

СЕРИЯ
ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ТЕОРИЯ

Slavoj Žižek
Frank Ruda
Agon Hamza
Reading Marx

Славой Жижек
Франк Руда
Агон Хамза
Читать Маркса

Издательский дом
Высшей школы экономики
Москва, 2019

УДК 14
ББК 87.6
Ж70

ПРОЕКТ СЕРИЙНЫХ МОНОГРАФИЙ
ПО СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ
И ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

Руководитель проекта АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ

Жижек, С., Руда, Ф., Хамза, А.

Ж70 Читать Маркса [Текст] / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. С. Щукиной; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. — 176 с. — (Политическая теория). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-1936-3 (в пер.). — ISBN 978-5-7598-1880-9 (e-book).

Ведущие исследователи работ Маркса предлагают неожиданную радикальную интерпретацию марксизма, объясняющую провалы неолиберализма и закладывающую основания для новой политики освобождения. Не проводя плоских сравнений между мировоззрением Маркса и нашей сегодняшней политической ситуацией, Славој Жижек, Франк Руда и Агон Хамза показывают, что актуальное значение и ценность мысли Маркса лучше объяснить, включив его основополагающие идеи в диалог с теми, кто попытался его сместить. Прочитывая Маркса через Гегеля и Лакана, физику частиц и современные политические тренды, авторы предлагают новые способы объяснения кризиса современного капитализма, а также сопротивления фундаментализму во всех его проявлениях.

Книга адресована широкому кругу читателей.

УДК 14
ББК 87.6

В оформлении обложки использован фрагмент фотографии Карла Маркса, фотограф Джон Дж. Э. Мейел (John Jabez Edwin Mayal, 1813–1901) <https://ru.m.wikipedia.org/wiki/Файл:Karl_Marx_001.jpg>

Переведено по: Slavoj Žižek, Frank Ruda, Agon Hamza. *Reading Marx*. This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики
<<http://id.hse.ru>>

doi: 10.17323/978-5-7598-1936-3

ISBN 978-5-7598-1936-3 (в пер.)
ISBN 978-5-7598-1180-9 (e-book)
ISBN 978-1-5095-2140-1 (англ.)

Copyright © Slavoj Žižek, Frank Ruda,
and Agon Hamza 2018
© Перевод на русский язык.
Издательский дом Высшей
школы экономики, 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРИМЕЧАНИЕ К ТЕКСТУ	6
ВВЕДЕНИЕ. НЕОЖИДААННЫЕ ВОССОЕДИНЕНИЯ	7
ГЛАВА 1. МАРКС ЧИТАЕТ ОБЪЕКТНО-ОРИЕНТИРОВАННУЮ ОНТОЛОГИЮ	25
ГЛАВА 2. МАРКС В ПЕЩЕРЕ	74
ГЛАВА 3. ОТПЕЧАТЫВАНИЕ НЕГАТИВНОСТИ: ГЕГЕЛЬ ЧИТАЕТ МАРКСА	126
ДЛЯ РЕЗЮМЕ (НО НЕ ЗАКЛЮЧЕНИЯ)	167

Примечание к тексту

Первая глава «Маркс читает объектно-ориентированную онтологию» написана Славоем Жижеком; вторая глава «Маркс в пещере» — Франком Рудой, а третья глава «Отпечатывание негативности: Гегель читает Маркса» — Агоном Хамзой. Введение и заключение написаны совместно.

Введение

Неожиданные воссоединения

Эта книга написана тремя философами. Ее цель — найти иные (пока еще неизвестные) способы читать Маркса. Этот коллективный проект, посвященный творчеству Маркса («Капитал» выступает одним из главных его источников, но ни в коем случае не единственным), выполняется в специфической философской и политической ситуации, в которой находимся мы сами. Это и правда странная ситуация, хотя и не исключительная. Чтобы показать ее странность и уникальность, рассмотрим в общих чертах «короткую историю» марксизма и коммунизма. У марксизма действительно «короткая» история, если сравнивать с другими историями, такими как триумфальная история демократии, форма которой, неполноценная на ранних этапах, т.е. в Древней Греции, когда из демократии были исключены женщины и рабы, складывалась намного медленнее, чем принято думать. Если посмотреть на предшествующие исторические ситуации и положение, которое занимали тогда «марксизм» или «коммунизм», можно увидеть некоторое сходство с текущей ситуацией. Сходство — поскольку сама мысль об освобождении (или революции) в этих исторических конфигурациях казалась почти такой же невозможной, как и сегодня (и даже, вероятно, более невозможной, если у невозможности есть градации).

Если смотреть на историю марксизма с марксистской точки зрения, мы, следовательно, можем сразу же заметить, что такие невозможности (например, невозможность освобождения) не являются, строго говоря, онтологическими, они всегда исторически детерминированы, а потому специфичны. Невозможность представить полное преобразование данной политической системы не носит исключительно понятийного характера, она определяется еще и конкретной исторической ситуацией, т.е. завязана на специфическую артикуляцию определенных пунктов невозможности. Если смотреть на историю марксизма с марксистской точки зрения, модальные категории должны раскрываться в своей историчности. Но это не все, чему учит нас такая точка зрения. Благодаря ей мы можем также понять, что практики, объединяемые именем «марксизма» или «коммунизма», часто предполагали превращение специфической исторической невозможности в новую возможность (освобождения); модальную трансформацию, которая всегда включала также некое самоутверждение, *Selbstbehauptung*, собственно марксизма, его центральных положений и аксиом. Достаточно вспомнить заявление о возможности иной организации общества, которое сначала нужно было сделать, и только потом для него был найден исторический референт в форме Парижской коммуны, ставшей отправным пунктом для преобразований в России.

Но, как впоследствии заявляли многие другие (не-марксисты), из истории марксизма можно и должно вывести в конечном счете еще и то, что за превращение ранее казавшегося невозможным в новую возможность приходится платить высокую цену — не только терпеть насилие и заставлять страдать миллионы людей, ставших жертвами неопишуемой несправедливости, но и производить новые структурные невозможности или же попросту замещать предшествующие невозможности другими. Таким образом, то, что казалось практическим преобразованием, с этой точки зрения дока-

зывает, что именно эти невозможности следует оставить в покое, поскольку в противном случае нас ждет неминуемая катастрофа.

К чему же мы пришли сегодня? Каково наше положение, если описывать его в категориях этой истории?

Во-первых, 2017 г. стал 150-летней годовщиной публикации первого тома «Капитала» Маркса. Этот исторический факт сам по себе поднимает ряд вопросов (касательно философской, идеологической, эпистемологической, политической и потенциальной значимости, релевантности и т.д. мысли Маркса), которые для нас являются определяющими, и в то же время сами определяются нашей актуальной ситуацией и историей, в которой эта ситуация сложилась. Данные вопросы рассматриваются в этой книге как прямо, так и косвенно. Но вы не найдете здесь прославления или безоговорочной апологии Маркса, как и попытки разделить в мысли Маркса живое и мертвое — в том смысле, в каком Бенедетто Кроче опрометчиво решил разделить философию Гегеля на части важные для современности и неважные. Скорее, вас ожидает попытка читать и, следовательно, думать вместе с Марксом как современником.

Во-вторых, наше общее убеждение состоит в том, что даже в текущей философской и политической ситуации присутствует теоретическая потребность, которую еще предстоит определить. Потребность в Марксе — если парафразировать известное высказывание раннего Гегеля о «потребности в философии» — это потребность заставить нас самих вернуться к творчеству Маркса. Однако мы согласны с тем, что на данном историческом этапе это возвращение может быть по своей природе лишь философским. Можно было бы даже сказать, что потребность в философии напрямую связана с потребностью в Марксе. Почему? Текущая историческая ситуация обычно понимается так: это ситуация, в которой мы наблюдаем постоянное сужение круга возможностей и практических инициатив освобожде-

ния; повсюду заметен откровенный регресс к предыдущим формам господства и к такому применению политической власти, которое долгое время казалось девальвированным историей, но ныне возвращается, словно бы в отместку. Достаточно вспомнить о подъеме новых авторитарных форм политики, включая как «популистские» националистические движения и партии, так и еще более авторитарные формы эксплуатации и производства стоимости — пресловутый капитализм с азиатскими ценностями (не имеющий в конечном счете никакого отношения к Азии), который, судя по всему, подрывает тезис о конце истории, как его понимал Фукуяма, т.е. связь между демократией и капитализмом, — а также такие формы эксплуатации, вроде бы навсегда оставшиеся в прошлом, как рабство и т.п. Однако если потребность в Марксе обнаруживается сегодня в ситуации, которая определяется еще и самой историей марксизма, ее нельзя правильно понять, не приняв в расчет и ту странную судьбу, выпавшую на долю мысли Маркса.

С одной стороны, о смерти Маркса было объявлено не раз и не два; порой казалось, что он окончательно похоронен под грузом обвинений в том, что является одним из главных виновников (если вообще не самым главным) всех тех жертв, к которым привела история марксизма. С другой стороны, как было показано Лениным еще в 1917 г., «все социал-шовинисты» (так Ленин называл реакционеров, выдававших себя за освободителей) «нынче “марксисты”, не шутите!»¹. «Маркс» стал мишенью операций, которые нейтрализуют радикальность того, что ранее связывалось с ним. Ленин описывает это следующим образом:

После их смерти делаются попытки превратить их в безвредные иконы, так сказать, канонизировать их, предоставить известную славу их *имени* для «утешения» угнетенных классов

¹ Ленин В. Государство и революция // Ленин В. Сочинения. Т. 25. М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. С. 357.

и для одурачения их, выхолащивая *содержание* революционного учения, притупляя его революционное острие, опошляя его².

Утративший свое революционное острие Маркс канонизируется, становится священным именем — а священное всегда противостояло профанному, т.е. было тем, что выведено из круга практического применения³. «Маркс» стал «святым Марксом» (если вспомнить одно из полемических наименований, которые Маркс с Энгельсом использовали в своем «Святом семействе»). Эта канонизация «Маркса» в «святого Маркса» лишает его имя всякого отношения к актуальной ситуации. Такое лишение осуществляется только за счет застопоривания определенных элементов и содержаний, конститутивно связанных с этим именем, а потому опирается на специфические операции смещения, которые «выдвигают на первый план, прославляют то, что приемлемо или что кажется приемлемым для буржуазии»⁴. Такие приемлемые в мысли Маркса элементы выдвигаются на первый план, начиная отбрасывать длинные тени на то, что все еще кажется в его мысли неприемлемым, преувеличенным, бесстыдным или же просто слишком революционным. Превращение «Маркса» в «святого Маркса» проявилось впоследствии в форме безобидного идолопоклонства, которое, по мысли Ленина, позволило собраться вокруг его имени политическим группам, никак на самом деле не связанным с идеей освобождения или же революции. Даже если некоторые из них искренне требуют перемен, в действительности они делают все, что в их силах, чтобы не дать этим переменам осуществиться. Ленин описывает такое сакра-

² Там же.

³ См.: *Agamben G. Profanations*. N.Y.: Zone Books, 2007. [Рус. изд.: *Агамбен Д. Профанации*. М.: Гилея, 2014.]

⁴ *Ленин В. Указ. соч.* С. 357.

лизирующее присвоение Маркса, выполняемое за счет ряда операций, следующим образом: они «забывают, оттирают, искажают»⁵ мысль Маркса, это «“обработка” марксизма»⁶, позволяющая превратить его в то, что кажется удобным.

Например, некоторые заменили «классовую борьбу мечтаниями о соглашении классов», так что «о революции пролетариата оппортунист разучился и думать»⁷. Кто угодно мог стать марксистом в силу забвения, затемнения и искажения того, что значит быть марксистом. Ленин приводит подробный список конкретных операций, применяемых для обработки Маркса (и марксизма): это, в частности, подавление, искажение, затирание, «улучшение», отрицание, прикрытие, упрощение, предательство, опошление, уклонение, невнимание и абсурдное применение. Каждая из них сама по себе и тем более все они вместе порождали более тонкую практику ассимилирующего сопротивления Марксу (и марксизму), нежели какое угодно прямое отвержение или же нападение; темные и реактивные субъекты просто присваивают само имя, представляющее освобождение. В результате Маркс был и правда превращен в безобидного идола, которого легко обожать, раз он стал оловянным божком, бестолковым и немощным (вместе с «Энгельсом», его слабосильным «ангелом»). Такой идол, искаженный и представленный в ложном свете, выходит поэтому на поле истории без своего революционного (т.е. концептуального) молота. По Ленину, эта историческая ситуация ставит вопрос о том, как сохранить верность Марксу в то время, когда марксизм представляется в ложном свете, и именно по этой причине в «Государстве и революции» он пытается восстановить истину марксизма, вернуться к его фунда-

⁵ Ленин В. Указ. соч. С. 357.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 375, 400.

ментальным принципам (которые, с точки зрения Ленина, сосредоточены не в классовой борьбе, как можно было бы подумать, а в диктатуре пролетариата). Короче говоря, он проводит десакрализацию, профанацию «Маркса», которую можно снова провести лишь в том случае, если описать специфическое современное значение мысли Маркса, основываясь на конкретной исторической ситуации. Истина имени Маркса может быть восстановлена лишь в том случае, если она станет действенной в качестве истины этой конкретной и уникальной исторической ситуации во всей ее специфике, а не просто как трансисторический догматический канон, а если и в качестве последнего, то лишь на условии, что этот канон будет частью этой истины. Это значит, что нужно не оценивать значимость Маркса с точки зрения исторической ситуации, а продемонстрировать значимость марксистской точки зрения для уникальной исторической ситуации. Принцип, следовательно, не в том, что на Маркса надо смотреть глазами ситуации, а в том, что сама ситуация должна рассматриваться глазами Маркса.

Очень хочется признать современность диагноза Ленина, поскольку, хотя «Маркс» сегодня обычно считается «старьем», даже консерваторы все более склонны с ним соглашаться. Как такое возможно, учитывая, что вряд ли они готовы записаться в ряды революционных марксистов (ленинистов и т.д.)? Во многих случаях ответ заключается в том, что они считают правильным и убедительным экономический анализ Маркса, но при этом предполагают, что политические выводы, сделанные из него классическими марксистами, совершенно неверны⁸. Похоже, что судьба Маркса

⁸ Ленин яростно критиковал такую позицию (хотя она открыто признает существование классов и классовой борьбы), заявляя: «Марксист лишь тот, кто распространяет признание борьбы классов до признания диктатуры» (*Ленин В.* Указ. соч. С. 384). Сегодня мы могли бы скорректировать этот тезис, если вспомним о недавней победе Трампа в США. Нельзя ли

со всеми ее странностями еще не решена. Его теоретическая позиция, догматически укрощенная в официальном государственном учении, а потом без следа растворившаяся, как может показаться, в «странах реального социализма» (или марксизма), которые сами остались в прошлом, превратилась в предмет академических исследований, интересный и важный даже для тех, кто ранее могли бы казаться классовыми врагами, но совершенно неинтересный в контексте освободительной политической теории и революционной практики.

Можно было бы сравнить сегодняшнее положение дел с ситуацией 1960-х, когда марксизм все еще оставался частью философских, политических и культурных дискуссий, элементом, чье значение и потенциал должны были постоянно переопределяться в исторической практике и спорах, отражавших эту практику и направлявших ее. Теперь же ситуация другая. Если прошлое столетие стало периодом, который, говоря в целом, отправлялся от того, что история потенциально открыта, что есть политические возможности — даже если сначала их нужно найти, а потом уже проанализировать их истинный политический потенциал (такими воз-

почитать ее реакционной репрезентацией буржуазного господства, заявившего наконец: «Смотрите, объективных фактов не существует, есть только реальность, опосредованная классовой борьбой. И на этот раз мы победили!»? Если те, кто традиционно должен вроде бы отрицать существование классовой борьбы, открыто заявляют, что классовая борьба есть (и здесь следует проявить осторожность: она и в самом деле есть), их больше нельзя критиковать за то, что выражение их позиции построено на классовом искажении (и это относится даже к критике идеи «фальшивых новостей»: нельзя ли сказать, что это просто странная форма усвоения того факта, что в сфере политики нет нейтральных фактов? Это, конечно, значит не то, что надо одобрять Трампа, а то, что его «политика» усваивает нечто такое, что ранее обладало освободительным потенциалом, — а потому, возможно, нет ничего удивительного в том, что Стив Бэннон назвал себя ленинистом, предварительно сделав из «Ленина» «святого Ленина»).

можностями были революции, студенческие восстания, антиколониальная борьба, освобождение женщин и т.д.), то сегодня Маркс (и марксизм), похоже, утратил свою связь с конкретными практиками. Мы, получается, живем в такое время, когда уже нет того, что ранее было конститутивным для собственно исторической темпоральности (а ее «двигатель» часто без лишних слов отождествляют с динамикой капиталистической системы как таковой). Сегодня не происходит массовых политических событий (даже если так называемая Арабская весна пообещала нам возможность пробуждения истории⁹), а предшествующие массовые события, похоже, не оказали никакого долгосрочного воздействия (их реальные последствия, даже если не считать их однозначно катастрофическими, неясны, по крайней мере в той части, что касается их современного эффекта, и это относится даже и к самому понятию революции). Если раньше люди должны были сверять свое политическое, понятийное и философское воображение по событиям, которые они проживали и в которых могли активно участвовать, то сегодня мы находимся в исторической ситуации, когда, вообще говоря, современность не предлагает нам ничего, кроме последовательного сужения круга возможностей, концептуальных средств и инициатив, благодаря которым можно было бы хотя бы представить себе это освобождение и подумать о нем. Более того, она сталкивает нас с отсутствием практик того вида, что заставили бы нас мыслить (иначе) и моделировать (по-другому) наши средства и инструменты — как практические, так и теоретические. Есть известный афоризм: легче представить, что в Землю врезалась комета, чем вообразить хотя бы мельчайшее изменение в работе капиталистической системы. Это докса,

⁹ См.: *Badiou A. The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings.* N.Y.: Verso, 2012.

которая, похоже, распространяется даже на те многочисленные позиции, которые на словах заявляют о несогласии с самой этой системой.

Уже в XX в. марксисты понимали: все развивается так быстро, что очень сложно поддерживать понятийное воображение в актуальном состоянии, поскольку ход событий и реакции на них заставляли их постоянно продумывать все заново (как продолжать, что делать и т.д.). Но сегодня наблюдается весьма специфическое регрессивное развитие, которое ведет в другом направлении — к царству реакции, регрессивных и обскурантистских тенденций. Вопреки оптимизму марксистов XX в. (особенно 1960-х годов), мы утверждаем, что энергия развития не приведет к подъему рабочего класса или же уничтожению системы господства, определяющей основные черты современного мира, а потому ее результатом не станет неизбежный социализм (сегодня это известно каждому).

Идея, что существует скрытый субъект будущей революции, которого нужно просто найти и привлечь к делу, представляется одним из существеннейших ограничений классического марксизма, особенно в тот период, когда динамика капитализма проявляется в форме социальной организации, в которой исключенные больше даже не эксплуатируются системой; они, наоборот, не допускаются к ней, удерживаются за ее стенами, сегодня едва ли не повсеместными: это обитатели трущоб, беженцы, все те, кого Гегель называл бедняцкой чернью¹⁰. Предел, а также истина современного мира, как он существует сегодня (и который, независимо от того, насколько он глобален, больше не является миром в собственном смысле слова, что было доказано Аленом Бадью), есть, по сути дела, обновленная форма варвар-

¹⁰ См.: *Ruda F. Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right.* L.: Continuum, 2011.

ства. Знаменитая структурная дихотомия прошлого — «социализм или варварство» — сегодня, судя по всему, больше не работает, поскольку закончился период колебаний между «(капиталистическим) варварством и (социалистическим) варварством», так что мы остались с тавтологическим выбором между «(капиталистическим) варварством и (варварским) капитализмом», т.е. единственным выбором, который нам доступен.

Таким образом, сегодня мы предполагаем, что чтение Маркса имеет специфическое философское значение. Можно ли еще добыть из Маркса какие-то ресурсы, не просто не известные предшествующим формам марксизма, но и пригодные для того, чтобы задать такое направление освобождения, которое отвечало бы текущей исторической ситуации? Как читать Маркса, чтобы ответить на этот вопрос? Славой Жижек в первой главе этой книги выступает с тезисом, представляющимся главной посылкой нашего прочтения: то, что нам требуется в нашей сегодняшней ситуации, — это не обязательно прямое прочтение его работ, скорее, нам нужно воображаемое, изобретательное, экспериментальное чтение. То есть нам нужно читать Маркса так, чтобы придумать, как он сам бы ответил тем своим критикам, которые объявили его мертвым или же приручили его, приняв специально сфабрикованную марксистскую позицию, т.е. критикам, которые стремятся сместить его или же сделать его совместимым с теориями совершенно иной политической и онтологической направленности. Подобный маневр в прочтении может также сделать необходимым столкновение Маркса с теоретическими позициями и концептуальными сюжетами из истории эмансипационной мысли, которые на первый взгляд кажутся чуждыми классическому марксизму, что демонстрируется в главах, написанных Франком Рудой и Агоном Хамзой. Руда исследует, что происходит с Марксовым описанием самого устройства парадигмы капитали-

стической субъективности (рабочего), если прочитать его на фоне одного из древнейших мифов об освобождении (от любых мифов), а именно платоновской аллегории пещеры. Хамза начинает с теории труда Гегеля, по мысли которого работа — это деятельность, которая отпечатывает негативность в самом продукте труда. Таким образом, он стремится построить модель марксистской теории труда, которая преодолела бы различие между абстрактным и конкретным трудом, а также рассматривает, что это значит для понимания марксизма.

Эти три главы можно расположить на определенном историческом и политическом фоне ряда разных прочтений «Капитала». Хамза в другом своем тексте утверждал, что существуют марксисты, которые специально читают «Капитал» в свете знаменитого тезиса из «Манифеста»: капитализм «производит прежде всего своих собственных могильщиков»; с их точки зрения, кризис в капитализме — это кризис *капитализма*, так что он производит орудия, позволяющие его же преодолеть. Другие читают «Капитал» в свете другого тезиса из «Манифеста» — о перманентной социальной революции, производимой буржуазией: с их точки зрения, кризис — это момент перманентной внутренней революции капитализма, элемент его самовоспроизводства. Какой вариант убедительнее? Возможно, ни тот ни другой. Мы постепенно начинаем понимать нечто намного более ужасное, а именно то, что капитализм и в самом деле может воспроизводить свою логику сколь угодно долго и что он действительно достигает своего предела. Но этот предел — не социализм или коммунизм; это варварство (регрессия к нему): предельное разрушение естественной и социальной субстанции в «нисходящей спирали», которая при таком разрушении не признает никакой «проверки реальностью». В этом смысле «могильщики», производимые капитализмом, — это могильщики всех альтернатив, по-

следних зерен потенциальной свободы и т.д. — вот почему ни один освободительный проект не может рассчитывать на имманентную логику капитализма, которая бы указала путь наружу, и точно так же не может он ждать его краха, надеясь, что последний не утянет нас за собой¹¹.

Как мы уже сказали, мы будем читать Маркса как философы. Это не может не напомнить нам о тезисе Луи Альтюссера из работы «Читать “Капитал”». Он и его соратники «читают “Капитал” как философы», т.е. это чтение, фундаментально отличное от того, которым раньше занимались экономисты, историки и филологи¹². Мы должны добавить: мы читаем «Капитал» не (просто) как политическую книгу. Мы не исследуем то, каков статус Марксовой критики политической экономии в общей истории наук, как не занимаемся мы и ее непосредственным значением для современного экономического анализа; точно так же мы не читаем Маркса и его «Капитал» как политико-исторический документ, поскольку он, насколько можно судить, сам по себе не предлагает подходящей для современных условий политической «программы», которую можно было бы применять на практике.

Альтюссер и его студенты занимались симптоматическим чтением «Капитала» Маркса. Он заявил: «Не существует такой вещи, как невинное чтение, мы должны сказать, в каком чтении мы виновны». Читая сам текст «Капитала» и применяя методологию симптоматического чтения, мы, по Альтюссеру, можем достичь вытесненной сущности текста и понять ее — в одном тексте всегда присутствует два, — т.е. понять ту сущность, что скрыта и что может проявиться

¹¹ По этому вопросу см.: *Hamza A. The Refugee Crisis and the Helplessness of the Left // The Final Countdown: Europe, Refugees and the Left / J. Krečić (ed.). Ljubljana: IRWIN, 2017. P. 175.*

¹² *Althusser L. et al. Reading Capital: The Complete Edition. N.Y.: Verso, 2015. P. 12.*

в таком чтении. Следовательно, мы можем проблематизировать и реконструировать своего рода бессознательное самого текста. Альтюссер доходит до того, что считает само существование марксистской философии обусловленным этой формой чтения, поскольку в нем эти понятия и философия могут быть представлены в явной форме, «установив необходимый минимум для непротиворечивого существования» этой философии; причем начать надо с разглашения симптома данного отношения или данного текста.

Альтюссер и группа его соратников инициировали проект создания философских оснований чтения «Капитала» Маркса. Неудивительно, что «Читать “Капитал”» начинается с эссе Альтюссера «От “Капитала” к философии Маркса». Это название как нельзя лучше отражало цели и траектории всего этого проекта. Чтение «Капитала» Маркса, которое в качестве точки отсчета выбрало Спинозу, велось на эпистемологическом основании. Грубо говоря, Альтюссер занимался вопросом «его отношения к своему предмету, отсюда вопрос специфики его предмета и одновременно вопрос специфики его отношения к этому предмету»¹³. Философия работает в поле знания и обеспечивает его (вос)производство. Она существует только в поле знания, занимаясь эффектами знания и мысля их на своей собственной территории.

В творчестве Альтюссера «Капитал» Маркса занимает особое место. «Капитал» отличается от «классических экономистов» не только предметом и методом¹⁴; он еще и представляет собой «эпистемологическую мутацию»,

¹³ *Althusser L. et al. Op. cit. P. 12.*

¹⁴ Различие между Марксовой «критикой политической экономии» и классической политической экономией и классическими экономистами подчеркивается Михаэлем Хайнрихом в его «Введении к трем томам “Капитала” Маркса»: *Heinrich M. An Introduction to the Three Volumes of Marx's Capital. N.Y.: Monthly Review Press, 2004. P. 29–38.*

учреждая, таким образом, новый предмет, метод и теорию. Именно поэтому Альтюссер делает смелый шаг и ставит следующий вопрос (в действительности являющийся тезисом): «Представляет ли “Капитал” основополагающий момент новой дисциплины, основополагающий момент науки, а потому и реальное событие, теоретическую революцию, отвергая классическую политическую экономию и в то же время гегелевскую и фейербаховскую идеологии ее предыстории, — представляет ли он абсолютное начало истории определенной науки?»¹⁵. С точки зрения альтюссеровского понимания науки, по отношению к которому авторы этой книги настроены в каком-то смысле критически, открытие Маркса состоит в открытии нового научного континента, а именно континента науки истории, которое, если судить в рамках истории наук, сравнимо с двумя другими сходными открытиями: континента математики (греками) и континента физики (Галилеем). Открытие нового континента науки предполагает «смену территории» или, если использовать более знакомые категории, эпистемологический разрыв. Каждое крупное научное открытие — а по Альтюссеру открытие науки истории является «важнейшим теоретическим событием современной истории» — влечет существеннейшее преобразование философии. Так обстояло дело в случае математики и Платона (рождение философии), физики и Декарта (начало современной философии), наконец, науки истории и Маркса. Новая практика философии, которая была учреждена одиннадцатым тезисом о Фейербахе, отмечает собой конец классической философии. Однако марксистская философия, т.е. диалектический материализм, всегда приходит слишком поздно, всегда отстает от истории науки, т.е. исторического материализма. Альтюссер утверждает в то же время, что философия не

¹⁵ *Althusser L. et al. Op. cit. P. 13.*

только всегда плетется за науками, но также всегда приходит следом за политикой. Однако, поскольку «Капитал» является в конечном счете, по Альтюссеру, основанием или «абсолютным началом» истории наук, это продукт своей собственной истории, который отмечает, таким образом, разрыв со знанием современной экономики, политической экономии. Альтюссер и его соавторы, концептуализируя «Капитал» за счет применения инструментов симптоматического прочтения, прочли его с эпистемологической позиции и попытались опираться на эпистемологические (по большей части) послышки философского чтения, которое стало рамкой для «Капитала».

В отличие от коллективного предприятия Альтюссера, эта книга не является ни продолжением, ни продуктом семинара по «Капиталу» Маркса и критике политической экономии (она возникла не из общего проекта, который проводился бы в рамках университета), точно так же не является она плодом тайной философской ячейки (которая была бы сравнима со «спинозовским кружком» Альтюссера). Мы также не желаем расширить границы новой научной территории, к которой впервые прикоснулся Маркс. Наш подход к Марксу и к критике политической экономии намного более частный или ангажированный. Мы в нашем эксперименте пытаемся поставить вопрос не о том, что можно сделать в наши дни с Марксом на практике, а о том, что можно и нужно философски продумать (в том числе заново), а также исследовать, какие для этого есть продуктивные (и непродуктивные) инструменты. Это не даст нам полной системы координат для чтения Маркса в XXI в.; скорее, каждая из глав, которые вам предстоит прочесть, — это частичное, частное или конкретное чтение, пытающееся выявить неожиданное (подавленное или затемненное) общее измерение в том, что могло казаться маргинальным и что заметно, видимо, лишь при взгляде вкось на Маркса (взгляде, который в ряде случа-

ев должен быть еще и взглядом издалека). К тому же в этой книге мы не пытаемся дать оценку едва ли не бесчисленным прошлым прочтениям, представленным в XX в. и раньше. Наш подход не только частичный, он еще и решительно не-энциклопедический. Скорее, в каждом из наших прочтений мы предпринимаем попытку произвести нечто неожиданное в самом Марксе и/или получить нечто неожиданное от Маркса, и пусть читатели сами судят, удался ли этот эксперимент, где именно он мог провалиться, где он уже провалился или провалится в будущем. То есть эта книга может быть прочитана как вклад в неожиданное воссоединение с Марксом (и марксизмом). Почему именно неожиданное воссоединение?

Эрнст Блох (как и Франц Кафка) однажды отметил, что история Иоганна Петера Хебеля — о неожиданном воссоединении — является «прекраснейшей историей на свете»¹⁶. Она повествует о молодом шахтере, который собирался жениться, но незадолго до свадьбы не вернулся с работы домой — видимо, погиб в шахте. Когда спустя пятьдесят лет часть этой шахты обрушилась, был найден труп молодого рабочего — полностью сохранившийся, словно бы он все эти годы пролежал в какой-то жидкости, которая поддерживала тело в том состоянии, в каком оно было на момент смерти. Сначала его никто не узнает, поскольку все его родственники уже умерли, но потом одна седая старуха с костылями, его бывшая невеста, приходит посмотреть на тело и тут же опознает его. Она участвует в похоронах — «словно бы это была ее свадьба», а когда тело опускают в могилу, она, прощаясь, говорит: «Спи спокойно еще один день, неделю, сколько захочешь на своем холодном брачном ложе, и пусть время не давит на тебя своим грузом! Мне осталось

¹⁶ Bloch E. Nachwort // Hebel J.P. Kalendergeschichten. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965. S. 139.

лишь завершить свои дела, и вскоре я присоединюсь к тебе, скоро наступит рассвет».

Эта книга — попытка устроить такое же неожиданное воссоединение с Марксом, не похоронить его и нас вместе с ним раз и навсегда, а продумать различные способы (снова) воссоединить освободительное мышление с его именем: поскольку, возможно, нам осталось сделать лишь несколько вещей и вскоре мы соединимся с ним, «скоро наступит рассвет» — ведь час философии всегда приходился на тот момент, когда день обращается в сумерки. Так что давайте начнем делать то, что нужно делать: читать Маркса.

Берлин — Любляна — Приштина

Глава 1

Маркс читает объектно-ориентированную ОНТОЛОГИЮ

Чтение Маркса, которое нам сегодня по-настоящему нужно, — это не столько прямое чтение его текста, сколько воображаемое чтение, т.е. анахроничная практика измышления того, как Макс ответил бы на новые теории, предложенные на замену марксизму, который якобы устарел. Последним претендентом на эту роль стало много-составное направление, разные версии которого фигурируют под названиями объектно-ориентированной онтологии (ООО), теории сборки и нового материализма (НМ). Хотя его главная мишень — это трансцендентальный гуманизм, на фоне явственно проступает и призрак марксизма. Защищая марксизм от этой недавней атаки, мы проведем следующий маневр: в нашем прочтении ООО особая роль будет отведена Грэму Харману, который, хотя и кажется, что он предлагает наиболее статичную и недиалектическую версию ООО, парадоксальным образом выявляет некоторые черты, позволяющие провести связь с марксистской диалектикой¹.

¹ Харман Г. Имматериализм. М.: Издательство Института Гайдара, 2018. Кроме того, я не рассматриваю отношение между теорией сборки и другими близкими подходами (теорией систем Берталанфи и Лумана), как и применение Джудит Батлер понятия сборки (она использует этот термин в специфическом смысле собрания на публике).

Механизм, организм, структура, тотальность, сборка: здесь следовало бы определить верную позицию, которую можно занять между двумя крайностями, а именно утверждением лишь одной категории (например, сборки или тотальности) как правильной, а потому и разоблачающей все остальные в качестве ложных, и простым согласием с каждой категорией как верным описанием определенного уровня реальности (механизм — для неодушевленной материи, организм — для жизни и т.д.). Особенно интересны случаи диалектического взаимопроникновения категорий — например, разве тезис Стивена Джея Гудда об экзаптации не предполагает, что организмы структурированы подобно сборкам? Разве гегелевская экспликация процесса восхождения Духа из Жизни не предполагает «регрессии» к механизму на уровне функционирования знаков? (Именно эта «регрессия» к механизму поддерживает переход от органически-экспрессивного Целого, характерного для организмов, к дифференциальной структуре, присущей символическим сетям.) Ключевой момент заключается, следовательно, в том, что пять этих понятий — механизм, организм, (дифференциальная) структура, тотальность и сборка — не расположены на одном и том же уровне. Тотальность — не то же самое, что дифференциальная структура, их можно уравнивать лишь в том смысле, что тотальность — это дифференциальная структура, додуманная до конца, т.е. включающая субъективность и конститутивный антагонизм. (Кроме того, механизм мертвой материи не совпадает с означивающим механизмом.) Помня обо всем этом, мы сосредоточимся на противопоставлении сборки и тотальности. Начнем с некоторых базовых определений сборки.

1. Сборки реляционны: они являются сочетаниями различных сущностей, связанных вместе так, что образуется новое целое. Они состоят из отношений экстериор-

ности, и эта экстериорность предполагает определенную независимость терминов (людей, объектов и т.д.) от отношений между ними; с другой стороны, свойства компонентов не могут объяснять отношения, составляющие целое.

2. Сборки продуктивны: они производят новые территориальные организации, новые виды поведения, новые выражения, новых акторов, новые реальности.
3. Сборки гетерогенны: не существует априорных ограничений на то, что именно может быть соотнесено друг с другом — люди, животные, вещи или идеи, — также в сборке не существует одной господствующей сущности. Сборки как таковые являются социально-материальными, т.е. они уходят от разделения природы и культуры.
4. Сборки предполагают динамику детерриториализации и ретерриториализации: они формируют территории, когда складываются и удерживаются, но также они постоянно мутируют, трансформируются и раскалываются.
5. Сборки являются объектом желания: желание постоянно спрягает непрерывные потоки и частичные объекты, которые по самой своей природе фрагментарны и фрагментированны.

С такой позиции мир понимается как нечто множественное и перформативное, т.е. оформляемое практиками, а не как единая, заранее данная реальность. Вот почему, с точки зрения Бруно Латура, политика должна быть материальной, т.е. *Dingpolitik*, вращающейся вокруг вещей и проблем, а не ценностей и убеждений. Стволовые клетки, мобильные телефоны, генетически модифицированные организмы, патогены, новые компоненты инфраструктуры и новые репродуктивные технологии — все это порождает соответствующую заинтересованную публику, которая создает различные формы знания об этих предметах и различные формы дей-

ствия — за пределами институций, политических интересов или идеологий, ранее размечавших традиционную область политики. Как бы ее ни называть — онтологической политикой, *Dingpolitik* или космополитикой, — такая форма политики признает жизненно важную роль не-людей, ситуативно участвующих в создании разных форм знания, которые необходимо признавать и усваивать, а не замалчивать. Особое внимание было уделено организации, наиболее важной для всех политических географов, а именно государству. Государство не следует понимать в качестве объединяющего актора, к нему надо подходить тоже как к сборке, благодаря которой в резонанс вступают разные пункты повестки — географические, этнические, моральные, экономические и технологические частные вопросы. Собственно, государство — это скорее следствие, а не начало власти, и сфокусироваться надо на реконструкции социально-материального основания его работы. Понятие сборки ставит под вопрос натурализацию гегемонических сборок и открывает их для политической критики, демонстрируя их контингентность: «Подчеркивая, что феномены не обязаны представлять в том определенном виде, в каком они предстают, мышление в категориях сборок и АСТ [акторно-сетевой теории] открывает возможности для альтернативных упорядочиваний и, следовательно, для политического действия»².

Относительная независимость элементов сборки допускает также радикальную реконтекстуализацию произведения искусства: образцовым может считаться, конечно, пример пьес Шекспира, которые можно перенести в современность и переиначить, но они все равно не утрачивают своей силы. Рассмотрим, однако, несколько более неожиданный

² Это описание представляет собой бессовестную выжимку из: Müller M. Assemblages and Actor-networks: Rethinking Socio-material Power, Politics and Space. <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/gec3.12192/pdf>>.

пример. Из трех больших киноверсий романа «Quo Vadis», вышедших после Второй мировой войны (1951, США, Мервин Лерой; 1985, телевизионный мини-сериал, Италия, Франко Росси; 2001, Польша, Ежи Кавалерович), первый и последний — образцы «высококачественного» религиозного китча, тогда как шестичасовой сериал Росси с Клаусом Марией Брандауэром в роли Нерона ошеломляет зрителя, в отличие от двух других версий, своей мрачной тональностью. В этой версии непристойная власть Нерона и его двора показана в качестве чего-то настолько темного и извращенного, что финальное искупление просто не работает — выжившим христианам только и остается, что уехать, когда их жизни были, по сути, поломаны, а их невинная радость жизни — уничтожена. Росси демонстрирует, как должна работать образцовая экранизация: даже худшая форма христианской пропаганды (невыносимо претенциозный роман Генрика Сенкевича, принесший ему Нобелевскую премию) может быть изложена в том виде, который противодействует ее явной идее. Росси не вводит в роман никаких сторонних составляющих — нарративное содержание остается неизменным; он просто относится к атмосфере извращенных пыток первых христиан серьезнее, чем в исходном романе. Так что, если говорить об этом в категориях АСТ, версия Росси содержится в диаграмме романа как его виртуальный вариант. Однако вывод, который я хотел бы сделать из этого примера, не вполне совпадает с выводом Хармана. Версия Росси не содержится в романе-в-себе; она была добавлена к диаграмме романа благодаря новым направлениям в кинематографе. Кроме того, такое «изменение» не является результатом некоего таинственного В-себе романа, уклоняющегося от своих актуальных взаимодействий; если мы хотим выяснить, как это иное прочтение становится возможным в силу имманентной структуры романа, мы, скорее,

должны понимать роман как нечто онтологически в себе открытое, «незавершенное», рассогласованное, пропитанное антагонизмами. Я, по существу, провожу здесь одну традиционную гегельянскую мысль: перемены никогда не приходят исключительно извне. Чтобы какая-то вещь изменилась (могла измениться), ее идентичность уже должна быть «противоречивой», рассогласованной, полной имманентных нестыковок и в этом смысле онтологически «открытой». [Как писать — «В-себе», «в-себе» или «в себе»? Далее вариант с дефисом всегда пишется с заглавной буквы: В-себе.]

В сфере политики было бы интересно проанализировать движение Трампа как именно такую сборку — не как последовательное популистское движение *sui generis*, но как неустойчивую сборку гетерогенных элементов, которые позволили ей добиться гегемонии: популистского протеста против истеблишмента, протекции богатых путем снижения налогов, фундаменталистской христианской морали, расистского патриотизма и т.д. Эти элементы совершенно не сходятся друг с другом; они гетерогенны и могут легко сочетаться в совершенно ином комплексе (например, возмущение и протесты против истеблишмента эксплуатировались также и Берни Сандерсом; снижение налогов для богатых обычно отстаивается на чисто экономических основаниях (экономическими) либералами, презирующими популизм, и т.д.).

Логика сборки должна, следовательно, учитываться еще и тогда, когда мы имеем дело с громкими освободительными лозунгами левых вроде «борьба с исламофобией и борьба за права женщин — одна и та же борьба». Да, такая единая борьба должна быть целью, однако в мешанине реальной политики это две разные формы борьбы, которые не только ведутся независимо друг от друга, но и противодействуют друг другу: борьба женщин-мусульманок с угнетением;

антиколониальная борьба, отрицающая права женщин как западный заговор, нацеленный на разрушение жизни мусульманской общины, и т.д.

Также понятие сборки открывает путь к ключевому вопросу коммунистической реорганизации общества: как можно иначе сопрячь друг с другом крупные организации, регулирующие водоснабжение, здравоохранение, безопасность и т.д.? Здесь мы должны поднять вопрос о том, как понятие сборки соотносится с предложенным Эрнесто Лаклау понятием «цепочка эквивалентностей», которое также предполагает сочетание гетерогенных элементов, способных сочетаться с другими разными элементами (например, экология может быть анархистской, консервативной, капиталистической — когда считается, что правильными мерами будут рыночное регулирование и налоги, — коммунистической, государственно-интервенционистской...). «Цепочка эквивалентностей» Лаклау отличается тем, что собирает гетерогенные элементы не только в одну действующую единицу, но еще и в качестве части антагонистической борьбы Нас с Ними, а антагонизм — это то, что пронизывает изнутри каждый из этих элементов. Вот почему мы не должны понимать сборку в качестве сочетания заранее данных элементов, которые стремятся к некоему объединению: каждый элемент уже проникнут всеобщностью, которая пронзает его в качестве всеобщего антагонизма/рассогласованности, и именно этот антагонизм толкает элементы к объединению, к образованию сборок. Желание-сборки — это, таким образом, доказательство того, что определенный аспект всеобщности уже задействован во всех элементах под видом негативности, препятствия, которое мешает их само-идентичности. Другими словами, элементы не стремятся к сборке для того, чтобы стать частью более крупного Целого; они стремятся к сборке, чтобы стать самими собой, чтобы реализовать свою идентичность.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ —
ЭТО ИММАТЕРИАЛИЗМ

Прежде чем заняться основной темой взаимоотношения сборки и антагонизма, мы должны прояснить, что Харман имеет в виду под своей антиматериалистической позицией (направленной против других течений, близких его собственному) или, как он сам говорит, под своим «имматериализмом». В этом беглом обзоре я, конечно, в основном проигнорирую важные различия между объектно-ориентированной онтологией, акторно-сетевой теорией и новым материализмом (все эти различия вкратце излагаются самим Харманом). Оппозиция НМ и имматериализма Хармана — это оппозиция постоянного изменения всего на свете (потока) и прерывистого изменения со стабильностью как нормой — т.е. непрерывности потока и закрепленных идентичностей с определенными границами; также это оппозиция всеобщей контингентности и не всеобщей; действий/глаголов и субстанций/имен; интерактивной практики и автономных сущностей; того, что вещь делает, и того, что она есть; множественного и единичного; имманентности и трансцендентности. А еще оппозиция АСТ и ООО: у этих направлений общая базовая онтология, однако в АСТ все же есть актор, тогда как в ООО действие не является универсальным качеством. Также это различие выглядит так: взаимность действия (АСТ) против невзаимности (ООО); симметрия против асимметрии отношений, и т.д. По сути, это противопоставление делезианского понятия становления и возвращения к стабильным бытийным идентичностям, т.е. схема, которая сегодня пользуется почти что всеобщим признанием. Кто осмелится отрицать, что устойчивые «сущности» и четко очерченные единицы — это просто временные «овеществления» некоего продуктивного потока становления? Ключевое различие между теорией Хармана и АСТ в том, что в АСТ единство сборки

является исключительно реляционным, не сводящимся к своим компонентам, и, как это ни парадоксально, я здесь согласен с Харманом, хотя с определенной оговоркой. Первое из «Пятнадцати предварительных правил метода объектно-ориентированной онтологии» Хармана заключается в том, что объекты — это не акторы: «Вещи существуют до своей активности, а не создаются ею»³. Его главный аргумент в пользу стабильной «сущностной» идентичности вещей — это, как ни парадоксально, аргумент изменения (или возможности изменения): если бы объекты были полностью экстернализованы, актуализированы в своих взаимодействиях с другими объектами, их потенциалы были бы всегда уже актуализированы и пространства для изменения просто не было бы.

Есть несколько способов выделить сегодня материализм, материалистическую позицию. Один из них заключается в подчеркивании минимальной связи всякой всеобщности с отдельными видами: всеобщность никогда не бывает совершенно абстрактной, нейтральным медиумом своих видов; она всегда сохраняет привилегированную связь с одним из своих видов: Гегель называл ее «конкретной всеобщностью». Где нам тогда искать сегодняшний материализм? Давайте обратимся к квантовой физике, где пролегает последний фронт между материализмом и идеализмом. В апреле 2017 г. в одной статье сообщалось следующее:

Ученые открыли новый механизм в квантовой физике, который ставит под вопрос сегодняшние знания о точке, из которой возникают запутанные световые частицы.

Квантовая запутанность — это процесс, в котором предположительные пары или группы контринтуитивной материи мгновенно влияют друг на друга, например, измерение одной частицы на Земле мгновенно влияет на другую частицу на другом краю Вселенной...

³ Харман Г. Указ. соч. С. 133.

Исследователи из Университета Восточной Англии изучали спонтанное параметрическое рассеяние (SPDC), которое является одним из основных способов порождения запутанных фотонов при прохождении пучка фотонов через кристалл, создающий запутанные фотонные пары.

Всегда считалось, что в этом процессе один фотон проникает в кристалл, погибает, а затем рождаются два запутанных фотона — в том же месте и времени, где и когда погиб первый фотон. Однако исследователи обнаружили, что запутанная пара фотонов на самом деле может возникать в другом месте в кристалле.

«Место рождения двух новых фотонов не обязательно одно и то же, поскольку их можно соединить в вакуумном поле, которое представляет собой стандартный элемент квантовой теории. Во всем нашем универсуме присутствует остаточная фоновая энергия, которую вы в обычном случае использовать не можете: это энергия, связанная со светом в условиях полного отсутствия фотонов, называется вакуумными флуктуациями, — рассказал британской «*IBTimes*» доктор Дэвид Эндрюс, профессор химии в Школе химии Университета Восточной Англии. — Фон, по существу, заимствует энергию у вакуумных флуктуаций, спаренных там, где рождаются два новых фотона. Именно вакуумное поле соединяет две эти точки»⁴.

Если предельно упростить, мысль здесь в том, что для объяснения указанного процесса (запутанности) недостаточно частиц (фотонов), двигающихся в пустом пространстве, — пространство, где движутся фотоны, должно быть вакуумом, который не пуст, но полон вакуумных флуктуаций, в которых непрерывно исчезают и появляются виртуальные частицы. Даже когда фотон-фотонное взаимодействие вроде бы происходит в пустом поле, оно может произойти только благодаря взаимодействию с вакуумным состоянием некоего другого поля. Это, возможно, и дает

⁴ <<http://www.ibtimes.co.uk/quantum-entanglement-new-research-discovers-potential-problem-quantum-computing-development-1615114>>.

нам минимум материализма: каждое взаимодействие актуальных частиц должно поддерживаться вакуумными флуктуациями виртуальных частиц; оно не может происходить в абсолютной пустоте. Интересный момент здесь в том, что эта ситуация является полной противоположностью ожидаемой: материализм означает не то, что каждая имматериальная виртуальность должна поддерживаться актуальными материальными частицами, а, напротив, то, что каждое актуальное взаимодействие должно поддерживаться виртуальным фоном вакуумных флуктуаций.

Харман уравнивает «имматериализм» с представлением о субстанциальных объектах, т.е. объектах, которые существуют в себе, независимо от своих отношений с другими объектами, но представление о субстанциальных объектах, которые существуют в-себе, обычно понимается в качестве основной идеи материализма. Если следовать здравому смыслу, «материализм» означает то, что наша реальность состоит не только из отношений, волн или вибраций; должно быть еще «нечто» твердое, что вибрирует, что соотносится с чем-то еще, взаимодействует с ним, и т.д. Вот почему материализм с таким подозрением относился к квантовой физике, ведь казалось, что она «растворяет» субстанциальную материю в полях имматериальных волн, интерпретируя частицы как волновые узлы/пересечения:

Частицы — это эпифеномены, возникающие из полей. Таким образом, поле Шредингера — это наполняющее пространство физическое поле, значение которого в любой точке пространства определяется амплитудой вероятности того, что взаимодействие произойдет в данной точке. Поле для электрона — это *и есть* электрон; каждый электрон растягивается на две щели в эксперименте на двух щелях и распространяется по всему паттерну⁵.

⁵ *Hobson A.* There are no particles, there are only fields // *American Journal of Physics*. March 2013. Vol. 81. No. 3. P. 211.

Мы сталкиваемся с таким «исчезновением (субстанциональной) материи» в полях отношений на самом нижнем уровне элементарных частиц (эту точку зрения вполне определенно выражает теория струн, сегодня почти окончательно отвергнутая), и точно так же мы встречаем его и на «высшем» уровне духовности. Идеалистическое определение субъекта у Фихте состоит в том, что это сущность, которая полностью совпадает со своей деятельностью: она имматериальна, поскольку она «существует» только соразмерно своему акту, и только в этом акте она себя «полагает». Гегель проводит более общее различие между материальными и духовными субстанциями: у духовной субстанции нет реальности, это виртуальная сущность, которая существует только в той мере, в какой ее жизнь поддерживается непрерывной деятельностью ее реальных членов или агентов. Например, коммунизм как политическое Дело существует только в той мере, в какой есть коммунисты, сражающиеся за него, и материализуется он в совокупности институтов, практик и материальных предметов (например, флагов и т.д.); хотя Дело существует только в этих материальных элементах и является их эффектом, в более фундаментальном смысле оно является также их причиной, тем, что мотивирует всех этих индивидов и все эти институты в их деятельности. Соответственно, с точки зрения материалиста (а также Гегеля и Кьеркегора), Бог — это в том же самом смысле чисто реляционная сущность, существующая только как эффект духовных и материальных практик верующих, которая в то же самое время действует в качестве мотивирующего их Дела. Этот реляционный статус не означает, что такие сущности совершенно (само)прозрачны: у них имеется свое собственное непроницаемое В-себе, так что у нас есть право обсуждать их скрытые деструктивные потенциалы (вспомним законный вопрос о том, в каком смысле исходная идея коммунизма уже таит в себе некий злове-

щий потенциал, прорвавшийся в сталинизме). Статус этого В-себе очень интересен: хотя рассматриваемая сущность («коммунизм») является чисто реляционной, это не значит, что мы можем свести ее к пассивному эффекту «реально существующих» людей и к их материальным практикам: у реляционной сущности тоже может быть скрытая сторона, свое В-себе. Это устойчивая сущность, в которой, однако, устойчивость и изменение совпадают: ее устойчивость поддерживается непрерывным изменением и деятельностью ее агентов: если эта деятельность прекращается, само Дело тоже распадается.

В традиционном универсуме нормативные структуры заданы как объективный факт, тогда как при современном отчуждении они сводятся к выражениям субъективных установок. «Примирение» достигается, когда оба аспекта воспринимаются в их взаимодействии и взаимозависимости: не существует нормативной субстанции в себе; нормативные структуры существуют только в силу постоянного взаимодействия индивидов, в них участвующих. Однако необходимым результатом этого взаимодействия оказывается то, что Жан-Пьер Дюпюи называет «само-трансцендентностью» символической структуры — чтобы работать, нормативная система должна восприниматься в качестве автономной и в этом смысле «отчужденной». Приведем несколько патетический пример: когда определенная группа людей борется за коммунизм, они, конечно, знают, что эта идея существует только в силу их ангажированности, однако они тем не менее относятся к ней как к некоей управляющей их жизнями трансцендентной сущности, ради которой они могут даже пожертвовать жизнью. Здесь следует отметить, что, по Гегелю, отчуждение — это именно взгляд, который воспринимает объективные нормативные структуры в качестве всего лишь выражений/продуктов субъективной деятельности, т.е. как ее «овеществленные» или «отчужденные»

эффекты. Другими словами, преодоление отчуждения, по Гегелю, заключается не в акте рассеивания иллюзии автономии нормативных структур, а в акте принятия необходимости такого «отчуждения». «Духовная субстанция» — это гегелевское название для «большого Другого», и в той мере, в какой большой Другой необходим для функционирования символического порядка, следует отвергнуть в качестве псевдоматериалистической ту мысль, которая желает упразднения этого измерения. Большой Другой действителен, он оказывает свое действие, регулируя реальные социальные процессы, причем не вопреки своему небытию, а именно благодаря тому, что он не существует, — такую работу может выполнять только несуществующий виртуальный порядок. Таким образом, не стоит поддаваться соблазну и отвергать в качестве «самоотчуждения» или «овеществления» любую такую структуру «само-трансцендентности» (систему, которая, хотя она порождается и поддерживается непрерывной деятельностью участвующих в ней субъектов, (обязательно) воспринимается ими в качестве устойчивой сущности, существующей независимо от их деятельности). Не является ли VOC (Голландская Объединенная Ост-Индская компания), рассматриваемая Харманом, такой виртуальной сущностью — в том смысле, что она существует только в деятельности своих агентов и благодаря ей, но при этом обладает и собственной способностью действовать? А что сказать о Капитале — не является ли он такой же чисто реляционной виртуальной сущностью, которая тем не менее действует в качестве агента собственного самовоспроизводства?

Главный пример Дюпюи — рынок: хотя мы знаем, что цена товара зависит от взаимодействия миллионов участников рынка, каждый отдельный участник относится к этой цене как к объективно навязанной независимой ценности. Но не является ли действительно основным примером то,

что Лакан называет «большим Другим», т.е. символический порядок? Хотя у этого порядка нет объективного существования, не зависящего от взаимодействия субъектов, в нем задействованных, каждый субъект обязан выполнять минимальное «овеществление» или «отчуждение», считая такой порядок объективной сущностью, детерминирующей индивидов. Такое отчуждение не является признаком патологии, напротив, оно — не что иное, как мера нормальности, т.е. нормативности, вписанной в язык: чтобы мы действительно подчинялись норме, например, той, что запрещает плевать в присутствии других людей, недостаточно сказать самим себе, что «большинство людей в присутствии других людей не плюют»; мы должны сделать еще один шаг и сказать: «Нельзя плевать прилюдно!». Простое множество индивидов должно быть заменено минимально «овеществленным» выражением, анонимным и безличным.

Прекрасный пример скрытых потенциалов такого идеального Дела дают «права человека»: когда они впервые возникли, фактически они ограничивались кругом белых имущих мужчин, но вскоре приобрели собственную динамику и были распространены на женщин, детей, чернокожих, рабов и т.д. Вот почему Спиноза проявил некоторую близорукость в своем уравнивании силы и права: по Спинозе, справедливость означает то, что каждой сущности позволено свободно пользоваться внутренне присущими ей потенциалами силы, т.е. объем справедливости, мне причитающейся, равен моей силе. Главный мотив Спинозы тут антилегалистский: образцом политического бессилия является, с его точки зрения, ссылка на абстрактное право, которое игнорирует конкретную дифференциальную сеть и отношения сил. «Право», по Спинозе, — это всегда право «делать», действовать на вещи согласно своей собственной природе, а не (судебное) право «иметь» вещи, обладать ими. Именно это уравнивание силы и права Спиноза на послед-

ней странице своего «Политического трактата» использует в качестве основного аргумента, подтверждающего «естественную» ущербность женщин:

Ведь если бы женщины по природе были равны мужчинам и по силе души, и по силе ума, в которых главным образом заключается человеческая мощь, а следовательно, и право, то, конечно, среди столь различных наций нашлись бы и такие, где оба пола управляли на равном основании, и другие, где мужчины управлялись бы женщинами и получали бы такое воспитание, что отставали бы от них в умственных качествах. Но так как этого нигде нет, то можно вполне утверждать, что женщины по природе не имеют одинакового с мужчинами права⁶.

В этом случае Харман прав: с точки зрения Спинозы, способность женщин действовать иначе, чем мужчины, а не хуже мужчин, исчезает, поскольку он сводит женщин к актуальности их социальных отношений, в которых они подчинены мужчинам (по крайней мере, были подчинены в его время).

ДИАГРАММА, ПРОНИЗАННАЯ АНТАГОНИЗМОМ

Излишек идентичности, превышающий динамику взаимодействия, указывает не на некое стабильное внутреннее ядро объекта, а на излишек виртуальной потенциальности, не укладывающийся в реальность, излишек, реализуемый в том, что Мануэль Деланда называет диаграммой объекта. Следовательно, нужно решительно отвергнуть «динамический» образ реальности, согласно которому любая фиксированная идентичность является фиксацией ее процесса становления, а каждое отграничение — временной фиксации

⁶ Спиноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Сочинения: в 2 т. Т. 2. СПб.: Наука, 1999. С. 330.

ей потока становления. Более того, «устойчивость» — это устойчивая виртуальная точка невозможного/реального, антагонизм перечеркнутого Одного, тупик, запускающий беспрестанную деятельность. Также важно отметить, что предпосылка, согласно которой человек действует в силу того, каков он, а не наоборот, вторит протестантскому учению о благодати и предназначении, т.е. «статичному» взгляду, который мотивирует головокружительную динамику. Ария Констанцы в середине оперы Моцарта «Похищение из Сералия» состоит из двух частей: после речитатива и оркестровой прелюдии она достигает кульминации в «*Martern aller Arten*» (Акт II, № 10 и 11), где она взрывается, доходя до драматического накала, совершенно неуместного в этом зингшпиле в стиле рококо, — Моцарт здесь пугающим образом предвосхищает Вагнера. С довагнеровской точки зрения это странное сочетание двух арий является, несомненно, музыкально-драматической слабостью; но, если мерить ее Вагнером, эта «слабость» может пониматься как отсылка к истинно вагнеровской драматической интенсивности. Все опять же зависит от того, какую диаграмму мы приписываем этой арии.

Если теория сборки желает мыслить индивидов за пределами стандартной аристотелевской триады всеобщего, особенного и единичного, как она объясняет регулярность и стабильность качеств единичных сущностей? Нужно что-то добавить, что могло бы выполнять роль, которую в аристотелевской онтологии играли роды и виды. Такие регулярности «можно объяснить, если добавить к сборке диаграмму, т.е. если представить, что пространство возможностей, связанное с ее диспозициями, структурировано сингулярностями»⁷. Следовательно, нам нужен не род

⁷ *DeLanda M. Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016. P. 142.

сборки, а «виртуальная структура пространств возможностей, составляющих ее диаграмму»; в случае животного «это подразумевает верную концептуализацию топологического животного, которое может сворачиваться и растягиваться во множество разных видов животных, населяющих мир»⁸, или же, если процитировать Делеза и Гваттари, «одно абстрактное животное для всех его осуществляющих сборок»:

Один и тот же самый план консистенции или композиции для головноногого и позвоночного, ведь позвоночному, чтобы стать осьминогом или каракатицей, достаточно было бы быстро сложиться вдвое, чтобы соединить элементы половин своей спины, затем подтянуть таз к затылку и собрать конечности на одном конце тела⁹.

Такие топологические трансформации, «конечно, не могут проводиться на взрослых животных: только эмбрионы этих животных достаточно гибки, чтобы их выдержать»¹⁰. То есть мы получаем здесь не абстрактную всеобщность Животного, а матрицу всех вариаций и пермутаций, которая представляет собой не вневременную структуру (как у Леви-Стросса), а диаграмму его становления-индивидуации, всевозможных генетических процессов. Диаграмма сборки — это ее трансцендентальное измерение, трансцендентальное в делезовском смысле. На этом абстрактном уровне (различия между сингулярностью и ее диаграммой, ее трансцендентальной рамкой) мы можем определить революцию как трансцендентальное изменение, при котором преобразуется виртуальный фон этой сингулярности и ста-

⁸ DeLanda M. Op. cit. P. 151.

⁹ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 421 (перевод изменен. — *Примеч. пер.*).

¹⁰ DeLanda M. Op. cit. P. 151.

новится возможным то, что было невозможным. Революция не означает, что что-то должно было «действительно» поменяться: если взять пример из «Ниночки» с чашкой кофе, то революция происходит тогда, когда из чашки кофе без молока она становится чашкой кофе без сливок. Точно так же в эротике новые «потенциальности» сексуального удовольствия — те, что откроет в вас хороший любовник: он или она видит их в вас, даже если вы о них ничего не знаете. Это не чистое В-себе, которое присутствует еще до того, как его откроют; это такое В-себе, которое порождается в отношении с другим (любовником). То же относится и к хорошему учителю/лидеру, который «верит в вас» и в этом смысле дает вам возможность раскрыть неожиданный потенциал. Было бы слишком просто, если бы мы сказали, что еще до того, как его открыли, этот потенциал уже дремал в вас как ваше В-себе. И здесь я никак не могу согласиться с Грэмом Харманом: то, чем объект является в себе, помимо его актуальных отношений и взаимодействий с другими, не является имманентным ему независимо от его отношений с другими; скорее, это как раз зависит от его отношений с другими. Когда чашка кофе ставится в отношение с молоком, кофе-без-молока становится частью ее диаграммы, «непосредственной неудачей» молока.

Вот почему Харман прав, когда подчеркивает, что неудача — ключ к идентичности: вещи (вдобавок к их действиям) *суть* не что иное, как неудачи, регистрируемые в их виртуальном измерении. Как указывает Харман в своем четвертом правиле, «объект лучше познается по его непосредственным неудачам, чем по его успехам»; непосредственные неудачи — это «ближайшие неудачи, которые не были неизбежным исходом», они «также порождают “призрачные” объекты, дающие пищу для беспрестанных контрфактических спекуляций, не все из которых бесполезны»¹¹.

¹¹ Харман Г. Указ. соч. С. 135–146.

Идентичность объекта, его В-себе, заключается в его диаграмме, виртуальностях, из которых актуализируются лишь некоторые. Здесь, однако, следует ввести еще одно различие: во множестве неудач (или неактуализированных потенциалов) следует отделить те, что соответствуют неактуализациям, которые и правда являются случайным фактом, от тех, более интересных, что соответствуют неактуализации, которая представляется случайной, но на самом деле определяет идентичность рассматриваемого объекта: кажется, что нечто могло произойти, но реальное осуществление такой возможности подорвало бы идентичность объекта. Введенное Деландой понятие «диаграммы» (матрицы всех возможных вариаций объекта-сборки, его виртуального эха) следует, таким образом, исправить в одном ключевом пункте: недостаточно сказать, что одни вариации актуализированы, тогда как другие остаются просто возможностью. Некоторые вариации не реализуются по самому своему существу, т.е. хотя они представляются возможными, они должны оставаться просто возможностями; если они случайно актуализируются, вся структура диаграммы рушится. Они являются пунктом невозможного-реального структуры, и крайне важно их опознать. Рассмотрим, к примеру, современный капитализм как глобальную систему: его гегемония поддерживается либеральной прагматической идеей, утверждающей, что можно решать проблемы постепенно, одну за другой («в Руанде прямо сейчас гибнут люди, так что давайте забудем об антикапиталистической борьбе и просто остановим бойню» или «необходимо бороться с бедностью и расизмом здесь и сейчас, а не ждать краха глобального капиталистического порядка»). Джон Капуто писал:

Я был бы просто счастлив, если бы ультралевые политики в США смогли реформировать систему за счет создания всеобщей системы здравоохранения, эффективного и более спра-

ведливого перераспределения средств на основе пересмотренного налогового кодекса, эффективного ограничения финансирования политических кампаний, предоставления права голоса всем избирателям, гуманного отношения к рабочим-мигрантам и проведения многосторонней внешней политики, которая позволила бы включить американскую державу в международное сообщество и т.д., т.е. смогли бы воздействовать на капитализм путем серьезных реформ с далеко идущими последствиями <...>. Если бы после всего этого Бадью и Жижек продолжали бы жаловаться на то, что их преследует некий Монстр по имени Капитал, я, скорее, был бы рад поприветствовать этого Монстра¹².

Проблемой здесь является не вывод Капуто: если всего этого можно достичь при капитализме, почему бы не остаться там? Проблема в фоновой «утопической» посылке, будто можно добиться всего этого в рамках сегодняшнего глобального капитализма. Что, если отдельные сбои капитализма, перечисленные Капуто, — это не просто случайные помехи, а нечто структурно необходимое? Что, если мечта Капуто — это мечта о всеобщности (всеобщем капиталистическом порядке) без ее симптомов, без критических точек, в которых формулируется ее «вытесненная истина»?

АНТАГОНИЗМ И ВСЕОБЩНОСТЬ

Мы сталкиваемся с той же проблемой, когда пытаемся прояснить, как соотносить общую борьбу за эмансипацию с множественностью образов жизни; нельзя ничего оставлять на волю случая, даже наиболее очевидные общие понятия. Левые либералы относятся с подозрением к самому понятию «образа жизни» (пока, разумеется, оно не применяется

¹² *Caputo J., Vattimo G. After the Death of God. N.Y.: Columbia University Press, 2007. P. 124–125.*

к маргинальным меньшинствам), словно бы оно скрывало некую протофашистскую отраву. Отметая такое подозрение, следует принять этот термин в его лакановской версии, т.е. как нечто указывающее за пределы всех культурных черт, на ядро Реального, наслаждения (*jouissance*): «образ жизни» — это, в конечном счете, то, как определенное сообщество организует свое наслаждение. Именно поэтому «интеграция» — настолько скользкий вопрос: когда группа испытывает давление, заставляющее интегрироваться в более широкое сообщество, она часто сопротивляется, опасаясь того, что утратит свой способ наслаждения. Образ жизни включает в себя не только застольные ритуалы, музыку, танцы, общение и т.п., но также, самое главное, привычки, писанные и неписанные правила сексуальной жизни (включая правила поиска партнера и заключения брака), а также социальной иерархии (уважение к старшим и т.д.). Например, в Индии некоторые постколониальные теоретики защищают даже кастовую систему как часть специфического образа жизни, который следует оградить от натиска глобального индивидуализма.

Точка зрения, которой обычно отдается приоритет при решении этой проблемы, — это представление о едином мире с множеством частных образов жизни, каждый из которых утверждает свое отличие от других, но без антагонизма, не за счет других, а в качестве положительной демонстрации креативности, которая повышает благосостояние всего общества в целом. Когда определенной этнической группе не дают выразить/производить собственную идентичность в подобном творческом ключе, принуждая отказаться от нее и «интегрироваться» в господствующую (обычно западную) культуру и образ жизни, она не может не реагировать, а потому замыкается в негативном отличии, регрессивном и пуристском фундаментализме, который борется с господствующей культурой, в том числе

и насильственными методами. Короче говоря, фундаменталистское насилие — это реакция, за которую отвечает господствующая культура.

Следует решительно отвергнуть весь этот взгляд на креативные различия, на частные идентичности, вносящие свою лепту в единый мир и испытывающие угрозу со стороны силы, заставляющей меньшинства «интегрироваться», — другими словами, со стороны ложной всеобщности западного образа жизни, навязывающего себя в качестве всеобщего стандарта. Мир, где мы живем, — единый мир, но он един именно потому, что пронизан одним и тем же антагонизмом (и именно поэтому он вообще удерживается как целое), антагонизмом, вписанным в сердцевину глобального капитализма. Всеобщность — не нечто не связанное с частными идентичностями; она является не их нейтральным контейнером, а антагонизмом, который возникает в пределах каждого образа жизни. Любые виды освободительной борьбы свёрхдетерминируются этим антагонизмом: писанные и неписанные правила иерархии, гомофобия, мужское господство — все это ключевые составляющие образа жизни, в котором идет такая борьба. Рассмотрим, к примеру, сложный случай Китая и Тибета. Бесцеремонная китайская колонизация Тибета — это факт, однако этот факт не должен заслонять от нас то, какой именно страной Тибет был до 1949-го и даже до 1959-го, а именно чрезвычайно жестоким обществом, феодальным и иерархическим, в котором регламентировались мельчайшие детали повседневной жизни. В конце 1950-х годов, когда китайские власти к тибетскому образу жизни относились еще более-менее терпимо, один крестьянин навел своих родственников в соседней деревне, не спросив разрешения у своего хозяина-феодала. Когда крестьянина поймали и пригрозили серьезным наказанием, он укрылся в ближайшем китайском гарнизоне, но его хозяин, узнав об этом, пожаловался на то, что китайцы грубо вмешиваются

в тибетский образ жизни, — и он был прав! И что должны были делать китайцы? Похожий пример — пример традиционного тибетского обычая, который за последние полвека претерпел странную трансформацию:

Во время культурной революции, когда прежний землевладелец встречал освобожденных крепостных на дороге, он обычно вставал у обочины на некотором отдалении, заворачивал рукав на плечо, кланялся и высовывал язык — так люди с низким статусом выражали свое почтение тем, кто выше их по рангу, — и осмеливался продолжить свой путь лишь после того, как бывшие крепостные проходили. Теперь все стало как раньше: бывшие крепостные отходят на обочину, кланяются и высовывают язык, уступая дорогу прежним господам. Это тонкий процесс, не обусловленный никаким принуждением, никем не навязанный и не объясненный¹³.

Короче говоря, бывшие крепостные каким-то образом почувствовали, что из-за «реформ» Дэна Сяопина они снова оказались в самом низу социальной лестницы. Однако это изменение указывает и на нечто намного более интересное, чем перестройка социальной иерархии, а именно на то, что один и тот же традиционный ритуал пережил столь значительные социальные преобразования. Чтобы рассеять всевозможные иллюзии о тибетском обществе, недостаточно отметить отвратительную природу такого обычая. Помимо обычного отступления к обочине и поклона, человек второго сорта должен был, словно этого было мало, придать своему лицу выражение унижительного тупоумия (открытый рот с высунутым языком, поднятые к небу глаза), дабы этой гротескной гримасой продемонстрировать свою никчемность и глупость. Ключевой момент здесь — необходимость распознать насильственный характер этой практики, т.е. насилие, которое не должно игнорироваться при всем внимании

¹³ Wang L., *Shakya Ts. The Struggle for Tibet*. L.: Verso Books, 2009. P. 77.

к культурным различиям или же уважению к инаковости. Где именно заканчивается в таких случаях уважение к чужому образу жизни? Конечно, мы не должны вмешиваться извне, навязывая свои стандарты, но разве долг каждого борца за освобождение не заключается в том, чтобы безусловно поддерживать тех людей в другой культуре, кто изнутри нее сопротивляется таким репрессивным обычаям?

Антиколониалисты, как правило, подчеркивают, что колонизаторы пытаются навязать всем и каждому свою культуру и тем самым подрывают туземный образ жизни. Но что сказать о противоположной стратегии, которая состоит в усилении местных традиций с тем, чтобы повысить эффективность колониального господства? Неудивительно, что британское колониальное правление в Индии возвело «Законы Ману», т.е. подробное оправдание и учебник кастовой системы, в ранг основного текста, который следовало использовать как юридический справочник, чтобы править Индией с максимальной эффективностью. В определенном смысле можно даже сказать, что «Законы Ману» стали основной книгой индуистской традиции лишь постфактум. То же самое, только несколько более изощренно, израильские власти делают на Западном берегу: они замалчивают (или по крайней мере не расследуют серьезно) «убийства за честь семьи», хорошо понимая, что истинной угрозой для них являются не правоверные традиционалисты-мусульмане, а современные палестинцы. Это урок, который должны выучить не только беженцы, но и все члены традиционных сообществ: возможность дать отпор культурному неокOLONIALИЗМУ состоит не в сопротивлении ему от лица традиционной культуры, а в переизобретении более радикальной современности, что, вероятно, понимал Малкольм Икс.

Именно эта неготовность согласиться с первичной ролью всеобщности подрывает основную массу постко-

лониальных исследований. Книга Рамеша Шринивасана «Чья глобальная деревня?»¹⁴ — показательный пример попыток «деколонизировать» цифровую технологию, и отличительным признаком его работы является странное (буквально жуткое) обращение к термину «онтология», которым обозначается его прямая противоположность, а именно радикальная историзация каждой онтологии, т.е. тот факт, что любая онтология (взгляд на реальность) представляет собой следствие семиотических практик в их исторической специфике. Почему же тогда выбирается именно это слово? С точки зрения Шринивасана, цифровая технология — это не просто нейтральная и всеобщая технологическая рамка межкультурной коммуникации, ведь она отдает привилегию определенной культуре (современной западной культуре), так что даже благонамеренные попытки привить компьютерную грамотность и включить каждого в цифровую «глобальную деревню» исподтишка продлевают колонизацию, заставляют подчиненные группы интегрироваться в западный модерн и тем самым подавляют их культурную специфику. Под «онтологией» Шринивасан понимает тот факт, что наше знание о реальности никогда не отражает реальность в точном виде, будучи всегда укорененным в каком-то отдельном сообществе и в его культурных практиках: «Я работаю с понятием онтологии, чтобы рассмотреть то, как знание артикулировано культурно» (с. 34). Можно процитировать здесь Джона Ло: «Объекты, сущности, акторы, процессы — все это семиотические эффекты» (с. 36). Шринивасан вкратце упоминает о том, что сообщества сами являются «многосторонними и многообразными», но, не развивая эту мысль в по-

¹⁴ См.: *Srinivasan R. Whose Global Village? Rethinking How Technology Shapes Our World.* N.Y.: New York University Press, 2017. В скобках указаны страницы этой книги.

нятие антагонизма, пронизывающего каждое сообщество, он растворяет ее в глобальной релятивизации и частности каждого взгляда:

Необходимо признать, что текучая онтология является частной. То, что онтология порождается группой членов сообщества, еще не значит, что их решения полностью отражают других членов сообщества, на представление которых они претендуют, или даже что они вполне представляют их самих. Любые сообщества многосторонни и многообразны. Но эта сложность не является препятствием, напротив, ее следует принять, смиренно признав то, что ни одна онтология не может быть тотализирующей (с. 137).

Это подводит нас к сердцевине проблемы, к тому, как Шпрингвасан использует термин «онтология»: базовая онтологическая единица его взгляда на реальность включает сообщества, которые формируют свой взгляд на реальность в собственных жизненных практиках. Сообщества выступают начальным пунктом, тогда как «разговоры, которые выходят за границы сообщества», вторичны, так что, когда мы участвуем в них, мы всегда должны проявлять осторожность и уважать аутентичный голос частного сообщества. В этом то и состоит ловушка популярного понятия «глобальной деревни»: оно навязывает незападным сообществам допущения, которые им не свойственны; т.е. оно, по сути, практикует культурный колониализм.

Важно понимать других людей, культуры и сообщества так, как они понимают себя сами, и в то же время мы должны уважать силу и значимость локальных креативных форм применения технологии — форм культурных и туземных, привязанных к конкретным сообществам. Разговоры, которые выходят за границы сообщества, могут и должны возникать, но только когда уделяется неподдельное внимание голосам их участников. С этой точки зрения «глобальная деревня» — это проб-

лема, а не решение. Мы должны отвергнуть представления о технологии и культуре, которые диктуются западными понятиями космополитизма (с. 209).

Вот почему Шринивасан критикует Итана Цукермана, который «прав в том, что многие из современных проблем, включая изменение климата, требуют глобального обсуждения и знания различных культур. Однако не все проблемы являются глобальными, да и вообще, глобальное осмысление человеческих традиций, знаний, борьбы и идентичностей может привести к непреднамеренному отстранению людей от инстанций контроля и власти» (с. 213). Опять же глобальный взгляд является сугубо вторичным; первична именно множественность локальных сообществ с их частными «онтологиями». И даже современная наука с ее глобальными притязаниями исторически релятивизируется как одна из многих практик познания, не имеющая права на привилегию. Так, Шринивасан одобрительно цитирует Боавентуру ди Соуза Сантуша, который утверждает, что «эпистемологическая привилегия, пожалованная современной науке еще в XVII в. и сделавшая возможными технологические революции, которые консолидировали западное господство, послужила также инструментом угнетения других, ненаучных, форм и видов знания <...>. Пришла пора построить более демократичное и справедливое общество <...> деколонизировать знание и власть» (с. 224).

Было бы несложно показать, что такая «текущая онтология» множественности культур обусловлена типичным для Запада постмодернистским взглядом, основанным на историзации всего знания, т.е. взглядом, не имеющим ничего общего с реальными досовременными обществами. Но намного более важна связь между отказом Шринивасана от всеобщности (онтологический примат частных культур/сообществ) и тем, что он игнорирует внутренние антагонизмы, конститутивные для частных сообществ: это две стороны

одного и того же непризнания, поскольку всеобщность — это не всеобщая рамка, возведенная над частными культурами, она вписана в них, работает в них в качестве их собственных внутренних антагонизмов, рассогласований, негативности, которая их подрывает. Каждый частный образ жизни — это политико-идеологическая формация, задача которой в том, чтобы скрывать этот базовый антагонизм, т.е. справляться в частном порядке с этим антагонизмом. Причем последний пронизывает все социальное пространство в целом. Если не считать некоторых племен из амазонских джунглей, которые еще не установили контакта с современными обществами, все сообщества сегодня — часть глобальной цивилизации в том смысле, что сама их автономия должна объясняться в категориях глобального капитализма. Взять пример племен американских индейцев, которые пытаются возродить свой древний образ жизни. Последний был искажен и прерван в силу их контакта с современной цивилизацией, которая оказала на них пагубное воздействие, поскольку эти племена были полностью дезориентированы, лишились устойчивых рамок, ранее задаваемых их сообществами. Их попытки обрести некую стабильность, восстановив ядро своего традиционного образа жизни, зависят, как правило, от того, насколько успешно они находят нишу в глобальной рыночной экономике — многие племена благоразумно тратят доход, полученный от казино и добычи полезных ископаемых, на это возрождение.

ТОТАЛЬНОСТЬ, АНТАГОНИЗМ, ИНДИВИДУАЦИЯ

Итак, наш основной вывод состоит в том, что тотальность отличается от сборки не каким-то более высоким органическим единством собранных элементов, а антагонизмом, который пронизывает каждую сборку. Тотальность — это

не бесшовное Целое (безо всяких стежков, удерживающих разные части вместе, т.е. не Целое, функционирующее без сбоев и затруднений); она по определению стянута стежками, или (используя технический термин Лакана) швами. Опять же, по Лакану, точка шва, в которой нехватка определяет структуру, будучи в нее рефлексивно вписанной, является еще и точкой субъективации структуры: присутствие субъекта означает, что рассматриваемая структура (или тотальность) пронизана антагонизмом, рассогласованностью и т.д. Мы должны двинуться дальше: дело не только в том, что тотальность — это раскол, что она пронизана антагонизмом; антагонизм — и есть то, что удерживает тотальность. Сборка элементов «тотализируется» не всеохватной всеобщностью, а тем фактом, что все они пронизаны одним и тем же антагонизмом. Чтобы понять это, мы должны признать, что тотальность — это не Целое, а Целое плюс его излишки, которые его искажают. Переход от искажения понятия к искажению, конститутивному для этого понятия, как раз и выполняется гегелевским понятием тотальности: «тотальность» — это не идеал органического целого, а критическое понятие, ведь «дислоцировать феномен в его тотальности» — не значит увидеть скрытую гармонию целого, напротив, такая операция включает в систему все ее искажения («симптомы», антагонизмы, рассогласованности) в качестве ее составных частей. Другими словами, гегелевская тотальность — по определению «самопротиворечивая», антагонистическая, рассогласованная: «Целое», являющееся «Истиной» (Гегель: «*das Ganze ist das Wahre*»), — это Целое плюс его симптомы, незапланированные последствия, которые выдают его неистинность. По Марксу, «тотальность» капитализма включает кризисы, выступающие его составным моментом; по Фрейдю, «тотальность» человека как субъекта включает патологические симптомы, выступающие индикаторами «вытесненного» в официальном образе

субъекта. Предпосылка всех этих идей состоит здесь в том, что Целое никогда не бывает истинно целым: любое понятие Целого оставляет нечто за его пределами, тогда как диалектическое усилие — это именно попытка включить этот избыток, учесть его. Симптомы никогда не являются всего лишь второстепенными неудачами или же искажениями системы, в основе своей согласованной, — они суть индикаторы того, что нечто «прогнило» (т.е. индикаторы антагонизма, рассогласованности) в сердцевине этой системы. Вот почему любая антигегелевская риторика, подчеркивающая, что гегелевская тотальность пренебрегает подробностями, которые не укладываются в нее и подрывают равновесие, упускает самое главное: пространство гегелевской тотальности — не что иное, как пространство взаимодействия между («абстрактным») Целым и подробностями, которые уклоняются от него, хотя они и порождены им. Можно также сказать, перейдя сразу к конкретному случаю, что, если вы хотите говорить о глобальном капитализме, вам нужно вести разговор и о Конго, развалившейся стране с тысячами детей-солдат, накачанных наркотиками, которые тем не менее полностью интегрированы в глобальную систему именно в таком своем качестве.

Это понятие антагонизма позволяет нам дать несколько иной разворот пронизательному высказыванию о 1960-х, которое приводится Харманом: «Следует помнить, что 1960-е на самом деле произошли в 1970-е». Харман комментирует: «Объект “даже в большей степени” существует на этапе, следующем за его первоначальным расцветом. Курение марихуаны, свободная любовь и внутреннее насилие волнующих 1960-х годов в Америке в некоторых отношениях даже более полно воплотились в 1970-х с их кэмпом и безвкусицей»¹⁵. Но если внимательнее присмотреться к переходу от 1960-х к 1970-м, можно легко понять, в чем со-

¹⁵ Харман Г. Указ. соч. С. 141.

стоит ключевое отличие: в 1960-х годах дух вседозволенности, сексуального освобождения, контркультуры, наркотиков был частью утопического политического протестного движения, тогда как в 1970-е этот дух лишился своего политического содержания и был полностью интегрирован в гегемоническую культуру и идеологию. Соответственно, за это «даже больше» (т.е. за интеграцию в гегемоническую идеологию) было заплачено тем, что «намного меньше» (т.е. деполитизацией), и хотя мы должны, безусловно, поставить под вопрос дух 1960-х, из-за которого эта интеграция прошла столь гладко, подавление политического аспекта остается ключевым свойством поп-культуры 1970-х. Не относится ли нечто подобное и к Ренессансу? Собственно, он произошел в XIV в. благодаря подъему таких свободных городов, как Флоренция, где процветали ремесла и местная демократия. Однако Ренессанс в том его виде, в каком он нам известен, сложился в конце XV и в XVI вв., когда государи (Медичи, Сфорца) раздавили локальную демократию и подмяли под себя города-государства. Они поддерживали выдающихся художников, что и дало Ренессансу его имя, однако народный импульс сошел на нет. В обоих случаях (1960-е и Ренессанс) мы можем видеть, как вещь становится «даже больше того, что она есть» в силу затемнения ее конститутивного антагонизма, т.е. интеграции в гегемоническое идеологическое пространство.

Антагонизм характеризует также и используемое в АСТ понятие индивидуации, т.е. «отношения, представляемого как чистое или абсолютное “между”, понимаемое как совершенно независимое от своих терминов или внешнее им — т.е. как “между”, которое может также описываться как “между” ничем»¹⁶. Статус этого «абсолютного между» совпадает со статусом чистого антагонизма. Его структура разъясняется Лаканом применительно к половому

¹⁶ *Hallward P. Out of This World. L.: Verso Books, 2006. P. 154.*

различию, которое как различие предшествует двум терминам, которые оно различает. Смысл лакановских «формул сексуации» состоит в том, что и мужская, и женская позиции — это способ уклонения от тупика различия как такового. Вот почему утверждение Лакана о том, что половое различие является «реальным-невозможным», строго синонимично его же утверждению, что половых отношений не существует. Половое различие — это, по Лакану, не устойчивая совокупность «статических» символических оппозиций и включений или исключений (гетеросексуальная нормативность, которая отводит гомосексуальности и другим «извращениям» вторичную роль), а название тупика, травмы, незакрытого вопроса, того, что сопротивляется всякой попытке его символизировать. Любой перевод полового различия в набор символических оппозиций обречен на провал, и именно эта «невозможность» открывает территорию гегемонической борьбы за то, что будет означать «половое различие».

НЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД

Теперь мы можем подойти к ключевому онтологическому вопросу: если теория сборки отстаивает плоскую онтологию, в которой субъекты-люди сведены к статусу одного из многих гетерогенных актантов (в категориях Латура), как тогда принять подрывной момент этого «нечеловеческого взгляда», не скатившись обратно в наивный реализм? Возьмем в качестве отправной точки фильм Рамона Зюрхера «Странный маленький кот», первый настоящий фильм о сборке, в котором люди изображены как актанты, равные другим актантам:

Когда собирается семья — сыновья, дочери, их близкие, больная бабушка, два дяди, — они болтают друг с другом, скучившись на кухне... Монолог продолжается, люди заходят на кух-

ню и выходят в темный коридор, потом возвращаются, так что постепенно квартира сама как будто оживает. Объекты начинают восставать против функций, ради которых они созданы. Пуговицы отрываются от рубашек. Напитки проливаются. У радиатора странное эхо. Стиральная машина сломалась. Стеклянная бутылка крутится на плите. В окно кухни влетает мяч, брошенный со двора, — тревожный момент, когда стеклянный колпак семейной динамики рассыпается под воздействием непрошеного гостя. Позже на семейном ужине одна из сосисок на столе нещадно брызгает жиром, когда кто-то разрезает ее, ко всеобщему веселью¹⁷.

Этот «отказ объектов вести себя подобающим образом и делать то, что они должны делать» указывает на то, что они тоже являются полноправными актантами и что люди — это просто одни актанты из многих. Вопрос тогда в следующем: раз в фильме столько актантов, кто же субъект — мать или кот? Мы могли бы сказать, что мать — чистый субъект (она в основном просто взирает на события и объекты, не совершая никаких важных действий), тогда как кот движется туда-сюда, выступая посредником между другими актантами, запуская события. То есть мать и кот означают пару «\$» («зачеркнутый» субъект) и «а» (объект-причина желания), и в ключевой сцене фильма изображено их странное столкновение: мать стоит возле кухонной мойки, а ее нога, занесенная прямо над котом, лежащим на полу, словно бы она собралась его раздавить, зависает в воздухе. (Сцена воспроизводит происшествие в кинотеатре, о котором рассказывает мать и в котором также фигурирует ее обездвиженная нога: она сидела в кресле и вдруг почувствовала, как сосед, какой-то незнакомый мужчина, поставил свою ногу в ботинке на ее ногу, надавив так, что она не могла ее снять.) А что же кот? К концу фильма бабушка засыпает (уми-

¹⁷ <<http://www.rogerebert.com/reviews/the-strange-little-cat-2014>>.

рает?) в большом кресле, а за кадром с ней сразу же следует неожиданный крупный план головы кота, кадр, который пугающим образом этого кота субъективирует. Последний показан так, словно бы он был каким-то образом связан со смертью бабушки, даже если он за нее не отвечает. Быть может, кот — это ангел смерти? Неудивительно, что Зюрхер «назвал этот фильм “фильмом ужасов без ужасов”, хотя это также комедия без шуток»¹⁸. Мы должны понять эти формулировки буквально, в кантовском смысле (Кант определяет прекрасное как целесообразное без цели): это чистый формальный фильм ужасов, который именно в таком качестве совпадает с комедией.

Теперь мы можем понять, в чем заключается подлинный подрывной потенциал понятия сборки: он выходит на передний план, когда мы применяем это понятие для описания констелляции, которая включает также и людей, но с «нечеловеческой» точки зрения, так что люди предстают в качестве всего лишь агентов среди других агентов. Вспомним, как Джейн Беннетт описывала взаимодействие актантов на грязной свалке, то, как не только люди, но также гниющий мусор, черви, насекомые, брошенные машины, химические яды и т.д. играют каждый свою роль (которая никогда не бывает абсолютно пассивной)¹⁹. В таком подходе присутствует подлинная теоретическая и этико-политическая идея. Когда новые материалисты выступают против сведения материи к пассивной смеси механических частей, они, конечно, утверждают не старомодную прямую телеологию, а алеаторную динамику, имманентную материи: «эмерджентные свойства» возникают из непредсказуемых встреч между актантами разных типов, так что агентность каждого конкретного акта распределена по множеству тел разного

¹⁸ <<http://variety.com/2014/film/festivals/film-review-the-strange-little-cat-1201148557/>>.

¹⁹ *Bennett J. Vibrant Matter*. Durham: Duke University Press, 2010. P. 4–6.

СЕРИЯ «ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ»
основана в 2009 г. Валерием Анашвили

В серии вышли: <id.hse.ru/books/series/25279520>

Научное издание

Славой Жижек, Франк Руда, Агон Хамза
ЧИТАТЬ МАРКСА

Заведующая книжной редакцией ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА
Редактор АНАСТАСИЯ АРХИПОВА
Верстка: СВЕТАНА РОДИОНОВА
Корректоры ЕЛЕНА АНДРЕЕВА, ОЛЬГА РОСТКОВСКАЯ

Дизайн обложек серии: ПОЛИНА ЛАУФЕР (ABCdesign)
Дизайн блока серии: СЕРГЕЙ ЗИНОВЬЕВ

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20,
тел.: 8 (495) 772-95-90 доб. 15285

Подписано в печать 14.12.2018. Формат 60×90/16
Усл. печ. л. 11,0. Уч.-изд. л. 7,6. Печать струйная ролевая
Тираж 1000 экз. Изд. № 2248. Заказ №

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, e-mail: sales@chpd.ru, тел.: 8 (499) 270-73-59