

4
русс

Кто творит революцию в эпоху спекулятивного дизайна?

Кети Чухров

*Доцент НИУ «Высшая школа экономики»,
стипендиат Мари Кюри, университет Уолверхэмптона
Wulfruna Street, Wolverhampton, UK, WV1 1LY
E-mail: keti.chukhrov@gmail.com*

Кто творит революцию в эпоху спекулятивного дизайна?¹

Аннотация

Современные теории социальной эмансипации утверждают, что пришло время отказаться от концепции революции, отвести ей место наследия политической борьбы времен индустриальной экономики. Сегодняшняя глобализация, семиокапитал, спекулятивный дизайн,² криптоэкономика

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке программы Европейского Союза по научным исследованиям и инновациям «Горизонт-2020» в рамках грантового соглашения Марии Складовской-Кюри № 752417.

² «Спекулятивный дизайн» — термин, введенный дизайнером Энтони Данном в 1990-х годах для определения формы социального дизайна, которая подвергает сомнению культурные, социальные и этические последствия технологического будущего и «определяет более желаемое будущее, избегая менее желаемого». Термин употребляется Бенджамином Браттоном, Марком Уигли, Филом Балагтасом и другими исследователями в их работах об алгоритмической архитектуре, искусственном интеллекте и постчеловеке.

Кто творит революцию в эпоху спекулятивного дизайна?

и искусственный интеллект задействуют совершенно иные, эпистемологически отличные от революционных, эмансипаторные лексиконы и техники сопротивления. Для сложноразрешимых политических ситуаций в проектах новой футурологии предполагается поиск технических решений. Однако в подобных проектах не учитывается экзистенциальная необходимость когнитивного равенства и неразрывной социальной связи с массами для конструирования коллективного субъекта эмансипации. Результаты недавних выборов в США, Великобритании, Восточной Европе и России являются доказательством колоссального когнитивного разрыва между лексиконами непривилегированных рабочих и производителей эмансипаторного знания. Такое разделение между разумом и телом проявило себя уже в гегелевской диалектике раба и господина. Для преодоления этого раскола крайне важно пересмотреть те условия, при которых в период Октябрьской революции происходило преждевременное конструирование пролетариата. Пролетариат в этом контексте выступил не только как революционный субъект, но и как центральный субъект Просвещения.

Ключевые слова

акселерация, атараксия, раб, диктатура пролетариата, Гегель, господин, семио-капитал, субъект просвещения

Введение

В современных техно-ориентированных эмансипаторных проектах идея реполитизации социальной сферы, как и термин «революция», отбрасывается в пользу перепрограммирования капиталистической машины общества. Акселерационистские, кибернетические, ксенофеминистские и акторно-сетевые футурологии представляют научно-техническое развитие в качестве производительной силы, способной вывести общества из политических тупиков. Они отдают предпочтение перепрограммированию (*redesign of the software*) когнитивных практик и технических изобретений перед политикой — идея, звучащая скорее как призыв солидарности с работниками силиконовой долины, нежели с рабочими массами или

непривилегированными социальными группами. Несмотря на то, что в научно-технических теориях эмансипации это пренебрежение революцией и политическим субъектом оправдывается неизбежным технологическим переустройством социальной инфраструктуры, эти теории упускают тот факт, что именно политическая воля, экзистенциальная и онтологическая необходимость способны установить неразрывную связь с непривилегированными массами и делегировать им инструменты социальной, экономической и когнитивной субъективации.

Интересно, что одним из главных требований Октябрьской революции было всеобщее — даже принудительное — уравнивание знания и образования. Для Маркса и Ленина пролетариат — не просто рабочий класс, борющийся за политическую эмансипацию. Это класс, который, несмотря на лишения, способен приобрести самосознание досрочно — стать высшим субъектом знания и воплотить собой наиболее развитую стадию сознания, опережая любое номинальное освоение когнитивных достижений, техники и производительных сил, которое могло бы позволить ему достичь такого развития. Обретению этой власти пролетариата «досрочно» способствует его диктатура — результат революционного захвата власти. В период Октябрьской революции и после нее сокращение разрыва между разумом и «телом» служило центральной задачей борьбы. Вопрос, однако, состоит в том, способен ли современный просвещенный когнитивный производитель разрешить проблему этого разрыва, используя теоретический словарь эмансипации, который на самом деле лишь рассекает общество на социально прогрессивную «интеллигенцию» и невежественные индоктринированные массы. Именно этот разрыв и определяет сегодня успех консервативных политических сил.

I

Знание как капитал

Знание, ум и надлежащая компетентность в технике становятся сегодня препятствием, не позволяющим эмансипации обрести социальную связность; они демонстрируют, насколько эмансипаторные проекции зависят от определенных лексиконов, от их когнитивной доступности и усвояемости. Те, кто говорят на этих языках, — не самые угнетенные; те, кто больше всех угнетены, — на этих языках не говорят. Иными словами, в условиях семиокапитала знание и всеобщий интеллект со временем стали главной формой собственности, богатства и средств производства; так что именно неравенство в знании уязвляет угнетенных и порождает ресентимент. При этом

роскошь, незаконная приватизация собственности, коррупция и авторитет консервативных лидеров оскорбляет их непривилегированных избирателей меньше, чем пренебрежение со стороны прогрессивной интеллигенции с ее усложненными лексиконами интеллектуальной культуры, просвещения и образования.³

Консервативный поворот, который мы наблюдаем сегодня во многих геополитических контекстах, доказывает, что даже самые прогрессистские инициативы в искусстве и культуре не смогли сделать знание и мысль доступными для непривилегированных масс. Если что-то и ставит под сомнение солидарность когнитивных работников как ключевой фактор эмансипации, так это то, что приумножение всеобщего блага отождествляется в этом случае с расширением сфер прикладного знания — с новыми ландшафтами дизайна и логистики или новыми спекулятивными и артистическими компетенциями. В этих инициативах, однако, не уделяется внимания тем политическим и экономическим инструментам, которые могли бы расширить этику всеобщего блага. Такая позиция автоматически приписывает когнитивное преимущество определенной социальной страте — технически и когнитивно просвещенной «интеллигенции», — которая в силу своей интеллектуальной компетентности оказывается единственным политическим субъектом эмансипации.

Итак, на карту поставлен непреодолимый разрыв между ускоряющимся познанием и физиологическими потребностями и условиями физического выживания — разрыв, который отделяет друг от друга социальные классы и геополитические регионы. До недавнего времени повестка многих культурных институтов состояла в реализации программ социального образования или в партиципаторных инициативах — это делалось для того, чтобы ослабить социальное противостояние и смягчить когнитивное и культурное неравенство. Одним из достижений когнитивного капитализма, как считалось, является социальная акселерация и доступ масс ко всеобщему интеллекту. Акселерационистские эмансипаторные программы отбросили идею революционной реполитизации социальной сферы в пользу идеи перепрограммирования капиталистической машины общества. Предполагалось, что технический прогресс — мягкая (*soft*) социальность — способен разрешать политические проблемы лучше, чем (народная) политика тела (Srnicek and Williams 2014: 347–363). Согласно этой точке зрения, эффективность социальной эмансипа-

³ Такое утверждение обосновывается тем фактом, что незащищенные и бесправные группы поддержали «Брекзит», президентство Трампа, Консервативную партию «Грузинская мечта», а также Путина и партию «Единая Россия», несмотря на свидетельства в пользу того, что последняя *de facto* становится правящей олигархией.

ции состоит в воссоздании/разработке программного обеспечения когнитивных практик и технических изобретений, а не в задействовании политической «хореографии» (Berardi 2017). Это убеждение, однако, обнаруживает несколько aberrаций; одна из них заключается в том, что в вышеупомянутых теориях субъектом эмансипации — равно как и субъектом прекарности — является, главным образом, интеллектуальный работник, цель которого сводится к тому, чтобы отъять средства производства от семиокапитала и обратить их против неолиберального господства. Однако до сих пор ни алгоритмизация, ни кибернетический ребрендинг социальных услуг и труда, ни проникновение языков политической критики в культуриндістрию — даже когда эти языки представляются демократичными и доступными — не были должным образом *узаны* трудящимися массами в качестве источника их просвещения и благополучия. Непривилегированные слои общества оказываются здесь только формальным компонентом эмансипаторной аргументации. Фактически, техно-футуристическому воображению не удалось расширить сферу равенства, несмотря на широкий доступ масс к свободному цифровому потреблению. Это объясняется тем, что различные ресурсы просвещения и когнитивного роста не только ставят вопрос доступа и потребления, но и являются определенным социальным жаргоном, который, как правило, оказывается непереводаим, а значит образует пробел в восприятии большинства населения. Эта тенденция оставляет без внимания пронизательное напоминание Маурицио Лаццарато о необходимости сохранения эпистемологического различия между техникой/инженерией, с одной стороны, и социальной, с другой (см.: Lazzarato 2016). Для Лаццарато техника является частью военной машины капитала, поэтому ее не следует отождествлять с социальной; технический прогресс не обязательно влечет за собой социальную эмансипацию.

Вышеупомянутый раскол между когнитивным дизайном и телесно-материальной составляющей жизни диагностирует парадоксальную ситуацию: неолиберальные технократические элиты и просвещенные прогрессивные работники культуры «оказываются» социально более однородными, нежели угнетенные массы и прогрессивные интеллектуальные работники. Немудрено поэтому, что неолиберальные «демократические» правительства, неправительственные организации и культурные институты почти во всех постсоциалистических странах были захвачены националистическими, антиглобалистскими и «антинеолиберальными» консервативными олигархиями, которые часто поддерживаются не только бывшими коммунистическими партиями, но и порой низовыми ле-

выми сообществами.⁴ Открыто выражая презрение к глобальным культурным или академическим полям, эти низовые антиглобалисты зачастую рассматривают консервативных лидеров, или даже руководителей национальных олигархий — Эрдогана, Орбана, Путина, Трампа, Иванишвили, — в духе активистов партии «СИРИЗА», прославившихся своим сопротивлением глобальным финансовым и культурным бюрократическим элитам. Лишь изощренный взгляд на консервативный поворот может помочь нам увидеть, что традиционализм и реституция религии — это не всегда вопрос пламенной веры или защиты исконных ценностей. Реальное намерение культурного традиционализма и регионализации состоит не в борьбе с современностью. Напротив, это — бунт, ресентимент, коренящийся в несовместимости с просвещенной и эмансипированной техно-современностью и ее лексиконами.

При просмотре документальных материалов конгресса Коминтерна 1921 года поражает, что большинство выдающихся коммунистических сторонников пролетарской революции — Ленин, Радек, Троцкий принадлежали к среднему классу, интеллигенции, т. е. просвещенной буржуазии. Тем не менее именно они инициировали расширение прав и возможностей пролетариата как универсального субъекта истории, чтобы затем установить его послереволюционную диктатуру. Такую диспозицию, в которой средний класс левых работников культуры устанавливает отношение социальной связности с представителями непривилегированных социальных слоев и, более того, выдвигает эту поработленную субъективность в авангард эмансипации и даже когнитивного и технического производства, сегодня невозможно представить. Следует ли нам приписать это конкретному историческому моменту — распространению низовых эмансипаторных движений в то время, и их отсутствию — в наше? Что такое пролетариат как политический субъект? Политически организованный класс трудящихся масс? Или эта концепция предполагает кое-что еще, кроме социальной эмансипации?

⁴ Например, в 2012 году крупные левые партии и организации Грузии поддержали партию олигархического капитала «Грузинская мечта», выступив против предыдущего прозападного (нео)либерально-демократического правительства. В России во время конфронтации с Украиной известная левая организация «Институт проблем глобализации», основанная социологом и активистом Борисом Кагарлицким (хотя и без прямой поддержки со стороны правящей партии «Единая Россия»), отдавала явное предпочтение путинскому правительству в противовес прозападной неолиберальной оппозиции.

II Атараксия когнитивных эмансипаторов

В кратком пассаже о диалектике господства и рабства Гегель описывает очень тонкий момент: когда и как снимается созависимость господина-раба. Он утверждает, что преодоление этой связи происходит в стоицизме. Как мы помним из этого отрывка (2000: 92–120), господин отрешен от актуального существования, не имеет к нему прямого отношения, а потому его сознание независимо. Раб, напротив, погружен в производство и образование вещей, в существование, следовательно, его сознание овеществлено. Тем не менее проблема господина состоит в том, что хотя его сознание есть бытие *для себя* и оно суверенно и универсально, он все же должен потреблять, поэтому он вождедеет объектный мир. Таким образом, господин нуждается в «другом сознании», опосредующем реальность, — в сознании, которое могло бы иметь дело с вещами в их актуальном существовании; господин не может получить доступ к реальности без труда раба. Необходимость потребления и труда раба доказывает, что независимость сознания господина не является истинной независимостью. Более того, важно отметить, что, как утверждает Гегель, ограничивая свое взаимодействие с миром простым потреблением вещей, господин на самом деле уничтожает то, что вождедеет и что потребляет. Только *образующий* (*formative*) труд и деятельность раба спасают объект от полного уничтожения. Здесь чрезвычайно важно, что Гегель оспаривает свое первоначальное утверждение, согласно которому сознание для своего формирования и приобретения всеобщности должно отделиться от реальности и абстрагироваться. Поначалу Гегель утверждает абстрактную универсальность в качестве основной черты освобожденного сознания господина, однако затем он опровергает собственную же посылку и показывает, что обрести универсальное сознание в полном отрыве от материального мира невозможно; для обретения сознания труд имеет фундаментальное значение. Таким образом, ни труд раба, ни взаимодействие господина с миром через рабский труд не являются адекватными мерами для обретения сознания.

В этом заключается причина, по которой Гегель обращается к стоической позиции. В ней сознание действительно выходит за пределы противоборства господина–раба. Стоику удастся снять противоречие между погруженностью раба в актуальное существование и абстрактным «Я» господина. Происходит это потому, что стоический субъект предпочитает не потреблять за счет раба и, таким образом, отрицает саму позицию господина. Он обходится без раба, поскольку подлинно свободным может быть только такое сознание, которое не зависит от чужого труда; только в результате такого освобожде-

ния субъект оказывается способным мыслить, способным обратить труд и образующую деятельность (*Bildung*) в мысль. Несмотря на этот акт освобождения сознания, стоицизм, как отмечает Гегель, не дает ответа на вопрос о том, что такое «истинное и доброе» (благо), но порождает бессодержательное мышление — блуждание мысли по путям рассудительности (Гегель 2000: 107).

В таком случае мысль и мышление не схватывают жизненный мир. Так происходит потому, что, несмотря на освобождение раба, стоик не сохраняет связи с объективным миром и тем самым увеличивает разрыв между телом и разумом в значительно большей степени, чем господин; последний сохранил, по крайней мере, минимальную связь с миром за счет труда раба. Коль скоро свободный и просвещенный стоик не нуждается в труде раба, всем бывшим рабам разрешается стать *свободными независимыми гражданами и обмениваться своим трудом с бывшим господином на равных условиях*. Между тем, стоический экс-господин обеспечивает бывшего раба церемониалом демократии и равенства, молчаливо сознавая свое преимущество и превосходство. Фактически, посредством фигуры стоика Гегель вводит в обращение модель просвещенного буржуазного субъекта, который с благоволением отказывается от своего господства, но на самом деле не осуществляет акта признания по отношению к тем, кто остается в подчиненном положении.⁵

В этой ситуации неравенство и подчинение замаскированы процедурами цивилизованности и гражданским законодательством. Как кажется, это новое смешение гражданского равенства и беспрекословного повиновения подчиненных, поданное в форме гражданской культуры, проистекает из социального преимущества стоика в сфере познания и знания (*Bildung*). Однако, гораздо важнее для сохранения привилегированного положения стоика его *атараксия* (индифферентная отрешенность) — состояние, которым руководствуется стоик в своей непричастности к миру. Именно атараксия закрепляет знание стоика (*Bildung*) за его социальной позицией, и позволяет ему по умолчанию не признавать тех, кто не соответствует когнитивным требованиям *Bildung*. Благодаря этому эксклюзивному знанию (*атараксии*) стоик осуществляет свое *безмолвное и скрытое* господство. Здесь и происходит мутационное смещение бывшего феодала в просвещенного буржуазного субъекта.

Таким образом, даже когда бывший раб признан законом в качестве свободного гражданина и рабочего, для «стоика» он/а все равно не становится субъектом знания, суждения и признания.

⁵ Для анализа превращения труда в *Bildung* и самосознание в «Феноменологии духа» см. работу «Политика трансиндивидуальности» Джейсона Рида (2016: 38–57).

Пока юридически все равны, «стоику» достаточно отправлять свой гражданский долг посредством риторики солидарности с подчиненными вместо того, чтобы заниматься выработкой общего основания для слияния знания и объективного мира, разума и тела, возвышения и подчинения. Следовательно, те, кто репрезентируют когнитивное подчинение, для стоического разума *de facto* представляют собой избыток, безотносительно разного рода юридического равенства или формальной риторики о всеобщем (*commons*).

На самом деле, как утверждает Гегель, стоическая атараксия имеет силу за счет того, что даже в своей отрешенности по отношению к объективному миру стоическая мысль не означает полного отречения от мира. Как пишет Гегель, «это мыслящее сознание в том виде, как оно определилось в качестве абстрактной свободы, есть, следовательно, лишь не доведенная до конца негация инобытия; удалившись из наличного бытия только в себя, оно тут не завершило себя в качестве абсолютной негации этого бытия» (Гегель 2000: 107). Именно эту невозмутимость и равновесие и предполагает *атараксия* — здесь нет ни марксистской вовлеченности в объективную реальность, ни радикальной ницшеанской отрешенности от мира.

В шестой главе «Феноменологии духа» Гегель закрепляет свою точку зрения, повторяя, что стоицизм есть сознание, злоупотребляющее правовым статусом как абстрактной формой. Формально это сознание утверждает права и свободы каждой личности, но при этом «не связывает своего существования сущности с каким-либо другим наличным существованием» (Гегель 2000: 245). Осознание формального юридического права еще не достаточно для вовлеченности в бытие. Гегель называет одинокую самость законопослушного стоика «бессильной», несмотря на то, что этому формализованному сознанию удастся достичь «всевластия» и превосходства (Гегель 2000: 247).

Не напоминает ли эта позиция роль современного прогрессивного интеллектуала, просвещенного субъекта, ратующего за эмансипацию и говорящего на языках прогрессивного гражданства в отсутствие какой-либо социальной связи с угнетенными, — субъекта, далекого от тяжелых социальных и когнитивных лишений и при этом никогда не испытывавшего сомнений в собственных социальных и когнитивных преимуществах и достоинствах, не говоря уже о нужде отказа от них?

Рассмотрим теперь подробнее следствия вышеописанной процедуры: подневольный рабочий считается равноправным гражданином, обычным наемным работником. Однако пока «стоик» пре-

бывает в своей сфере привилегированного когнитивного производства, подчиненный бывший раб, сознающий ложность цивилизной риторики и чувствующий, что он/а является всего лишь избытком по отношению к субъекту знания, самонанимается к новому господину, вступая в иллюзорную гетеротопию, неофеодальную инцестуальную «семью», некое воображаемое «искреннее» тело сообщества.

Тут мы оказываемся свидетелями возникновения неофициальных гетеротопических связей — религиозных сообществ, эзотерических и оккультных субкультур, теневой экономики и мафиозных братств, — скрывающих сегрегацию; в таких сообществах изобретается фиктивное равенство между социальными агентами, неравными в иных отношениях. Здесь имеет место замысловатый квазифеодальный потлач, разыгрывающийся между начальствующими и подчиненными. Вышестоящий соблазняет нижестоящего неформальной протекцией и заботой, тогда как нижестоящий одаривает вышестоящего актами «неофициальной» преданности, и это поведение выходит за рамки каких-либо гражданских ролей и институтов. Этим объясняется, почему нынешний разрыв в популистской политике происходит не между наиболее богатыми и наиболее бедными, а между просвещенным транснациональным средним классом, носителем глобальных знаний, и невежественным местным населением. Более того, авторитарным правительствам и вновь феодализованным олигархическим кланам удается обратить ярость масс на просвещенных «стойков», выдавая последних за глобальных правителей/«экспертов», презирающих чернь. Конечно же, квазифеодальная гетеротопия «общего» (*commons*) может легко обратиться в принуждение в отношениях между начальствующими и подчиненными; однако это по крайней мере не дает «рабу» ощущать себя лишним, что донельзя очевидно в гражданской эмансипаторной риторике «стойка».

Как ни прискорбно, когнитивный капитализм, технологические достижения и технически программируемая (*software*) социальность (см.: Berardi 2017) сближаются с современным «эмансипаторным» культурным производством, при этом эмансипация не затрагивает зон депривации. Отсюда возникает не только произвольное и молчаливое презрение прогрессивной интеллигенции к когнитивно некомпетентным слоям общества или недовольство традиционного и националистического «народа» «интеллигенцией», но и раскол внутри самого капитала, создающего иллюзию одновременного функционирования двух моделей капитализма: с одной стороны, глобального, финансового, а с другой — ресурсоориентированного, территориального, автократического, олигархического. На уровне формальной риторики последний претендует на посткапиталисти-

ческий характер, оставаясь капиталистическим по своему содержанию; обе эти модели капитализма — стороны одной медали. Постфордистский капитализм никогда не полностью не преодолевал первоначального накопления; технократическая акселерация и обскурантистский фундаментализм часто переплетены друг с другом. Более того, повторим это вновь, национальный, автократический капитал придерживается националистической политики не столько в силу эссенциалистского патриотизма, сколько по причине того, что его участники исключены из пула глобальных финансовых игроков. Для аутсайдеров мировой экономики националистическая политика и эссенциализация культуры становятся средством защиты своих капиталов и своеобразным «зонтом», которым можно скрыть от населения монетизацию социальной сферы.

Разрыв между двумя видами капитала порождает состояние глобальных гражданских войн (см.: Alliez and Lazzarato 2017). Ресурсный капитал, теневое производство и олигархические финансы развязывают войну с глобальным семиокапиталом, который и сам уже достиг стадии гуманитарной катастрофы, разделив человечество на антропологические типы в соответствии с их когнитивной и цивилизационной компетентностями.

III Пролетариат — досрочный субъект Просвещения

Кто же тогда может стать универсальным субъектом знания и сознания, способным связать абстракцию мысли с конкретным образованием вещей, тела и разума? Пролетариат исторически рассматривался как субъект, способный обрести такое сознание, которое станет и общим в своем спекулятивном масштабе, и конкретным в применении этой всеобщности к сфере объективного существования. Именно пролетариат, по Марксу, был наделен способностью превращать труд в обобщенное знание и *Bildung*. В «Истории и классовом сознании» Лукач утверждал, что классовое сознание пролетариата на самом деле является производством того, чем должно быть сознание *per se*. Похожий аргумент приводил Андрей Платонов, замечая, что «пол — душа буржуазии», тогда как «сознание — душа пролетариата» (2011: 12).

Классовое сознание — не психологическое состояние, а историческое положение. Буржуазное сознание еще не является сознанием, поскольку его цели ограничиваются лишь корыстными интересами. Потому буржуазия как класс находится вне исторического развития сознания. Буржуазия рассматривает противоречия, с которыми она

сталкивается, как «внешние пределы своего сознания» (Лукач 2003: 169).⁶ Между тем сознание пролетариата способно объять диалектическое противоречие между своими непосредственными экономическими интересами и долгосрочными политическими целями. Это значит, что только в сознании пролетариата могут быть одновременно локализованы и его конкретные, насущные интересы, и объективное «благо» всего общества (Лукач 2003: 168).

Пролетариат, как мы помним, является классом, который преодолевает рамки своего рабского социального положения, благодаря обретению почти фантастического измерения сознания — такого, при котором он одновременно стремится преодолеть собственную депривацию, и концептуально и онтоэтически утверждать отмирание депривации вообще. При этом в процессе приобретения универсального сознания пролетарий оказывается не только авангардом политической эмансипации, не только историческим субъектом, но и высшим философским субъектом. Стоит отметить, что одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе — тезис, который традиционно трактуется как отказ от спекулятивной философии в пользу социальной практики, — в этом свете может приобрести противоположный смысл. Его, напротив, можно понимать как тотализацию философии, как становление просвещенными философскими субъектами именно низших и угнетенных страт общества, как превращение философии в повседневную привычку всех и каждого, а не как провозглашение ее исключения из социальной и политической практики. Именно в этом смысле пролетариат оказывается не только главным субъектом депривации, но и главным субъектом просвещения, разума, мысли и знания, воплотившим в себе наиболее развитую стадию сознания *еще до того*, как оно овладеет навыками в образовании и технике — *до того*, как производительные силы предоставят возможность такого продвижения. Революционеры Коминтерна, несмотря на свое происхождение из среды интеллигенции, буржуазии и даже дворянства, не отреклись подобно сегодняшней интеллигенции от защиты интересов угнетенных, или того хуже — не выдавали самих себя за угнетенных (абerrация, характерная для сегодняшнего когнитивного прекариата); создавая социальный конструкт пролетариата, они полагали непривилегированных рабочих высшим субъектом знания и мысли. Таким образом, они *сами практиковали радикальную анти-атараксию*.⁷

⁶ «Хотя в объективно-экономическом развитии общества буржуазия действует как класс, но осознать это развитие — развитие, которое сама же осуществляет, она способна лишь как внешний для себя объективно-закономерный, его самой претерпеваемый процесс» (Лукач 2003: 161).

⁷ О революционной трансформации разрыва между «интеллигенцией» и рабочим классом см. работу «Язык и революция: создание современной полити-

Революционеров Коминтерна, отождествивших себя с пролетариатом, можно было бы рассматривать как «антистоиков», добровольно отказавшихся от своей когнитивной гегемонии в пользу другого, более универсального сознания, определенного субъективностью обездоленного рабочего. Итак, *фантастическим* в понятии пролетариата является то, что он наделяет субъекта крайней депривации наибольшей потенциальностью идеации (мысли), опережающей любое образовательное, познавательное или институциональное развитие. Благодаря Октябрьской революции эта точка зрения вступает в силу раньше, чем *Bildung* (институции образования) сможет должным образом распределиться среди угнетенных, то есть *досрочно*. Предположим, некто является философским субъектом еще до того, как приобретает достаточные производительные и институциональные средства, или же навыки подтверждающие такое положение. В этом случае признание было бы обусловлено отнюдь не снисходительными попытками интеграции угнетенных; напротив, оно предполагало бы этику, согласно которой депривация является отправной точкой конструирования универсального субъекта знания, мысли и всеобщего блага. Необходимость такого утверждения обусловлена тем, что, по Марксу, лишь пролетарское сознание в силу своей крайней депривации может действительно отражать объективность бытия; следовательно, *de facto* оно способно репрезентировать наиболее обобщенный, универсальный и социализированный модус мышления. Таким образом, мы получаем высший субъект разума/знания и всеобщего блага еще до того, как этот субъект соответствующим образом сможет репрезентировать свое собственное положение. И все же именно этот преждевременный акт расширения и установления возможностей еще незрелого субъекта просвещения оказался парадоксальной задачей Октябрьской революции. Принудительный институт политической экономии радикальной деприватизации в советском обществе создал ситуацию, в которой производственные отношения стали всеобщим благом еще до того, как технические средства, или производительные силы смогли прийти им в соответствие. Предполагалось, что все инфраструктуры, вещи и люди должны были функционировать в качестве социального блага, — включая новую политику знания и образования, — еще прежде, чем они окажутся достаточно действенными или оснащенными для выполнения такого предписания.

Таким образом, вопреки распространенному мнению, в соответствии с которым неудачи социалистической революции в СССР

ческой идентичности» под редакцией Игала Халфина (2002).

были связаны в основном с неполной реализацией социализма, можно утверждать, что неудача и крах социализма оказались результатом переизбытка коммунистических признаков, а не следствием их отсутствия.

В соответствии со стереотипными толкованиями — как со стороны правых, так и левых, — социализм и его коммунистические компоненты ограничивались жаргонами идеологии и партократии, которые были коммунистическими лишь номинально (поскольку их навязали обществу сверху), в то время как социальная инфраструктура в действительности вообще не была коммунистической или даже социалистической. Антонио Негри считает, что дисциплинарный аппарат уничтожил самые ростки низового пролетарского действия, существовавшие в Советском Союзе (2017a). Более того, он уравнивает планирование и партийные институты с капиталистическим накоплением и государственной монополией (2017b: 835–849). Советское общество рассматривается им как общество *de facto* капиталистическое и лишь номинально использующее лексику коммунистического идеала.

Этьенн Балибар в своем классическом тексте «О диктатуре пролетариата» также утверждает, что социализм был переходом от капитализма к коммунизму и что не существовало такой вещи, как социалистический способ производства (в отличие от капиталистического и коммунистического). Социализм представляет собой продолжение классовой борьбы во главе с пролетариатом; это демократическое преобразование капитализма, а не новая эпистема и онтология социальности и производства (Balibar 1977: 140–145). Советский социализм, следовательно, не только не имел ничего общего с коммунизмом, но попросту не был собственно и социализмом, поскольку классовая борьба прервалась в нем сталинской политикой.

Эти воззрения имеют большое значение. Однако в них упускаются из виду две важнейшие составляющие исторического социализма. Утверждение, будто советский социализм в какой-то момент отверг классовую борьбу, предполагает рассмотрение борьбы в рамках капиталистической логики — как сопротивление бесправного класса привилегированному классу; или как критику капиталистических черт экономики, довлеющих над обществом. Однако, в историческом социализме классовая борьба просто не могла иметь такой формы. В условиях капитализма антикапиталистическая борьба имеет тенденцию подрывать капиталистическую систему, она обращается против системы. Политико-экономическая система капитализма основана на неравенстве; тогда главным синдромом освобождения становится сопротивление системному подчинению. В социализме все наоборот. Политико-экономическая система определяется здесь равенством и, следовательно, сама система становит-

ся свободнее повседневной социальности; она направлена к всеобщему благу больше, чем «обыкновенная жизнь» с ее партикулярностями; в таком случае, социальность должна скорее равняться на саму систему, нежели подрывать ее. К примеру, когда система производства и оплаты труда в условиях исторического социализма уравнивала доходы рабочих различной квалификации, отдельные социальные группы и индивиды критически относились к этой тенденции, поскольку подобные меры игнорировали различия в квалификации труда и блокировали возможность получения прибавочного дохода более квалифицированными социальными группами. На предубеждение о том, что социалистическое общество было не до конца социалистическим, поскольку руководилось догматическими императивами партократии, мы бы ответили, что партия была всего лишь органом, ответственным за обеспечение всеобщего блага, в то время как коммунистическая гипотеза значительно шире, чем партия. Исторически сложилось так, что скорее сама партия стремилась к уподоблению состоянию коммунизма, зачастую признавая свое ему несоответствие. Борьба, в таком случае, состоит не в трансгрессии, а в поддержании уже утвержденных внутри социализма коммунистических компонентов. В этом смысле исторический социализм был не чем иным, как бесконечной классовой борьбой на всех фронтах со все еще неискорененными элементами капитализма; так борьба превратилась в бесконечную бдительность, направленную на различные проявления очарованности капитализмом и его качествами — в культурной политике, экономике и социальной жизни. Фактически, гражданская война в средствах массовой информации, культуре и искусстве Советского Союза никогда не заканчивалась. Как только слишком большое количество свойств коммунистического общества оказываются частью общественной жизни, каждый гражданин и его сознание становятся полем такой битвы. Классовая борьба переходит в режим самокритики и безостановочного антикапиталистического бдения.

Таким образом, взгляд Балибара на исторический социализм не считается с логическим парадоксом, присущим эпистемологическому, онтологическому и временному перевороту, вызванному к жизни Октябрьской революцией. Даже если верно, что социализм оказался недостаточным коммунизмом, это произошло не потому, что коммунистические компоненты по своим качествам отстояли еще слишком далеко от социализма и просто не были достигнуты политической экономией и социальной инфраструктурой; коммунизм отстоял так далеко, поскольку слишком многие составляющие коммунизма были утверждены в политической экономии, системе образования и производственных отношениях преждевременно; но все же человеческий фактор и отставание в сфере производства

определили неработоспособность этих компонентов. Отсюда произрастает неизбежность социалистической модальности перехода к более совершенному обществу. Обращение большевиков к НЭПу — классическое тому подтверждение. Временной парадокс, таким образом, состоит не в том, что социализм является переходным этапом после капитализма, и в нем практически нет подлинных черт коммунизма. Напротив: именно *потому, что* Октябрьская революция *преждевременно* достигает состояния коммунизма и потому, что политическая и экономическая система становится коммунистической быстрее, чем сама жизнь, коммунизм неизбежно манифестируется в виде компромисса социализма.

Диктатура пролетариата, в таких условиях, есть внутренний моральный кодекс любого субъекта. Он состоит в криминализации любого отклонения от принципа всеобщего блага и не нуждается в классическом бесконечном антикапиталистическом антагонизме между более или менее привилегированными слоями общества — ровно до тех пор, пока революция не криминализует классовый антагонизм и не установит диктатуру пролетариата в качестве закона. Таким образом, апория борьбы за коммунизм после успешной революции состоит не в продлении борьбы с капиталом; после социалистической революции диктатура пролетариата и классовая борьба направляются на сохранение и обустройство завоеванного положения бесклассового общества; но его трудно удержать, поскольку производительные силы и сознание все еще не достигли должного уровня развития.

И вновь повторим: логическая головоломка советского социализма заключалась в том, что его политико-экономические системы содержали в себе больше коммунистических элементов и большую дозу социализма, чем повседневное существование. Если бы дело обстояло иначе, экономическая инфраструктура советской социальности не породила бы стольких теневых областей производства, торговли, планирования и проч. — подтверждений сокрытого человеческого стремления и вождения к капиталистическому образу жизни. Проблема состоит не только в ригидности и негибкости производственной инфраструктуры, но прежде всего в неспособности вынести тяжесть опыта неприбавочной экономики.

Представим себе рабочего как пролетария, который *внезапно* объявлен *hic et nunc* универсальным историческим субъектом всеобщего блага, знания и мысли, но который/-ая, возможно, еще не получил производительных сил или даже способностей, соответствующих этой универсальности. Вопрос вовсе не в том, чтобы разделить пролетариат на истинный и ложный, и не в том, чтобы разложить советский проект на безупречную систему и ущербных индивидов. Несовместимость системы и жизни скорее порождает

ется нечеловеческими запросами и масштабом всеобщего блага в случае его полной реализации.

Можно провести квазитеологическое сравнение с этим сценарием. Представим себе, что утопия, как это ни парадоксально, осуществлена прежде, чем она должным образом спроектирована и организована. Предположим, мы попали в рай внезапно и материально, несмотря на все наши грехи, и до того, как они были искуплены, то есть еще прежде, чем мы готовы к раю, и независимо от того, хотим ли мы вообще в нем находиться. В таком случае рай окажется пыткой. Согласно православной служебной традиции ада не существует. Бог не создавал ни зла, ни ада. У ада нет онтологии. Бог всего лишь наделил людей свободой (включая свободу грешить), потому что только свободой удостоверяется подобие человека с творцом. Таким образом, ад не имеет конкретной локализации и не является родом наказания для грешника. Ад — это попросту неспособность грешить (когда кто-то все еще желает этого); ведь рай делает грех эмпирически невозможным. Однако избавиться от желания грешить слишком трудно в том случае, если человек попадает в рай *раньше времени, преждевременно*. Так, грешник претерпевает нужду, жаждет совершить определенные действия, которые в раю эмпирически неосуществимы, а потому такое положение приносит «грешнику», неспособному «грешить», только страдания (К примеру, в раю нет тела, а значит, нет телесных аффектов и желаний; но если мы попадаем в рай, сохранив свои телесные аффекты, желания и страсти, то обнаруживаем там невозможность их эмпирического осуществления, ибо телесные функции в райской жизни отсутствуют). Поэтому борьба за собственное существование в раю будет состоять в том, чтобы приспособиться к уже достигнутому раю и устремиться к нему, в том, чтобы отучиться совершать те действия, которые в раю неосуществимы, и, наконец, избавиться от подобных желаний.

Так же обстоит дело и с уже существующим социализмом или коммунизмом: человек уже вписан в коммунистическое окружение, но не может этого вынести, поскольку его желания (на воображаемом и фантазматическом уровне) все еще связаны с капитализмом («грехом»). Грех (капитализм) продолжает существовать, но только как личное стремление ко греху, хотя человек уже находится в раю (коммунизм). Следовательно, нет никакого смысла в критике или противлении «райскому ужасу» грешника, раз только его/ее несовершенство превращает рай в ад. Критика своего греха не умалит страданий; лишь прерывание греха, бегство из рая или полное упразднение райского режима могут положить конец страданиям грешника.

В ситуации, когда утопия становится социальным и даже материальным фактом, когда она оказывается имманентной реальности

настоящего, человек оказывается под угрозой несоответствия уже существующему социальному благу. Отсюда и навязчивая идея советского искусства, литературы, культуры и философии не отклониться от законов коммунистического общества, а напротив, приспособиться к ним. Таким образом, продление революционного акта будет состоять в стремлении к общему социальному благу, в стремлении адекватности ему, а не в бегстве от социальной инфраструктуры, воспринимаемой как власть, авторитет или аппарат.

Следовательно, для самокритики и эмансипаторного сопротивления важно иметь в виду эпистемологические расхождения, существующие между капиталистическими и некапиталистическими обществами. Для Альтюссера, к примеру, самокритика и теория направляются на поддержание классовой борьбы. Однако как в теории, так и на практике классовая борьба была направлена против программных идей всеобщего блага и устоявшихся социальных целей, ибо для Альтюссера они представляли собой идеологические ловушки буржуазной социальности и его ложного гуманизма. В постреволюционном некапиталистическом обществе, напротив, различные способы достижения равенства столь сильно угрожают реституции бывшего капитализма и возникновению новой формы буржуазии, что борьба происходит уже не между существующими социальными группами, а направляется на воображаемые фантазмы буржуазной жизни, ее возможного появления и ее политической экономии; борьба заключается тогда в защите достигнутой этики некапиталистических производственных отношений, а не нарушении существующих правил социальных аппаратов.

Таким образом, фактическое вовлечение когнитивного класса в прогрессивную политику всеобщего блага возможно лишь при условии, что он выйдет за рамки всего лишь солидарности среднего класса («когнитариата») с пролетариатом: средний класс, несмотря на свое когнитивное превосходство, должен пожертвовать своей субъективностью, уступив первенство пролетариату как субъекту истории (производства и знания). Такова идея советского социализма — идея, которую современный когнитариат не в состоянии осуществить. Как замечает Джон Робертс во введении к своей работе «Самолюбие и любовь к капитализму», происходит это оттого, что связь между опытом рабочего класса и системной социальной трансформацией утратила логическое единство и прервалась (Roberts 2019: 11).

Заключение

Таким образом, радикальное и преждевременное наделение пролетариата социальной и когнитивной гегемонией в Советском Союзе разворачивалось в режиме полного обобществления прежнего неравенства; оно давало пролетариату гарантии социальной гегемонии. Интересно, что именно это принудительное обеспечение социального равенства, предполагавшее отказ от формы противостояния характерного при неравенстве в капиталистическом обществе, зачастую понималось неверно в альтюссеррианской и постальтюссеррианской критике Советского Союза — как отказ от социальной борьбы и примирение классовых антагонизмов (см.: Althusser 1976).

Итак, Октябрьская революция служит примером того, как политическое решение о социальной и когнитивной гегемонии пролетариата предшествует инфраструктурной и технической готовности обеспечения процедур эмансипации. Дело в том, что попросту не существует никакой автономной онтологии техники или кибернетических расширений, порождающих социальность, как это описано, к примеру, у Симондона (см.: Simondon 2016). Напротив, сама воля к новой социальности конструирует и определяет цели всеобщего развития, включая производительные силы и технику.

Перев. с англ. Тима Тимофеева

Библиография

- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2000). *Феноменология духа*. Москва: Наука.
- Гройс, Борис (2014). *Коммунистический постскриптим*. М.: Ad Marginem.
- Ленин, Владимир (1969). «Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции». В кн.: Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 т., т. 33. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Лукач, Георг (2003). «История и классовое сознание». В кн.: Лукач, Георг, *История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике*. М.: Логос-Альтера.
- Магун, Артемий (2008). *Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Платонов, Андрей (2011). «Достоевский». В кн.: Платонов, Андрей, *Собрание сочинений*, в 8 т., т. 8. М.: Время.
- Althusser, Louis (1976). *Essays in Self-Criticism*. London: NLB.
- Berardi, Franco “Bifo” (2017). *Futurability. The Age of Impotence of Future Horizons*. Lon-

- don: Verso.
- Badiou, Alain (2010). *Communist Hypothesis*. Trans. David Macey, Steve Corcoran. London: Verso.
- Balibar, Etienne (1977). *On the Dictatorship of Proletariat*. Trans. Grahame Lock. London: New Left Books.
- Bratton, Benjamin (2016). *The Stack. On Software and Sovereignty*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bryant, Levi (2012). "On Capitalism as Hyperobject." *Larval Subjects*. <https://larvalsubjects.wordpress.com/2012/08/04/mckenzie-wark-how-do-you-occupy-an-abstract>.
- Fraser, Peter (2016). *Life After Capitalism*. London: Verso.
- Halfin, Igal (2000). *From Darkness to Light: Class, Consciousness, and Salvation in Revolutionary Russia*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Halfin, Igal, ed. (2002). *Language and Revolution. Making Modern Political Identities*. London: Frank Cass.
- Lazzarato, Maurizio, and Eric Alliez (2016). "To Our Enemies." *E-flux*. <http://www.e-flux.com/journal/78/82697/to-our-enemies>.
- Lazzarato, Maurizio, and Eric Alliez (2017). *Wars and Capital*. Los Angeles, CA: Semiotext(e).
- Negri, Antonio (2014). "Reflections on Accelerazionista Policy of Williams and Srnicek". *Break the Code*. <https://socialecologies.wordpress.com/2014/02/17/antonio-negri-reflections-on-accelerazionista-policy-of-williams-and-srnicek>.
- Negri, Antonio (2017a). "The Common Before Power: An Example." *E-flux*. <http://www.e-flux.com/journal/87/169460/the-common-before-power-an-example>.
- Negri, Antonio (2017b). "Soviet: Within and beyond the 'Short Century'." *South Atlantic Quarterly* 116: 4, 835–849.
- Read, Jason (2016). *The Politics of Transindividuality*. Leiden: Brill.
- Rifkin, Jeremy (2011). *The Third Industrial Revolution*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Roberts, John (2019). *Self-Love and the Love of Capitalism*. Manuscript.
- Simondon, Gilbert (2016). *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis MN: Univocal Publishing.
- Srnicek, Nick, and Alex Williams (2014). "Manifesto for an Accelerationist Politics." In *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, ed. Robin Mackay and Armen Avanesian, 347–363. Falmouth and Berlin: Urbanomic/MerveVerlag.



Funded by the
European Union