внешнего. Если в тексте и есть основная идея, то это ее часть. Нет никакой плоскости интенсивностей, на которой располагались бы разнообразные чудовищные тела, определяемые через аффекты и интенсивности, а не через собственные поверхность, глубину и объем, и нет под этой плоскостью никакого более глубокого слоя, доступного пониманию. Вместо этого мы просто наблюдаем тела, интенсивности и аффекты [сами по себе]... Это ключевая мысль.

Таким образом, основная мысль всей главы заключается в отсутствии внешнего. То есть пролетариат не может занимать внешнюю позицию. Лиотар стремится полностью избавиться от разделения на внешнее и внутреннее. Для него такое разделение — проблематичное театральное представление, которое он пытается преодолеть при помощи своей модели интенсивностей и аффектов [9].

Таким образом, пролетариат можно воспринимать как чисто искусственную сущность. Однако в некотором смысле всё искусственно, поскольку природы нет. Идея природы в противовес культуре была бы лишь закреплением разделения, от которого Лиотар бесконечно пытается избавиться на протяжении главы.

Ибо любой, кто не хочет признать, что политэкономия либидинальна, воспроизводит в других словах всё ту же фантазию о вынесенной вовне области, где желание способно укрыться от любого предательского переложения в производство, труд и закон стоимости. Фантазию о неотчужденной области. [10]

«Фантазия о неотчужденной области». Именно это кажется мне основным посылом, который я бесспорно выношу из прочтения главы. *Неотчужденной области не существует*, принципиально. Поэтому, если мы ищем посткапиталистическую политику... Я не уверен, насколько Лиотар занят таким поиском на данном этапе.

Он состоял в различных левых группах, часть из которых он мимоходом оплевывает в этой главе, но мне кажется, что тогда он находился в состоянии мизантропического неприятия реально существующих

левых позиций. Перед нами вовсе не позитивная программа политических преобразований. Возможно, поэтому он и назвал ее либидинальной экономикой. Он описывает проблему. Если не бывает подрывных областей, но мы придерживаемся фантазии о неотчужденной области, то как мы можем сформулировать, какой могла бы быть трансформационная политика? Вот откуда вытекают все специфические трудности этого текста, сложности аргументации...

Студент № 3: Если, как утверждает Лиотар, не бывает подрывных областей... То выбора нет. Получается, Лиотар — капиталистический реалист.

МФ: Нет, мне кажется, он не это утверждает. Он говорит, что мы не можем представить себе что-то за гранью, радикально внешний мир, который не имеет ничего общего с нашим нынешним положением. Но не то, что мы должны подчиниться капиталу. Разве нет?

Студент № 3: Получается, альтернативный путь — *внутри* капитализма, в общих чертах? Мы должны искать его *в рамках* капитализма.

МФ: И это не совсем верно. Наверное, можно воспринимать как-то иначе, но мне кажется, он не это говорит...

Студент № 3: Я не утверждаю, что Лиотар говорит именно об этом. Но если нет внешнего и мы можем найти альтернативный путь, значит он начинается изнутри... По крайней мере, начало пути должно быть внутри...

Студент № 6: Разве это не похоже на акселерационизм?

Студент № 3: Да, я об этом и думаю.

МФ: Лиотар, безусловно, подготовил почву... Нет такой области, которая не была бы запятнана капиталом. Это не то же самое, что утверждать, будто всё всегда должно быть так, как есть сейчас. Здесь подразумевается, что мы должны представить себе трансформацию *изнутри* того положения, в котором мы находимся. Нельзя поддаваться соблазну искать что-то незапятнанное, неотчужденную область, и тому подобное. Мы должны начать с полного погружения в капитал.

Студент № 12: Пробираясь через этот текст и пыталась понять, можем ли мы найти альтернативные пути, важно осмыслить, на мой взгляд, его отличие от Делёза и Гваттари. Важно отметить разницу, поскольку вклад Лиотара в повестку акселерационизма — его идея

о поиске пути наружу изнутри капитализма при помощи разных способов интенсификации имманентного — довольно сильно отличается от идей Делёза и Гваттари.

МФ: Отличие в том, что он отступает от любого позитивного проекта, не так ли? Во всяком случае, в отношении данной главы это так. Делёз и Гваттари готовы рассуждать о революции и революционной власти, но хотят мыслить отлично от традиционных марксистских способов их понимания или, по крайней мере, отлично от тех моделей, которые постулируют целостную область внешнего по отношению к капиталу. Это связано в том числе с драмой отчуждения. Они отвергают сам способ мышления в терминах отчуждения и неотчуждения и рассуждают в терминах, отчасти, интенсивности и тенденций, верно? Ускоряющихся тенденций.

Однако в *Анти-Эдипе* всё же есть позитивная тенденция. В *Либидинальной экономике* позитивной программы нет. Возможно, я просто не смог ее обнаружить. Не знаю, что думают другие. Для меня этот текст — своего рода упражнение в диагностике, литературной диагностике. Он читает Маркса как писателя. Это в некотором смысле литературное чтение. Он извлекает тропы, метафоры, концептуальные образы из текста Маркса и, вместо того чтобы анализировать их, пропускает их через собственный литературный мир грез. Это и есть его сложный механизм с либидинальными лентами, нулями и прочим.

Вот почему текст Лиотара кажется в некотором смысле более современным, чем *Анти-Эдип*, из-за отсутствия...

Потому что он, кажется, хорошо соответствует моменту, после 1960-х и после 1970-х, когда проблема становится очевидной: погружение в капитал, отсутствие какого-либо выхода за его пределы, трудность осмысления рабочего класса как отдельного от капитала и вне его. И особенно в том, что касается вопроса желания, который мы рассматривали в самом начале, на примере джинсов Levi's и других. Это история с джинсами Levi's. Нет никакого внешнего мира. Нет царства Советов, где люди не хотят Levi's. Или «макарон с сосисками», о которых шла речь у Лиотара. Пролетариат хочет эти макароны точно так же, как он хочет Levi's. Но, похоже, у Лиотара нет решения этой проблемы. Скорее, он говорит о том, что *ее нужно принять*. Проблему нужно признать. А куда двигаться дальше? Я не думаю, что у него есть ответ на этот вопрос.

Студент № 7: Возможно, я не совсем правильно понимаю, но мне кажется, что ближе к концу текста тон несколько меняется? Он как бы предлагает пару не совсем решений, но более позитивных представлений. Сначала он пишет про идею Маркса об увеличении свободного времени и сокращении рабочего дня, а затем — интересный отрывок... Может быть, я просто неправильно его читаю.

МФ: А может, правильно! Где это?

Студент № 7: В конце подглавки *Сила*:

Ведь вы же отлично знаете, что стало невозможно на законном основании вменить в вину образованию дополнительного капитала метафизическое

различие между потребительной стоимостью и меновой стоимостью пресловутой рабочей силы, то различие, которое единственно и способно лежать у истоков прибавочной стоимости; но что его образование просто требует вообще неравенства или различия потенциала где-то в системе, различия, которое отмечает границу системы и в то же время удостоверяет, что она не может быть изолированной, а должна беспрестанно черпать в новых запасах энергии, чтобы преобразовать ее в *еще больше товаров*. Быть может, сначала «должна» была черпать энергию людей, но это было для нее несущественно, она может спокойно пережить эксплуатацию в том смысле, в котором вы, прокурор бедняков, ее понимаете, и, как любая сложная естественно-природная система, требовать лишь необратимого преимущества в своих метаболических отношениях с био-физико-химической обстановкой, из которой она черпает свою энергию. [\[11\]](#)

Сначала он занимается критикой — хотя я не думаю, что это можно назвать критикой, — абстрактных формул того, как производится прибавочная стоимость — меновая стоимость рабочей силы, — хотя он хотел бы дистанцироваться от этих абстрактных понятий и выдвинуть идею либидинальных интенсивностей, стоящих за этими формулами. Но потом он говорит, что либидинальные интенсивности, возможно, берут свое начало в человеческой энергии, но это — не их определяющее свойство.

Это своего рода акселерационистский момент. Я думаю, что этот отрывок содержит наиболее акселерационистские высказывания Лиотара, где

он указывает на либидинальные интенсивности в капитале, которые исходят не только от людей, но и откуда-то еще, например от машин.

А на предыдущей странице — или чуть позже — есть фрагмент, где он упоминает технологию и механизацию как еще один возможный источник либидинальных интенсивностей.

Повторюсь, возможно, это неверное прочтение.

МФ: Не думаю, что неверное. Полагаю, это подчеркивает одну из сложностей текста. По-прежнему ли это всего лишь прочтение Маркса? Или это уже модель политической программы? Понимаете, о чем я?

Студент № 7: Сложно отделить его собственные идеи от его прочтения Маркса.

МФ: Да, а также от того, как он вводит в игру определенные тропы и квазилитературные образы, выходящие из Маркса.

Но я думаю, вы правы, здесь может быть потенциал для политической программы.

Хорошо. Я отобрал еще несколько отрывков, которые, возможно, стоит рассмотреть. Однако моя мотивация выбора данного текста в некотором смысле может быть ошибочна. И ошибка заключается в том, что я вижу в нем постановку ряда проблем, а не хорошо продуманный набор аргументов. В некотором смысле

многое из того, что Лиотар говорит, стало бы самоочевидным в эпоху капиталистического реализма, именно поэтому я считаю этот текст современным. Вещи, которые он отстаивает, начинают становиться очевидными. А в 1970-е годы люди, возможно, и могли апеллировать к идее первобытного общества как к способу преодоления капитализма. Ведь как мы размышляем о преодолении капитализма? Можно, как Бодрийяр, обратиться к примитивным обществам, у которых есть формы ритуализированного обмена дарами в качестве альтернативы капитализму. Можно искать какое-то радикальное пространство за пределами капитализма. И я думаю, что к 1990-м... а эта книга, кажется, была переведена [на английский] как раз в эти годы, — второй путь становится решающим. К этому времени уже нет ощущения, что мы найдем спасение в примитивистском пристанище.

Эти утверждения являются в некотором роде фундаментальными, не так ли? Они кажутся в какой-то степени основополагающими. Примитивного общества не существует — всё равно что сказать, что любая политическая экономика является либидинальной. Я не знаю, отстаивает ли он такую позицию. Или нет? Это основа всего того, что он говорит... Возможно, я ошибаюсь в своем прочтении.

Студент № 2: Какова функция всех этих отрывков, говорящих о знаках и символическом обмене, об основах мысли Бодрийяра?.. Зачем они нужны? Я не до конца понимаю эти части текста.

Возвращаясь к книге [Срничека и Уильямса] *Изобретая будущее*, которую мы читали на первой лекции, должны

ли мы рассматривать все их предложения только потому, что они хорошо аргументированы? Не выглядят ли они довольно наивными на фоне этого текста? Сохраняет ли свою силу текст Лиотара сегодня? Можем ли мы полагать, что, например, предложения, скрытые в *Изобретая будущее* или в акселерационизме в целом, способны пробиться через этот пессимизм и нигилизм?

МФ: Вопрос о пессимизме и нигилизме здесь очень интересен, потому что Лиотар постоянно стремится отвергнуть критику и негативность. Он хочет быть на стороне позитивных суждений. Вот что я имел в виду, говоря о ницшеанстве. Этот текст похож на Ницше в том смысле, что Ницше всегда говорит об утверждении, но при этом постоянно на что-то нападает. Лиотар в некотором роде поступает так же, не считаете? Он отвергает критику, но при этом постоянно что-то критикует, создавая весьма затейливое суждение... затейливое взаимодействие с Бодрийяром...

Во-вторых, я бы сказал, что *Изобретая будущее* на самом деле обращается к проблемам, отсюда вытекающим. Проблема отсутствия легкого доступа к внешнему, отсутствия легко определяемого уже существующего пространства, незапятнанного капиталом... Но *Изобретая будущее* — совсем другой тип текста. Сложность *Либидинальной экономики* составляют среди прочего ее разные уровни, один из которых, как я уже сказал, — это прочтение прочтений, собственная литературная образность Лиотара. Эта образность и то, как он конструирует различные типы образов, — которые он не стал называть метафорическими... но давайте пока будем

использовать это слово, — это метафорический конфитюр. Всё, что он делает, сильно отличается от прямолинейного программного текста о том, *что мы меняем, как мы это делаем, как мы изобретаем будущее...* Связь между этими текстами в том, что Лиотар описывает проблему, которую начинает решать *Изобретая будущее*, и он делает это в терминах... Я не уверен, что он сам смог бы ответить, какого рода проблемы он ставит перед нами... Но он пытается указать на недостаточность других теорий.

Студент № 4: Мне показался интересным другой отрывок. Я воспринимаю текст Лиотара через призму того, что в нем говорится о системах значения и о том, что они не могут существовать в реальности. Это особенно заметно, когда речь заходит о Лакане. Лиотар пишет: «Когда Лакан говорит: любить — это давать то, чего не имеешь, для него это означает: забыть, что ты кастрирован» [\[12\]](#). А затем он говорит об аффектах у Лакана: «...проблематика, пришедшая к Лакану от Якобсона, то есть из теории коммуникации, привносит с собой целую философию субъекта, философию тела, донимаемого присвоением самого себя и собственностью, поскольку теория коммуникации, очевидно, является ко всему прочему частью экономической теории» [\[13\]](#). Отсюда я делаю вывод, что всё сводится к цифрам. *(Смеется.)*

МФ: Сводится к цифрам?

Студент № 4: Он указывает на это, и весьма энергично...

МФ: Мне кажется, его модель основана на интенсивностях, а не на означающих. Означающее, как оно классически понимается у Фердинанда де Соссюра, скорее относительно, в то время как интенсивности скорее отсылают к степени. Означающие имеют смысл относительно других означающих. А у интенсивности есть величина... И дело в величине интенсивности, а не в цифрах как таковых, не так ли? Понимаете? Интенсивности — это «интенсивные количества», как называют их Делёз и Гваттари [\[14\]](#). Лиотар хочет оперировать на этом уровне, уйти от пафоса отсутствия и наличия, возникающего в постструктуралистском анализе означающего и означаемого.

Но это отдельная тема. Возвращаясь к капиталу, давайте рассмотрим еще несколько отрывков:

Поймем наконец также, что такое наслаждение — я говорю о наслаждении пролетариев — ни в коем случае не исключает самых что ни на есть суровых и интенсивных *восстаний*. Наслаждение *невыносимо*. Рабочие будут восставать, ломать машины, запирают начальников, гнать в шею посредников <...> Какие-то либидинальные позиции можно удержать, какие-то нет, какие-то обложенные со всех сторон позиции враз лишаются всех приложений, и энергии переходят на другие фрагменты великого пазла, обнаруживают новые фрагменты и новые модальности наслаждения, то есть интенсификации. Нет ни либидинального

достоинства, ни либидинальной свободы, ни либидинального братства, есть либидинальные контакты без сообщения (за отсутствием «послания»). [\[15\]](#)

Опять же, здесь я вижу неприятие определенного призыва и особый тон левого дискурса. Наслаждение, *jouissance*, — термин Лакана, также его разрабатывал Барт — это либидо, в противовес достоинству.

Далее снова речь заходит о количестве:

Сколько стального проката, тонн спермы, децибелов скрипа кровати и лязга цехов, больше и еще больше: это *больше* может вкладываться как таковое, оно и вложено в капитал, и нужно признать, что всё это не только совершенно никчемно, это-то мы в полной мере принимаем, не менее и не более тщетно, нежели политическая дискуссия на агоре и Пелопонесская война, но и сверх того даже не относится к производству. Эти «продукты» не произведены; здесь, в капитале, в счет идет то, что они испытаны и испытаны *в количестве*, мотивом интенсивности является уже отнюдь не качественное изменение количества, а количество само по себе, установленное число: у Сада — страшное число полученных ударов, число требуемых поз и манипуляций, число подлежащих жертв... [\[16\]](#)

Количество само по себе — мотиватор, производитель интенсивности. Лиотар здесь пытается наметить садомазохистское прочтение капитала и пролетариата. Пролетариату присуще мазохистское желание. Наслаждение собственным подчинением интенсивностям капитала.

Капитал можно понимать в таком садистском смысле... Количество интенсивностей, само по себе обретающее значение. Количество не просто где-то над происходящим, оно становится мотивацией, провоцирующей события.

Еще один отрывок, где Лиотар прозревает проблему, с которой мы сталкиваемся сегодня. Проблему макарон с сосисками. *(Смех.)*

С какой стати вы, политические интеллектуалы, *склоняетесь* к пролетариату? из сострадания к чему? Понимаю, что на месте пролетария ненавидел бы вас, вас стоит ненавидеть, но не потому, что вы — буржуа, привилегированные белоручки, а потому, что вы не осмеливаетесь сказать то единственное, что сказать важно: можно таки наслаждаться, сглатывая сперму капитала, материи капитала, металлопрокат, полистиролы, книжонки, макароны с сосисками, глотая их тоннами, пока не лопнешь, — и что вместо того, чтобы сказать об этом, а ведь *к тому же* именно это и происходит в желании превращенных в капитал, пролетариев рук, задов и голов, ну да, вы становитесь во главе *мужчин*, во главе *сутенеров*, вы склоняетесь, вы говорите: ах, но это же отчуждение, как некрасиво, подождите, и вас освободят, мы намерены работать над вашим освобождением от этой скверной привязанности к рабству, мы вернем вам достоинство. И вот так-то вы, моралисты, становитесь на преотвратительную сторону, ту, где желаешь, чтобы наше, превращенное в капитал, желание целиком и полностью не принималось в расчет, было запрещено, поправно, вы совсем как священники с грешниками, наши рабские интенсивности

вызывают у вас страх, вы должны сказать себе: как они, должно быть, страдают, перенося всё это! И конечно же, мы, превращенные в капитал, страдаем, но это не означает, что мы не наслаждаемся, не исключает, что то, что вы собираетесь предложить нам в качестве лекарства — от чего? от чего? — противно нам в еще большей степени, мы испытываем ужас перед терапией с ее вазелином, мы предпочитаем надорваться от количественных излишеств, которые вы относите к самым глупым. И не ожидайте к тому же, что восстанет наша спонтанность. [\[17\]](#)

Как написано!

Я полагаю, что либидинальная экономика Лиотара, в этом тексте и в целом, в основном связана не с конкретным политическим проектом, а с ненавистью к почти любой существующей левой модели политических преобразований. (Не исключаю, что это лишь мой упрощенный уровень понимания.) Левые модели оказываются несостоятельными по одной и той же причине: вновь и вновь они не принимают всерьез капиталистическое желание. Они отвергают его, реабилитируя морализм, заново возводя разделение на внутреннее и внешнее, имманентное и трансцендентное, царство капитала и область вне, якобы чистую и свободную.

Но быть свободным от капитала означало бы освобождение от желания! Разве не об этой проблеме говорит Лиотар? Чтобы понять капитал, нам нужен не только Маркс, нам нужен Маркс вкупе с де Садом [\[18\]](#). В этом и состоит вопрос о количестве: страшное число полученных ударов и прочее. Он проводит аналогию, и даже больше, чем просто

аналогию, между количественным измерением удовольствия у де Сада и количествами, которыми оперирует капитал. Он упорно настаивает на слиянии желания и капитала.

Студент № 2: Позвольте уточнить: освобождение от желания не подразумевает потерю способности желать, а скорее отказ от разделения на удовольствие от желания и удовольствие от страдания?

МФ: Верно. Это важный момент, который стоит подчеркнуть.

Мы должны отказаться от простой утилитарной модели желания и удовольствия. Идея того, что мы избегаем боли и стремимся к удовольствию, — утилитарна. Стремление к удовольствию и избегание боли... Все, от де Сада до Фрейда, и особенно они, пытаются сказать, что это не так. Существует сложное влечение к болезненному. Страданием можно и наслаждаться. Это важная мысль, и она здесь явно подразумевается.

Но есть и свои последствия. Сопричастность страдания и желания влечет за собой набор сложных вопросов о капитализме, не так ли? Если капитализм заставляет нас страдать, но мы наслаждаемся этим страданием, что это значит?

Студент № 8: Мы привязаны к нему?

МФ: Верно. Мы привязаны, но не той же веревкой, что связывает капитализм и либидо. Есть наслаждение от поедания макарон с сосисками и всего прочего, но есть также либидо подчинения, искусственности и разочарования.

Студент № 2: Разве Лиотар не пытается заставить нас перестать думать о вопросе, который вы только что задали? По крайней мере, в практическом смысле? Лиотар очень старается не писать того, что можно интерпретировать практически. Его текст не похож на Маркса, который впоследствии был переведен в практическую политику на улицах. Лиотар не хочет, чтобы подобное произошло с его текстом. Я также думаю, что эта критика является основополагающей для *Капитала* как такового. Лиотар говорит о том, что всё когда-либо написанное в первую очередь является текстом, прежде чем воплощается во что-либо более практичное. Мы видим эту мысль в начале главы. Область интенсивностей — это область письма. Обратите внимание на главу *Экономика всего вышенаписанного* [19]. Я ее не читала, но предполагаю...

МФ: Это тоже хороший вопрос, отсылающий к интересным проблемам. Если плоскость интенсивностей — это письмо... То в конечном итоге всё становится более или *менее* интенсивным? Ведь письмо производит всё... С одной стороны, получается, что письмо (предположительно) чисто имманентно. Письмо само по себе. Письмо — это некий водоворот

интенсивностей, не указывающий на что-то более глубокое.

В таком случае письмо становится более интенсивным, но, с другой стороны, оно остается *всего лишь* письмом. Оно ни о чем. Ни к чему не привязано. Просто *текст*, хоть и весьма интенсивный. Здесь, как мне кажется, подспудно присутствует некая двойственность, потенциально указывающая на довольно интересную проблему, но подчеркивает она проблемы и тупиковые пути желания самого Лиотара.

Лиотар предстает... Он победоносно загнан в угол! Его отказ почти от всех возможных форм левой идеи, от трансцендентной функции теорий — как его идея теории или письма, отличных от описываемого предмета, — приводит его к череде отрицаний, преград и к такому вот зацикленному на самом себе письму, самоутверждающемуся кругообороту интенсивностей, как он его называет. Но что это — победоносная автономия и достаточность текста как такового или же импотенция и бесполезность? Учитывая, что текст не способен повлиять ни на что вне собственных пределов?

Надо же, наше время почти вышло...

Я хотел, чтобы вы вынесли из сегодняшней лекции вопросы о переплетении желания и капитализма, особенно в тот исторический момент, в 1970-е, когда мы начали думать, что желание имманентно капитализму, и даже не капитализму, а работе, своего рода капиталистическое желание, имманентное рабочему классу. Что с ним делать? Отвергать его? Морализировать по этому поводу?

Лиотар явно считает, что мы не должны отвергать его и не должны морализировать, но я не думаю, что у него есть ясная альтернатива. Кажется, он предполагает, что должен существовать способ как минимум считаться с этим желанием или справиться с ним. На каком-то другом уровне, возможно, нужно будет пойти еще дальше. Возможно, мы должны будем принять это желание с распростертыми объятиями.

В конечном счете я вижу в этом тексте рассказ о тупиках левой теории, но при этом он сам представляет собой еще более масштабный тупик. Отчасти потому, что исключает возможность найти выход, продолжая говорить о том, что «не бывает подрывных областей», нет ничего внешнего...

Откуда взялась эта мысль? К чему она ведет? И тут мы оказываемся в своего рода перформативном нигилизме, даже если Лиотар так не считает. Ведь сам по себе текст — или самодвижущийся кругооборот интенсивностей, как хочет убедить нас Лиотар, — оказывается довольно нигилистическим: какую пользу он несет вне самого себя?

Поэтому я предлагаю рассматривать этот текст как диагностический. Он указывает на тупики, на проблемы, которые всё еще не решены и создают всяческие трудности по сей день. Старая добрая модель: отчуждение подразумевает неотчужденный мир и борьбу за его восстановление. Лиотар отвергает ее, и мы сдаемся. Мы говорим: давайте перестанем фантазировать о неотчужденном мире, незапятнанном капиталом. Но с чем мы остаемся? Перед нами запутанный, сложный и либо перегруженный, либо неполный ответ на этот вопрос.

Студент № 9: Возможно, это прозвучит немного надуманно, но, может быть, он предлагает... Ранее вы уже цитировали слова Ницше о том, что «истины не бывает, есть лишь интерпретации». Так что, возможно, Лиотар предлагает найти выход в избавлении от интерпретаций. Он начинает с... Хочу отметить, что не смог прочитать его так внимательно, как хотел бы... В начале он говорит нечто вроде того, что интерпретации Маркса подобны интерпретациям Библии. И потом мы попадаем в дерридианский мир, где всё есть текст и нет никакого выхода за пределы текста, потому что интерпретации — это всегда тексты, даже если они являются политическими практиками.

Два значимых автора в этом тексте — Маркс и Фрейд, потому что они нашли другой дискурс, что означает, что они, по сути, создали новый способ создавать текст снова и снова, снова и снова.

Возможно, Лиотар полагает, что это будет последний текст о Марксе, потому что определение великого Нуля очень похоже на прочтение Делёзом Лейбница и его монады: внешнее есть внутреннее, и оно бесконечно складывается, снова и снова [20]. Не существует фиксированного внутреннего и внешнего, потому что они всё время меняются. И внешнее может стать внутренним, а внутреннее — внешним, в конечном итоге это означает, что нет ни того ни другого. Значит, избавление от внешнего и внутреннего, а также от интерпретаций означало бы начало выхода за пределы капитализма? Может, в этом вся идея? Не провозглашение политической практики или решения проблемы, но, может быть, предложение начать движение к решению?

МФ: Да, это интересно: вопрос выхода за пределы интерпретаций, а также за пределы истины. Но в тексте всегда есть два уровня. Лиотар указывает... Он, конечно, всё же предлагает интерпретации, но вместо прямых интерпретаций он предлагает свои литературные фигуры, не так ли? Вместо того чтобы, например, предложить анализ текстов Маркса, выделив в них две тенденции: тенденцию к критике и меньшую тенденцию к попытке полностью вырваться из капитализма, Лиотар представляет нам Старца и малышку... Это не столько интерпретация, сколько перевод определенных склонностей Маркса в образы Лиотара, но всё же это до некоторой степени интерпретация.

У Лиотара присутствует эта фантазия об интенсивности, фантазия о том, чтобы уйти от второго реального трансцендентного уровня и действовать на уровне количественных интенсивностей, а не интерпретаций. Но возможно ли это? И не является ли это просто способом прочтения?

Мне кажется, это невозможно, и мы всё еще в некотором смысле находимся в сфере интерпретации, так же как и в сфере критики. Но отказ от критики и от интерпретации любопытен сам по себе. Он порождает другой тип письма.

(Раздраженно.) Вот так! *(Смех.)* Надеюсь, что-то мы усвоили.

В следующий раз у нас относительно более простые вещи — операисты. Кто хочет представить операистов и *Отказ от работы* после рождественских каникул?

(Студент вызывается.)

Там текст довольно короткий, можете и что-то еще почитать.

Кто хочет взять Тобёрна?

(Студент вызывается.)

Кто-нибудь еще хочет получить консультации, но еще не записался?

(Молчание.)

Ладно, все уже знают, о чем будут писать эссе в январе? Да? Хорошо. Всегда можете проконсультироваться со мной по электронной почте.

(Шум и голоса, студенты уходят.)

Приложение. «Долой дрянные утра понедельника» (треклист)

Многие студенты и работники Голдсмитского колледжа остро понимали чувство общественно-политического бессилия, о котором Марк говорил на лекциях. Желание принять брошенный им вызов и поддержать призыв к радикальному демонтажу сложившегося статус-кво, звучавший на его лекциях и в текстах, вспыхнуло незамедлительно, как один из способов справиться с кризисом депрессивной ангедонии, охватившей университет, — всепроникающим кризисом душевного здоровья, к сожалению проявившимся не только в самоубийстве Марка.

Удивительным образом именно в первое утро понедельника после смерти Марка это глубоко негативное состояние обрело обратное аффирмативное звучание.

Каждая из пяти лекций курса *Посткапиталистическое желание* начиналась в девять утра в понедельник. Шестой лекции не случилось, но, как только вести о гибели Марка в пятницу (13 января) распространились по колледжу, многие студенты всё равно решили прийти в понедельник (16 января 2017 года).

Курс, рассчитанный на двадцать слушателей, неожиданно удвоился, утроился, знакомые и незнакомые лица, бакалавры и магистры собрались решительно дрянным утром понедельника, ожидая, что Фишер пойдет следом, развеет дурной морок, отменит розыгрыш. Стояла тишина, все молчали. Чуть погодя кто-то включил музыку, и началась сессия совместного прослушивания.

Было сложно не поддаться искушению и не вчитать в утро понедельника, предложенное Фишеру для его лекций, какое-то глубокое значение; пусть и кажется, что это всего лишь административная случайность.

Предпоследний пост в его знаменитом блоге k-punk — это микс с подходящим названием *Долой дрянные утра понедельника*, которое он также использовал для неоконченного введения к *Кислотному коммунизму*. Это переиначивание старой антикапиталистической речовки «Ты ненавидишь не понедельники, ты ненавидишь свою работу» в положительном ключе. В жизни Фишера фраза обрела двойное значение, указывая и на возможный, желаемый конец труда, и, вероятно, на скрытое, вполне лиотаровское, значение: несмотря ни на что, Фишер любил работать со студентами, которые, в свою очередь, любили работать с ним. Думая об этом, студенты и решили послушать его микс тем январским утром.

Микс удачно открывается треком *Jobseeker* группы Sleaford Mods, после чего начинаются американские горки — от взлета до падения контркультуры: психоделический поп сменяется дабом, даб — диско. Невыпущенный пар, ярость рабочего класса XXI века мечется из стороны в сторону и наконец находит выход, рассеиваясь, — в конце звучит безмятежная песня *At Last I Am Free*, записанная группой Chic в 1978 году.

Микс действует оживляюще, он переворачивает стрелу времени роста сознания, так что политическая ярость нас сегодняшних встречается с контркультурным наслаждением. Это не просто ностальгическая тоска — эти песни, эти культурные артефакты всё еще нам доступны, как и потенциал, в них заключенный.

Воспринятый в целостности, этот микс выводит на передний план политическую функцию каждого из треков: приводя нас в радостное негодование, он воспламеняет эстетическую составляющую, давно овеществленную фетишизацией музыкальных жанров и коллекционированием виниловых пластинок. Невзирая на овеществление этих треков, свобода, в них заключенная, остается живой, готовой вырвать поработанное тело из его нынешнего самодовольства. Микс бросает нас из 2008-го в 1978-й, но он также обращен и в будущее. У нас есть альтернативы. У нас есть другие завтра. Перед нами — мир, который следует менять.

1. Sleaford Mods. *Jobseeker* (The Mekon, 2008)
2. The Kinks. *House in the Country* (Face to Face, 1966)
3. The Specials. *Rat Race* (The Specials, 1979)
4. Singers & Players. *Too Much Work Load* (Revenge of the Underdog, 1982)
5. Rhythm & Sound. *Boss Man* (See Mi Yah, 2005)
6. eMMplekz. *Tethered to my Hot-Spot* (Your Crate Has Changed, 2013)
7. The Jam. *Smithers-Jones* (Setting Sons, 1979)
8. Ann Peebles. *I'm Gonna Tear Your Playhouse Down* (I Can't Stand the Rain, 1974)
9. Kanye West feat. GLC and Consequence. *Spaceship* (The College Dropout, 2004)

10. Spandau Ballet. *Chant No. 1 (I Don't Need This Pressure On)* (Diamond, 1982)
11. The Supremes. *Stoned Love* (New Ways but Love Stays, 1970)
12. The Temptations. *Psychedelic Shack* (Psychedelic Shack, 1970)
13. Michael Jackson. *Off the Wall* (Off the Wall, 1979)
14. Dr Kucho! & Gregor Salt. *Can't Stop Playing* (Makes Me High) (2015)
15. Sister Sledge. *Lost in Music (Special 1984 Nile Rogers Remix)* (1984)
16. Chic. *At Last I Am Free* (C'est Chic, 1978)

От злости и грусти — к всеобщей радости...
От беспросветной работы к бесконечной свободе...

Требую безусловного базового дохода — сейчас!

k-punk, 18 июля 2015 *

* <https://k-punk.org/no-more-miserable-monday-mornings/>

Примечания *

* При подготовке к печати русского перевода выяснилось, что панкский дух Мэтта Кохуна, редактора английской книги, не способствовал точности указания источников, страниц, цитат и имен. Мы постарались восстановить факты, сохранив оригинальный настрой. — *Ред.*

Введение. «Долой дрянные утра понедельника»

[1] *Fisher M.* k-punk, or the glampunk art pop discontinuum // k-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004–2016) / ed. D. Ambrose. London: Repeater Books, 2018. P. 273.

[2] Ibid. P. 275.

[3] *Fisher M.* Megalithic Astropunk // Hyperstition. 6 February 2005:
<http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/004932.html>.

[4] *Fisher M.* Why Burroughs is a Cold Rationalist // k-punk blog, 29 August 2004: <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/004035.html>.

[5] *Fisher M.* Psychedelic Reason // k-punk blog, 19 August 2004: <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/003926.html>.

[6] *Fisher M.* Emotional Engineering // k-punk blog, 3 August 2004: <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/003767.html>.

[7] Ibid.

[8] Ibid.

[9] *Fisher M. Psychedelic Reason.*

[10] Ibid.

[11] Ibid.

[12] *Fisher M. k-punk, or the glampunk art pop discontinuum. P. 275.*

[13] Ibid. P. 275–276.

[14] Вспомним, например, удивительную судьбу экспериментального альбома The Beatles — *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*, вышедшего в 1967 году. Если для одних этот максималистский релиз до сих пор звучит как революционный прорыв в поп-музыке, для многих критиков политической направленности его шипение выдохлось вместе с контркультурой, тогда как третьи полагают, что об альбоме забыли на следующий же год — в мае 1968 года.

[15] Цит. по: *Фишер М. Кислотный коммунизм* (недописанное предисловие) / пер. М. Ермаковой // *Неприкосновенный запас. 6/2020 (№ 134). С. 13–35.*

[16] *Fisher M. Portmeirion: An Ideal for Living: <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/004048.html>.*

[17] *Фишер М. Кислотный коммунизм.*

[18] *Фишер М. Кислотный коммунизм.*

[19] Неоконченное, фикционализированное описание этого семинара см.: *Colquhoun M. Experiments in the Summoning of an AxSys Demon (Part 0) // Vast Abrupt. 2*

March 2018:

<https://vastabrupt.com/2018/03/02/experiments-in-the-summoning-of-an-axsys-demon-part-0>. См. также:

Негарестани Р. Циклопедия: соучастие с анонимными материалами / пер. П. Хановой. М.: Носорог, 2019.

[20] *Fisher M.* Postcapitalist Desire // What Are We Fighting For: A Radical Collective Manifesto / eds. F. Campagna, E. Campiglio. London: Pluto Books, eBook, 2012. P. 328–329.

[21] Ibid. P. 330.

[22] Ibid.

[23] *Ланд Н.* Машинное желание // Н. Ланд. Сочинения. Т. 2: Киберготика / пер. Д. Хамис под науч. ред. А. Морозова. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 74.

[24] Там же. С. 78.

[25] *Fisher M.* A social and psychic revolution of almost inconceivable magnitude: Popular Culture's Interrupted Accelerationist Dreams // e-flux. June 2013: <https://www.e-flux.com/journal/46/60084/a-social-and-psychic-revolution-of-almost-inconceivable-magnitude-popular-culture-s-interrupt-ed-accelerationist-dreams>.

[26] *Фишер М.* Покидая вампирский замок / пер. Д. Райдера. РабКор, 2014: <https://rabkor.ru/columns/editorial-columns/2014/02/04/vampire-castle>.

[27] *Fisher M.* Mommy, What's a Grey Vampire? // k-punk blog, 21 June 2009: <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/011192.html>.

[28] *Фишер М.* Покидая вампирский замок.

[29] *Fisher M. No Romance Without Finance // k-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004-2016). P. 421.*

[30] См.: *Фишер М. Капиталистический реализм. Альтернативы нет? / пер. Д. Кралечкина. М.: Ультракультура 2.0, 2010. С. 138: «Необходимый субъект, то есть коллективный субъект, не существует, хотя кризис, как и все остальные глобальные кризисы, с которыми мы имеем дело, требует, чтобы он был сконструирован».*

[31] *Fisher M. No Romance Without Finance. P. 420.*

[32] *Fisher M. Classless broadcasting: Benefits Street // k-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004-2016). P. 237.*

[33] Кажется, в последние годы аудитория разлюбила морализаторство в духе передачи *Улица пособий*. Тем не менее буржуазный взгляд остается взглядом «по умолчанию» даже в передачах, заявляющих о своем прогрессивном подходе. Например, реалити-шоу об изменении стиля *Глазами квира (Queer Eye)*, перезапущенное в 2018 году (оригинальное шоу выходило в середине 2000-х и называлось *Натурал глазами квира*), гордо подает себя как «шоу, бросающее вызов общественным нормам», но класс никогда не становится предметом дискуссий: пятерка ведущих уделяет внимание заботе о себе как новой форме этикета, порожденной и продвигаемой средним классом.

[34] *Лиотар Ж.-Ф. Желание за именем Маркс // Ж.-Ф. Лиотар. Либидинальная экономика / пер. В. Лапицкого.*

М.; СПб. Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 198.

[35] Там же. С. 190.

[36] *Fisher M. Terminator Versus Avatar // #ACCELERATE: The Accelerationist Reader*, eds. Robin Mackay and Armen Avanessian. Falmouth and Berlin: Urbanomic; Merve, 2014. P. 339.

[37] Ibid. P. 340.

[38] Sleaford Mods. *Jobseeker. The Mekon (A52 Sounds, 2008); Chubbed Up: The Singles Collection (Ipecac Recordings, 2014).*

[39] *Fisher M. Review: Sleaford Mods' Divide and Exit and Chubbed Up // k-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004-2016).* P. 413.

[40] Ibid.

[41] Ibid.

[42] *Wolfendale P. So, Accelerationism, What's All That Above? // Deontologistics blog, 18 February 2018: <https://deontologistics.wordpress.com/2018/02/18/ofta-so-accelerationism-whats-all-that-about>.*

[43] *Noys B. The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

[44] Этот кризис негативного восходит к реплике философа Алена Бадью, который в интервью 2007 года сказал: «В отличие от Гегеля, полагавшего, что отрицание отрицания создает новое утверждение,

я считаю, нам следует утвердиться, что сегодняшняя негативность, строго говоря, не создает ничего нового. Да, она уничтожает старое, но не дает дороги новому». В этом свете мы можем относить тексты Фишера об акселерационизме и хонтологии к одному полю интересов. Хонтология обнаруживает кризис — акселерационизм пытается из него выбраться. Подробнее см.: *Badiou A. Smith J., Luchesse F. del. We Need a Popular Discipline: Contemporary Politics and the Crisis of the Negative — Interview with Alain Badiou // Lacanian Ink. 7 February 2007.*

[45] Подробнее о продуктивности «хонтологии» у Фишера см.: *Colquhoun M. Music Has The Right To Children: Reframing Mark Fisher's Hauntology // The Quietus. 15 March 2020: <https://thequietus.com/articles/27968-matt-colquhoun-egress-mark-fisher-hauntology-essay>.*

[46] *Noys B. The Persistence of the Negative. P. 5.*

[47] *Wolfendale P. So, Accelerationism, What's All That Above? P. 197.*

[48] *Лукач Д. Точка зрения пролетариата // Лукач Д. История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты) / пер. С. Поцелуева. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017. С. 290.*

[49] Там же. С. 211.

[50] Делёз и Гваттари, как известно, исследовали особенности такого подхода к истории, а также то, как это влияет на наше понимание современного субъекта и его ценностей. См.: *Делёз Ж., Гваттари Ф. 10 000 лет до н. э. — Геология морали // Ж. Делёз, Ф. Гваттари. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. Я.*

Свирского; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 66–124.

[51] *Лукач Д.* История и классовое сознание. С. 235.

[52] Там же. С. 278.

[53] Там же.

[54] *Wolfendale P.* So, Accelerationism, What's All That Above?

[55] Ibid.

[56] Ibid.

[57] *Thoburn N.* Deleuze, Marx and Politics. London: Routledge, 2003, P. 1.

[58] Ibid.

[59] Подробнее о кислотном корбинизме см.: Hughes C. Why Acid Corbynism is the new counterculture we need // The Independent. 28 February 2018: <https://www.independent.co.uk/voices/acid-corbynism-labour-jeremy-corbyn-counter-culture-a8231936.html>.

Лекция первая. Что такое посткапитализм?

[1] Реклама Apple для Супербоула 1984 года: <https://youtu.be/2zfqw8nhUwA>.

[2] Фонд Джорджа Оруэлла счел рекламу нарушением авторских прав — настолько очевидны были заимствования из образного ряда 1984 — и потребовал от Apple снять рекламу с эфира. Подробнее см.: *Coulson W. R.* 'Big Brother' is Watching Apple: The Truth About the

Super Bowl's Most Famous Ad // Dartmouth Law Journal.
Winter 2009. 7 (1). P. 106-115.

[3] Термин «хайповерие» возник в Центре исследования кибернетической культуры (CCRU) в Уорикском университете в конце 1990-х при Фишере, являвшемся его сотрудником. Наиболее простое толкование термина отсылает к процессу превращения вымысла в реальность. CCRU так определяли это понятие: «Элемент эффективной культуры, воплощающей себя в реальности через фикциональные величины, функционирующие как потенциальное путешествие во времени. Хайповерие работает как интенсификатор совпадений, обращающийся к Древним Богам». См.: *Ccru*. Appendix 1: *Ccru Glossary* // *Ccru Writings 1997-2003*. Falmouth: Urbanomic Media, 2017. P. 363.

[4] Virtual Learning Environment — университетская цифровая среда, институциональный сервер, на котором хранятся образовательные материалы, публикуются новости факультета, а также рассылки для сотрудников и студентов.

[5] Реклама Levi's 1984 Russia:
<https://www.youtube.com/watch?v=Z3pe-3ZnL8Y>.

[6] Отрывок из передачи *Have I Got News for You*:
<https://www.youtube.com/watch?v=3252FSW7OC4>.

[7] «Май '68» — период гражданских волнений во Франции, когда левый студенческий протест объединился с всеобщей забастовкой рабочих. Бунты, группировавшиеся вокруг университетов и фабрик, парализовали экономику страны и чуть было не привели к падению французского правительства.

[8] Непосредственно в движении «Автономия» участвовал только Антонио Негри (1933–2023). Майкл Хардт, который младше Негри на четверть века (род.1960), жил в те годы в Америке и был еще подростком.

[9] «Власть тачскрина» — еще одна тема лекций, родившаяся из опубликованных текстов Фишера. См.: *Fisher M. Touchscreen Capture // noon: An Annual Journal of Visual Culture and Contemporary Art. Vol. 6: Post-Online. Gwangju, South Korea: Gwangju Biennale Foundation, 2016.*

[10] Слайд 5:

Преимущества термина «посткапитализм» в сравнении с понятиями «коммунизм», «социализм» и т. д.

- 1. Не испорчен ассоциациями с провалившимися или репрессивными проектами.*
- 2. Предполагает победу — капитализм закончится, его сменит нечто иное.*
- 3. Начинается в капиталистическом настоящем и учитывает его радости и тяготы.*

[11] Слайд 6:

Какие недостатки у понятия «посткапитализм»? 1.

Сохраняет связь с капитализмом (может быть обвинен в «капиталоцентризме»).

2. Не предлагает позитивного проекта.

3. Остается в темпоральности «пост-».

4. Недостаточно прогрессивен (см. книгу Питера Фрейза Четыре образа будущего: жизнь после капитализма, где всего два образа оказываются прогрессивными).

[12] *Fraser P. Four Futures: Life After Capitalism. London: Verso Books, 2016.*

[13] «Лакшери-коммунизм» — понятие родом из протестов середины 2000-х на волне финансового кризиса. Подробнее см.: *Merchant B. Fully automated luxury communism // The Guardian. 18 March 2015: <https://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/mar/18/fully-automated-luxury-communism-robots-employment>*. См. также: *Bastani A. Fully Automated Luxury Communism. London: Verso Books, 2019.*

[14] Изображения на слайдах 7 и 8 взяты из: *Mapping the Emerging Post-Capitalist Paradigm and its Main Thinkers // Commons Transition. 2 December 2015: <http://commonstransition.org/mapping-the-emerging-post-capitalist-paradigm-and-its-main-thinkers/>*.

[15] *Gibson-Graham J. K. A Post-Capitalist Politics. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2006. P. 4. [Слайд 9].*

[16] *Ibid. P. 5. [Слайд 10].*

[17] *Brown W. Wounded Attachments // Political Theory, Vol. 21. No. 3. Aug., 1993. P. 390–410.*

[18] *Gibson-Graham J. K. A Post-Capitalist Politics. P. 5–6. [Слайд 11].*

[19] *Беньямин В. Левая меланхолия / пер. Е. Трифионовой // В. Беньямин. Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб.: symposium, 2004. С. 376–383.*

[20] *Gibson-Graham J. K. A Post-Capitalist Politics. P. 6. [Слайд 12].*

[21] Слайд 13:

Гибсон-Грэм о тупике «модернистской классовой политики»: С одной стороны, кризис модернистской

классовой политики — это кризис желания, и два рассматриваемых фильма сильно расходятся в изображении этого кризиса. В фильме Под звуки меди желание оказывается в тупике: с одной стороны, стремление сохранить шахты, с другой — сохранить трудоустройство (и остаться подчиненным капиталу), сохранить солидарность, рождающуюся из совместного мужского труда, в том числе и опыта эксплуатации капиталом, сохранить общины, выросшие вокруг эксплуатации и работы, разрушительной для жизни. Желание загнано в тупик, поскольку оно обращено к капиталистическому Другому — относительно труда и «рабочего класса», — который вообще-то антагонист этого Другого.

См.: *Gibson-Graham J. K. A Post-Capitalist Politics. P. 11.*

[22] Слайд 14:

Как выбираться из этого тупика?

Дислокация — выход за границы «капиталоцентризма». Мы можем начать «отвязать» экономическую идентичность, если деконструируем господствующий капиталоцентричный дискурс экономики, согласно которому капиталистическая экономическая деятельность служит моделью для любой экономической деятельности. Мы можем дислоцировать единство и гегемонию глобалистского неолиберального капиталистического экономического дискурса, если станем агрессивно рушить экономический ландшафт и конструировать новый язык экономического разнообразия. Это «смещение» — жизненно важное условие для проекта культивации инаковых экономических субъектов.

[23] *Gibson-Graham J. K. A Post-Capitalist Politics. P. 56.*

[24] Слайд 15: Иллюстрация 18 из книги: *Gibson-Graham J. K. A Post-Capitalist Politics*. P. 70: Айсберг. Из *Community Economies Collective*, 2001; иллюстратор Кен Бёрн: https://www.researchgate.net/figure/The-Iceberg-JK-Gibson-Graham-Drawing-by-Ken-Byrne-Reprinted-with-permission_fig1_305306123.

[25] *Gibson-Graham J. K. A Post-Capitalist Politics*. P. 56.

[26] Слайд 16:

*Гибсон-Грэм о важности феминизма для выхода за рамки традиционной партийной логики: Альтернативные организационные формы: «организационный горизонтализм» питал альтернативные способы существования (власти), к которым можно отнести «прямое и равноправное участие, немонопольное владение словом или информацией, ротацию случайных задач и обязанностей, неспециализацию функций, недеlegation власти» (Alvarez S. E., Dagnino E., Escobar A. *Cultures of Politics/ Politics of Cultures*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998. P. 97).*

<...> слабо связанные борьба и феминистское движение могли мобилизовать социальные преобразования в беспрецедентном масштабе, не прибегая к авангардной партии или другим «необходимым» вещам, которые мы привыкли ассоциировать с политической организацией. Сложное смешение альтернативных дискурсов, общего языка, воплощенных практик, самокультивации, локальных действий и глобальных преобразований, связанных с феминизмом второй волны, питало наше мышление о политике экономических возможностей, впечатляя поразительно простыми онтологическими контурами феминистского воображения: если женщины везде, то одна женщина всегда где-то, и эти места женщин

преобразуются по мере того, как женщины преобразуют себя.

[27] *Gibson-Graham J. K. A Post-Capitalist Politics. P. 56.*

[28] *Ibid. P. xxiv.*

[29] Слайд 17:

Гибсон-Грэм о выходе за пределы аффектов, связанных с традиционной левой политикой.

Аффекты, связанные с этим зарождающимся сообществом, отличаются от привычных для левой политики, — возмущение и гнев, группирующиеся вокруг героической борьбы, или цинизм и праведность, действующие как мощный эмоциональный подтекст в левых политических движениях. Аффект в фильме предстает заманчивым чудом, поскольку персонажей захватывают осознание и восторг от инаковости. Эта утопическая атмосфера на время приостанавливает взаимное недоверие, непризнание и осуждение, позволяя достичь новой солидарности, которая проистекает не из подобия участников, но из растущего осознания того, что самость учреждается лишь в контакте с другим.

[30] *Gibson-Graham J. K. A Post-Capitalist Politics. P. 20.*

[31] *Ibid.*

[32] *Ресентимент* — понятие, чаще всего связываемое с работами Фридриха Ницше, описывающее реакционную враждебность, испытываемую по отношению всего внеположного «Я», прежде всего относительно классового положения. Ницше проблематизировал знаменитую гегельянскую диалектику раба и господина, называя ресентиментом комплекс неполноценности, для которого характерна

бессильная злоба, скорее обезоруживающая того, кто ее испытывает, нежели придающая ему сил. Как пишет Ницше: Восстание рабов в морали начинается с того, что ресентимент сам становится творческим и порождает ценности: ресентимент таких существ, которые не способны к действительной реакции, реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой мезтью. В то время как всякая благородная мораль произрастает из торжествующего «Да», сказанного самому себе, мораль рабов с самого начала говорит «Нет» «внешнему», «иному», «не-себе»: это «Нет» и оказывается ее творческим деянием. Этот поворот оценивающего взгляда — это необходимое обращение вовне, вместо обращения к самому себе — как раз неотъемлемо от ресентимента: мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, — ее акция исходно является реакцией». (Цит. по: *Ницше Ф. К генеалогии морали [1887] / пер. К. Свасьяна // Ф. Ницше. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 253.*)

[33] Слайд 18:

Экономика сообществ против мейнстримной / капиталистической экономики, подробнее см.: Yara L. Take Back the Economy: An Ethical Guide for Transforming Our Communities // The AAG Review of Books. 2014. 2:1. P. 25-29:

<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/2325548X.2014.894422#:~:text=To%20rGibson%2DGrham%2C%20Cameron%2C,being%20as%20well%20as%20ours:>

Для Гибсон-Грэм, Кэмерона и Хили «возвращение

экономики» этическими действиями означает: 1. Совместное выживание, разделяющее ресурсы и благосостояние.

2. Распределение излишков ради общественного благополучия и окружающей среды.

3. Взаимодействие с другими, учитывающее потребности всех сторон.

4. Осознанное потребление.

5. Забота (поддержание, умножение и рост) об общих естественных и культурных благах.

6. Инвестирование в будущие поколения, чтобы они также могли жить достойно. Авторы заключают: «Экономика, основанная на этих этических соображениях, представляет собой экономику сообществ — пространство принятия решений, где мы признаем и обсуждаем нашу взаимозависимость с другими людьми, другими видами и окружающей средой. Признавая и обсуждая, мы становимся сообществом» (Р. хіх).

[34] *Gibson-Graham J. K., Cameron J., Stephen H.* Take back the Economy. An Ethical Guide for Transforming Our Communities. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. Р. хіх.

[35] Слайд 19: Таблица 23 из книги *Gibson-Graham J. K.* A Post-Capitalist Politics. Р. 87: Ключевые понятия экономики и экономики сообществ из Bernard and Young (1997), Crouch and Marquand (1995), Meeker-Lowry (1995), Ife (1995), Pearce (1993), Power (1996), and Wildman (1993).

[36] Уильямс А., Шрничек Н. Манифест акселерационистской политики / пер. Д. Колесника // Философско-литературный журнал «Логос». 28. 2 (123). 2018. С. 12. [Слайд 20]

[37] Слайд 21: *Срничек и Уильямс о требованиях к обществу построботы: (В первую очередь) запрос на запросы («Политика без требований — это просто собрание неких бесцельных тел»). Эти требования должны принимать форму нереформистских реформ. Такие реформы (1) имеют утопическое/антагонистическое измерение и (2) основываются на жизненных реалиях современной рабочей ситуации.*

[38] *Срничек Н., Уильямс А. Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда / пер. Н. Охотина. М.: Strelka Press, 2019. С. 157.*

[39] Там же. С. 157.

[40] Там же. С. 158.

[41] Там же. С. 159. [Слайд 22]

[42] Там же. С. 129. [Слайд 23]

[43] Слайд 24:
Требование сокращенной рабочей недели: Возврат к одному из классических запросов трудового движения. Позитивный ответ на растущую автоматизацию. Преимущества для среды (меньше перемещений и потребления, связанного с пребыванием на рабочем месте). Повышает силу рабочих (требует привлечения и сбора союзов и профсоюзов, объединений прекарных работников).

[44] Слайд 25:
Требование безусловного базового дохода. Он должен быть достаточным и универсальным — поддержкой

существующей программе социальных выплат, а не ее замещением. Четыре ключевых положения: Политическая трансформация. Работа, позволяющая пролетариату обеспечивать себя, укрепляет общую классовую силу. Прекарность трансформируется в гибкую систему, правила которой определяют сами рабочие.

Меняется принцип оценки работы — за скучную, опасную работу могут платить больше; за креативную и увлекательную — меньше.

Феминистское предложение — позволяет экспериментировать со структурой семьи.

[45] Слайд 26:

Требование сокращения трудовой этики.

Переворот связи между страданием и вознаграждением.

Контргегемонический подход, который может опираться на существующую ненависть к работе!

[46] *Улицу пособий* показывали по «Каналу 4». Отчасти это объясняет негодование зрителей, поскольку в 1980-е и 1990-е канал славился прогрессивной программой. К сожалению, как писал Фишер в своем эссе для *New Humanist* в 2014 году, *Улица пособий* тогда: <...> встроилась в тренд на «фальшивое» документальное телевидение. В 2013 году в статье для журнала *Sociological Imagination* Трейси Дженсен предсказала «расцвет порнографии бедности», перечислив следующие программы: *Как въехать в субсидированное жилье*, *Почему вы не говорите по-английски*, *Пособия в Британии-1949* («Канал 4») и *Мы выплачиваем ваши пособия* (BBC1) <...> Как же низко пал «Канал 4», если *Улица пособий* значится в ряду его серьезных документальных проектов. Хотите оценить масштаб катастрофического влияния неолиберализма

на британскую культуру? Начните с «Канала 4». От европейских артхаусных фильмов, серьезных философских ток-шоу, политически изоциренных документальных лент он скатился в пучину халтуры и безрассудства, в которой не рассмотреть даже пародии.

См.: *Fisher M. Classless Broadcasting: Benefits Street // k-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004-2016). P. 236, 238.*

[47] Слайд 27:

Посткапитализм по Мейсону:

Его теория основана на теории волн Кондратьева — идее о том, что капитализм обновляется в «длинных волнах роста», если признаков обновления нет, то капитализм — в длительном падении. Успехи неолиберализма в подавлении рабочего класса лишили капитал его главной движущей силы обновления (борьба с рабочим классом заставляла капитал внедрять инновации).

[48] Слайд 28:

Предшественник: Друкер о центральном статусе знания.

Питер Друкер. Посткапиталистическое общество (1993):

Знание — ключевой ресурс в современном обществе.

Можем ли мы повысить продуктивность знания?

Кто социальный архетип нового общества? Согласно

Друкеру, «универсально образованный человек»;

согласно Мейсону, таким является сегодня «сетевой индивид».

[49] Слайд 29

Информационные товары меняют всё. «После оплаты стоимости создания нового набора инструкций они могут использоваться снова и снова без

дополнительных расходов» (Ромер). В ответ на это информационный капитализм делает незаконным копирование определенных видов данных: «В условиях информационного капитализма монополия — это не просто хитрая тактика для максимизации прибыли. Индустрии иначе развиваться не могут». Это нарушает основной закон экономики — ограниченность ресурсов. Инфотовары работают по принципу «несоперничества» (обмен лишь усиливает ценность). Open Source против Microsoft.

[50] Слайд 30:

Пример Википедии.

Достаточно ли капиталистической динамики, чтобы появилась Википедия? Может ли принцип Open Source или пиринговое производство стать моделью новых социальных и экономических отношений?

Мейсон: «В конкретный исторический момент, когда стало возможно производить вещи без рынка или фирм, этим стало заниматься много людей». Это часть «нового устойчивого способа производства».

Кеннет Эрроу: «Раз свободная рыночная экономика с интеллектуальной собственностью ведет к недоиспользованию информации, то в экономике, основанной на полном использовании информации, не может быть свободного рынка или абсолютных прав интеллектуальной собственности».

[51] Слайд 31:

Всеобщий интеллект. Мейсон: В Отрывке о машинах Маркс представляет себе мир, в котором главная роль машин заключалась в том, чтобы производить, а главная роль людей — в том, чтобы контролировать их. <...>

Производительная мощь таких машин, как «самодействующая» хлопкопрядильная машина,

телеграф и паровоз, «совершенно непропорциональна непосредственному рабочему времени, затраченному на их производство, и зависит скорее от общего состояния науки и от прогресса технологий или внедрения этой науки в производство» [Цит. по: Marx K. Grundrisse].

В мире, где доминируют такие машины, знание должно быть общественным. Капитал будет вынужден развивать знания рабочих — технология будет развиваться как часть «всеобщего интеллекта».

[52] *Мейсон П.* Посткапитализм. Путеводитель по нашему будущему / пер. А. Дунаева. М.: Ад Маргинем, 2016. С. 207.

[53] *Гребер Д.* Бредовая работа. Трактат о распространении бессмысленного труда / пер. А. Арамяна, К. Митрошенкова. М.: Ад Маргинем, 2020.

[54] *Мейсон П.* Посткапитализм. Путеводитель по нашему будущему. С. 207.

[55] *Schiller B.* Welcome to the Post-Work Economy // Fast Company. 15 March 2016:
<https://www.fastcompany.com/3056483/welcome-to-the-post-work-economy>.

[56] Слайд 33:

Пять принципов перехода по Мейсону:

- 1. Понять ограничения человеческой воли.*
- 2. Сохраняйте экологическую устойчивость.*
- 3. Переход касается не только экономики.*
- 4. За проблему нужно браться со всех сторон.*
- 5. Максимально увеличить мощь информации.*

[57] Слайд 34:

Шаги к переходу:

1. Точная и всесторонняя компьютерная симуляция нынешних экономических реалий.
2. Переход к модели «вики-государства», которая: откажется от модели приватизации; перестроит рынки в сторону устойчивых, кооперативных и социально справедливых решений; создаст пространство для кооперативной, пиринговой и некоммерческой деятельности; заставит корпорации двигаться к изменениям.
3. Уничтожение или социализация монополий.
4. Позволить рыночным силам исчезнуть — некоторые рынки могут остаться (с ограниченными патентами и интеллектуальной собственностью), но рыночные силы следует полностью подавить в сфере производства энергии.
5. Социализация финансовой системы.
6. Выплачивать каждому базовый доход.
7. Сетевые подходы.

Лекция вторая. «Социальная и психическая революция почти непредставимого размаха»: контркультурная богема как прообраз

[1] Фрейд З. Тотем и табу / пер. А. Боковой М.: Академический проект, 2020. С. 123.

[2] Там же. С. 123.

[3] Книга *Тотем и табу* впервые была опубликована в 1913 году.

[4] В Университетском колледже Лондона находится скелет и плохо сохранившаяся мумифицированная голова английского философа Иеремии Бентама (1748–1832), доступная для всеобщего обозрения.

[5] Так шутил Жак Лакан, он писал об «имени отца» («nom du père») и «запрете отца» («non du père»).

Подробнее см.: *Лакан Ж.* Семинары. Книга 3. Психозы (1955–1956) / пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис, 2014. Фуко комментировал эту шутку Лакана, когда писал о его семинарах. См.: *Foucault M.* The Father's No in Aesthetics, Method and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954–1984. Vol. 2. New York: The New Press, 1998. P. 5–20.

[6] *Секс, гендер, виды* — курс для студентов магистерской программы по современной художественной теории. Его читает доктор Линн Тернер.

[7] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда / пер. А. Юдина. М.: АСТ, 2003. С. 78.

[8] Там же. Из *Фрейд З.* «Культурная» сексуальная мораль и современная нервозность (1908).

[9] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. С. 78.

[10] Там же. С. 79. Закавыченная цитата из *Фрейд З.* Об унижении любовной жизни (1912).

[11] Там же. С. 83.

[12] Там же. С. 88–89.

[13] Там же. С. 91–92.

[14] Там же. С. 99.

[15] Там же.

[16] Маркузе называет «принцип производительности» «господствующей исторической формой принципа

реальности» (С. 28). Это фрейдовский термин, обозначающий центральное влечение для Я, учитывающее и воспринимающее мир через напряжение между Ид и Сверх-Я, т. е. антиномично «принципу удовольствия». Развивая эту мысль, Фрейд впоследствии написал *По ту сторону принципа удовольствия*, и мы можем утверждать, что текст Маркузе — это своего рода «По ту сторону принципа реальности». Позиция Маркузе предвосхищает спинозистский психоделический разум Фишера. Для Маркузе «за пределами принципа производительности инстинктивное удовлетворение тем более нуждается в сознательном усилии для создания новой рациональности, чем менее оно является побочным продуктом рациональности угнетения» (*Маркузе Г. Эрос и цивилизация*. С. 233).

[17] Там же. С. 105.

[18] *Willis E. Beginning to See the Light: Sex, Hope, and Rock-and-Roll*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012. P. 158.

[19] В последние годы этот вопрос вновь вспыхнул в общественных дискуссиях. См.: *Lewis S. Full Surrogacy Now: Feminism Against Family*. London: Verso Books, 2019.

[20] Эмансипация женщин часто упоминается в книге Срничека и Уильямса *Изобретая будущее*. Фишер обращается к аргументу про упразднение труда и переход к полной автоматизации. Срничек и Уильямс среди прочего утверждают, что на размышления об упразднении дурно влияет шаблонное отношение к тому, что считается «женской работой»: «Стереотип, будто женщинам от природы свойственно заботиться о потомстве и потому они сами хотят выполнять эту

эмоциональную работу, часто оказывается вредным прикрытием для их эксплуатации. Так что же произойдет, если исчезнет бóльшая часть такого труда? <...> Тем не менее такие задачи, как уборка и складывание одежды, теперь всё чаще поручают машинам. Вспомогательные технологии и программирование эмоций также прокладывают путь к автоматизации некоторых очень личных и деликатных задач, которые, вероятно, больше подходят безличным роботам. Некоторые считают, что боль и страдания, связанные с беременностью, должны остаться в прошлом и не стоит окружать их таинственностью как нечто естественное и прекрасное. С этой точки зрения синтетические формы биологической репродукции способствовали бы возникновению нового равенства между полами» (*Срничек Н, Уильямс А. Изобретая будущее. С. 165–166*). Это явно повлияет на будущее безусловного базового дохода: «С другой стороны, базовый доход не только изменит ценность самых нежелательных видов работ, но и приблизит нас к осознанию того, что большая часть работы по уходу за другими людьми не оплачивается. Точно так же как требование оплаты за домашнюю работу признало и политизировало домашнюю работу женщин, так же и ББД признает и политизирует обобщенный способ ответственности всех нас за общественное воспроизводство: от неформальной работы к официальной, от домашней — к общественной, от индивидуальной — к коллективной» (Там же. С. 177).

[21] «Большое пламя» — политическая группа для рабочих, в нее входили социалисты, марксисты либертарианского толка, троцкисты и анархисты. Группа сложилась из ливерпульских заводчан в 1970 году и просуществовала (действуя по всей Британии) до 1984 года. Она выпускала популярный журнал

и теоретический альманах и была очень влиятельной среди британских марксистов того времени.

[22] Отсылка к *Анти-Эдипу*, вторая глава которого начинается так: «Ограниченный Эдип — это фигура треугольника папа — мама — я, вся констелляция семьи в одном лице». См.: *Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения* / пер. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 85.

[23] *За всем следят машины благодати и любви* — трехсерийный документальный сериал режиссера Адама Кёртиса, впервые показанный на BBC в 2011 году.

[24] В своей первой крупной монографии *Расколотое «Я»* (1960) Лэнг пишет о том, как в психоанализе появилось понятие «шизофреногенной» матери. Эта мать (не осознавая) переключается между конфликтующими сторонами собственной личности, что приводит к развитию шизофренических черт у ребенка. Лэнг развивает это понятие. Он пишет: «Не только мать, но также и вся ситуация в семье может скорее препятствовать, чем содействовать способности ребенка принимать участие в разделяемом с другими мире в качестве „я“-с-другим» (*Лэнг Р. Д. Расколотое «Я»: анти-психиатрия* / пер. с англ. М.: Академия; СПб.: Белый кролик, 1995. С. 204). Размышления об этой проблеме будут занимать Лэнга и дальше, проявляясь в более поздних работах *Безумие: семейные корни* (1964; рус. пер. 2012), а также *Политика семьи и другие эссе* (1971). В эти же годы работал и Дэвид Купер. Его главный текст о семье — *Смерть семьи* — был опубликован в 1971 году. Стоит отметить, что Купер также выступил редактором сборника *Диалектика освобождения*, включившего в себя доклады,

прочитанные на Конгрессе по диалектике освобождения, прошедшем в Лондоне в 1967 году. На конгрессе выступал Грегори Бейтсон, чье толкование шизофрении оказало затем колоссальное влияние как на Делёза и Гваттари, так и на Маркузе.

[25] В статье *Теория человеческой мотивации* (1943) Абрахам Маслоу выдвигает теорию, согласно которой человеческие потребности (по сути, желания) могут быть упорядочены иерархически. В основании лежат «базовые потребности»: еда, вода, сон, кров, безопасность, уровнем выше находятся психологические — друзья, семья, отношения как таковые, самоуважение, а венчает конструкцию потребность в творчестве, успехе, раскрытии своего потенциала. Эта теория была (и остается) весьма влиятельной в некоторых дисциплинах, к ней обращаются, когда пытаются описать мотивацию, стоящую за разными типами человеческого поведения.

[26] *Willis E. Beginning to See the Light*. P. 161.

[27] Речь идет о победе Дональда Трампа на президентских выборах в США в ноябре 2016 года.

[28] См.: *Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма* / пер. с фр. под общ. ред. С. Фокина. М.: Новое литературное обозрение. 2011.

[29] Реклама Apple, показанная на Супербоуле, обсуждалась на Лекции 1.

Лекция третья. От классового сознания — к групповому

[1] *Гребер Д. Утопия правил. О технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии* / пер. А. Дунаева. М.: Ад

Маргинем, 2016.

[2] Отсылка к довольно забавному пассажиру из работы Джеймса Милля, шотландского историка и эмпирика, — *Анализ феноменов человеческого разума* (1829). Рассуждая о собственной теории синхронных чувственных переживаний, он пишет: «В ряду объектов, которые я наблюдал синхронно или последовательно, то есть таких объектов, от которых я получал синхронные или последовательные чувственные сигналы, есть те, которые я наблюдал часто синхронными, и те, которые я наблюдал часто последовательными; иначе говоря, некоторые из моих переживаний были упорядоченно синхроническими, а другие упорядоченно последовательными. Например, то, как я зрительно воспринимал ростбиф, и то, как я ощущал вкус ростбифа, — чаще всего ощущалось синхронно...» См.: *Mill J. Analysis of the Phenomena of the Human Mind. Volume 1. London: Longmans Green Reader and Dyer, 1869. P. 73–77.*

[3] Замечание Маргарет Тэтчер в интервью для журнала *Women's Own* 1987 года. На вопрос об очевидном распаде социальных связей Тэтчер ответила, что «общества как такового не существует. Есть отдельные мужчины и женщины, и есть семьи. И ни одно государство не может действовать иначе, кроме как через самих же людей, так что людям следует в первую очередь самим позаботиться о себе. Это наш долг — вначале следить за собой, а затем и за соседями».

[4] См.: *Jameson F. Cognitive Mapping // Marxism and the Interpretation of Culture / eds. C. Nelson, L. Grossberg. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.*

[5] *Hartsock N. C. The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998. P. 114:* «Мужчина-рабочий в процессе производства не теряет контакта с жизненной необходимостью, он также взаимодействует с природными объектами и другими людьми, но при этом производство и работа не занимают всю его жизнь. В то время как домашние труды женщины, равно как и ее оплачиваемая работа, постоянно держат ее в контакте с миром качества и перемен. Она глубже, чем мужчина, погружена в мир применения — в конкретные, многоуровневые, изменчивые материальные процессы. И если сама жизнь состоит из чувственной деятельности, то точка зрения, доступная женщинам на основе их вклада в существование, представляет собой усиление и углубление материалистического мировоззрения и сознания производителей товаров при капитализме, интенсификацию классового сознания. Близость этого мировоззрения даже женщинам, не принадлежащим к рабочему классу, блестяще отражена в книге *Женская комната* Мэрилин Френч: „Мыть туалет, которым пользуются трое мужчин, а еще пол и стены вокруг — вот что значит столкнуться с жизненной необходимостью, думала Мира. Вот почему женщины мыслят трезвей мужчин, не придумывают абсурдных схем, приходящих в голову мужчинам; женщины в контакте с миром, им приходилось мыть унитаз и пол“».

[6] Когда Пип и Эстелла играют в карты, она комментирует его внешний вид и отпускает остроту насчет того, как он называет масти: «„Он говорит вместо трефы — крести, — презрительно заявила Эстелла, едва мы начали играть. — А какие у него шершавые руки! И какие грубые башмаки!“ Прежде мне в голову не приходило стыдиться своих рук; но тут

и мне показалось, что руки у меня неважные. Презрение Эстеллы было так сильно, что передалось мне как зараза». Цит. по: *Диккенс Ч. Большие надежды* / пер. М. Лорие. Собрание сочинений в 30 т. Т. 23. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960.

[7] «Слишком много красоток слишком рано / Новые деньги не лучше старых / Никто не напишет о тебе в *Tribune* / Не ведись на это». Песня *Editions of You* группы Roxу Music из альбома *For Your Pleasure* (Island Records, 1973).

[8] Двенадцатая лекция курса — «Недовольство сетью (1)» — должна была быть посвящена анализу *Общего блага* (2009) Майкла Хардта и Антонио Негри.

[9] См.: *Younge G. How Trump Took Middle America // The Guardian. 16 November 2016:*
<https://www.theguardian.com/membership/2016/nov/16/how-trump-took-middle-town-muncie-election>: «Заккрытие заводов и подъем правых популистов связаны как минимум трижды. Во-первых, люди в отчаянии. Они были в отчаянии и до экономического кризиса. Дело не в том, что в Манси нет работы. Есть университет и больница, появились еще рабочие места на производстве. Но ни одна из этих работ не обеспечит былого образа жизни. Многие дома на юге Манси разрушаются — вот свидетельство исчезающей жизни <...> Людям нужно что-то менять <...> Во-вторых, люди обвиняют весь политический класс в том, что он довел их до отчаяния. Снижение торговых пошлин и перенос производства за границу были частью западной политической ортодоксии 1990-х, создавшей плотный политический центр и выкинувшей периферию из своего внимания <...>

> Но дело было не только в торговле или глобализации: для многих избирателей в Манси Клинтон выглядела не просто как человек из истеблишмента, обрекшего их на отчаяние, но и как кандидат, который сулит ту же самую политику <...> Трамп, с другой стороны, даровал уверенность или, по крайней мере, сильную надежду на перемены <...> Для тех, кому было нечего терять, он, очевидно, был приемлемым риском <...> В-третьих, и это, пожалуй, самое драматичное, люди почувствовали, что у них нет права голоса в отношении того, что происходит с их жизнью. Именно поэтому лозунг «Верните себе контроль» нашел столь многочисленный отклик во время референдума по Brexit. Национальное государство по-прежнему остается основным демократическим образованием, но, учитывая масштабы глобализации, оно уже явно не справляется с удовлетворением потребностей своих граждан. Избиратели видят, как люди проникают через границы, которые они не в состоянии закрыть, как уходят рабочие места, которые они не могут сохранить, и задаются вопросом — как им отстоять себя? В Европе Трампа и его коллег называют угрозой демократии. Но на самом-то деле их вернее воспринимать как продукт демократии, переживающей кризис».

[10] Лукач Д. История и классовое сознание. С. 245.

[11] Там же. С. 247.

[12] Там же. С. 249.

[13] Там же. С. 250.

[14] Там же. С. 254.

[15] Там же. С. 255.

- [16] Там же. С. 257.
- [17] Там же. С. 259.
- [18] Там же. С. 260.
- [19] Там же.
- [20] Там же.
- [21] Там же. С. 260–261.
- [22] Там же. С. 264.
- [23] Там же. С. 268.
- [24] Там же. С. 273.
- [25] Там же. С. 281.
- [26] Там же.
- [27] Там же. С. 285.
- [28] Там же. С. 290.
- [29] Там же. С. 296.
- [30] Там же. С. 298.
- [31] Там же. С. 299.

Лекция четвертая. «Сила союзов и сила душ»

- [1] Конгресс производственных профсоюзов — федерация профсоюзов, охватывавшая США и Канаду.

[2] Выборы в США в 1972 году прошли 7 ноября. За несколько месяцев до этого, в июне, была предпринята попытка взлома штаб-квартиры Национального комитета Демократической партии в офисном здании Уотергейт в Вашингтоне. Позже, после победы Никсона на выборах и во время его второго срока, выяснилось, что он лично санкционировал и финансировал взлом, используя средства своей предвыборной кампании. Президент пытался замять скандал, затягивая расследование. В конце концов выяснилось, что он использовал различные незаконные методы, чтобы защитить себя и запутать следователей. Но этого оказалось недостаточно, и тогда дали показания многие свидетели, так что в конце 1973 года Никсону был объявлен импичмент за препятствование правосудию, злоупотребление властью и неуважение к конгрессу. Прежде чем состоялся суд, Никсон ушел в отставку с поста президента в августе 1974 года.

[3] «Ранним утром последнего дня 1969 года трое наемных убийц, сняв обувь, бесшумно прокрались в дом Яблонски на юго-западе Пенсильвании. Один из злоумышленников достал пистолет и разом застрелил двадцатипятилетнюю дочь Шарлотту, пока та спала. Двое других ворвались в спальню и застрелили жену Маргарет, а затем выпустили полдюжины пуль в свою основную цель — лидера диссидентствующих шахтеров Джозефа Яблонски. <...> Новость об этом жутком тройном убийстве быстро разносилась по всей стране. В первые недели 1970 года, когда она добралась и до угольных шахт, двадцать тысяч шахтеров сложили свои инструменты и не вышли на работу в знак протеста против положения дел в их профсоюзе». *Cowie J. Stayin' Alive: The 1970s and the Last*

Days of the Working Class. New York and London: The New Press, 2010. P. 23.

[4] Использование Фишером не самого распространенного слова «resentment» («негодование») косвенно отсылает к краткому упоминанию «ресентимента» в первой лекции. См.: Лекция первая, примечание 32.

[5] Статья Кимберли Креншоу 1989 года, написанная для Юридического форума Чикагского университета, *Демаргинализация пересечения расы и пола: Черная феминистская критика антидискриминационной доктрины, феминистской теории и антирасистской политики* начинается с рассмотрения «проблематичных последствий стремления рассматривать расу и пол как взаимоисключающие категории опыта и анализа». Исследовательница утверждает, что чрезмерное внимание к различиям между этими категориями нередко лишает внимания тех, кто принадлежит сразу к нескольким идентичностям. На своем собственном примере она доказывает, что анализ опыта темнокожих людей зачастую фокусируется на опыте мужчин, игнорируя женщин. В контексте аргументации Фишера стоит отметить, что Креншоу также учитывает класс в своем анализе. Она утверждает, что прогрессивная политика слишком легко фокусируется на доминирующих категориях, чему она сама была свидетелем, работая юристом: «...в делах о расовой дискриминации последняя, как правило, рассматривается с точки зрения привилегированных по половому или классовому признаку темнокожих; в делах о половой дискриминации в центре внимания оказываются привилегированные по расовому и классовому признаку женщины». Это означает, что «фокус на наиболее привилегированных членах группы

еще больше маргинализирует тех, кто уже многократно обременен, и скрывает проблемы, которые не могут быть поняты в рамках отдельных источников дискриминации». Иначе говоря, богатый белый мужчина будет находиться в гораздо более выгодном положении в глазах закона, чем малоимущая чернокожая женщина. Несмотря на то что это представляется преимущественно расовым вопросом, важно изучить, как подобное сочетание ущемленных категорий идентичности влияет на восприятие дел в суде. Тем не менее аргумент Фишера остается в силе. За десятилетия, прошедшие с момента первой публикации статьи Креншоу, в результате расчленения класса в обществе данная категория идентификации стала еще более непонятной, воспринимаясь лишь частным источником дискриминации. И мы можем наблюдать, как этот же процесс пытаются проделать с расой, особенно в контексте президентства Барака Обамы в США. Заявления о том, что мы живем в «пострасовом» обществе, — где «я не вижу цвета кожи» стало обычной линией защиты от обвинений в расизме, — перекликаются с «постклассовой» политикой времен Новых лейбористов в Великобритании. Однако, как многие впоследствии убедились, такое расчленение расы не упраздняет ее как категорию, а просто скрывает дискриминацию за деспотичной наивностью более привилегированных групп.

[6] См.: *Williams J. What So Many People Don't Get About the U.S. Working Class // Harvard Business Review. 10 November 2016: <https://hbr.org/2016/11/what-so-many-people-dont-get-about-the-u-s-working-class>.*

[7] «В эпоху Дональда Трампа и Брекзита Оксфордский словарь объявил „постправдивый“ международным

словом года. Определив его как прилагательное, „обозначающее обстоятельства, в которых объективные факты меньше влияют на формирование общественного мнения, чем эмоции или личные убеждения“, редакторы сообщили, что использование термина „постправда“ выросло примерно на 2000 % в 2016 году по сравнению с предыдущим годом. Всплеск употребления, по словам авторов, произошел „в контексте референдума по вопросу о членстве Великобритании в ЕС и президентских выборов в США“». *Flood A.* Post-truth named word of the year by Oxford Dictionaries // *The Guardian*. 15 November 2016: <https://www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-year-by-oxford-dictionaries>.

[8] *Cowie J.* Stayin' Alive. P. 71–72.

[9] Скорее всего, это отсылка к утверждению Трампа о том, что тогдашний лидер Партии независимости Великобритании Найджел Фараж был бы идеальным послом и посредником между правительством Великобритании и формирующейся администрацией Трампа. См.: *Wolf N., Elgot J.* Nigel Farage Would be Great UK Ambassador to US, Says Donald Trump // *The Guardian*. 22 November 2016: <https://www.theguardian.com/politics/2016/nov/22/nigel-farage-uk-ambassador-usdonald-trump>.

[10] См.: *Lasch C.* The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations. New York: W.W. Norton & Company, 1979.

[11] *Cowie J.* Stayin' Alive. P. 73.

[12] Отсылка к общенациональной британской сети «коктейль-баров, ресторанов и мест для вечеринок»

Revolution: <https://www.revolution-bars.co.uk>.

Лекция пятая. Либидинальный марксизм

[1] *Лиотар Ж.-Ф.* Либидинальная экономика. С. 189–191.

[2] См.: *Мосс М.* Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // М. Мосс. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / пер. А. Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011. С. 134.

[3] *Лиотар, Ж.-Ф.* Либидинальная экономика. С. 186.

[4] Там же. С. 183.

[5] *Lyotard J.-F.* Libidinal Economy / trans. I. H. Grant. London and New York: Bloomsbury Academic, 2015. P. xvii.

[6] Ibid. P. xvii-xviii.

[7] *Лиотар Ж.-Ф.* Либидинальная экономика. С. 168.

[8] До своей смерти в 1883 году Маркс успел закончить только один том Капитала, исполинской критики политической экономии. Второй и третий тома были завершены и отредактированы его другом и соавтором Фридрихом Энгельсом и опубликованы посмертно. Четвертый том так и остался незавершенным и имел гораздо более скудную историю публикаций. Частично он был издан в 1952 году на английском языке как *История экономических теорий (A History of Economic Theories)*. Кроме того, существует сборник текстов и фрагментов, известный как *Грундриссе (Grundrisse)* — отрывки из записных книжек Маркса, которые не предназначались для публикации, но тем не менее вышли на английском языке в 1973 году и впоследствии оказались весьма влиятельны.

[9] Эти два абзаца запутанны и непонятны. Для ясности следует подчеркнуть, что точка зрения Лиотара — космическая, в противовес «театральной». Мир не является сценой, то есть плоскостью, на которую выходят актеры и играют свои роли, а затем удаляются в невидимое «закулисье» вовне. В философии Лиотара речь идет о разрастающейся, бесформенной вселенной, в которой есть только тела, аффекты и интенсивности. В этом смысле это бесчеловечное видение капитализма, сродни теории Жоржа Батая о космической «общей экономике» природы во всей ее полноте, противопоставленной «ограниченной экономике», которая занимается только экономическими потоками капитализма.

[10] *Лиотар Ж.-Ф.* Либидинальная экономика. С. 183.

[11] Там же. С. 252–253.

[12] Там же. С. 209.

[13] Там же.

[14] Возвращаясь к прозвучавшей ранее температурной аналогии Фишера, стоит отметить, что мы не можем понимать измерение 100°C как 100 «теплот». Тепло само по себе — это не количество, а качество. Число «100» обозначает степень интенсивности, измеряемую в сторону увеличения от нуля. Тем не менее, как продолжает рассуждать Фишер, опираясь на некоторые цитаты из текста Лиотара, этот вид интенсивного количества всё же имеет отношение к другим видам количества. Например, очевидно, что интенсивное количество тепла может быть напрямую связано с фактическим численным количеством, скажем, обогревателей. Пять обогревателей будут производить

больше тепла, чем один. Обсуждение «интенсивных количеств» у Делёза и Гваттари можно найти в: *Делёз Ж., Гваттари Ф. Субъект и наслаждение // Ж. Делёз, Ф. Гваттари. Анти-Эдип. С. 34.*

[15] *Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика. С. 192–193.*

[16] Там же. С. 196.

[17] Там же. С. 198.

[18] Это слияние трудов Карла Маркса и маркиза де Сада Лиотар, вероятно, перенял у Пьера Клоссовски, Жоржа Батая и Жака Лакана. К нему также апеллировал учитель Фишера Ник Ланд (хотя и косвенно) в ряде своих эссе 1990-х годов. См: *Клоссовски П. Живой монетой / пер. В. Лапицкого. М.: Издательство Института Гайдара; СПб.: Центр экономической культуры, 2023. См. также: Ланд Н. Кант, капитал и запрет на инцест: полемическое введение в строение философии и модерности. Сочинения: В 6 т. Т. 1. Пермь: Гиле Пресс, 2018.*

[19] *Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика. С. 405–441.*

[20] Концепция «складки» занимает центральное место в творчестве Делёза. Вдохновленная концепцией «монады», взятой из философии Г. В. Лейбница (1646–1716), она представляет собой способ мышления, сводящий сложные сущности к простым субстанциям. Хотя истинное определение «монады» остается спорным, поскольку в разные периоды Лейбниц использовал его по-разному, считается, что в итоге он обозначал им субстанцию или субстанциональную форму, которая содержит «душу» или жизненную силу.

Эта жизненная сила непознаваема, но, рассматривая ее в свете проблем современной философии, мы можем описать ее как своего рода бессознательное «влечение», преодолевающее различие между биологическим и механическим, рассмотренное Фишером во второй лекции. Однако, возможно, важнее то, как мы можем описать ее геометрию. Само понимание «складки» Делёзом — одна из попыток такого описания. «Складка» не столько напоминает складывание листа бумаги, сколько складывание, которое происходит при замешивании теста. Отношение опыта к становлению субъектности в этом смысле похоже на замешивание изюма в тесто. Говорить об этом изюме — значит говорить о внутреннем извне. Так же мы говорим и о субъективном опыте: как о внутреннем внешнего. Стоит также отметить, что пример с выпечкой хлеба — не просто аналогия, а действительный пример этого процесса. С точки зрения Делёза, он позволяет нам думать не только о производстве человеческой субъектности, но и о нечеловеческой субъектности. Этот процесс Фишер косвенно исследует в своей последней книге *Странное и жуткое*, в которой говорит о странных и жутких вымыслах, демонстрирующих, как «внутреннее является складкой внешнего», почему-то умалчивая об этом на лекции (см.: *Fisher M. The Weird and the Eerie. London: Repeater Books, 2016. P. 11–12*). Подробнее о монадах Лейбница см: *Strickland L. Leibniz's Monadology: A New Translation and Guide. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014*. Подробнее о концепции «складки» Делёза см: *Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / пер. Б. Скуратова. М.: Издательство «Логос», 1997; Делёз Ж. Фуко / пер. Е. Семиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998*.

УДК 32:1+130.2

ББК 66.0+71

Ф68

Перевод: Дмитрий Безуглов (введение, лекции 1–3),
Лена Сон (лекции 4–5)

Редактор: Ольга Гаврикова

Оформление: Анна Наумова, Кирилл Благодатских

Фишер, Марк (1968–2017)

Посткапиталистическое желание. Последние лекции /
Марк Фишер; под ред. и с предисл. Мэтта Кохуна; пер. с
англ. : Дмитрий Безуглов, Лена Сон. — Москва : Ад
Маргинем Пресс, 2024. — 216 с. —

ISBN 978-5-91103-747-5.

Марк Фишер — музыкальный критик, теоретик культуры (прежде всего капитализма, интернет-пространства и образа будущего), автор переведенных на русский язык книг *Капиталистический реализм* (2009) и *Призраки моей жизни* (2013), а также легендарного ныне блога k-rink — задумал курс лекций *Посткапиталистическое желание* для Голдсмитского колледжа в Лондоне в 2016 году в рамках работы над своей последней книгой *Кислотный коммунизм*. Курс мыслился как лаборатория идей, связанных с историческими попытками перехода к посткапитализму (когда в начале 1970-х годов мощное рабочее движение и контркультура в США и Великобритании, объединившись, максимально приблизились к формированию посткапиталистической

субъектности), и с теорией посткапитализма в оптике либидинальных энергий капитала. До своей смерти Фишер успел прочесть только пять лекций, расшифровка которых вместе с общим планом и литературой к курсу представлена в редакции Мэтта Кохуна, снабдившего текст примечаниями и предисловием.

Postcapitalist Desire

All Rights Reserved

Text Copyright © Mark Fisher 2021

Introduction Copyright © Matt Colquhoun 2021

First published in 2021 as a Repeater books hardback original by Repeater, an imprint of Watkins Media Limited

www.repeaterbooks.com

© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2024

Точка *Универс* *Мар*
магазин для предпринимателей

Марк Фишер

Посткапиталистическое желание.
Последние лекции

Издатели

Александр Иванов

Михаил Котомин

Исполнительный директор

Кирилл Маевский

Права и переводы

Виктория Перетицкая

Ответственный секретарь

Екатерина Овчинникова

Принт-менеджер

Дмитрий Мершавка

Выпускающий редактор

Алексей Шестаков

Корректор

Людмила Самойлова

Все новости издательства

Ad Marginem на сайте:

www.admarginem.ru

По вопросам оптовой закупки
книг издательства Ad Marginem

обращайтесь по телефону:

+7 499 763-32-27 или пишите:

sales@admarginem.ru

ООО «Ад Маргинем Пресс»,

резидент ЦТИ «Фабрика»,

105082, Москва,

Переведеновский пер., д. 18,

тел.: +7 499 763-35-95

info@admarginem.ru