



## **С. ЖИЖЕК**

### **13 опытов о Ленине**

<Фрагменты>

#### *Введение: между двумя революциями*

Первая реакция публики на идею об актуальности Ленина — это, конечно, вспышка саркастического смеха. С Марксом все в порядке сегодня, даже на Уолл-стрит есть люди, которые любят его: Маркса-поэта товаров, давшего совершенное описание динамики капитализма, Маркса, изобразившего отчуждение и овеществление нашей повседневной жизни. Но Ленин! Нет! Вы ведь не всерьез говорите об этом?! Разве Ленин не олицетворяет собой полный провал осуществления марксизма на практике, колоссальную катастрофу, которой в двадцатом столетии была отмечена вся мировая политика, эксперимент с реальным социализмом, достигший своей кульминации в экономически неэффективной диктатуре? И так, если и существует консенсус среди (всего, что осталось от) сегодняшних радикальных левых, то он заключается в том, что для воскрешения радикального политического проекта нужно отказаться от ленинистского наследия: беспощадная сосредоточенность на классовой борьбе, партия как привилегированная форма организации, насильственный революционный захват власти, последующая «диктатура пролетариата»... разве не следует отречься от всех этих «зомби-концептов», если левые хотят иметь хоть какие-то шансы в условиях «постиндустриального» позднего капитализма?

Проблема этого, несомненно убедительного, довода заключается в том, что в нем чересчур скоро выражается согласие с унаследованным образом Ленина, мудрого революционного

Вождя, который, сформулировав основные координаты своей мысли и практики в работе «Что делать?», просто последовательно и беспощадно стремился воплотить их в жизнь. Что, если о Ленине можно говорить иначе? Действительно, сегодняшние левые переживают разрушительный опыт конца целой эпохи прогрессивного движения, опыт, заставляющий их заново открывать базовые координаты собственного проекта, однако точно такой же опыт привел к рождению ленинизма. Вспомним, насколько был потрясен Ленин, когда осенью 1914 года все европейские социал-демократические партии (за исключением заслуживающих большого уважения российских большевиков и сербских социал-демократов) заняли «патриотическую линию», — Ленин даже подумал, что номер *Vorwaerts*, ежедневной газеты немецкой социал-демократии, в котором сообщалось, что социал-демократы в рейхстаге проголосовали за военные кредиты, был подделан русской тайной полицией, чтобы ввести в заблуждение русских рабочих. Насколько же трудно было тогда, во время военного конфликта, надвое расколовшего всю Европу, отвергнуть представление о том, что нужно встать на какую-либо сторону в этом конфликте и начать борьбу против «патриотического угара» в своей же стране! Сколько великих умов (включая Фрейда) поддалось националистическому соблазну, даже хотя бы всего на пару недель! Это потрясение 1914 года было — пользуясь термином Алена Бадью<sup>1</sup> — *desastre*, катастрофой, в которой исчез весь мир: не только идиллическая буржуазная вера в прогресс, но также и все социалистическое движение, ему сопутствовавшее. Сам Ленин (Ленин «Что делать?») лишился почвы под ногами, и все же в его отчаянном протесте не было никакого удовлетворения, никакого «я же вам говорил!» Этот момент *Verzweiflung*\*, эта катастрофа подготовили место для ленинистского события, для слома эволюционного историцизма II Интернационала, и только Ленин был на высоте этого открытия, только Ленин смог четко сформулировать Истину катастрофы. Из этого мгновения

---

\* Отчаяние (*нем.*).

отчаяния родился Ленин, который благодаря внимательному чтению «Логики» Гегеля сумел распознать уникальную возможность для революции. Важно особо отметить, что «высокая теория» и сегодня играет важную роль в большинстве конкретных проявлений политической борьбы, когда даже такой ангажированный интеллигент, как Ноам Хомский<sup>2</sup>, любит подчеркивать, насколько несущественно теоретическое знание для прогрессивной политической борьбы: Чем может помочь изучение великих текстов по философии и социальной теории в сегодняшней борьбе против неolibеральной модели глобализации? С чем мы имеем дело — с очевидными фактами (которые нужно только донести до публики, что Хомский и делает в своих многочисленных политических текстах) или с чем-то настолько непостижимо запутанным, в чем мы никак не можем разобраться? В том, что касается этого антитеоретического соблазна, мало привлечь внимание к множеству теоретических допущений относительно свободы, власти и общества, в которых нет недостатка и в политических текстах самого Хомского; куда более важно то, каким образом сегодня, быть может впервые в истории человечества, наш повседневный опыт (биогенетика, экология, киберпространство и виртуальный мир) вынуждает всех нас столкнуться с основными философскими вопросами о природе свободы, человеческой идентичности и т. д. Возвращаясь к Ленину, его «Государство и революция» в точности соответствует этому разрушительному опыту 1914 года; то, что Ленин субъективно был полностью им захвачен, ясно видно из его известной записки Каменеву в июле 1917 года:

«Entre nous: если меня укокошат, я Вас прошу издать мою тетрадку: “Марксизм о государстве” (застряла в Стокгольме). Синяя обложка, переплетенная. Собраны все цитаты из Маркса и Энгельса, равно из Каутского против Паннекука<sup>3</sup>. Есть ряд замечаний и заметок, формулировок. Думаю, что в неделю работы можно издать. Считаю важным, ибо не только Плеханов, но и Каутский напутали. Условие: все сие абсолютно entre nous»\*.

---

\* Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 444.

Экзистенциальная вовлеченность здесь чрезвычайно высока, и зерно ленинистской «утопии» проросло из пепла трагедии 1914 года, из его сведения счетов с ортодоксией II Интернационала: радикальное требование разрушить буржуазное государство, что означает государство как таковое, и создать новую коммунальную социальную форму, где не было бы регулярной армии, полиции или бюрократии, где каждый мог бы участвовать в решении социальных вопросов. Для Ленина это не было теоретическим проектом какого-то далекого будущего; в октябре 1917 года Ленин заявлял, что «...мы можем сразу привлечь государственный аппарат, миллионов в десять, если не двадцать человек»\*. Это требование момента — подлинная утопия. Сохранить нужно как раз безумие (в строго кьеркегоровском смысле слова<sup>4</sup>) этой ленинистской утопии, а сталинизм, если угодно, выступает за возврат к реалистическому «здоровому смыслу». Невозможно переоценить взрывной потенциал «Государства и революции», в этой книге содержится «словарь и грамматика западной Политической традиции, без которых невозможно обойтись»\*\*. То, что за этим последовало, можно назвать, позаимствовав заглавие у текста Альтюссера о Макиавелли, *la solitude de Lenine*\*\*\*: время, когда он, в сущности, остался один, борясь с курсом собственной партии. Когда в «Апрельских тезисах» 1917 года Ленин распознал *Augenblick*\*\*\*\*, уникальную возможность для революции, его предложения первоначально вызвали ступор или презрение у подавляющего большинства его товарищей по партии. В большевистской партии ни один известный руководитель не поддержал его призыв к революции, содержащийся в «Апрельских тезисах», а «Правда» предприняла экстраординарный шаг, отмежевавшись от партии и редакционной коллегии; не будучи оппорту-

---

\* Там же. Т. 34. С. 316.

\*\* *Neil Harding*. *Leninism*. Durham: Duke University Press, 1996, p. 152.

\*\*\* Одиночество Ленина (*фр.*).

\*\*\*\* Миг (*нем.*).

нистической лестью или использованием и эксплуатацией господствующих в народе настроений, взгляды Ленина были в высшей степени необычными. Богданов назвал «Апрельские тезисы» «бредом сумасшедшего»\*, а сама Надежда Крупская заключила: «Боюсь, это выглядит так, словно Ленин сошел с ума»\*\*. В феврале 1917 года Ленин был мало кому известным эмигрантом, сидящим на мели в Цюрихе, не имеющим сколько-нибудь надежных связей с Россией и узнающим о происходящем главным образом из швейцарской прессы; в октябре он возглавил первую успешную социалистическую революцию — так что же произошло в промежутке? В феврале Ленин сразу же осознал возможность революции, появившуюся в результате уникального стечения обстоятельств; если не ухватиться за момент, эта возможность будет упущена, вероятно, на долгие десятилетия. В своем решительном упорстве в том, что нужно рискнуть и перейти к следующему этапу, то есть повторить революцию, Ленин был одинок, большинство членов Центрального комитета его же партии смеялись над ним: однако, хотя вмешательство Ленина и было необходимым, не следует превращать историю Октябрьской революции в историю одинокого гения, стоящего перед дезориентированными массами и постепенно навязывающего им свою точку зрения. Ленин достиг успеха потому, что его призыв, проигнорированный партийной номенклатурой, нашел отклик в том, что возникает соблазн назвать революционной микрополитикой: невероятный рост низовой демократии, местных комитетов, неожиданно возникших во всех крупных городах России, которые, презрев власть «законного» правительства, сами взялись за дело. В этом заключается нерассказанная история Октябрьской революции, обратная сторона мифа о ничтожной горстке жестоких революционеров, совершивших *coup d'état*\*\*\*.

---

\* Цит. по: *Harding*, *op. cit.*, p. 87.

\*\* *Ibid.*

\*\*\* Государственный переворот (*фр.*).

Ленин полностью осознавал парадоксальность ситуации: весной 1917 года, после того как Февральская революция свергла царский режим, Россия была самой демократической страной в Европе — с беспрецедентным уровнем мобилизации масс, свободой организаций и печати, и все же эта свобода делала ситуацию непрозрачной, совершенно неопределенной. Если и есть красная нить, проходящая через все ленинские тексты, написанные «между двумя революциями» (Февральской и Октябрьской), то это именно его настаивание на разрыве, отделяющем «явные» формальные контуры политической борьбы между множеством партий и других политических субъектов от ее действительных социальных ставок (немедленный мир, раздача земли и, разумеется, «вся власть Советам»), то есть разрушение существующих государственных аппаратов и замена их новыми формами общественного управления вроде коммуны). Этот разрыв — разрыв между революцией как воображаемым взрывом свободы и возвышенного энтузиазма, волшебным моментом всеобщей солидарности, когда «кажется, что возможно все», и напряженной работой по общественному переустройству, которая должна быть выполнена, если этому взрыву энтузиазма суждено оставить свой след в косном здании общества.

Этот разрыв — точная копия разрыва между 1789 и 1793 годами во Французской революции<sup>5</sup> — суть пространство уникального вмешательства Ленина. основополагающий урок революционного материализма заключается в том, что революция должна нанести удар дважды, причем по объективным причинам. Этот разрыв является не просто разрывом между формой и содержанием: «первая революция» упускает не содержание, а саму форму — она сохраняет прежнюю форму, полагая, что свободу и справедливость можно окончательно реализовать, если просто воспользоваться уже существующим государственным аппаратом и его демократическими механизмами. Что, если «хорошая» партия победит на свободных выборах и «легально» проведет социалистические преобразования? (Чистейшим выраже-

нием этой иллюзии — на грани смешного — является тезис Карла Каутского, сформулированный им в 1920-х годах, о том, что логической политической формой первой стадии социализма, перехода от капитализма к социализму, является парламентская коалиция буржуазных и пролетарских партий.) Здесь есть прекрасное соответствие эпохе раннего Нового времени, когда оппозиция идеологической гегемонии церкви впервые артикулировала себя в качестве еще одной религиозной идеологии в форме ереси; точно так же сторонники «первой революции» хотят разрушить капиталистическое господство, воспользовавшись политической формой капиталистической демократии. Это гегельянское «отрицание отрицания»: сначала старый порядок отрицается своей же идеологическо-политической формой; затем отрицанию должна подвергнуться сама эта форма. Те, кто колеблется, те, кто боится сделать следующий шаг, чтобы преодолеть саму эту форму, — это те, кто (повторяя слова Робеспьера) хочет «революции без революции»; и Ленин показывает всю силу своей «герменевтики подозрения», угадывая различные формы этого отступления.

В своих сочинениях 1917 года Ленин прибегает к своей самой едкой иронии для тех, кто занимается бесконечным поиском какой-либо «гарантии» революции; эта гарантия принимает две основные формы: либо овеществленного понятия социальной Необходимости (не следует пытаться совершить революцию слишком рано; нужно дождаться подходящего момента, когда ситуация «дозреет» до законов исторического развития: «еще слишком рано для социалистической революции, рабочий класс еще не созрел»), либо нормативной («демократической») законности («большинство населения не на нашей стороне, поэтому революция не будет по-настоящему демократической») — как неоднократно повторяет Ленин, словно перед тем как революционный деятель решится на захват государственной власти, он должен получить разрешение у некоей фигуры большого Другого (организовать референдум, который подтвердит, что большинство поддерживает революцию). У Ленина, как

и у Лакана, революция *ne s'autorise que d'elle-meme\** — нужно решиться на революционное действие, неподвластное большому Другому; страх «преждевременного» захвата власти, поиск гарантий — это страх перед бездной действия. В этом состоит основной смысл ленинского разоблачения «оппортунизма» и утверждения, что «оппортунизм» — это позиция, которая сама по себе по своей сути фальшива и скрывает за защитным экраном «объективных» фактов, законов или норм боязнь совершить действие, вот почему первый шаг в битве с ним заключается в том, чтобы заявить со всей ясностью: «Что же делать? Надо aussprechen was ist, «сказать что есть», признать правду, что у нас в ЦК и верхах партии есть течение или мнение...»\*\*.

Ленинский ответ состоит не в отсылке к другой совокупности «объективных фактов», а в повторении довода, использованного Розой Люксембург против Каутского десятью годами ранее: те, кто ждет, пока наступят объективные условия революции, будут ждать вечно — такая позиция объективного наблюдателя (а не заинтересованного участника) сама по себе служит главным препятствием для революции. Контраргумент Ленина против тех, кто критиковал второй шаг, выступая с формально-демократической точки зрения, заключается в том, что сам этот «чистый демократический» выбор утопичен; в конкретных российских условиях у буржуазно-демократического государства нет никаких шансов на выживание — единственный «реалистический» способ защитить подлинные завоевания Февральской революции (свободу организации и печати и т. д.) в том, чтобы продвинуться к социалистической революции, иначе победу одержит царская реакция.

Основной урок психоаналитического представления о характере времени заключается в том, что существуют вещи, которые нужно совершить, чтобы узнать, что они излишни: в процессе лечения месяцы тратятся на невер-

---

\* Содержит оправдание в самой себе (*фр.*).

\*\* Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 280.



ные ходы, прежде чем «замкнет» и найдется подходящая формула; хотя ретроактивно это брожение вокруг да около кажется лишним, оно было необходимо. И не относится ли то же самое к революции? Что же тогда произошло, когда в последние годы своей жизни Ленин полностью осознал ограниченность большевистской власти? Именно здесь необходимо противопоставить Ленина Сталину: в последних работах Ленина, после того как он отказался от своей утопии «Государства и революции», можно угадать контуры скромного «реалистического» проекта того, что следует сделать большевистской власти. Из-за экономической неразвитости и культурной отсталости российских масс Россия не сможет «перейти сразу к социализму»; все, что может сделать советская власть, — это сочетать умеренную политику «государственного капитализма» с интенсивным культурным просвещением инертных крестьянских масс, но не промыванием мозгов «коммунистической пропагандой», а терпеливым, настойчивым приложением развитых цивилизованных стандартов. Цифры и факты показывают, «сколько еще настоящей черновой работы предстоит нам сделать, чтобы достигнуть уровня обыкновенного цивилизованного государства Западной Европы. <...> Речь должна идти о той полуазиатской бескультурности, из которой мы не выбрались до сих пор»\*. Так, Ленин часто предостерегает от всякого непосредственного «внедрения коммунизма»: «Никоим образом нельзя понимать это так, будто мы должны нести сразу и чисто узкокоммунистические идеи в деревню. До тех пор, пока у нас в деревне нет материальной основы для коммунизма, до тех пор это будет, можно сказать, гибельно для коммунизма»\*\*. И так, его повторяющийся мотив: «торопливость и размахистость вреднее всего»\*\*\*. В том, что касается этой установки на «культурную революцию», Сталин предпочел воспользоваться совершенно антилени-

---

\* Там же. Т. 45. С. 364.

\*\* Там же. С. 367.

\*\*\* Там же. С. 389.

нистской идеей о «построении социализма в одной отдельно взятой стране».

В таком случае, означает ли это, что Ленин молчаливо признал традиционную меньшевистскую критику большевистского утопизма, идею, что революция должна логически вытекать из некоторых необходимых этапов (она может произойти только после того, как появятся материальные условия для ее совершения)? Именно здесь мы можем увидеть тонкое диалектическое чутье Ленина в действии: он полностью осознает, что теперь, в начале 1920-х, основная задача большевистской власти в том, чтобы выполнить задачи прогрессивного буржуазного режима (всеобщее образование и т. д.); однако тот факт, что это делает именно пролетарская революционная власть, в корне меняет ситуацию — существует уникальная возможность, что эти меры осуществляются таким образом, что они будут лишены своих ограниченных буржуазных идеологических рамок (всеобщее образование действительно станет всеобщим образованием для народа, а не идеологической маской для пропаганды узкобуржуазных классовых интересов и т. д.). По-настоящему диалектический парадокс заключается, таким образом, в том, что сама безнадежность российской ситуации (отсталость, вынуждающая пролетарскую власть осуществить буржуазный цивилизующий процесс) может превратиться в уникальное преимущество:

«Что, если полная безвыходность положения, удесятая тем самым силы рабочих и крестьян, открывала нам возможность иного перехода к созданию основных посылок цивилизации, чем во всех остальных западноевропейских государствах?»\*.

Мы сталкиваемся здесь с двумя моделями, двумя несоместимыми логиками революции: тех, кто ожидает созревания телеологического момента финального кризиса, когда революция разразится «в подходящее для нее время» в силу

---

\* Там же. С. 380.

неотвратимости исторической эволюции; и тех, кто осознает, что у революции нет никакого «подходящего времени», тех, кто воспринимает революционную возможность как нечто, что возникает и должно быть ухвачено в обход «нормального» исторического развития. Ленин — не волюнтаристский «субъективист», он настаивает на том, что исключение (удивительное стечение обстоятельств вроде того, что было в России в 1917 году) позволяет подорвать саму норму. И разве такая аргументация, эта фундаментальная установка, не актуальнее сегодня, чем когда-либо? Разве мы точно так же не живем в эпоху, когда государство и его аппараты, включая политических деятелей, все менее способны четко сформулировать ключевые вопросы? Иллюзия 1917 года о том, что неотложные проблемы, с которыми столкнулась Россия (мир, передел земли и т. д.), могли быть решены «законными» парламентскими средствами, в точности соответствует сегодняшней иллюзии о том, что, скажем, экологической угрозы можно избежать путем распространения рыночной логики на экологию (заставив тех, кто загрязняет природу, платить за причиняемый ими ущерб).

## 2. Возвращаясь к материализму

Истина Ленина — это в конечном счете истина материализма. И действительно, в нынешней обстановке обскурантизма нью-эйдж заманчивым может показаться повторение урока ленинского «Материализма и эмпириокритицизма»: в сегодняшнем популярном толковании квантовой физики, как и во времена Ленина, докса состоит в том, что сама наука преодолела материализм — предположительно, материя «исчезает», распадается в нематериальных волнах энергетических полей\*. Так же верно (как подчеркивал Лючио Коллетти<sup>6</sup>), что различие, проводимое Лениным между

---

\* Альтюссерянскую попытку использовать «Эмпириокритицизм» Ленина см.: *Dominique Lecoun. Une crise et ses enjeux. Paris: Maspero, 1973.*

философским и научным понятием материи, исключает само представление о «диалектике природы»: философское понятие материи как реальности, существующей независимо от нашего сознания, препятствует всякому вмешательству философии в науку. Однако... «однако» касается того, что в «Материализме и эмпириокритицизме» нет места для диалектики. Каков основной тезис Ленина? Отказ сводить знание к феноменалистскому или прагматистскому инструментализму (то есть к утверждению, что в научном знании мы получаем знание о том, как вещи существуют независимо от нашего сознания, — печально известная «теория отражения») сочетается с настойчивым утверждением ненадежного характера нашего знания (которое всегда ограничено, относительно и «отражает» внешнюю реальность только в бесконечном процессе приближения). Знакомо звучит? Разве в англосаксонской традиции аналитической философии не таким было основное положение Карла Поппера<sup>7</sup>, этого архетипического антигегельянца? В своей небольшой статье «Ленин и Поппер»\* Коллетти вспоминает, как в частном письме в 1970 году, впервые опубликованном в «Ди Цайт», Поппер прямо писал: «Книга Ленина об эмпириокритицизме, на мой взгляд, поистине превосходна». Это материалистическое зерно сохраняется в «Философских тетрадах» 1915 года, несмотря на повторное открытие Лениным Гегеля, — почему? В своих «Тетрадах» Ленин бьется над той же проблемой, что и Адорно<sup>8</sup> в своей «негативной диалектике»: как соединить гегелевское наследие критики всякой непосредственности — субъективное опосредование всего объективно данного — с минимальным количеством материализма, с тем, что Адорно называет «господством объективного» (по этой причине Ленин по-прежнему придерживается «теории отражения», согласно которой человеческое мышление отражает объективную реальность):

---

\* Впервые опубликована в 1990 году в итальянском еженедельнике «Эспрессо», затем переиздана в: *Colletti. Fine della filosofia*. Roma: Ideazione, 1996.

«Тут действительно, объективно три члена: 1) природа; 2) познание человека = мозг человека (как высший продукт той же природы) и 3) форма отражения природы в познании человека, эта форма и есть понятия, законы, категории etc. Человек не может охватить = отразить = отобразить природы всей, полностью, ее «непосредственной цельности», он может лишь вечно приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т. д. и т. п.»\*.

Однако Адорно и Ленин вступают здесь на неверный путь: доказывать материализм нужно не цеплянием за минимум объективной реальности вне субъективного опосредования мышления, а упорством в абсолютной неотъемлемости внешнего препятствия, которое не позволяет мышлению достичь полной тождественности с самим собой. В тот момент, когда мы признаем это и помещаем это препятствие вовне, мы регрессируем к псевдопроблематике мышления асимптотически приближающегося к постоянно ускользающей «объективной реальности», не будучи способными постичь ее бесконечную сложность. Проблема ленинской «теории отражения» в ее имплицитном идеализме; само навязчивое упорство в независимом существовании материальной реальности вне сознания должно прочитываться как симптоматическое смещение, цель которого в том, чтобы скрыть тот ключевой факт, что само сознание имплицитно постулируется как внешнее по отношению к реальности, «отражаемой» им. Сама метафора бесконечного приближения к способу действительного существования вещей, к объективной истине, выдает этот идеализм; эта метафора упускает из виду тот факт, что пристрастность (искаженность) «субъективного отражения» случается именно из-за того, что субъект включен в процесс отражения, — только сознание, наблюдающее за миром извне, могло бы увидеть реальность такой, «какой она есть на самом деле», то есть полностью адекватное «нейтральное»

---

\* Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 164. Я обязан этой параллелью Евстахию Кувелакису, Париж.

знание реальности предполагало бы наше вне-существование (existence), наше внешнее положение по отношению к ней, точно так же зеркало может в полной мере отражать объект, только если оно является внешним по отношению к нему (в ленинской теории познания как «отражения» объективной реальности)\*. Суть не в том, что вовне, вне меня самого существует независимая реальность; дело в том, что я сам «вовне», часть этой реальности\*\*. Таким образом, вопрос

---

\* В отрывке из своих «Тетрадей» Ленин вплотную подходит к пониманию этого, когда отмечает, каким образом сама «абстракция» мышления, его неспособность ухватить объект в его бесконечной сложности, его отдаленность от объекта, подводит нас ближе к тому, чем на самом деле является объект: само «одностороннее» сведение объекта к некоторым его абстрактным свойствам в понятии, это видимое «ограничение» нашего знания (поддерживающее мечту о совершенном интуитивном знании) и есть сама сущность знания: «Мышление, восходя от конкретного к абстрактному, не отходит — если оно правильное (NB) (а Кант, как и все философы, говорит о правильном мышлении) — от истины, а подходит к ней. Абстракция материи, закона природы, абстракция стоимости и т. д., одним словом, все научные (правильные, серьезные, не вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее полнее. От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике — таков диалектический путь познания истины, познания объективной реальности» (Там же. С. 152–153). Он подходит вплотную и потом вновь возвращается к преобладающему эволюционному представлению о бесконечном приближении к реальности.

\*\* Грубо говоря, очевидно, что «Ленин на самом деле не понимал Маркса», — как ничто другое, гегельянская сложность «критики политической экономии» Маркса была для него недостижима; однако парадокс в том, что только потому, что Ленина не «понимал Маркса», он смог организовать Октябрьскую революцию, первую вполне марксистскую революцию. Это означает, что раскол, должно быть, проходил уже через самого Маркса: если определенное незнание теории Маркса было положительным условием совершения марксистской революции, то сама революционная теория Маркса, воспринимаемая в качестве теоретической составляющей глобальной революционной практики, должна была содержать разрыв по отношению к революционной практике, то есть она должна была неверно осознавать условия для революционного вмешательства.

не в том, существует ли внешняя и не зависящая от сознания реальность, а в том, является ли сознание само внешним и не зависящим от реальности; так, вместо ленинского (имплицитно идеалистического) представления об объективной реальности как существующей «вовне», отделенной от сознания слоями иллюзий и искажений, и к которой в познавательном плане можно только бесконечно приближаться, следует утверждать, что «объективное» знание реальности невозможно именно потому, что мы (сознание) всегда уже являемся частью ее, находимся в центре ее; то, что отделяет нас от объективного знания реальности, связано с нашей онтологической включенностью в нее.

Это, конечно, ни в коей мере не означает, что отслеживание различия между идеализмом и материализмом сегодня не более важно, чем когда-либо еще; только следует быть очень осторожными, чтобы идти по-настоящему ленинистским путем, различая посредством «конкретного анализа конкретных обстоятельств», где пролегает эта разделительная линия. Она пролегает даже в области религии, где об уникальном моменте возникновения материализма сообщили слова Христа на кресте: «Отец, для чего ты меня оставил?» — в эту минуту полной заброшенности субъект переживает и полностью принимает несуществование большого Другого. В более общем плане разделительная линия проходит между «идеалистической сократико-гностической» традицией, утверждающей, что истина находится в нас самих, которую только нужно (заново) открыть, обратившись внутрь себя самого, и иудео-христианским «материалистическим» представлением о том, что истина может возникнуть в результате внешнего травматического столкновения, которое нарушает равновесие субъекта. «Истина» требует напряженной борьбы с нашими «стихийными» склонностями. Или, формулируя этот аргумент несколько иначе, подлинно материалистическая точка зрения (которая делает радикально гегельянский онтологический вывод из антиномий Канта) в том, что вселенная как Целое не существует: как Целое вселенная (мир) есть Ничто, все существует в этом Ничто:

«Вселенная не возникла из ничего, вселенная возникла внутри ничто. Все — это ничто, глядя изнутри. Внешний мир в действительности является ничем, если смотреть на него изнутри. Мы находимся внутри ничто. Если смотреть снаружи, есть нуль, ничто. Если смотреть изнутри, существует все, что мы знаем. Целая вселенная»\*.

Грань, отделяющая материализм от идеализма, здесь чрезвычайно тонка. С одной стороны, есть соблазн прочесть это субъективистски (вселенная «вовне» возникает только тогда, когда она воспринимается Разумом); с другой стороны, есть обратное радикальное умозаключение о том, что сознание полностью включено в рассматриваемые объекты. Именно здесь мы вновь сталкиваемся с ограниченностью ленинской «теории отражения»: только сознание, наблюдающее вселенную извне, видело бы реальность целиком, какой она есть на самом деле. Само понятие «целая вселенная», таким образом, предполагает позицию внешнего наблюдателя, занять которую невозможно. Пользуясь термином Жюль Делёза<sup>9</sup>, это означает абсолютный перспективизм: частично искаженная перспектива вписана в самое материальное существование вещей. Вот что означает то, что «не существует никакого мира»: нет никакой «истинной объективной реальности», поскольку реальность, как таковая, возникает в результате искаженной перспективы, в результате нарушения равновесия изначальной Пустоты-Небытия. В этом состоит сходство между Гегелем и буддистской мыслью Нагарджуны<sup>10</sup>; Нагарджуна также утверждает, что Пустота как первичная реальность означает не полное отрицание существования, а всего лишь то, что всякая позитивная сущность относительна, что она возникает в пустоте из отсутствующих других, которые ее определяют, — мы достигаем Пустоты, если пытаемся постичь мир как Целое. Можно также сформулировать это на языке хайдеггерианской эпохальности: «абсолютный

---

\* *Tor Norretranders*. *The User Illusion*. Harmondsworth: Penguin Books, 1999, p. 353.



перспективизм» означает, что наш «мир» всегда раскрывается для нас в каком-то конечном горизонте, возникающем на фоне непостижимой самопотаенности Бытия. Всякий онтологический дискурс является по определению частичным, искаженным «*errance*»\* Бытия, и эта ограниченность есть положительное условие возможности.

Если и существует фундаментальный урок, общий для Гегеля и Лакана<sup>11</sup>, то он полностью противоположен банальной мудрости о том, что нужно отказаться от незначащей видимости и докапываться до сути; видимость имеет значение, видимость сущностна. Нельзя противопоставлять вещь, какая она есть «в себе», и то, какой она кажется с нашей ограниченной, частичной перспективы; эта видимость более важна, нежели вещь сама по себе, поскольку она определяет то, как данная вещь вписывается в схему ее отношений с другими. В марксизме «товарный фетишизм» обеспечивает координаты того, какими товары предстают перед субъектом, а эта видимость определяет их объективный социальный статус; в психоанализе «фантазия» предоставляет рамку, в которой объекты появляются перед желающим субъектом, а эта рамка составляет координаты того, что субъект переживает как «реальность».

В гегельянских, по сути, отношениях между Конечным и Бесконечным не следует начинать с Конечного, а после задаваться вопросом, как мы можем перейти к Бесконечному; в тот момент, когда мы делаем это, в тот момент, когда мы начинаем с Конечного, мы уже упускаем истинное Бесконечное, которое является не чем-то по ту сторону Конечного, но только нехваткой бытия самого Конечного, его негативной самоотменой. Именно в этом и заключается ошибка Алена Бадью, когда он настаивает на существовании четкой границы между Политическим и Социальным (сфера Государства, истории); он допускает слишком многое, а именно, что общество существует. В отношении этого допущения следует поддержать тезис, четко сформулирован-

---

\* Блуждание (*фр.*).

ный Лакло и Муфф<sup>\*12</sup>, о том, что «общество не существует», что общество — это не позитивное поле, поскольку разрыв Политического вписан в само его основание (имя, которое дал Маркс политическому, проходящему через все тело общества, — «классовая борьба»). Бадью допускает слишком многое, когда признает, что существует порядок Бытия, а затем переходит к объяснению того, каким образом возможно Событие. Вслед за тезисом, что Общество не существует, следует сформулировать основополагающий тезис материализма, что «мир не существует» (или, на языке Алена Бадью, не существует никакого порядка Бытия)\*\*. И то же касается отношений между Необходимостью и Свободой: нельзя сначала устанавливать причинную связь необходимости, а потом задаваться вопросом, каким образом возможен ее разрыв, как может возникнуть свобода. Здесь можно также отчетливо увидеть двусмысленность Канта, его колебания между материализмом и идеализмом не в традиционном смысле (трансцендентальное — идеалистический субъективизм, вещи-в-себе — остаток материализма), а в виде колебаний между совершенно имманентным утверждением несуществования мира как Целого и идеей о другой ноуменальной области свободы по ту сторону явлений.

---

\* Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso Books, 1985.

\*\* Представление Бадью о субъективации как ангажированности Истиной, как верности Событию Истины, несомненно, связано своим существованием кьеркегоровскому экзистенциальному обязательству, «переживаемому как охватывающее все наше бытие. Политические и религиозные движения могут овладеть нами как любовь и — для некоторых — такие «призвания», как наука и искусство. Когда мы отвечаем на такие вызовы тем, что Кьеркегор называет бесконечной страстью, то есть когда мы отвечаем принятием безусловного обязательства, — это обязательство определяет то, в чем будет заключаться самый важный вопрос на всю нашу оставшуюся жизнь». (*Hubert Dreyfus. On the Internet*. London: Routledge, 2001, p. 86) Перечисляемые Дрейфусом в этом сжатом изложении позиции Кьеркегора — это именно четыре измерения Истины по Бадью (политика, любовь, искусство, наука) плюс религия как их «репрессуемая» модель.

С Аристотеля и Аквината идеализм заявляет о существовании в мире онтических объектов, а затем постулирует Бога в качестве его внешнего Предела/Исключения, гарантирующего его онтологическую последовательность. Поэтому формула материализма должна не отрицать Потусторонний мир и заявлять, что существует только мир актуальных конечных «реальных» объектов, но утверждать, что сам этот «реальный» объект не обладает полной онтологической последовательностью, что то, что извне воспринимается как Целое, суть ничто. Повторим: формула подлинного атеизма заключается не в том, что «Бог не существует», а в том, что «мир не существует». Существование мира предполагает основополагающее исключение, которым является Бог. Здесь следует настаивать на строго гегельянском определении существования как раскрытия скрытой Сущности: то, что Мир не существует, означает, что никакая скрытая Основа-Сущность не проявится в нем или через него. (Точно так же для Фрейда в его «Моисее и монотеизме» подлинная формула анти-антисемитизма состоит в следующем: «Еврей (Моисей) не существует...») Здесь Ленин «Материализма и эмпириокритицизма», утверждающий существование объектов вне сознания, является скрытым идеалистом; это только окончательно установленный мир может возникнуть благодаря нематериальному Сознанию в качестве его Исключения.

Однако, что произойдет, если мы соединим идею об Истине, возникающей в результате внешнего столкновения, с (печально) известной ленинской идеей из «Что делать?» о том, что рабочий класс не в состоянии выработать адекватное классовое сознание «стихийно», посредством собственного «органического» развития, то есть о том, что эта истина должна быть привнесена в него извне (партийными интеллектуалами)? Цитируя Каутского, Ленин в своем парафразе вносит существенные изменения: в то время как Каутский говорит, что не принадлежащие к рабочему классу интеллектуалы, находящиеся вне классовой борьбы, должны открывать науку (давая объективное знание истории) рабочему классу, Ленин

говорит о сознании, которое должно быть привнесено извне интеллектуалами, находящимися вне экономической борьбы, но не вне классовой борьбы! Вот отрывок из Каутского, который Ленин цитирует с одобрением:

«...социализм и классовая борьба возникают рядом одно с другим, а не одно из другого, возникают при различных предпосылках. <...> Носителем же науки является не пролетариат, а буржуазная интеллигенция <...> Таким образом, социалистическое сознание есть нечто извне внесенное в классовую борьбу пролетариата, а не нечто стихийно из нее возникшее»\*.

А вот как Ленин пересказывает его своими словами:

«...всякое преклонение пред стихийностью рабочего движения, всякое умаление роли «сознательного элемента», роли социал-демократии означает тем самым — совершенно независимо от того, желает ли этого умаляющий или нет, — усиление влияния буржуазной идеологии на рабочих. <...> ...Вопрос стоит только так: буржуазная или социалистическая идеология. Середины тут нет. <...> ...Стихийное развитие рабочего движения идет именно к подчинению его буржуазной идеологии <...> ибо стихийное рабочее движение есть тред-юнионизм»\*\*.

Это может казаться одним и тем же, но это не одно и то же: у Каутского нет места политике, он допускает лишь сочетание социального (рабочий класс и его борьба, из которой интеллектуалы полностью исключены) и чистого, нейтрального, бесклассового, несубъективного знания этих интеллектуалов. У Ленина, напротив, «интеллектуалы» вовлечены в конфликт идеологий (то есть идеологическую классовую борьбу), оставаться в стороне от которого невозможно. Так, когда Ленин упоминает о знании, которое интеллектуалы должны дать пролетариату извне, оно полностью зависит от этого внеш-

---

\* Цит. по: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 39.

\*\* Там же. С. 38–40.

него положения; разве это просто внешнее положение беспристрастного «объективного» ученого, который после преподанного им урока истории и вывода о том, что в конечном счете у рабочего класса впереди великое будущее, решает присоединиться к побеждающим? Когда Ленин говорит, что «учение Маркса всесильно, потому что оно верно»\*, все зависит от того, как мы здесь понимаем «истину»: как нейтральное «объективное знание» или как истину ангажированного субъекта.

Именно Брехт<sup>13</sup> предлагает нам ключ к этому. В том, что кому-то кажется наиболее сомнительным местом в «Мероприятии», в прославлении Партии, Брехт видит нечто значительно более уникальное и определенное, чем может показаться на первый взгляд. То есть кажется, что Брехт делает Партию воплощением Абсолютного Знания, участником истории, который обладает полным и безупречным пониманием исторической ситуации, субъектом предположительно знающим, если таковой когда-либо существовал: «У тебя есть два глаза, но у Партии — тысяча!» Однако при внимательном прочтении этой песни становится очевидно, что здесь идет речь о чем-то другом: во время объявления выговора молодому Коммунисту Хор говорит, что Партия не знает всего, что молодой Коммунист может быть прав, отступая от основной линии Партии: «Покажи, куда нам идти, и мы / Пойдем вслед за тобой, но / Не делай этого без нас. / Без нас этот путь / Самый ошибочный. / Не отделяй себя от нас». Значит, авторитет Партии — это то, что определяет не позитивное знание, но форму знания, тип знания, связанного с коллективным политическим субъектом. Решающим моментом является тот, когда Хор утверждает, что, если молодой товарищ считает, что он прав, он должен отстаивать свою позицию в рамках коллективной формы Партии, а не вне ее; выражаясь более патетично, если молодой товарищ прав, то Партии он нужен даже больше других ее членов. Партия требует признать, что основа ее коллек-

---

\* Там же. Т. 23. С. 43.

тивной идентичности в преобразовании «Я» в «Мы»: борьба вместе с нами, борьба за нас, борьба за свою правду вопреки линии Партии, но не в одиночку, вне Партии. В точности, как в лакановской формуле дискурса аналитика: значение имеет не знание Партии, не его содержание, а то, что она занимает место Истины.

Это упоминание о Лакане ни в коей мере не лишне, поскольку статус знания в психоанализе связан с тем же структурным внешним положением. Лакан обратил внимание на парадоксальный статус знания о знании Другого. Вспомним финальную инверсию в «Веке невинности» Эдит Уортон: муж, который долгие годы скрывал запретную пылкую любовь к графине Оленской, узнает, что его молодая жена все это время знала о его тайной страсти. Возможно, это также позволило бы исправить несчастливый конец «Мостов округа Мэдисон», если бы только в конце фильма умирающая Франческа узнала, что ее якобы туповатый приземленный муж все это время знал о ее недолгой любовной связи с фотографом из «Нэшнл джиогрэфик» и о том, насколько она была важна для нее, но молчал об этом, чтобы не делать ей больно. В этом и состоит загадка знания: как возможно, что вся психическая экономика ситуации радикально меняется не тогда, когда герой непосредственно узнает о чем-то, но тогда, когда он узнает, что другой (которого он ошибочно считал несведущим) также все время знал об этом и только делал вид, что не знает, чтобы сохранить приличия? Что может быть более унижительным, чем положение мужа, который после долгой тайной любовной связи вдруг узнает, что его жена все время знала об этом, но хранила молчание из вежливости или — еще хуже — из любви к нему? По поводу «Гамлета» Лакан утверждал, что предположение о том, что Другой не знает, служит препятствием, отделяющим Бессознательное от Сознательного\*, но каким образом? В «Веке невинности» герой живет иллюзией, что самое глав-

---

\* См.: *Jacques Lacan. Le desir et son interpretation* (неопубликованный семинар 1958–59).

ное его желание — жить вместе с объектом своей страсти; то, чего он не знает, и то, что он вынужден признать, когда узнает, что Другой (его жена) тоже знает, состоит в том, что на самом деле он не хочет отказываться от своей семьи и жить со своей любовницей, — подлинным объектом его желания было именно то положение, когда он мог наслаждаться своей страстью только втайне. Бессознательное — это не объект страсти; бессознательное — это то, как я действительно отношусь к нему, обстоятельства, при которых у меня возникла привязанность к этому объекту. Таким образом, именно тогда, когда я думаю, что в глубине себя я знаю (о своей страсти, о которой не знает Другой), я обманываюсь относительно диспозитива этой страсти. Когда у женатого мужчины есть тайная связь и он убежден, что больше не любит свою жену, как это зачастую случается, когда по определенным причинам (развод, смерть жены) он, в конце концов, осуществляет свое желание, он ломается. Или даже еще проще: когда он узнает, что его жена знала о связи, и она предлагает ему уйти, он не может...

Почему бы не связать эти два внешних положения (Партии по отношению к рабочему классу, аналитика в психоаналитическом лечении) с третьим — опытом божественного Реального? Во всех трех случаях мы имеем дело с одной и той же невозможностью, свидетельствующей о материалистическом препятствии: верующий не может «открыть Бога в себе» посредством погружения в себя, спонтанного осознания собственного Я -Бог должен вмешаться извне, нарушить наше равновесие; рабочий класс не может спонтанно осуществить свою историческую миссию — Партия должна вмешаться извне, пробудить его от самодовольной спячки; пациент/аналитик не может сам себя анализировать — в отличие от гностического погружения в себя в психоанализе нет никакого самоанализа, анализ возможен только при условии существования чужеродного ядра, воплощающего объект-причину желания субъекта. Зачем в таком случае эта невозможность? Именно затем, что ни один из трех субъектов (верующий, пролетарий, аналитик) не является

самоцентрированным агентом самоопосредования, но представляет собой децентрированного агента, борющегося с чужеродным ядром.

Бог, Аналитик, Партия — это три формы «субъекта, предположительно знающего», трансферентного объекта; именно поэтому во всех трех случаях слышится утверждение: Бог/Аналитик/Партия всегда правы, а поскольку это было очевидно уже для Кьеркегора (25), истина этого утверждения всегда негативна, человек всегда ошибается. Этот внешний элемент не означает объективного знания, то есть его внешнее положение является абсолютно внутренним: потребность в Партии связана с тем, что рабочий класс никогда не бывает «вполне самим собой». Основной смысл упорства Ленина в этой внешности заключается, таким образом, в том, что «адекватное» классовое сознание не возникает «стихийно», оно не соответствует «стихийному стремлению» рабочего класса; напротив, «стихийным» является ошибочное осознание социального положения, так что «адекватное» классовое сознание должно быть выработано в тяжелой борьбе. И вновь эта ситуация походит на психоаналитическую; как раз за разом подчеркивает Лакан, нет никакого изначального *Wissenstrieb* (влечения-к-знанию); стихийная установка человека — *je n'en veux rien savoir* — я не желаю ничего об этом знать, и, будучи далеким от осуществления нашего самого сокровенного стремления, психоаналитическое лечение должно вестись «против шерсти»\*.

---

\* Эта установка *je n'en veux rien savoir* («я не желаю ничего об этом знать»), быть может, лучше всего иллюстрируется стандартной сценой из фильмов про шпионов или преступников: умирающий преступник или шпион передает обычному человеку, оказавшемуся случайно в ненужное время в ненужном месте, секретное сообщение (на словах, на пленке, на фотографии...). Невинный свидетель прекрасно знает, что это знание опасно, вредно и потенциально смертоносно, поэтому его пугает перспектива обладания этим знанием. Есть ситуации, когда самое ужасное, что может сделать для нас враг, — это передать нам фрагмент такого секретного знания.



Все это можно выразить в терминах оппозиции между интерпретацией и формализацией\*: внешний агент (Партия, Бог, Аналитик) — это не тот, кто «понимает нас лучше, мы сами», кто может дать истинное толкование того, что означают наши действия и заявления; скорее он символизирует форму нашей деятельности. Что же в таком случае представляет собой эта Форма? Возьмем «ревизионистский» аргумент Эрнста Нольте<sup>14</sup> касательно отношений между нацизмом и коммунизмом: хотя нацизм заслуживает осуждения, он возник уже после коммунизма; то же относится и к его содержанию — оно было чрезмерной реакцией на коммунистическую угрозу. Более того, все ужасы, совершенные нацизмом, попросту копируют ужасы, уже совершенные советским коммунизмом: господство тайной полиции, концентрационные лагеря, геноцид и террор... Об этой ли Форме мы толкуем? Разве идея в том, что у коммунизма и нацизма одна и та же тоталитарная Форма, а различие касается исключительно эмпирических участников, занимающих одни и те же структурные места («евреи» вместо «классового врага» и т. д.)? Обычная либеральная реакция на Нольте выражается в моралистическом протесте: Нольте релятивизирует нацизм, сводя его к второстепенному отголоску Коммунистического Зла, — однако как можно сравнивать коммунизм, эту неудачную попытку освобождения, с радикальным Злом нацизма? В отличие от этого упущения следует полностью согласиться с основной мыслью Нольте: да, нацизм действительно был реакцией на коммунистическую угрозу, он действительно всего лишь подменил классовую борьбу борьбой между Арийцами и Евреями, однако проблема как раз и заключается в этом «всего лишь», которое не так уж и невинно, как кажется. Здесь мы имеем дело со смещением (*Verschiebung*) в фрейдистском смысле слова: нацизм сместил классовую борьбу на расовую и тем самым исказил ее истинное местоположение. При переходе от коммунизма к нацизму меняется Форма, а именно в изменении Формы

---

\* Этим различием я обязан Алену Бадью (частная беседа).

и состоит нацистская идеологическая мистификация: политическая борьба натурализуется в расовый конфликт; (классовый) антагонизм, присущий социальному зданию, сводится к вторжению чужеродного (еврейского) тела, нарушающего гармонию арийской общины. А поскольку нужно полностью признать, что Нацизм можно понять только как реакцию на угрозу (советского) коммунизма, как смещенную копию коммунистической идеологической вселенной, следует локализовать Форму, которая определяет конкретное функционирование нацизма не в абстрактном понятии «тоталитаризма», охватывающем и коммунизм, и нацизм в качестве двух его частных случаев, а в самом смещении, которому нацизм подчиняет коммунистические координаты. Такое представление о Форме вполне диалектично: Форма — это не нейтральное обрамление определенного содержания, а сам принцип соединения, то есть «странный аттрактор», искажающий, смещающий, придающий определенную окраску каждому элементу целого.

Иными словами, формализация строго соответствует концентрации на Реальном антагонизма. С марксистской точки зрения «классовая борьба» — это не последний горизонт значения, последнее означающее всех социальных явлений, но формальная генеративная матрица различных идеологических горизонтов понимания. То есть не следует путать это собственно диалектическое понятие Формы с либерально-мультикультуралистским понятием Формы как нейтральным обрамлением множественных «нарративов» — не только литературы, но также и политики, религии, науки, все эти разнообразные нарративы, истории, которые мы рассказываем себе о нас же самих, а основная задача этики в том, чтобы обеспечить нейтральное пространство, в котором это множество нарративов может мирно сосуществовать, в котором каждый — от этнических до сексуальных меньшинств — будет иметь право и возможность рассказать свою историю. Собственно диалектическое понятие Формы свидетельствует именно о невозможности такого либерального понятия Формы: Форма не имеет никакого отношения

к «формализму», к идее о нейтральной Форме, не зависящей от конкретного содержания; она скорее означает травматическое ядро Реального, антагонизма, которое целиком «окрашивает» данное поле. В этом смысле классовая борьба — это Форма Социального: каждое социальное явление сверхдетерминировано ею, что означает невозможность оставаться нейтральным по отношению к ней.

Именно здесь нужно ввести ключевое диалектическое различие между основополагающей фигурой движения и более поздней фигурой того, кто формализовал это движение; Ленин не просто «адекватно транслировал марксистскую теорию в политическую практику», он скорее «формализовал» Маркса посредством определения Партии как политической формы ее исторического вмешательства, точно так же, как св. Павел «формализовал» Христа, а Лакан — Фрейда\*.

### *7. Против чистой политики*

Самая примитивная форма символического насилия — это, конечно, форма принудительного выбора: «Ты свободен выбирать при условии, что сделаешь правильный выбор!» Когда мы попадаем в такое затруднительное положение, разве единственный подрывной жест, который мы все еще можем совершить, заключается не в том, чтобы публично озвучить неписанный запрет и тем самым нарушить то, что Гегель назвал бы «внутренним проявлением» свободного выбора? Тем не менее ситуация еще сложнее: иногда наиболее подрывная деятельность, по иронии, обращается к принудительному выбору, как если бы он был действительным. Из моей юности мне вспоминается грубая шутка студенческой газеты

---

\* Это различие между интерпретацией и формализацией также важно для внесения определенной упорядоченности в недавние дебаты о Холокосте: если даже на самом деле невозможно дать адекватную интерпретацию Холокоста или описать его, короче говоря, подвергнуть его интерпретации, хотя все попытки сделать это терпят провал и должны завершиться молчанием, его можно и нужно «формализовать», определить структурные условия его возможности.

над коммунистами, находившимися у власти. Выборы в Югославии в значительной мере походили на выборы в других коммунистических странах: Партия (или, скорее, ее прикрытие в виде массовой политической организации, неуклюже названной Социалистическим союзом рабочих) регулярно получала (может, и не стандартные сталинистские 99,9% голосов, но) что-то около 90%. Итак, вечером в день выборов появился специальный выпуск студенческой газеты с напечатанными очень крупным шрифтом «самыми последними известиями»: «Хотя окончательные результаты еще неизвестны, наши репортеры узнали из конфиденциальных источников, близких к избирательной комиссии, что Социалистический союз вновь одержал победу на выборах!»\*. Не нужно добавлять, что тираж газеты был немедленно конфискован, а редколлегия распущена. Что здесь было не так? Протестуя против конфискации, главный редактор наивно спросил партаппаратчиков: «В чем проблема? Вы считаете, что выборы были фальшивкой с заранее известными результатами?». Интересно, что ответ аппаратчика был уклончиво агрессивным, прямо отсылавшим к общественному договору, о котором не говорилось вслух: «Довольно ваших шуточек! Вы сами прекрасно знаете, что сделали!» Итак, это значит не только то, что по отношению к принудительному выбору следует поддерживать видимость свободного выбора, — о самой этой видимости не следует говорить слишком громко, поскольку явное расхождение с общеизвестной истиной о том, что на самом деле выборы свободными не являются, не может не вызвать комического эффекта... Следовательно, так как оба варианта находятся под запретом (вы не можете открыто говорить о запрете, но вы не можете открыто говорить и о самой видимости свободного выбора), остается только игнорировать проблему, как если бы все имели дело

---

\* В 1980-х французская ежедневная газета «Либерасьон» проделала ту же шутку, напечатав на следующий день после выборов в СССР огромными буквами: «После своего успеха на выборах коммунисты останутся у власти в СССР!»

с вызывающей смущение общественной тайной: «Всем известно, что видимость свободного выбора — фальшивка, поэтому давайте не будем об этом особенно распространяться, продолжим заниматься делом!»

В таком случае не является ли одной из основных черт демократии действительное превращение принудительного выбора в по-настоящему свободный выбор (политического) врага в соперника, безусловного антагонизма в агонистическую конкуренцию? Соперник — это не смертельная угроза власти, поскольку место ее изначально является пустым, место, в законной конкурентной борьбе за занятие которого могут участвовать самые разные силы\*. Однако всякий раз, когда слышишь о необходимости отказаться от логики исключения или отлучения в области политики, всегда нужно иметь в виду, что такое агонистическое цветущее множество соперников — не врагов — по определению должно опираться на определенный (скрытый или явный) символический договор, устанавливающий правила этой агонистической конкуренции. По этой простой причине широкое, насколько оно может быть таковым в поле агонистической конкуренции, преобразование антагонизма в агонизм, врага в соперника никогда не может закончиться — всегда будет существовать определенный «неделимый остаток» тех, кто не признает этот договор. И не являются ли термины, в которых мы должны описывать это исключение, с необходимостью этико-правовыми?

Это означает, что основная политическая борьба — это не столько агонистическая конкуренция политических субъектов, признающих друг друга как законных соперников, в области допустимого, сколько борьба за определение границ этой области, за проведение черты, отделяющей законного соперника от незаконного врага. Скажем, традиционно либеральная демократия связана с отлучением крайне (фашистских) правых и (террористических или

---

\* Эта идея убедительно доказывается в: *Chantal Mouffe. Democratic Paradox. London: Verso Books, 1999.*

коммунистических) левых: с ними не существует никакой договоренности, вопрос о союзе с ними даже не ставится. Почему бы левой стратегии не обратиться к еще более радикальному исключению, разве борьба между правыми и левыми не оборачивается зачастую включением крайне правых (правые признают это включение), а левые настаивают на их исключении (Хайдер<sup>15</sup> в Австрии, неофашистский *Alleanza nazionale*<sup>16</sup> в Италии и т. д.)? Почему бы вместо осуждения *tout court*\* введения этических и правовых категорий в собственно политическую борьбу не расширить их применение, осудить крайне правых как моральное Зло, как неприемлемых в нравственном плане, как парий, которых следует избегать? Короче говоря, почему бы открыто не одобрить политизацию этики (в смысле упразднения дистанции между этикой и правом), превращение правового и морального пространства в еще одно поле битвы за политическую гегемонию, обращение непосредственно к этическим/правовым аргументам и мерам для дискредитации врага?

На самом ли деле мы тем самым осуждаем определенного рода опасный «экстремизм», который также служит одним из традиционных упреков, обращенных к Ленину. Критика ленинской «Детской болезни «левизны» в коммунизме» более чем актуальна в последние десятилетия, когда левые зачастую поддавались террористическому соблазну. Политический «экстремизм» или «чрезмерный радикализм» всегда следует прочитывать как феномен идеологическо-политического смещения: как признак его противоположности, ограниченности, отказа «идти до конца». Чем было яacobинское обращение к радикальному «террору», если не своеобразным истерическим отыгрыванием, свидетельствующим об их неспособности разрушить сами основы экономического порядка (частную собственность и т. д.)? И не относится ли это к так называемым «эксцессам» политической корректности? Не обнаруживают ли они также отступление от беспокоящих действительных (экономиче-

---

\* Просто-напросто (*фр.*).

ских и т. д.) причин расизма и сексизма? Быть может, пришло время обратиться к проблематическому стандартному топосу, разделяемому практически всеми «постмодернистскими» левыми, согласно которому политический «тоталитаризм» так или иначе проистекает из господства материального производства и технологии над интерсубъективной коммуникацией и/или символической практикой, как если бы первопричина политического террора коренилась в том, что «принцип» инструментального разума, технологической эксплуатации природы продлевался также и на общество, — в результате с народом обращаются как с грубой глиной, из которой должен быть слеплен Новый Человек. Что, если все обстоит как раз наоборот? Что, если политический «террор» указывает именно на то, что сфера (материального) производства лишена своей автономии и подчинена политической логике? Разве весь этот политический «террор» — от якобинцев до маоистской культурной революции — не предполагает отвержения собственно производства, сведения его к пространству политической борьбы?

Вспомним, как страстно Бадью защищал Террор французской революции, ссылаясь на оправдание гильотинирования Лавуазье: «*La republique n'a pas de besoin de savants*» (Республика не нуждается в ученых). Тезис Бадью состоит в том, что истина этого утверждения станет очевидной, если мы сократим его, убрав концовку: «*La republique n'a pas de besoins*» (Республика не нуждается). Республика наделяет плотью чисто политическую логику равенства и свободы, которая должна следовать своей дорогой, не принимая во внимание «движение товаров», призванное удовлетворять потребности индивидов\*. В революционном процессе свобода становится самоцелью, ухватывает собственный пароксизм — эта приостановка значения экономической сферы, (материального) производства вплотную подводит Бадью к Ханне Арендт<sup>17</sup>, для которой, точно так же как и для

---

\* См.: *Alain Badiou. L'Un se divise en Deux*. Выступление на симпозиуме «Возвращение Ленина», Эссен, 2–4 февраля 2001 года.

Бадью, свобода противопоставляется сфере обеспечения товаров и услуг, поддержания домохозяйств и управления, не имеющего отношения к политике: единственное место, где существует свобода, — общее политическое пространство. Именно в этом смысле призыв Бадью (и Сильвана Лазаруса\*) к пересмотру Ленина оказывается более сомнительным, чем может показаться; на самом деле он вовсе не равнозначен отказу от важнейшей интуиции Маркса о том, что политическая борьба — это спектакль, расшифровать который можно, лишь обратившись к сфере экономики («если марксизм обладает аналитической ценностью для политической теории, не состоит ли она в упорстве в том, что проблема свободы заключается в общественных отношениях, имплицитно признаваемых «неполитическими» — то есть натурализованными — в либеральном дискурсе\*\*»). Неудивительно, что Ленин, о котором говорят Бадью и Лазарус, — это Ленин «Что делать?», Ленин, который (в своем тезисе о том, что социалистическое революционное сознание должно быть привнесено в рабочий класс извне) порывает с сомнительным «экономизмом» Маркса и утверждает автономию Политического, а не Ленин «Государства и революции», восхищающийся современной централизованной промышленностью и считающий, что существуют (деполитизированные) способы реорганизации экономики и государственного аппарата.

Эта «чистая политика» Бадью, Рансьера и Балибара<sup>18</sup> (в большей степени якобинская, нежели марксистская) присоединяется к своему главному оппоненту — англосаксонским культурологическим исследованиям с их зацикленностью на борьбе за признание — в недооценке значения экономической сферы. То есть все новые французские (или ориентирующиеся на них) теории Политического — от Балибара

---

\* См.: *Sylvain Lazarus*. *La forme Parti*. Выступление на симпозиуме «Возвращение Ленина».

\*\* *Wendy Brown*. *States of Injury*. Princeton: Princeton University Press. 1995, p. 14.



через Рансьера и Бадью к Лакло и Муфф — имеют своей целью, выражаясь на традиционном философском языке, сведение сферы экономики (материального производства) к «онтической» сфере, лишенной «онтологического» статуса. В рамках этого горизонта нет места марксистской «критике политической экономии»: структура мира товаров и капитала в «Капитале» Маркса — это не просто структура ограниченной эмпирической сферы, а своего рода социотрансцендентальное *a priori*, матрица, порождающая всю полноту социальных и политических отношений. Взаимосвязь экономики и политики — это в конечном счете взаимосвязь известного визуального парадокса «двух лиц или вазы»: видна либо ваза, либо два лица, но никогда и то и другое вместе — каждый должен сделать выбор\*. Точно так же либо мы фокусируемся на политическом и область экономики сводится к эмпирическому «движению товаров», либо сосредоточиваемся на экономике, а политика сводится к театру видимостей, к переходящему феномену, который исчезнет с приходом развитого коммунистического (или технократического) общества, где, по выражению Энгельса, «управление людьми» заменится «управлением вещами»\*\*.

---

\* См.: *Fredric Jameson. The Concept of Revisionism*. Выступление на симпозиуме «Возвращение Ленина».

\*\* И не с этим ли парадоксом «вазы/двух лиц» мы сталкиваемся в случае Холокоста и ГУЛАГа? Мы либо превращаем Холокост в наивысшее преступление, и тем самым сталинистский террор наполовину оправдывается и становится «заурядным» второсортным преступлением; либо мы фокусируем внимание на ГУЛАГе как окончательном итоге логики современного революционного террора, и тем самым Холокост в лучшем случае становится всего лишь еще одним примером той же логики. Так или иначе, кажется невозможным развернуть действительно «нейтральную» теорию тоталитаризма, не отдав неявного предпочтения Холокосту или ГУЛАГу.

В истории коммунизма в Словении был травматический момент, когда пересеклись нацистские концентрационные лагеря и сталинские показательные процессы с ГУЛАГом: в 1949 году в Любляне, столице Словении, прошел открытый судебный процесс, который принято

«Политическая» критика марксизма (утверждение, что, когда политика сводится к «формальному» выражению некоего основополагающего «объективного» социально-экономического процесса, утрачиваются открытость и случайность, неотъемлемо присущие политическому полю) должна быть дополнена: поле экономики заключается в самой ее форме, не сводимой к политике, — как раз этот уровень формы экономики (экономики как определяющей формы социального) упускают французские «политические постмарксисты», когда превращают экономику в одну из позитивных социальных сфер. У Бадью источник этого понятия чистой «политики» (в основе своей автономной по отношению к истории, обществу, экономике, Государству и даже Партии) коренится в его противопоставлении Бытия и События — именно в этом Бадью остается «идеалистом». С материалистической точки зрения Событие не появляется «из ничего» в рамках определенной констелляции Бытия — пространство События занимает минимально «пустую» дистанцию между одним бытием и другим, «иным» измерением, ясно различимым в этом промежутке.

---

называть «процессом Дахау». Обвиняемыми были старые коммунисты, арестованные нацистами и сумевшие выжить в лагере Дахау. Большинство из них по окончании Второй мировой войны заняли важные посты в новой национализированной промышленности, и они стали стрелочниками, виновными в экономических неудачах нового режима: их обвинили в сотрудничестве с гестапо в Дахау, предательстве своих товарищей (поэтому они выжили), а после войны — в работе на западные разведки и саботаже строительства социализма. После того как они вынуждены были открыто признать свою вину, большинство из них было приговорено к смертной казни и вскоре расстреляно, тогда как другие были отправлены в тюрьму Goli Otok («Гольй остров») в Адриатическом море, уменьшенной югославской версии ГУЛАГа. Их отчаянию не было конца: после того как они выжили в Дахау, они не нашли никакого сочувствия у «большого Другого», которому рассказали о своих суровых испытаниях; напротив, они были обречены на выживание (обвинение, конечно же, играло и на так называемой виновности выжившего). И так, они оказались в чудовищной пустоте, лишены всякой символической опоры, их жизнь стала совершенно бессмысленной...

Следовательно, Ленина как наивысшего политического стратега ни в коем случае нельзя отделять от Ленина «технократа», мечтающего о научной реорганизации производства. Величие Ленина в том, что, хотя ему и не хватало соответствующего концептуального аппарата для осмысления обоих этих уровней одновременно, он сознавал настоятельную необходимость выполнения этой — невозможной, но, тем не менее, необходимой — задачи\*. Мы сталкиваемся здесь с еще одной версией лаканианского *il n'y a pas de rapport*: если для Лакана не существует сексуальных отношений, то для марксизма не существует отношений между экономикой и политикой, нет никакого «метаязыка», позволяющего нам ухватить оба уровня с одной и той же нейтральной точки зрения, хотя — или, скорее, вследствие того, что — оба эти уровня неразрывно связаны. «Политическая» классовая борьба располагается в самом центре экономики (вспомним последний абзац третьего тома «Капитала», когда текст, в котором идет речь о классовой борьбе, резко обрывается), тогда как область экономики одновременно служит нам ключом, позволяющим расшифровать политическую борьбу. Неудивительно, что структура этих невозможных отношений повторяет ленту Мёбиуса<sup>19</sup>: сначала мы должны перейти от политического спектакля к его экономической инфраструктуре; затем мы должны встать перед лицом неведомого измерения политической борьбы в самом сердце экономики.

И здесь позиция, занятая Лениным как по отношению к экономизму, так и по отношению к чистой политике, чрезвычайно важна сегодня в том, что касается раскола в радикальных кругах (или том, что от них осталось) по вопросу об отношении к экономике: с одной стороны, вышеупомяну-

---

\* И достижение «Истории и классового сознания» Дьердя Лукача состоит в том, что она представляет собой одну из немногих работ, успешно примиряющих оба эти измерения: с одной стороны, тему товарного фетишизма и овеществления; с другой стороны, тему партии и революционной стратегии — вот почему эта книга является глубоко ленинистской.

тые чистые «политики», не признающие экономику участком борьбы и вмешательства; с другой — экономисты, очарованные функционированием сегодняшней глобальной экономики, которые исключают всякую возможность политического вмешательства. Сегодня — больше чем когда-либо — в этом вопросе нам следует вернуться к Ленину: да, экономика — это основная область, в ней пройдет решающая схватка, нужно развеять чары глобального капитализма, но вмешательство должно быть именно политическим, а не экономическим. Сегодня, когда все выступают против капитализма, вплоть до голливудских «социально-критических» фильмов о заговорах (от «Врага государства» до «Своего человека»), в которых врагом являются крупные корпорации с их беспощадной жаждой наживы, означающее «антикапитализм» лишилось своего смертоносного жала. Проблематизировать скорее следует явную противоположность этого «антикапитализма»: веру в то, что демократическое существо честных американцев способно расстроить заговор. В этом заключается главная проблема сегодняшней вселенной глобального капитализма, ее подлинного господствующего означающего — демократии.

Предел демократии — Государство: в демократическом избирательном процессе социальное тело символически распадается, превращается в простое числовое множество. Избирательное тело, в сущности, является не телом, структурированным целым, а бесформенным абстрактным множеством, массой без Государства (в обоих смыслах, придаваемых этому термину Бадью: государство как единство, репрезентирующее множество [людей], и Государство с его аппаратами). Суть, таким образом, не в том, что демократия неотъемлема от Государства, опирающегося на свои аппараты, а в том, что структурно она не придает значения этой зависимости. Когда Бадью говорит, что Государство всегда избыточно по отношению к тому множеству [людей], которое оно представляет, это означает, что именно этот избыток структурно упускается демократией: демократическая иллюзия заключается в том, что демократический процесс может контролировать этот избыток Государства.

Именно поэтому антиглобалистское движение несамодостаточно: в определенный момент очевидная отсылка к «свободе и демократии» обязательно будет подвергнута проблематизации. В этом на сегодня и заключается основной ленинистский урок: как это ни парадоксально, только так, проблематизируя демократию, делая очевидным то, что либеральная демократия a priori в самом своем понятии (как выразился бы Гегель) не может выжить без капиталистической частной собственности, мы действительно можем стать антикапиталистами. Не стал ли распад коммунизма в 1990 году окончательным подтверждением наиболее «вульгарного» марксистского тезиса о том, что действительным экономическим базисом политической демократии является частная собственность на средства производства, то есть капитализм с его классовыми различиями? Важнейшим событием после введения политической демократии была «приватизация», неистовое стремление найти — любой ценой, любым способом — новых собственников, которыми могли бы быть потомки прежних владельцев (собственность которых была национализирована после прихода к власти коммунистов), аппаратчики из бывших коммунистов, мафиози... как бы то ни было, только так может быть создан «базис» демократии. Трагическая ирония в том, что все это происходило слишком поздно, как раз тогда, когда в «постиндустриальных» обществах первого мира частная собственность начала утрачивать свою центральную регулирующую роль.

Таким образом, борьба должна вестись на двух фронтах, да, прежде всего антикапитализм. Однако одного антикапитализма без проблематизации политической формы капитализма (либеральной парламентской демократии) недостаточно, независимо от того, насколько он «радикален». Возможно, привлекательной сегодня кажется вера в то, что капитализм можно разрушить, не проблематизируя либерально-демократическое наследие, которое, как утверждают некоторые левые, хотя и порождено капитализмом, но обрело самостоятельность и может послужить критике

капитализма. Этот соблазн четко соответствует своей явной противоположности, псевдоделезовскому амбивалентному восторженному описанию Капитала как ризоматического монстра/вампира, детерриториализирующего и поглощающего все и вся, неудержимого, динамичного, всегда встающего из пепла, набирающегося сил от каждого нового кризиса, возрождающегося Диониса-Феникса... Именно при таком поэтическом (анти-) капиталистическом обращении к Марксу Маркс действительно мертв: его усваивают, когда он уже лишен своего политического жала.

Маркс восхищался революционным «детерриториализирующим» воздействием капитализма, который в своем неумолимом движении разрушает все устойчивые традиционные формы человеческого взаимодействия, — все то твердое, что превращается в воздух, вплоть до трупов евреев, исчезнувших в дыму газовых камер Освенцима...<sup>20</sup> Он упрекал капитализм за то, что его «детерриториализация» не была достаточно полной, что он породил новые «ретерриториализации», — основным препятствием на пути капитализма является он сам, то есть капитализм высвобождает движение, которое больше не в силах сдерживать. Совсем не устарев, это утверждение, кажется, вновь становится актуальным применительно к сегодняшнему тупику глобализации, когда антагонистическая по своей сути природа капитализма опровергает его всемирный триумф. Однако проблема в следующем: можно ли по-прежнему считать Коммунизм (или иную форму посткапиталистического общества) формацией, которая освобождает детерриториализирующую динамику капитализма, избавляя его от всех внутренних ограничений? Фундаментальное предвидение Маркса было в том, что новый высший социальный порядок (Коммунизм) возможен, что этот порядок способен не просто сохранить потенциал самовозрастающей спирали производительности, которая при капитализме из-за присущих ему препятствий/антагонизмов вновь и вновь обваливается под действием разрушительных в общественном отношении экономических кризисов, но также поднять его на более высокий уровень и окончательно

освободить. Маркс не заметил, что, выражаясь на языке Деррида<sup>21</sup>, это внутреннее препятствие/антагонизм как «условие невозможности» полного развертывания производительных сил одновременно выступает в качестве «условия возможности»: если мы уберем препятствие, внутреннее противоречие капитализма, мы не получим бесконечного импульса к производству, который в итоге преодолет все недостатки, наоборот, мы лишимся той производительности, которую, кажется, породил и которой одновременно мешал капитализм, — если мы уберем препятствие, тот потенциал, реализации которого мешало это препятствие, рассеется... В этом и заключалась бы возможная лаканианская критика Маркса, фокусирующаяся на двусмысленном пересечении прибавочной стоимости и прибавочного удовольствия\*.

В то время как эта непрерывно саморазвивающаяся революционизация по-прежнему содержится в тотальной производственной мобилизации развитого сталинизма, поздний реальный социализм времен «застоя» легитимирует себя (по крайней мере, между строк) как общество, в котором можно спокойно жить, избегая давления капиталистической конкуренции. Это было последним защитным рубежом после того, как в конце 1960-х, вслед за падением Хрущева (последнего энтузиаста, который во время своего визита

---

\* Дальнейшее развитие этой идеи см. главу 3 в: *Slavoj Zizek. The Fragile Absolute*. London; New York, 2001. Часто говорят, что окончательным продуктом капитализма являются груды хлама — бесполезные компьютеры, автомобили, телевизоры и видеомагнитофоны... Места вроде пустыни Мохаве, где находятся сотни «ушедших на покой» самолетов, заставляют нас столкнуться с изнанкой капиталистической динамики, ее инертным объектным остатком. И именно на этом фоне нужно прочесть экологистскую мечту/представление о полной утилизации отходов (когда любой остаток используется повторно) как основополагающую капиталистическую мечту, даже если она облачена в слова о сохранении естественного баланса на планете Земля: мечта о саморазвивающемся обращении капитала, не оставляющем после себя никакого материального остатка, служит доказательством того, что капитализм способен переварить даже те идеологии, которые, казалось бы, ему противостоят.

в США пророчил: «ваши внуки будут коммунистами»), стало понятно, что реальный социализм утрачивает конкурентное преимущество в своей войне с капитализмом. Поэтому застойный поздний реальный социализм в известном смысле уже был «социализмом с человеческим лицом»: молчаливо отказавшись от великих исторических задач, он обеспечивал безопасность повседневной жизни, проходившей в благополучной скуке. Сегодняшняя *Ostalgie*<sup>22</sup> по покойному социализму по большей части состоит в такой консервативной ностальгии по самодовольному ограниченному образу жизни; даже ностальгирующие антикапиталистические авторы — от Петера Хандке до Йозефа Бойса<sup>23</sup> — восхваляют этот аспект социализма: отсутствие стрессовой мобилизации и ужасного овеществления. Сам Эрих Мильке, шеф тайной полиции ГДР<sup>24</sup>, по-простому признался в неспособности коммунистического режима справиться с капиталистической логикой саморазвивающегося избытка: «Социализм настолько хорош, что люди хотят все больше и больше. Такие дела»\*. Конечно, этот неожиданный сдвиг говорит нам о некоем изъяне самого первоначального марксистского проекта: он указывает на ограниченность его цели, заключающейся в высвобождении производительной мобилизации.

С чего вдруг «Общественный клуб “Буэна Виста”» (1999) Вима Вендерса<sup>25</sup>, это повторное открытие и прославление дореволюционной кубинской музыки, традиции, стертой за долгие годы преклонения перед образом Революции, тем не менее был воспринят как жест открытия сегодняшней — «кастровской» — Кубы? Разве не логичнее было бы увидеть в этом фильме ностальгически-реакционный жест *par excellence*, жест открытия и воскрешения следов давно забытого дореволюционного прошлого (музыканты, которым по семьдесят-восемьдесят лет, старые обветшалые улицы Гаваны, словно время застыло на десятилетия)?

---

\* Ich liebe euch doch alle! Befehle und Lageberichte des MFS, Januar-November 1989. Edited by Armin Mitter and Stefan Wolle. Berlin: BasisDruck, 1990, S. 120.



Однако именно на этом уровне следует локализовать парадоксальное достижение фильма: он делает ностальгию по до-революционному музыкальному прошлому ночных клубов частью кубинского послереволюционного настоящего (как это ясно дается понять уже в самой первой сцене фильма, в которой старый музыкант говорит о старых фотографиях Фиделя и Че). Благодаря этому «аполитичный» фильм стал моделью политического вмешательства: показывая, как «до-революционное» музыкальное прошлое вошло в послереволюционную Кубу, он разрушает традиционное восприятие кубинской реальности. Цена, которую приходится заплатить за это, — возникающий у нас образ Кубы как страны, где время застыло: ничего не происходит, никакой трудовой деятельности, есть старые автомобили, пустые рельсы, сонные люди, и иногда они поют и играют музыку. Таким образом, Куба Вендерса — это латиноамериканский вариант ностальгического образа Восточной Европы: пространство вне истории, вне динамики сегодняшней второй модернизации. Парадокс (и, быть может, основное послание фильма) в том, что в этом и заключается главная задача Революции: не ускорить общественное развитие, а напротив, создать пространство, в котором время застывает.

### ***10. Против постполитики***

Какое отношение ко всему этому имеет Ленин? Согласно господствующей доксе, годы спустя после Октябрьской революции угасание у Ленина веры в творческий потенциал масс заставило его придать особое значение роли науки и ученых, положиться на авторитет экспертов: он провозгласил «начало самой счастливой эпохи, когда политики будет становиться все меньше и меньше, о политике будут говорить все реже и реже и не так длинно, а больше будут говорить инженеры и агрономы»\*. Технократическая постполитика? Ленинские

---

\* Цит. по: *Neil Harding. Leninism. Durham: Duke University Press, 1996. p. 168. (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 42. С. 156.)*

идеи, что дорога к социализму пролегает через земли монополистического капитализма, могут сегодня показаться опасно наивными:

«Капитализм создал аппараты учета вроде банков, синдикатов, почты, потребительных обществ, союзов служащих. Без крупных банков социализм был бы неосуществим. <...> ...Нашей задачей является лишь отсечь то, что капиталистически уродует этот превосходный аппарат, сделать его еще крупнее, еще демократичнее, еще всеобъемлющее. <...> Это — общегосударственное счетоводство, общегосударственный учет производства и распределения продуктов, это, так сказать, нечто вроде скелета социалистического общества»\*.

Не является ли это более радикальным выражением Марксовой идеи «всеобщего интеллекта», открыто регулирующего всю общественную жизнь, идеи постполитического мира, в котором «управление людьми» заменяется «управлением вещами»? Разумеется, легко ответить на эту цитату в духе «критики инструментального разума» и «управляемого мира» (*verwaltete Welt*), «тоталитарный» потенциал вписан в саму форму всеобщего общественного контроля. Легко саркастически заметить, что в сталинскую эпоху аппарат общественного управления действительно стал «еще крупнее». Более того, не является ли это постполитическое представление полной противоположностью маоистской идее о бесконечности классовой борьбы («все является политическим»)?

Однако так ли все однозначно на самом деле? Что, если заменить (явно устаревший) пример с центральным банком Всемирной паутиной, сегодняшним идеальным кандидатом на роль Всеобщего Интеллекта? Дороти Сейерс утверждала (39), что «Поэтика» Аристотеля на самом деле представ-

---

\* Цит. по: *Harding*, op. cit., p. 146. (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 307.)

ляет собой теорию детективных романов *avant la lettre*\*; поскольку бедному Аристотелю все же не было известно о детективном романе, он вынужден был обратиться к тем примерам, которыми располагал, — к трагедиям...\*\* Следуя этой логике, Ленин в действительности развивал теорию Всемирной паутины, но, поскольку он о ней не знал, ему пришлось обратиться к несчастному центральному банку. Поэтому разве нельзя сказать, что «без Всемирной паутины социализм был бы неосуществим. <...> нашей задачей является лишь отсечь то, что капиталистически уродует этот превосходный аппарат, сделать его еще крупнее, еще демократичнее, еще всеобъемлющее»? В этих обстоятельствах возникает соблазн воскресить старую, изруганную и полузабытую марксистскую диалектику производительных сил и производственных отношений. Общим местом уже стало утверждение, что, по иронии судьбы, именно диалектика похоронила реально существующий социализм: социализм не смог осуществить переход от индустриальной экономики к постиндустриальной. Одной из трагикомических жертв распада социализма в бывшей Югославии был старый коммунистический аппаратчик, дававший интервью студенческому радио Любляны в 1988 году. Коммунисты понимали, что они теряют власть, поэтому отчаянно пытались всем угодить. Когда этому старому партийцу студенты-репортеры задавали провокационные вопросы о его сексуальной жизни, он столь же отчаянно пытался доказать, что он на короткой ноге с молодым поколением. Однако единственным языком, которым он располагал, был канцелярит, в результате получилась сверхъестественно непристойная смесь — заявления вроде следующего: «Сексуальность — это важная составляющая моей повседневной деятельности. Прикосновения к промежности моей жены придают мне новые стимулы в работе по строительству социализма».

---

\* Здесь: предшествующую их возникновению (*фр.*).

\*\* См.: *Dorothy L. Sayers. Aristotle on Detective Fiction in: Unpopular Opinions. New York: Harcourt, Brace and Company, 1947, p. 222–236.*

А когда читаешь восточногерманские официальные документы 1970-х — начала 1980-х годов, в которых излагается проект превращения ГДР в своего рода Силиконовую долину социалистического блока Восточной Европы, не удастся избавиться от ощущения того же трагикомического разрыва между формой и содержанием: хотя они полностью сознавали, что дигитализация — это дело будущего, они подходили к ней с точки зрения старой социалистической логики промышленного планирования — сами их слова выдавали то, что они не понимали, что происходит, куда ведут социальные последствия дигитализации... Однако действительно ли капитализм служит «естественной» структурой производственных отношений для цифровой вселенной? Разве во Всемирной паутине не содержится подрывной потенциал, угрожающий самому капитализму? Не является ли урок монополии «Майкрософт» ленинистским уроком: вместо борьбы с монополией при помощи государственного аппарата (вспомним распоряжение суда о разделе корпорации «Майкрософт») не «логичнее» ли было бы просто обобществить ее, сделать общедоступной? Так, сегодня возникает соблазн перефразировать известный ленинский лозунг «Социализм = Советская власть + электрификация» как «Социализм = Советская власть + свободный доступ к интернету». (Первое слагаемое важно, поскольку оно определяет общественную организацию, только в рамках которой интернет сможет раскрыть свой освободительный потенциал; без этого мы вернулись бы к новой версии грубого технологического детерминизма.).

Ключевой антагонизм так называемых новых (цифровых) отраслей промышленности, следовательно, таков: как сохранить форму (частной) собственности, только в рамках которой может существовать логика прибыли (вспомним проблему «Напстера», свободное обращение музыки)? И не свидетельствуют ли о том же сложности в биогенетике? Основным пунктом новых международных торговых соглашений является «защита интеллектуальной собственности»: всякий раз, когда при слиянии компаний крупная компания

из первого мира поглощает компанию из третьего мира, первое, что они делают, — это закрывают исследовательский отдел. Возникающий при этом феномен приводит понятие собственности к необычным диалектическим парадоксам: в Индии местные общины внезапно узнают, что медицинские практики и материалы, которыми они пользуются веками, принадлежат теперь американским компаниям и поэтому должны покупать у них; в случае с биогенетическими компаниями, патентующими гены, мы вдруг узнаем, что часть нас самих, наши генетические составляющие, уже находятся под защитой авторского права и принадлежат другим...

Исход этого кризиса частной собственности на средства производства никоим образом не гарантирован, здесь нужно принять во внимание основополагающий парадокс сталинистского общества: по отношению к капитализму, который является классовым обществом, но в принципе эгалитарным и лишенным иерархического деления, «зрелый» сталинизм — это бесклассовое общество, разделенное на четко определенные иерархические группы (высшая номенклатура, техническая интеллигенция, армия...). Это означает, что уже по отношению к сталинизму классическое понятие классовой борьбы было неприемлемо, поскольку с его помощью невозможно было дать адекватное описание существовавших иерархии и господства: в Советском Союзе с конца 1920-х годов социальное разделение определялось не собственностью, а прямым доступом к властным механизмам и привилегированными материальными и культурными жизненными условиями (пища, жилье, здравоохранение, свобода путешествовать, образование). И быть может, величайшая ирония истории в том, что (как и в случае с ленинской мечтой о «социалистическом центральном банке»), которую можно правильно понять только ретроактивно) с точки зрения Всемирной паутины Советский Союз стал первым образцом развитого «постсобственнического» общества, настоящего «позднего капитализма», при котором принадлежность к правящему классу определяется прямым

доступом к (информационным, управленческим) средствам общественной власти и контроля и другим материальным и социальным привилегиям: суть теперь не в том, чтобы владеть компаниями, а в том, чтобы непосредственно управлять ими, иметь право пользования частным реактивным самолетом, иметь доступ к высококлассному медицинскому обслуживанию и т. д. — привилегиям, которые будут обеспечиваться не собственностью, а иными (образовательными, управленческими и т. д.) механизмами.

Этот грядущий кризис откроет перспективы новой борьбы за освобождение, полного пересмотра политического выбора — не старинного марксистского между частной собственностью и ее обобществлением, а выбора между иерархическим и эгалитарным постсобственническим обществом. Здесь старый марксистский тезис о том, что буржуазная свобода и равенство основываются на частной собственности и состоянии рынка, принимает новый неожиданный оборот: рыночные отношения делают возможным существование (по крайней мере) «формальной» свободы и «законодательного» равенства; поскольку опорой социальной иерархии может служить собственность, нет никакой нужды в ее непосредственном политическом утверждении. Тогда, если собственность перестает играть ведущую роль, возникает опасность того, что ее постепенное исчезновение вызовет потребность в некоей новой (расистской или экспертной) форме иерархии, непосредственно основывающейся на качествах индивидов, отменяющей тем самым даже «формальные» буржуазные равенство и свободу. Короче говоря, поскольку определяющим фактором социальной власти будет наличие/отсутствие доступа к привилегиям (знаниям, управлению и т. д.), мы можем ожидать усиления различных форм исключения, вплоть до неприкрытого расизма. Основная проблема геномной инженерии не в ее непредсказуемых последствиях (что, если мы породим монстров, скажем, людей, лишенных чувства моральной ответственности?), а в биогенетической инженерии, оказывающей фундаментальное воздействие на наши

представления об образовании: нельзя ли, вместо того чтобы учить ребенка музыке, манипулировать его генами таким образом, чтобы у него «сами собой» проявились склонности к музыке? Нельзя ли вместо формирования в нем чувства дисциплины манипулировать его генами таким образом, чтобы он «сам собой» повиновался приказам? Ситуация здесь совершенно открыта — если со временем появятся два класса людей, «рожденных естественным образом» и рожденных в результате генетических манипуляций, нельзя заранее узнать, какой класс займет более высокую ступень социальной иерархии: станут ли «рожденные естественным образом» рассматривать рожденных в результате генетических манипуляций в качестве простых инструментов, а не по-настоящему свободных существ, или же значительно более совершенные существа, рожденные в результате генетических манипуляций, станут рассматривать «рожденных естественным образом» как принадлежащих к низшей ступени эволюции?

Таким образом, грядущая борьба поставит нас перед лицом крайней необходимости действия, так как она коснется не только нового способа производства, но и радикального прорыва в том, что значит быть человеком. Мы уже сегодня можем распознать признаки этого своеобразного всеобщего волнения по имени «Сиэтл». Десятилетие торжества глобального капитализма подошло к концу, возникло запоздалое «беспокойство» — доказательством тому служит паническая реакция крупных средств массовой информации, которые — от журнала «Тайм» до Си-эн-эн — вдруг заговорили о марксистах, манипулирующих толпой «простых» протестующих. Проблема теперь является совершенно ленинистской: как претворить в реальность обвинения средств массовой информации? Как создать организационную структуру, которая придала бы этому волнению форму универсального политического требования? Иначе момент будет упущен, и останется лишь маргинальное волнение, которое, возможно, оформится в виде нового «Гринписа», обладающего определенной эффективностью,

но и со столь же жестко ограниченными целями, маркетинговыми стратегиями и т. д. Короче говоря, не приняв форму Партии, движение не выйдет из порочного круга «сопротивления», одного из важнейших слов-ловушек «постмодернистской» политики, которая любит противопоставлять «хорошее» сопротивление власти «плохому» революционному захвату власти, — не хотелось бы, чтобы антиглобализм превратился лишь в еще один «участок сопротивления» капитализму... Поэтому основной «ленинистский» урок сегодня заключается в следующем: политика, лишенная организационной формы, — это политика без политики. Поэтому ответ тем, кто хочет, чтобы существовали лишь (весьма удачно названные) «новые социальные движения», повторяет ответ якобинцев жирондистским соглашателям: «Вы хотите революцию без революции!» Сегодняшний тупик заключается в том, что существует только два способа социально-политической деятельности: либо вы играете в игру системы, участвуя в «долгом марше через институции», либо вы являетесь активистом новых социальных движений — от феминизма через экологию к антирасизму. Повторим: ограниченность этих движений не в том, что они не являются политическими в смысле Всеобщего Единичного, они — «движения одной проблемы», которым не хватает измерения универсальности, то есть они не касаются социального целого.

Ключевая особенность этой целого состоит в том, что оно структурно непоследовательно. Уже Маркс заметил эту непоследовательность, когда в своем «Введении к критике гегелевской философии права» обрисовал логику гегемонии: на пике революционного энтузиазма возникает «всеобщий класс», то есть некий определенный класс провозглашает себя всеобщим и тем самым возбуждает всеобщий энтузиазм, поскольку олицетворяет общество, как таковое, в борьбе против *ancien régime*\*, преступление против общества, как такового (подобно буржуазии во французской революции).

---

\* Старый порядок (*фр.*).



За этим следует разочарование, столь саркастически описанное Марксом: на следующий день разрыв между Всеобщим и Частным вновь становится видимым, вульгарная капиталистическая погоня за наживой становится реальностью всеобщей свободы и т.д.\* Для Маркса, разумеется, единственным всеобщим классом, особенность которого (исключение его из общества собственности) гарантирует его действительную всеобщность, является пролетариат. Именно это отвергает Эрнесто Лакло в своей версии логики гегемонии: у Лакло короткое замыкание между Всеобщим и Частным всегда является иллюзорным, временным, своеобразным «трансцендентальным паралогизмом»\*\*. Однако действительно ли Марксов пролетариат представляет собой отрицание всего внутренне присущего человечеству или же он является «всего лишь» разрывом всеобщности, как таковой, который невозможно заполнить какой-либо позитивностью?\*\*\*. На языке Алена Бадью, пролетариат — это не еще один частный класс, а особенность социальной структуры и, как таковой, представляет собой всеобщий класс, не-класс среди классов.

Решающим здесь является, по сути своей, временное и диалектическое противоречие между Всеобщим и Частным. Когда Маркс говорит, что в Германии вследствие соглашательской ничтожности буржуазии было слишком поздно для частичной буржуазной эмансипации и что вследствие

---

\* См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 427–428.

\*\* См.: Ernesto Laclau. The Politics of Rhetoric. Выступление на конференции «Культура и материальность», Калифорнийский университет, Дейвис, 23–25 апреля 1998 года. Когда сегодняшние постмодернистские политические философы придают особое значение парадоксу демократии, тому, что демократия возможна только на фоне своей невозможности, не воспроизводят ли они парадоксы кантовского практического разума, давным-давно разгаданные Гегелем?

\*\*\* См. комментарии Евстахия Кувелакиса к «Введению к критике гегелевской философии права»: *L'Introduction a la Critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris: Ellipses, 2000.

этого необходимым условием всякой частной эмансипации в Германии служит эмансипация всеобщая, то понять это можно, лишь увидев здесь описание всеобщей «нормальной» парадигмы и исключения из нее: в «нормальных» условиях частичная (ложная) буржуазная эмансипация сопровождается всеобщей эмансипацией путем революции пролетариата, тогда как в Германии «нормальный» порядок переворачивается. Однако можно истолковать это по-иному, значительно более радикально: сама немецкая исключительность, неспособность буржуазии осуществить частичную эмансипацию открывают возможности для всеобщей эмансипации. Измерение всеобщности, таким образом, возникает (только) там, где «нормальный» порядок, устанавливающий последовательность частных, нарушен. Поэтому «нормальной» революции не существует, каждый революционный взрыв основывается на исключении, коротком замыкании между «слишком поздно» и «слишком рано». Французская революция произошла вследствие того, что Франция была неспособна следовать «нормальному» английскому пути капиталистического развития; сам «нормальный» английский путь завершился «неестественным» разделением труда между капиталистами, обладающими социально-экономической властью, и аристократией, у которой осталась политическая власть. И согласно Марксу, Германия именно потому произвела наивысшую революцию в мысли (философия немецкого идеализма как философский двойник французской революции), что избежала политической революции.

Именно структурную необходимость этого несовпадения по времени, этого несоответствия упускает Хабермас<sup>27</sup>: основная суть его понятия «модерна как незавершенного проекта» заключается в том, что проект модерна содержал два аспекта: развитие «инструментального разума» (научно-технологическое манипулирование и господство над природой) и возникновение неограниченной intersубъективной коммуникации; к настоящему времени в полной мере реализован только первый аспект, и наша задача в том, чтобы завершить проект модерна, реализовав потенциал второго.

Однако, что, если это несоответствие является структурным? Что, если невозможно просто дополнить инструментальный Разум коммуникативным Разумом, поскольку превосходство инструментального Разума конститутивно для современного Разума, как такового? Хабермас вполне последователен, применяя ту же логику по отношению к сегодняшней глобализации, его тезис звучит так: «Глобализация как незавершенный проект». «Несоответствие между прогрессивной экономической интеграцией и отстающей политической интеграцией можно преодолеть только при помощи политики, стремящейся создать более высокий уровень политического действия, которое развивалось бы одновременно с дерегулированием рынков»\*. Короче говоря, нет необходимости открыто бороться с капиталистической глобализацией, нужно только дополнить ее соответствующей политической глобализацией (усилить центральный политический орган в Страсбурге, ввести общеевропейское социальное законодательство и т. д.). Однако, что, если современный капитализм, порождающий экономическую глобализацию, невозможно дополнить глобализацией политической? Что, если такое распространение глобализации на политический проект вынудило бы нас пересмотреть контуры самой экономической глобализации? \*\*

Короче говоря, фундаментальная установка Хабермаса представляет собой не что иное, как отрицание двадцатого века; он действует так, словно двадцатого века с его особым измерением не было, словно все, что в нем происходило, было лишь случайным искажением того, что составляет основополагающий концептуальный нарратив — нарратив просвещенного демократического либерализма с его бесконечным про-

---

\* *Juergen Habermas. Warum braucht Europa eine Verfassung? Die Zeit, June 29, 2001, Feuilleton, S. 7.*

\*\* Скрытую истину этого тезиса Хабермаса разоблачает его открытый европоцентризм: неудивительно, что Хабермас восхваляет европейский «образ жизни», неудивительно, что он описывает проект политической глобализации (создания транснациональной политической организации) как венец европейской цивилизации.

грессом, который может обойтись и без событий двадцатого века\*. Точно так же для описания падения социалистических режимов в 1990 году Хабермас придумал термин «догоняющая революция»\*\*: Запад (западная либеральная демократия) ничему не может научиться у коммунистического опыта Восточной Европы, поскольку в 1990 году эти страны в своем социальном развитии лишь догоняли западные либеральные демократические режимы. Тем самым Хабермас отвергает этот опыт как простую случайность, отрицая какую-либо фундаментальную структурную взаимосвязь между западной демократией и возникновением «тоталитаризма», то есть всякое представление о том, что «тоталитаризм» является симптомом внутренних противоречий самого демократического проекта. То же относится к толкованию фашизма Хабермасом: вопреки идее Адорно и Хоркхаймера<sup>29</sup> о том, что фашистское «варварство» представляет собой закономерный итог «диалектики Просвещения», фашистские режимы для него являются случайным отступлением (задержкой, регрессом), которое не затрагивает основную логику модернизации и Просвещения. Задача, таким образом, состоит в простом возвращении на правильный путь, а не в переосмыслении самого проекта Просвещения. Однако эта победа над «тоталитаризмом» — пиррова, Хабермас должен усвоить хичкоковский урок (вспомним утверждение Хичкока<sup>30</sup>, что фильм интересен ровно настолько, насколько интересен в нем

---

\* Последней крупной фигурой либерализма такого рода был Эрнст Кассирер<sup>28</sup>, поэтому неудивительно, что недавнее отречение от двадцатого века отчасти связано с возрождением Кассирера в Германии; неудивительно, что другие философы, а не только Хабермас, призывают нас пересмотреть знаменитые дебаты между Хайдеггером и Кассирером в Давосе в 1929 году, которые — «поражением» Кассирера и грубым отказом Хайдеггера обменяться рукопожатием со своим собеседником — свидетельствовали о философском завершении девятнадцатого столетия: что, если Хайдеггер не победил? Что, если мы все не так поняли?

\*\* См.: *Juergen Habermas. Die nachholende Revolution. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.*

главный злодей). Попытка отделаться от «тоталитарного» тупика как от простого случайного отступления ставит нас в комфортное, но совершенно бессильное положение того, кто, оставаясь невозмутимым, когда вокруг него все рушится, продолжает верить в фундаментальную рациональность мира.

Перспективы «сиэтлского» движения напрямую зависят от того, поставит ли оно под сомнение систему взглядов, молчаливо признаваемую Хабермасом. Это движение представляет собой полную противоположность тому, как называют его средства массовой информации («антиглобалистский протест»): оно — зародыш нового глобального движения, глобального как по содержанию (оно стремится к глобальной конфронтации с сегодняшним капитализмом), так и по форме (это глобальное движение, мобильная международная сеть, готовая к выступлениям от Сиэтла до Праги). Оно глобальнее «глобального капитализма», поскольку оно вводит в игру его жертв, то есть исключенных капиталистической глобализацией, равно как и тех, кто включен в нее таким образом, что отныне им суждено влачить жалкое существование пролетариев\*. Возможно, следует рискнуть воспользоваться давнишним различием Гегеля между «абстрактной» и «конкретной» всеобщностью: капиталистическая глобализация «абстрактна», она заключается в спекулятивном движении Капитала, тогда как «сиэтлское» движение олицетворяет собой «конкретную всеобщность», то есть тотальность глобального капитализма и его исключенную темную сторону.

---

\* Индонезия — образцовый пример этой логики глобализации. После прихода к власти Сухарто в 1965 году страну наводнили иностранные инвесторы, искавшие дешевую рабочую силу; эта рабочая сила стала доступной после того, как иностранные компании выкупили участки плодородной земли, на которых они начали выращивать сельскохозяйственные культуры на экспорт (каучук, ананасы) вместо продуктов для внутреннего потребления. Таким образом, местное население оказалось в двойной зависимости от иностранных государств: оно работало на иностранные компании и ело импортированную пищу...

Реальность капиталистической глобализации лучше всего иллюстрируется победой российского ядерного лобби в июне 2001 года, которое вынудило парламент принять решение о ввозе в Россию ядерных отходов из развитых стран Запада.

Здесь очень важен ленинский упрек в адрес либералов: они лишь эксплуатируют недовольство рабочего класса для укрепления собственных позиций по отношению к консерваторам, вместо того чтобы наконец-таки заявить о солидарности с ними\*. Не относится ли это и к сегодняшним левым либералам? Они любят апеллировать к расизму, экологии, недовольству рабочих и т. д., чтобы одержать верх над консерваторами, не создавая опасность для системы. Вспомним, как в Сиэтле Билл Клинтон<sup>31</sup> ловко сослался на протестующих на улицах, напомнив лидерам, собравшимся внутри охраняемых дворцов, что они должны прислушаться к посланию демонстрантов (посланию, которое Клинтон, разумеется, истолковал по-своему, лишив его подрывного потенциала, приписанного опасным экстремистам, вносящим хаос и насилие в массы мирных протестующих). Эта клинтоновская позиция позднее превратилась в стратегию кнута и пряника: с одной стороны, паранойя (идея о том, что за всем этим стоит тайный марксистский заговор); с другой стороны, в Генуе не кто иной как Берлускони<sup>32</sup> заявил, что пицца и жилье будут предоставлены антиглобалистским демонстрантам только при условии, что они будут «вести себя надлежащим образом» и не помешают проведению официального события. То же касается всех новых социальных движений, вплоть до сапатистов в Чиапасе<sup>33</sup>: системная политика готова «выслушать их требования», лишая их собственно политического жала. Система по определению является экуменической, открытой, терпимой, готовой «выслушать» все, — даже если вы настаиваете на своих требованиях, сама форма переговоров лишает их универсального политического жала. По-

---

\* Этой идеей я обязан: *Alan Shandro*. *Lenin and the Logic of Hegemony*. Выступление на симпозиуме «Возвращение Ленина», Эссен, 2–4 февраля 2001 года.

настоящему «третий путь» нам следует искать в этом третьем пути между институционализированной парламентской политикой и новыми социальными движениями.

Ставка в сегодняшней политической борьбе должна быть такова: которая из прежних двух основных политических партий, консерваторы или «умеренные левые», преуспеет в подаче себя в качестве подлинного олицетворения постидеологического духа, объявив, что другая партия «все еще находится во власти старых идеологических призраков»? Если 1980-е ассоциируются с консерваторами, то урок 1990-х в наших позднекапиталистических обществах, казалось бы, должен заключаться в том, что «третий путь» социал-демократии (или, точнее, посткоммунисты в бывших социалистических странах) на самом деле выступает в качестве представителя капитала, как такового, во всей его полноте, действуя против его конкретных фракций, представленных различными «консервативными» партиями, которые, чтобы показать, что они обращаются ко всему населению, также пытаются играть на требованиях антикапиталистических страт (скажем, «патриотических» работников собственного среднего класса, которым угрожает дешевый труд иммигрантов, — вспомним ХДС<sup>34</sup>, который, выступив против предложения социал-демократов «импортировать» в Германию 50 000 индийских программистов, выдвинул позорный лозунг: «Kinder statt Inder!» \*). Эта экономическая констелляция достаточно хорошо объясняет, как и почему социал-демократы «третьего пути» могут отстаивать как интересы крупного капитала, так и мультикультуралистскую терпимость, ориентированную на защиту интересов иностранных меньшинств.

Левые «третьего пути» мечтали, что договор с дьяволом может сработать: хорошо, никакой революции, мы признаем капиталистические правила игры единственно возможными, но тогда уж мы сохраним некоторые достижения государства благоденствия и построим общество, терпимое по отношению к сексуальным, религиозным и этническим

---

\* Дети вместо индийцев (нем.).

меньшинствам. Если тенденция, заявившая о себе победой Берлускони в Италии, сохранится, то на горизонте замаячат довольно мрачные перспективы: мир, в котором неограниченное господство капитала дополняется не леволиберальной терпимостью, атипично постполитической смесью из чисто рекламного спектакля и озабоченности морального большинства (вспомним, что Ватикан оказал молчаливую поддержку Берлускони!). Ближайшее будущее принадлежит не правым провокаторам вроде Ле Пена или Пэта Бьюкенена<sup>35</sup>, а людям вроде Берлускони и Хайдера, этим защитникам глобального капитала в волчьей шкуре популистского национализма. Борьба между ними и левыми «третьего пути» — это борьба за то, что более эффективно сможет нейтрализовать эксцессы глобального капитализма: мультикультуралистская терпимость левых «третьего пути» или популистская гомофобия. Станет ли эта унылая альтернатива ответом Европы на глобализацию?

### *13. Существует ли политика отнятия?*

Что остается после того, как распадается большой Другой? Ален Бадью ключевой чертой двадцатого столетия назвал «страсть Реального» (*la passion du reel*)\*: в отличие от девятнадцатого столетия с его утопическими и «научными» проектами, идеалами, замыслами будущего двадцатый век имел своей целью освобождение вещи, как таковой, непосредственную реализацию Нового Порядка. Основной и определяющий опыт двадцатого века — непосредственный опыт Реального, противопоставляемый повседневной социальной реальности. Реальное в его исключительной жестокости было той ценой, которую следовало заплатить за очищение от обманчивых слоев реальности. Уже в окопах Первой мировой войны Эрнст Юнгер<sup>36</sup> прославлял рукопашные схватки как первый подлинный интересубъективный опыт: подлинность

---

\* См.: *Alain Badiou. Le siecle* (готовится к печати в Editions du Seuil, Paris).



состоит в акте насильственной трансгрессии (от лаканианского Реального — Вещь Антигоны<sup>37</sup>, с которой она сталкивается, когда нарушает порядок Города, — до эксцесса у Батая<sup>38</sup>). В сфере сексуальности иконой этой «страсти реального» стала «Империя чувств» Нагиса Ошимы<sup>39</sup> — культовый японский фильм 70-х, в котором любовники пытались друг друга до смерти. Не становятся ли последней фигурой страсти Реального вебсайты с жесткой порнографией, позволяющие нам увидеть при помощи крошечной камеры, размещенной на конце фаллоимитатора, как выглядит влагалище изнутри? В этот момент все переворачивается: когда кто-то подходит слишком близко к объекту желания, эротическая привлекательность превращается в отвращение к Реальному обнаженной плоти.

Вспомним удивление американских средств массовой информации после атак 11 сентября<sup>40</sup>: «Как могут эти люди так равнодушно относиться к собственной жизни?» Но разве не может не вызывать удивления тот довольно грустный факт, что нам, жителям стран первого мира, становится все труднее представить себе социальное или всеобщее Дело, ради которого можно пожертвовать жизнью? Разве, когда после бомбардировок даже талибский министр иностранных дел сказал, что он может «чувствовать боль» американских детей, он тем самым не подтвердил господствующую идеологическую роль этой фирменной фразы Билла Клинтона? И действительно, кажется, будто раскол между первым и третьим миром все более проходит по линии противопоставления долгой, полной материального и культурного достатка сытой жизни посвящению своей жизни некоему трансцендентному Делу. Идеологический антагонизм между западным потребительским образом жизни и мусульманским радикализмом можно объяснить, сославшись на Гегеля и Ницше. Не походит ли данный антагонизм на то, что Ницше называл «пассивным» и «активным» нигилизмом? Мы, на Западе, представляем собой «Последних Людей» (Ницше), с головой ушедших в бестолковые повседневные удовольствия, тогда как мусульманские радикалы готовы поставить на карту все, бороться вплоть до самоуничтожения. (Нельзя не обратить

внимание на показательную роль фондовой биржи в бомбардировках: последним доказательством их травматического воздействия стало то, что нью-йоркская фондовая биржа была закрыта на четыре дня, а ее открытие в понедельник на следующей неделе было подано как ключевой знак того, что нормальный порядок вещей восстановлен.) Более того, если рассматривать это противопоставление сквозь призму гегелевской борьбы раба и господина, нельзя не заметить парадокса: хотя Запад считается господином-эксплуататором, мы тем не менее занимаем позицию раба, цепляющегося за жизнь и ее удовольствия, который не готов рисковать своей жизнью (вспомним идею Колина Пауэлла<sup>41</sup> о высокотехнологичной войне без человеческих потерь), в то время как неимущие мусульманские радикалы — господа, готовые рисковать собственной жизнью...

Худшее, что можно сделать с событиями 11 сентября, — это возвести их в ранг Абсолютного Зла, пустоты, которую нельзя объяснить и/или рассмотреть диалектически. Поставить их в один ряд с Шоа<sup>42</sup> — кощунство: Шоа совершали методически, через широкую сеть государственных аппаратчиков и палачей, у которых в отличие от участников бомбардировок Всемирного торгового центра не было потребности в самоубийственных действиях (как показала Ханна Арендт, они были анонимными бюрократами, делавшими свою работу, и гигантская пропасть отделяла то, что они делали, от их индивидуальных переживаний). Эта «банальность Зла» отсутствует в случае с террористическими атаками: они полностью сознавали кошмарность своих деяний, и весь этот кошмар был частью фатального влечения, толкавшего их на совершение этих деяний. Или, выражаясь несколько иначе: нацисты делали свою работу по «решению еврейского вопроса» так, словно это была непристойная тайна, которую следовало скрывать от глаз общества, тогда как террористы открыто устроили из своего акта зрелище. Поэтому следует отвергнуть известное лаканианское объяснение Холокоста (уничтожения евреев нацистами) как, в соответствии со старым иудейским значением слова, жерт-

вы темным богам, предназначенной для удовлетворения их ужасной потребности в *jouissance*: уничтоженные евреи, скорее, были теми, кого древние римляне называли *homo sacer*, то есть людьми, исключенными из человеческого сообщества, которых можно убивать и которых по этой же самой причине нельзя приносить в жертву (поскольку они недостойны жертвоприношения).

Как показал Бадью, рассматривая сталинистские показательные процессы, эта насильственная попытка выделить чистое Реальное из эфемерной реальности с необходимостью оборачивается своей противоположностью, одержимостью чистой видимостью: в сталинистском универсуме страсть Реального (безжалостное осуществление социализма), таким образом, достигает своего апогея в ритуальных инсценировках показных спектаклей, в истинность которых никто не верит. Суть этой инверсии в изначальной невозможности провести четкое различие между обманчивой реальностью и некоторым устойчивым ядром Реального: всякая позитивная крупница реальности *a priori* подозрительна, поскольку (как нам известно от Лакана) Реальное Вещи — это в итоге еще одно имя Пустоты. Стремление к Реальному, таким образом, равнозначно полному уничтожению, (само) разрушительной ярости, в которой единственным способом провести различие между видимостью и Реальным является постановка фальшивого спектакля. основополагающая иллюзия в том, что в результате насильственной очистительной работы Новый Человек должен возникнуть *ex nihilo*, избавленный от мерзости прошлого. С этой точки зрения «реальные люди» представляют собой сырье, которое можно безжалостно использовать для создания нового (порочный круг сталинского революционного определения человека: «Человек — это то, что следует разрушить, уничтожить, безжалостно переработать, для того чтобы произвести нового человека»). Здесь мы сталкиваемся с противоречием между последовательностью «обыкновенных» элементов («обыкновенные» люди как «материал» истории) и особым «пустым» элементом (социалистический «Новый Человек», который поначалу представляет собой

пустое место, наполняющееся позитивным содержанием во время революционного беспорядка). У революции нет никакого а priori позитивного определения Нового Человека. Революцию невозможно оправдать позитивным представлением о том, что человеческая сущность, «отчужденная» в современных условиях, реализуется в революционном процессе. Единственное оправдание революции негативно: желание порвать с Прошлым. Можно выразиться еще точнее: причина столь разрушительного характера неистовых сталинских чисток в том, что они основывались на вере, что в результате разрушительной работы очищения обязательно что-то останется, некий возвышенный «неделимый остаток», идеальный образец Нового или, цитируя Фернандо Пессоа<sup>43</sup>: «Чем сильнее ныне разложится Жизнь, тем лучше она удобрит почву для Будущего». Именно для того чтобы скрыть факт, что у него нет ничего за душой, революционер вынужден цепляться за насилие как за единственный признак его подлинности, и именно на этом спотыкаются критики сталинизма, будучи не в состоянии объяснить преданность коммунистов Партии. Скажем, когда в 1939–1941 годах просоветские коммунисты дважды неожиданно вынуждены были менять линию своих партий (после подписания советско-германского пакта империализм, а не фашизм стал для них главным врагом, а с 22 июня 1941 года, когда Германия напала на Советский Союз, народный фронт вновь должен был противостоять фашистскому зверю), именно та брутальность, с которой им навязывали изменение позиции, была для них притягательной. Точно так же сами чистки обладали необъяснимым очарованием, особенно для интеллектуалов: их «иррациональная» жестокость служила своего рода онтологическим доказательством, свидетельствующим о том факте, что мы имеем дело с Реальным, а не просто с пустыми проектами. Партия была беспощадной и жестокой, но эта жестокость символизировала собой Дело...

Если страсть Реального оканчивается чистой видимостью политического театра, то в полную противоположность ей «постмодернистская» страсть видимости у Последних Людей

оканчивается своего рода Реальным. Вспомним феномен «каттеров» (главным образом женщин, которые испытывают непреодолимое желание резать себя бритвами или наносить себе телесные повреждения каким-либо иным способом), полностью соответствующий виртуализации всего, что нас окружает: он символизирует отчаянную стратегию возвращения к реальности тела. По существу, нанесение порезов следует противопоставить обычным татуировкам на теле, которые гарантируют включение субъекта в (виртуальный) символический порядок; проблема каттеров в обратном, а именно в утверждении самой реальности. Нанесение порезов вовсе не связано с какими бы то ни было суицидальными желаниями, это просто радикальная попытка найти твердую опору в реальности или (другой аспект того же феномена) попытка достичь твердого основания нашего эго в телесной реальности в противоположность невыносимому страху восприятия себя самого как несуществующего. Обычно каттеры говорят, что, глядя на теплую красную кровь, вытекающую из нанесенной себе раны, они чувствуют себя заново ожившими, прочно укорененными в реальности\*.

И разве бомбардировка Всемирного торгового центра не соотносится с голливудскими фильмами катастроф как снафф-порнография с обычными садомазохистскими порнофильмами? Есть элемент истины в провокационном заявлении Карлхайнца Штокхаузена<sup>44</sup> о том, что самолеты, попадающие в башни Всемирного торгового центра, были последним произведением искусства: действительно, крушение башен можно рассматривать как критический итог «страсти реального» искусства двадцатого века — «террористы» действовали не для того, чтобы нанести материальный ущерб, но для того, чтобы произвести волнующий эффект. Подлинная страсть двадцатого века — проникновение в Реальную Вещь (в конечном счете в разрушительную Пустоту) сквозь паутину видимости, составляющей нашу реальность, — достигает своей кульминации в волнующем Реальном как окончательном «эффekte»

---

\* См.: *Marilee Strong. The Bright Red Scream. London: Virago, 2000.*

всего, что популярно сегодня: от цифровых спецэффектов через реальное телевидение и любительскую порнографию к снафф-фильмам. Снафф-фильмы, освобождающие «реальную вещь», являются, быть может, окончательной истиной виртуальной реальности. Существует внутренняя связь между виртуализацией реальности и бесконечным причинением телу более сильной боли, чем обычно: разве биогенетика и виртуальная реальность не открывают новых «расширенных» возможностей для пыток, новых неслыханных горизонтов для расширения нашей способности переносить боль (через расширение нашей сенсорной способности переносить боль, через изобретение новых форм ее причинения)? Возможно, основной садовский образ «бессмертной» жертвы, которая способна переносить бесконечную боль, избегая смерти, только и ждет того, чтобы стать реальностью.

И в этот момент мы сталкиваемся с основополагающим выбором: означает ли саморазрушительный исход «страсти Реального», что нужно отказаться от консервативной установки на сохранение приличий? Должно ли нашей исходной позицией стать: «не пытайтесь чересчур глубоко проникнуть в Реальное, иначе можно обжечься»? Однако существует еще один способ приблизиться к Реальному, то есть у страсти Реального двадцатого века есть две стороны: очищение и отнятие. В отличие от очищения, которое пытается выделить зерно Реального посредством его насильственной очистки, отнятие начинает с Пустоты, с сокращения («отнятия») всякого определенного содержания, а затем пытается установить минимальное различие между этой Пустотой и элементом, функционирующим в качестве ее заместителя. Помимо Бадью, эту структуру политики «пустой последовательности», «лишнего» элемента, принадлежащего к этой последовательности, но не занимающего в ней дифференциального положения, разрабатывал Жак Рансьер. Чем, собственно, является для Рансьера политика?\* Феноменом, который впер-

---

\* Я основываюсь здесь на работе: *Jacques Ranciere. La mesentente.* Paris: Galilee, 1995.

вые появился в Древней Греции, когда члены демоса (то есть те, кто не обладал четко определенным местом в иерархической социальной структуре) не просто потребовали, чтобы их голос был услышан теми, кто находится у власти, кто осуществляет управление обществом, то есть они не просто протестовали против несправедливости (*le tort*), от которой страдали, и хотели, чтобы их голос был услышан, чтобы они вошли в публичную сферу наравне с правящей олигархией и аристократией; более того, они, исключенные, лишенные фиксированного места в социальной структуре, выдавали себя за представителей — заместителей — Всего Общества, истины Универсальности («мы — «ничто», не относящиеся к какой-либо определенной группе, — представляем собой народ, мы — это все выступающие против тех, кто отстаивает лишь свои частные привилегированные интересы»). Короче говоря, политический конфликт указывает на противоречие между структурированным социальным телом, в котором каждая часть занимает свое место, и «частью, которая не является частью», расстраивающей этот порядок одним лишь пустым принципом универсальности, тем, что Балибар называет *egaliberte*, принципиальным равенством всех людей как говорящих существ, вплоть до люмангов, «хулиганов» в современном феодально-капиталистическом Китае, тех, кто (по отношению к существующему порядку) вытеснен и свободно перемещается, будучи незарегистрированным по месту работы и проживания и лишенный культурной или половой идентичности\*.

Собственно политика, таким образом, всегда связана со своеобразным коротким замыканием между Всеобщим

---

\* Любопытно отметить, что по отношению к тем, кто не занимает определенного места в Государстве, нынешний режим воспользовался традиционным термином «люманг», которым во времена старого императорского Китая обозначали тех, кто в поисках лучшей доли или же чтобы просто выжить, скитался, не будучи привязанным ни к земле, ни к местной патриархальной структуре. См.: *Chen Baoliang. To Be Defined a liumang in: Michael Dutton. Streetlife China. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 63–65.*

и Частным: парадокс *singulier universel*, единичного элемента, который выступает в качестве заместителя Универсального, дестабилизирующего «естественный» функциональный порядок отношений в социальном теле. Такое отождествление не-части с Целым, части общества, не занимающей в нем определенного места (или отказывающейся признать свое подчиненное положение), с Универсальным суть элементарный жест политизации, который можно наблюдать во всех великих демократических событиях — от французской революции (когда *le troisieme etat*\* провозгласило, что оно тождественно Нации, как таковой, выступив против аристократии и духовенства) до кончины европейского социализма (когда диссидентские «форумы» заявили, что они представляют общество в целом, выступив против партийной номенклатуры). Ту же идею можно выразить и в антисталинистских понятиях: те, кого Государство не наделило правами, не принимаются им в расчет, не занимают в нем прочного положения, то есть, несмотря на их присутствие, они не представлены должным образом в Государстве\*\*. В этом смысле «минимальное различие» — это различие между последовательностью и этим избыточным элементом, который принадлежит последовательности, но не обладает дифференциальным качеством, определяющим его место в социальной структуре; именно эта нехватка определенного (функционального) различия делает его олицетворением чистого различия между местом и элементами, его занимающими. Этот «избыточный» элемент, таким образом, представляет собой нечто вроде «Малевича в политике»<sup>45</sup>, квадрат на поверхности, отмечающий минимальное различие между местом и тем, что имеет место, между фоном и фигурой.

---

\* Третье сословие (*фр.*).

\*\* См.: *Alain Badiou. D'un desastre obscur*. Paris: Editions de l'Aube, 1998, p. 57. Однако сегодня не представлены и правые популисты, они сопротивляются государственной власти, поэтому, возможно, нужно усомниться в этой логике множественного присутствия, противопоставляемой представительству в Государстве — в этом пункте Бадью все еще близок к Делёзу.



Или, говоря словами Лакло и Муфф, этот «избыточный» элемент появляется тогда, когда мы переходим от различия к антагонизму: поскольку при этом все качественные различия, присущие общественному зданию, временно перестают действовать, он означает «чистое» различие, как таковое, не-социальное в поле социального. Или, выражаясь на языке логики означающего, при этом сам Нуль принимается за Единицу\*.

В таком случае не является ли противоположность между Очищением и Отнятием в конечном счете противоположностью между государственной властью и сопротивлением ей? Разве со взятием Партией государственной власти отнятие не превращается в очищение, в уничтожение «классового врага» тем более всеохватно, чем более чистым было отнятие (поскольку демократически-революционный субъект был лишен каких-либо определенных качеств, любое качество делает меня подозрительным...)? Проблема в следующем: каким образом можно сохранить верность политике отнятия, получив власть? Как избежать прекраснодушной игры в вечное «сопротивление», противостояние Власти, не имея на самом деле желания свергнуть ее? Стандартный ответ Лакло (но также и Клода Лефора<sup>46</sup>): демократия. То есть политика отнятия — это сама демократия (не в ее конкретном либерально-парламентском виде, но в форме бесконечной Идеи, выражаясь в платонистских терминах Бадью): при демократии к власти приходят именно аморфные остальные, лишенные положения в обществе и не обладающие специальной подготовкой, которая могла бы послужить им оправданием (в отличие от корпоративизма, чтобы быть демократическим субъектом, никакой специальной подготовки не нужно); более того, при демократии власть подрывается изнутри посредством минимального различия между местом и элементом: при демократии «естественным» состоянием всякого политического агента является оппозиция, а ис-

---

\* См.: *Ernesto Laclau and Chantai Mouffe. Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso Books, 1985.

полнение власти — исключение, временное занятие пустого места власти. Именно это минимальное различие между местом (власти) и агентом/элементом (который осуществляет власть) исчезает как в досовременных государствах, так и при «тоталитаризме».

Не знаю, насколько убедительно это прозвучит, но следует отвергнуть этот простой выход из положения. Почему? Как мы уже поняли, проблема демократии в том, что в момент установления ее в качестве позитивной формальной системы, регулирующей конкуренцию множества политических субъектов в борьбе за власть, она исключает определенные альтернативы как «недемократические», и это исключение, это основополагающее решение о том, кто включен, а кто исключен из поля демократического выбора, не является демократическим. Мы не играем здесь в формально-логические игры с метаязыковыми парадоксами, поскольку старая интуиция Маркса остается вполне действенной: это включение/исключение сверхдетерминировано фундаментальным социальным антагонизмом («классовой борьбой»), который именно по этой причине не может быть адекватно преобразован в форму демократического соперничества. Основная демократическая иллюзия — и одновременно то, что делает очевидной ограниченность демократии, — заключается в том, что социальную революцию можно осуществить безболезненно, «мирными средствами», просто одержав победу на выборах. Эта иллюзия является формалистской в полном смысле этого слова, она абстрагируется от конкретной структуры социальных отношений, в рамках которых демократическая форма имеет значение. Следовательно, хотя в высмеивании политической демократии нет никакой пользы, нужно, тем не менее, настоять на марксистском уроке, закрепленном постсоциалистической тягой к приватизации, на том, что в основе политической демократии должна лежать частная собственность. Короче говоря, проблема демократии не в том, что она является демократией, а, пользуясь фразой, вошедшей в употребление во время натовских бомбардировок Югославии, в «сопутствующем ущербе», в том, что

она является формой государственной власти, связанной с определенными производственными отношениями. Старая идея Маркса о «диктатуре пролетариата», вновь ставшая актуальной благодаря Ленину, указывает именно на это, пытаясь ответить на ключевой вопрос: какой будет власть после того, как мы ее получим?

В этом смысле революционная политика двадцать первого века должна сохранить верность «страсти Реального» двадцатого века, повторяя «политику очищения» под видом «политики отнятия». Хотя может показаться, что Ленин олицетворяет собой момент зарождения политики очищения, правильнее было бы считать его нейтральной фигурой, в которой все еще сосуществуют обе версии «страсти Реального». Не является ли фракционная борьба в революционных партиях (и — возникает соблазн добавить — в психоаналитических организациях) всегда борьбой за определение «минимального различия»? Вспомним, с каким упорством в полемике во время раскола между большевиками и меньшевиками Ленин настаивал на том, что наличие или отсутствие одного-единственного слова в уставе Партии может определить судьбу движения на десятилетия вперед: особое значение придается здесь совершенно «поверхностному» небольшому различию, тайному знаку при формулировке, который, оказываясь, приводит к фатальным последствиям в Реальном.

Чтобы до конца понять эту странную логику минимального различия, нужно принять во внимание сложную взаимосвязь лаканианской триады Реального — Воображаемого — Символического: вся триада отражается в каждом из трех элементов, ее составляющих. Существуют три модальности Реального: «реальное Реальное» (ужасающая Вещь, изначальный объект — от горла Ирмы до Чужого<sup>47</sup>), «символическое Реальное» (реальное как последовательность: означающее, сведенное к бессмысленной формуле вроде квантовых формул физики, которые невозможно вернуть к повседневному опыту нашего жизненного мира или связать с ним) и «воображаемое Реальное» (загадочное *je ne sais*

quoi, непонятное «нечто», благодаря которому в обычном объекте проявляется измерение возвышенного). Реальное, таким образом, на самом деле состоит из всех трех измерений одновременно: глубинного водоворота, разрушающего всякую последовательную структуру; математизированной последовательной структуры реальности; хрупкой чистой видимости. И точно так же существуют три модальности Символического (реальное — означающее, сведенное к бессмысленной формуле; воображаемое — юнгианские «символы»; символическое — речь, многозначный язык) и три модальности Воображаемого (реальное — фантазм, который представляет собой воображаемый сценарий, занимающий место Реального; воображаемое — образ, как таковой, в своем фундаментальном значении приманки; и символическое — опять юнгианские «символы» или архетипы нью-эйдж). Триада Реальное — Символическое — Воображаемое также определяет три формы децентрированности субъекта: Реальную (о которой говорит нейробиология: нейронная сеть как объективная реальность нашего иллюзорного психического переживания своего «я»); Символическую (символический порядок как проговаривающая мое «я» Другая Сцена, которая в действительности и служит тайным движителем); Воображаемую (сама фундаментальная фантазия, децентрированный воображаемый сценарий, недоступный моему психическому опыту).

Это означает, что Реальное не является твердым ядром реальности, сопротивляющимся виртуализации. Хьюберт Дрейфус<sup>48</sup> справедливо называет основной чертой сегодняшней виртуализации нашего жизненного опыта рефлексивную дистанцию, препятствующую полной вовлеченности: как во время сексуальных игр в интернете, они никогда не захватывают тебя без остатка, как принято говорить, «когда не удастся добиться чего-то, всегда можно от этого отказаться!» Когда ты попадаешь в безвыходное положение, то всегда остается возможность сказать: «Хорошо, я покидаю игру, я выхожу! Что ж, начну другую игру!» — но сам факт этого выхода означает, что я так или иначе с самого начала знал,

что у меня была возможность выхода из игры, а это значит, что я не был полностью в нее вовлечен\*. Таким образом, мы никогда не можем на самом деле загореться, загореться безоглядно, поскольку всегда можно отказаться от обязательства, тогда как в случае безоговорочного экзистенциального обязательства, если мы совершаем ошибку, мы теряем все, и нет никаких лазеек, никакого «Что ж, начну другую игру!». Мы упускаем, что Кьеркегор и другие подразумевают под полной экзистенциальной вовлеченностью, когда считаем ее опасным волюнтаристическим занятием догматической позиции, как если бы вместо упорства в совершенно оправданном скептицизме мы утратили самообладание и пошли на компромисс; он имеет в виду как раз те ситуации, когда мы окончательно загнаны в угол и не можем отступить и взглянуть на ситуацию со стороны — у нас нет выбора выбирать или не выбирать, поскольку уход от выбора — это уже (плохой) выбор.

Однако с фрейдистской точки зрения, первое, что здесь нужно сделать, — это решительным образом усомниться в оппозиции, от которой отталкивается Дрейфус, между человеком как полностью материализованным агентом, заброшенным в свой жизненный мир, действующим на непрозрачном фоне предпонимания, которое никогда не может быть объективировано/эксплицировано в виде совокупности правил, и человеком, действующим в искусственной цифровой вселенной, которая регулируется правилами и тем самым испытывает нехватку исходной плотности жизненного мира. Что, если наше место в жизненном мире не является элементарным фактом? Фрейдовское понятие «влечения к смерти» указывает именно на это измерение человеческой субъективности, сопротивляющееся полному ее погружению в жизненный мир: оно означает слепое упорство, неотвратимое стремление к цели в сочетании с полным пренебрежением к требованиям нашего конкретного жизненного мира. В «Зеркале» Тарковского его отец Арсений Тарковский

---

\* *Hubert Dreyfus*. On the Internet. London: Routledge, 2001.

читает собственные строки<sup>49</sup>: «Душе грешно без тела, / Как телу без сорочки» — без плана, без цели, загадка без ответа — «влечение к смерти» является этой лишенной своего вместилища душой без тела, чистым упорством, игнорирующим ограничения реальности. Гностицизм, таким образом, одновременно прав и не прав: прав, поскольку утверждает, что человеческий субъект в нашей реальности в действительности находится не «у себя дома»; не прав, поскольку делает вывод, что, следовательно, должен существовать иной мир, который и является нашим истинным домом и из которого мы «пали» в эту инертную материальную реальность. И в этом все постмодернистские-деконструктивистские-постструктуралистские вариации на тему, что субъект всегда-уже смещен, децентрирован, плюрализован, так или иначе упускают суть: что субъект, «как таковой», — это имя некоего радикального смещения, некоей «раны, пореза в текстуре мира», а все его идентификации — это в конечном счете лишь множество неудачных попыток залечить эту рану. Это смещение, которое само по себе служит предвестником целых миров, наилучшим образом передано в первых строках «Табачной лавки» Фернандо Пессоа: «Я — никто. / Я никогда никем не буду. / И захотеть стать кем-нибудь я не могу. / Но мечты всего мира заключены во мне»\*.

В пространстве оппозиции, от которой отталкивается Дрейфус, Реальное соответствует инерции материальной физической реальности, которую невозможно свести к еще одному дигитальному конструкту. Однако здесь следует ввести старое доброе лаканианское различие между реальностью и Реальным: в оппозиции между реальностью и призрачной иллюзией Реальное кажется столь же «нереальным», что и призрачная иллюзия, которой нет места в нашей (символически сконструированной) реальности. В этом — в этом «символическом конструкте (который мы воспринимаем в качестве нашей социальной) реальности» — вся загвоздка: инертный остаток, исключенный из (того, что мы пере-

---

\* Пессоа Ф. Лирика. М., 1989. С. 217.

живаем в качестве) реальности, возвращается в Реальном призрачных видений. Отчего что-то жуткое есть в существах вроде моллюсков, улиток и черепах? По-настоящему ужасает не оболочка (раковина, панцирь) без склизкого тела в ней, а тело, лишенное панциря. То есть не склонны ли мы воспринимать оболочку как слишком большую, слишком тяжелую, слишком плотную для того живого тела, домом которому она служит? Нет такого тела, которое полностью соответствовало бы своей оболочке, более того, все выглядит так, как если бы это тело к тому же не обладало каким-то внутренним скелетом, который придал бы ему минимальную устойчивость и прочность: лишенное своего панциря тело — это почти бесформенный рыхлый организм. Как если бы в этом случае фундаментальная ранимость, потребность в безопасном укрытии, предназначенном именно для людей, проецировалась обратно на природу, на животный мир — иными словами, как если бы эти животные на самом деле были людьми, носящими с собой свое жилище... Не является ли это склизкое тело идеальным образом Реального? Панцирь без живого тела в нем походил бы на чашу, о которой говорил Хайдеггер: символическая рамка, обрисовывающая контуры Реальной Вещи, пустая посередине — жуть в том, что панцирь этот тем не менее заключает в себе «нечто вместо ничто», хотя и не соразмерное нечто, а всегда дефектное, ранимое, смехотворное несоразмерное тело, остаток утраченной Вещи. Таким образом, Реальное — это не дорефлексивная реальность нашей непосредственной погруженности в наш жизненный мир, а именно то, что утрачено, то, от чего субъект должен отречься, чтобы погрузиться в свой жизненный мир, а следовательно, и то, что всегда возвращается в виде призрачных видений.

Короче говоря, Реальное — это «почти ничто», которое обеспечивает промежуток, отделяющий вещь от нее самой. Измерение, которое мы пытаемся выделить, лучше всего может быть выражено в совершенной двусмысленности взаимоотношений между реальностью и Реальным. Стандартная «лаконианская» идея — это идея о реальности как гримасе

Реального: Реальное — недостижимая травматическая сущность — Пустота, слепящее Солнце, на которое невозможно смотреть прямо и которое можно увидеть, только глядя вкось, со стороны, при искажении перспективы, — если мы смотрим на него прямо, его свет ослепляет нас... Реальное, таким образом, структурируется/искажается в «гримасу», которую мы называем реальностью, при помощи восстанавливающей символической сети, подобно тому как кантианская *Ding-an-sich*\* структурируется в то, что мы переживаем как объективную реальность посредством трансцендентальной сети. Однако если идти до конца, то придется инвертировать указанную формулу: само Реальное — это лишь гримаса реальности, что-то, что представляет собой не что иное, как искажение перспективы реальности, что-то, что становится видимым только благодаря такому искажению, поскольку оно заключено «в себе» и совершенно лишено субстанции. Это Реальное является пятном, которое, если смотреть на него прямо, походит на лик дьявола, проявляющегося на фотографии с обложки «Ньюс оф Уорлд» в вихре торнадо, препятствием (пресловутой «костью в горле»), которое всегда искажает наше восприятие реальности, внося в нее анаморфические пятна. Реальное — это видимость как видимость, оно не просто проявляется в видимости, оно представляет собой не что иное, как видимость себя самого — оно лишь некая гримаса реальности, некая незаметная, непостижимая, по сути, иллюзорная черта, обуславливающая абсолютно различное в тождественном. Это Реальное находится не по ту сторону явлений, но представляет собой их изнанку, промежуток между двумя несоразмерными явлениями, смещение перспективы. Именно такой ответ следует дать на «очевидный» теологический контраргумент (или, скорее, прочтение) Лакана: означает ли Реальное вторжение другого измерения в порядок нашей реальности и почему это другое измерение не должно быть Божественной Вещью? С материалистической точки зрения Вещь — это призрак, который

---

\* Вещь-в-себе (нем.).



возникает в расщелинах реальности, поскольку реальность никогда не бывает гомогенной/последовательной, но всегда страдает от своей двойственности.

Большинство скульптурных работ Рэйчел Уайтрид<sup>50</sup> построено на варьировании одного и того же мотива: мотива непосредственного воплощения Пустоты Вещи. Когда, берясь за готовый объект (туалет, комнату, дом...), она сначала заполняет пустое пространство в центре, а затем убирает все, что окружает и очерчивает тем самым эту центральную пустоту, — в итоге мы получаем массивный объект, воплощающий саму пустоту. Традиционные отношения между пустотой и корой/броней/раковиной, создающей эту пустоту, таким образом, переворачиваются: вместо чаши, заключающей в себе центральную пустоту, сама пустота непосредственно материализуется. Сверхъестественное впечатление от этих объектов заключается в том, что они ясно показывают онтологическую неполноту реальности; такие объекты по определению должны бросаться в глаза, они онтологически избыточны, но — в отличие от «нормальных» объектов — на ином уровне реальности.

Это удвоение никогда не бывает симметричным. В известном психологическом эксперименте обоим беседовавшим между собой психиатрам по окончании беседы говорят по секрету, что их собеседник на самом деле был не психиатром, а опасным сумасшедшим, который живет с опасной и безумной иллюзией, что он психиатр; когда позднее их просили написать профессиональное заключение о своем собеседнике, оба делали это, детально описывая опасные симптомы другого... Разве этот эксперимент не является воплощением известной картинки Эшера<sup>51</sup>, на которой две руки рисуют друг друга? Тем не менее нужно заявить, что, как и в случае с рисунком Эшера, абсолютная симметрия — это иллюзия, которая «никогда в реальности не осуществится»: два человека не могут существовать только лишь в снах друг друга. Действие асимметрии особенно ярко проявляется в другом схожем случае — случае отношений между Богом и человеком в традиции немецких мистиков (Майстер

Экхар<sup>52</sup>): человек сотворен/рожден Богом, но Бог рождается в человеке, то есть человек дает рождение тому, что сотворило его. Отношения здесь не симметричны, но, выражаясь в гегельянской манере, представляют собой «полагание предпосылок»: Бог, конечно, является непостижимым/глубинным Основанием, из которого возникает человек; однако именно посредством человека Бог актуализирует себя, «становится тем, кем он всегда-уже был». До сотворения человека существовала безличная субстанциальная сила, которая благодаря человеку становится божественной личностью.

Итак, мы возвращаемся к различию между идеализмом и материализмом; возможно, его наивысшее проявление заключается в различии между двумя этими формами Реального. Религия — это Реальное, находящееся по ту сторону явлений, Вещь, которая «становится видна» в явлениях через возвышенные переживания; атеизм — это Реальное как гримаса реальности, как просто Разрыв (непоследовательность) реальности. Именно поэтому стандартный религиозный упрек атеистам («Но вы же просто не в состоянии понять, что значит верить!») должен быть инвертирован: наше «естественное» состояние — это вера, а что на самом деле трудно понять, так это позицию атеиста. Здесь нужно выступить против утверждения Деррида/Левинаса<sup>53</sup> о том, что сущностью религии является вера в невозможное Реальное призрачной Инакости, которая может оставлять следы в нашей реальности, — вера в то, что эта наша реальность не является Окончательной Реальностью. Атеизм — это не позиция веры только в позитивную (онтологически окончательно конституированную, структурированную, замкнутую) реальность; самое лаконичное определение атеизма — это «религия без религии» — утверждение пустоты Реального, лишенной всякого позитивного содержания, предшествующей всякому содержанию, утверждение того, что всякое содержание — это видимость, заполняющая пустоту. «Религия без религии» — это пространство религии, лишенной содержания: как у Малларме<sup>54</sup>, подлинной формулой атеизма является «место, в котором нет ничего, кроме места». Хотя это может

показаться похожим на «Мессианскую Инаковость» Деррида/Левинаса, на самом деле все обстоит с точностью до наоборот: это не «внутренняя мессианская Истина религии минус внешние институциональные аппараты религии», но, скорее, форма религии, лишенной своего содержания, в отличие от ссылок Деррида/Левинаса на призрачную Инаковость, которая придает религии не Форму, а пустое Содержание. Мало того что и религия и атеизм апеллируют к Пустоте, к тому, что наша реальность не является окончательной и замкнутой — опыт этой Пустоты представляет собой подлинный материалистический опыт, а религия, неспособная вынести его, наполняет его религиозным содержанием.

И разве этот сдвиг не является сдвигом от Канта к Гегелю? От противоречия между явлениями и Вещью к непоследовательности/разрыву между самими явлениями? Согласно традиционному представлению о реальности, она состоит из твердого ядра, сопротивляющегося концептуальному схватыванию; Гегель подошел к этому понятию реальности более буквально неконцептуальная реальность — это что-то, что возникает, когда саморазвитие понятия обнаруживает непоследовательность и становится непрозрачным для самого себя. Короче говоря, граница извне переносится вовнутрь: Реальность существует по причине и вследствие непоследовательности Понятия, несовпадения его с собой. Короче говоря, многочисленные противоречия в перспективах между явлениями — это не следствие воздействия трансцендентной Вещи, напротив, Вещь — это лишь онтологизация противоречий между явлениями. Логика этой инверсии в итоге является той же, что и при переходе от частной теории относительности у Эйнштейна к общей. В то время как уже в частной теории относительности вводится понятие искривленного пространства, это искривление мыслится как эффект материи: именно присутствие материи искривляет пространство, то есть одно лишь пустое пространство не было бы искривлено. При переходе к общей теории причинная связь переворачивается: не будучи причиной искривления пространства, материя является его эффектом. Точно так же

лаканианское Реальное — Вещь — это не столько инертное присутствие, «искривляющее» символическое пространство (вносящее в него разрывы и противоречия), сколько эффект этих разрывов и противоречий.

Мы можем относиться к Пустоте двояко, что наилучшим образом отражено в парадоксе Ахиллеса и черепахи<sup>55</sup>: хотя Ахиллес легко может догнать черепаху, он никогда не сумеет этого сделать. Мы также постулируем Пустоту как невозможно-реальный Предел человеческого опыта, к которому мы можем лишь бесконечно приближаться, абсолютную Вещь, от которой мы должны держаться на должной дистанции — если мы подойдем к ней чересчур близко, мы сгорим... Наше отношение к Пустоте, таким образом, двусмысленно, отмечено одновременно влечением и отвращением. Или же мы постулируем ее как то, через что нам следует (и в некотором смысле всегда-уже) пройти, — в этом состоит суть гегельянской идеи «сосуществования с негативом», выраженная в лакановском представлении о глубинной взаимосвязи влечения к смерти и творческой сублимации: для того чтобы могло возникнуть (символическое) творение, влечение к смерти (гегельянское самоопределение абсолютной негативности) должно совершить свою работу по освобождению места и подготовке его к творению. Вместо прежней темы феноменального исчезновения/распада объектов в водовороте Вещи мы получаем объекты, представляющие собой Пустоту воплощенной Вещи, или, выражаясь гегельянски, объекты, в которых негативность обретает позитивное существование.

На языке религии в этом переходе от Невозможного-Реального Единственного (Вещи), преломляющегося/отражающегося во множестве проявлений, к Паре заключается переход от иудаизма к христианству: еврейский Бог — это Реальная Вещь Потустороннего, тогда как божественное измерение Христа — это только крошечная гримаса, незаметное отличие, которое выделяет его среди других (обычных) людей. Христос не является «возвышенным» в смысле «объекта, возведенного в ранг Вещи», он не замещает невозможную Вещь-Бога; скорее, он — «сама Вещь» или, точнее, «сама

Вещь» — это лишь разрыв/промежуток, который не позволяет считать Христа обычным человеком. Христос — это тот, кого Ницше, этот последний самопровозглашенный Антихрист, называл «Полуднем»: тонкая грань между До и После, Ветхим и Новым, Реальным и Символическим, между Богом/Отцом/Вещью и сообществом Духа\*. Как таковой, он в то же самое время двойственен: пик Ветхого (наивысшее проявление логики жертвы, он олицетворяет исключительную жертву, самоопределяющийся обмен, при котором нам больше не нужно платить Богу; Бог сам платит за нас и тем самым втягивает нас в бесконечный долг) и его преодоление (изменение перспективы) в Новом. Только небольшой нюанс, почти незаметное изменение перспективы отличает жертву Христа от атеистического притязания на жизнь, которая не нуждается в жертве. Понять Христа помогает фигура Иова, страдания которого служат прообразом страданий Христа. Почти непереносимое воздействие «Книги Иова»<sup>56</sup> заключается не столько в ее нарративном каркасе (Дьявол появляется в ней как деловой партнер Бога, причем оба участвуют в довольно жестоком эксперименте, для того чтобы испытать веру Иова), сколько в ее итоге. Не получив удовлетворения от незаслуженных страданий Иова, Бог в конечном счете прибегает к чистому бахвальству и устраивает страшное представление с элементами фарса — все доказательство авторитета основывается на потрясающей демонстрации власти: «Ты видишь, что я могу? Ты так можешь? Кто ты такой, чтобы жаловаться?» Так что мы сталкиваемся здесь не с добрым Богом, дающим понять Иову, что его страдания — это лишь испытание, призванное стать подтверждением его веры, и не с темным Богом, находящимся по ту сторону закона, Богом чистого каприза, а скорее с Богом, который действует так, словно кто-то застал его в минуту беспомощности или в крайнем случае слабости,

---

\* Я опираюсь здесь на новаторское лаканианское толкование Ницше в работе: *Alenka Zupancic. Nietzsche: Filozofija Dvojega. Ljubljana: Analecta 2001.*

и который пытается выйти из этого положения, прибегнув к пустому бахвальству. В итоге мы получаем своего рода дешевый голливудский ужастик с большим количеством спецэффектов — неудивительно, что многие комментаторы пытаются объявить историю Иова остатком прежней языческой мифологии, которую нужно исключить из Библии.

Вопреки такому искушению, следует четко обозначить подлинное величие Иова: в противоположность обычным представлениям об Иове он не является терпеливым страдальцем, переносящим свои испытания с твердой верой в Бога, напротив, он постоянно жалуется на свою судьбу (подобно Эдипу в Колоне<sup>57</sup>, которого также обычно — ошибочно — принято считать терпеливой жертвой, смилившейся со своей судьбой). Когда три друга-богослова приходят к нему, то все их доводы представляют собой стандартную идеологическую софистику (если ты страдаешь, ты точно должен был сделать что-то не так, поскольку Бог справедлив). Однако эта аргументация не ограничивается утверждением, что Иов так или иначе должен быть виновен: на более радикальном уровне речь идет о (бес) смысле (нности) страданий Иова. Подобно Эдипу в Колоне, Иов настаивает на совершенной бессмысленности своих страданий, как говорится в подзаголовке к двадцать седьмой главе «Книги Иова»: «Иов снова уверяет в своей непорочности». По сути, «Книга Иова» дает нам, возможно, самый первый образец критики идеологии в человеческой истории, открывающий основные дискурсивные стратегии легитимации страдания: этическая заслуга Иова в том, что он упорно отрицает представление о том, что его страдания могут иметь какой-то смысл, будь то наказание за его прошлые прегрешения или испытание его веры, вопреки трем богословам, навскидку предлагающим ему возможные смыслы, — и в итоге Бог неожиданно занимает его сторону, заявляя, что все слова, сказанные Иовом, были истиной, тогда как все, что говорили эти три богослова, — ложью.

И в том, что касается этого утверждения бессмысленности страданий Иова, следует настоять на параллелизме Иова и Христа, на том, что страдания Иова служат предвестником

крестного пути: страдания Христа столь же бессмысленны, они изначально лишены всякого смысла. Разница, разумеется, в том, что в случае Христа разрыв, отделяющий страдания отчаявшегося человека от Бога, переносится на самого Бога, будучи коренным расколом в нем самом или, точнее, самозабвением. Это значит, что нужно решиться пойти на куда более радикальное, чем обычно, толкование слов Христа «Отец, для чего ты меня оставил?»: поскольку мы здесь имеем дело не с разрывом между человеком и Богом, а с расколом в самом Боге, у Бога нет иного выхода, кроме как (вновь) показать все свое величие, раскрыв Христу более глубокий смысл его страданий (что он был принесен в жертву Невинным для искупления людских грехов). Слова Христа «Отец, для чего ты меня оставил?» — это не выражение недовольства всемогущим капризным Богом-Отцом, пути которого для нас, простых смертных, неисповедимы, но указание на бессильного Бога: здесь есть сходство с ребенком, верящим во всеислие своего отца, который с ужасом открывает, что его отец не в состоянии ему помочь. (Приведем пример из недавнего прошлого: в минуты мучений Христа на кресте Бог-Отец находился в положении, сходном с положением боснийского отца, вынужденного стать свидетелем группового изнасилования собственной дочери и вынести предельный травматизм ее взгляда, наполненного страданием и упреком: «Отец, для чего ты меня оставил?»). Короче говоря, в момент произнесения слов «Отец, для чего ты меня оставил?» на самом деле умирает Бог-Отец, выказывающий свое совершенное бессилие, и вслед за тем восстает из мертвых в облике Святого Духа. Переход от иудаизма к христианству вновь оказывается переходом от очищения к огнятию: от смертельного очарования трансцендентным Богом-Вещью к минимальному различию, делающему Христа-человека божественным.

В старые добрые дни сталинизма — и вплоть до 1962 года (до XXII съезда КПСС<sup>58</sup>), на котором более радикально и открыто было выражено осуждение Сталина) — в левом верхнем углу «Правды» рядом располагались профили Ленина

и Сталина. После 1962 года с началом процесса «десталинизации» произошла довольно странная вещь: этот рисунок был заменен не изображением одного Ленина, а удвоенным рисунком Ленина — двумя его одинаковыми профилями. Как нам следует истолковать это сверхъестественное повторение? Разумеется, само собой напрашивается следующее объяснение: в этом навязчивом повторении Ленина сохранилась отсылка к отсутствующему Сталину. Здесь мы сталкиваемся с логикой двойника в чистом виде или, иными словами, с превосходной иллюстрацией тезиса Гегеля о тавтологии как наивысшем противоречии: Сталин — это зловещий двойник Ленина, его непристойная тень, которую мы получаем простым удваиванием Ленина. Если до начала процесса «десталинизации» официальная агиография выражалась в похожей на мантру сталинистской «банде четырех» — «Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин», то после 1962 года ее всего лишь нужно было поменять на формулу: «Маркс, Энгельс, Ленин, Ленин»... Однако существует другой, возможно куда более продуктивный подход: что, если повторение Ленина являет собой наивысший образец логики отнятия, порождения минимального различия?

