



Шизоанализ, маржинализм, фурьеризм

Александр Погребняк

*Доцент, Санкт-Петербургский государственный университет,
факультет свободных искусств и наук,
кафедра междисциплинарного синтеза в области социальных и
гуманитарных наук
ул. Галерная д. 58–60, г. Санкт-Петербург, Россия 190121
E-mail: aapogrebnyak@gmail.com*

Шизоанализ, маржинализм, фурьеризм (о двух дополнительных ресурсах для понимания экономических взглядов Делёза и Гваттари)¹

Аннотация

Статья посвящена анализу влияния на экономические взгляды Жюль Делёза и Феликса Гваттари двух теорий,

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №18–511–00018 Бел_а.

возникших в XIX веке — фурьеризма и маржинализма. Несмотря на то, что эксплицитное обращение к ним в тексте «Капитализма и шизофрении» носит эпизодический характер, имплицитно присущая взаимосвязь этих идей с шизоаналитическим взглядом на экономику оказывается достаточно существенной. Во-первых, речь идет о «логике (пред)последнего», в рамках которой вводится различие предела и порога, важное для понимания того, как функционируют «аппараты захвата», подчиняющие желаемое производство деспотическому, а вслед за ним и капиталистическому режиму. Во-вторых, отмеченный Делёзом и Гваттари «гигантизм» Фурье не только как общая интенция, но и как детально разработанная социальная механика, построенная на задействовании «распределительных страстей», оказывается предвосхищением их собственной теории синтеза «желающих машин».

Ключевые слова

экономика, желание, маржинализм, Фурье, распределительные страсти, мазохизм

Каково в точности число источников, на которых базируется концепция, изложенная в двух томах «Капитализма и шизофрении» Делёза и Гваттари и ряде сопутствующих текстов их же авторства? Ответ очевиден: таковых множество. Сама эта концепция перформативна в том смысле, что она не просто описывает и проясняет устройство различных машин желания, она и есть такая машина. Вот почему нужно исходить из мысли, что не только энное число доктрин является источниками этой концепции, но всегда будет также дополнительное число доктрин, которые источниками *становятся* — разумеется, претерпевая при этом определенное перерождение. Это не отрицает очевидности того факта, что первым из этих источников является Карл Маркс и марксистская традиция в ее разнообразных версиях:²

² Так, например, для понимания Делёзом и Гваттари логики функционирования денежных отношений большую роль сыграли работы таких экономистов, как Сюзанна де Брюнофф и Бернард Шмитт (см.: Kerslake 2015).

Я полагаю что мы, Феликс Гваттари и я, всегда оставались марксистами, возможно, по-разному, но оба. Дело в том, что мы не верим в возможность политической философии, которая не была бы сосредоточена на анализе капитализма и его развития. То, что нас интересует больше всего у Маркса, — это анализ капитализма как имманентной системы, которая постоянно переходит свои границы и которая всегда обнаруживает эти границы расширившимися, потому что граница — это и есть сам капитал (Делёз 2004: 208).

Это признание важно, и вот почему. Славой Жижек как-то упрекнул французских (или «французски ориентированных») «политических постмарксистов» (линия, идущая от Этьена Балибара через Жака Рансьера и Алена Бадью к Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф) в том, что они неоднозначно противопоставляют политику и экономикку как сферы соответственно онтологической подлинности и онтической неподлинности, в то время как гораздо вернее было бы *«вернуть “экономической” области достоинство Истины, потенциал для событий»* (Жижек 2008: 421). Проект Делёза и Гваттари (как известно, также подвергнутый Жижеком критике) в недооценке экономики как существенной модальности бытия обвинен быть не может. Так, если, к примеру, Ханна Арендт полагала, что для древнегреческого слуха выражение «политическая экономия» звучало бы абсурдно (Арендт 2000: 40), то для Делёза и Гваттари политика и экономика с очевидностью тождественны по природе (обе имеют дело с действием желающих машин), хотя это ни в коей мере не означает, что между ними нет различия на уровне формы. Иначе говоря, политика и экономика — это два в равной мере изначальных атрибута социальной субстанции, в каждом из которых ее сущность выражается целиком, хотя и специфическим образом. То, как именно распределяется выражение того или иного события между политическим и экономическим измерениями, зависит от конкретной ситуации (формации, сборки) — например, деньги и труд, а также язык и право, власть и насилие в деспотической сборке будут нести качественно иную смысловую нагрузку, чем в капиталистической. Там, где Арендт видит историю как однозначную деградацию политики вследствие беспрецедентного расширения сферы экономики в эпоху новейшего капитализма, Делёз и Гваттари указывают на два изначальных опорных полюса истории: полюс деспотического государства, подчиняющего все процессы (или «потоки») точке зрения *интраконсистенции*, и полюс города как точки зрения *трансконсистенции* («мелодическая линия городов и гармоническое рассечение государств»; см.: Делёз, Гваттари 2010: 732–741) — добавляя затем, что кроме этих полюсов есть еще и номадическая «машина войны»

(см. там же), вступающая с городами и государствами в союзы, которые имеют характер взаимной проблематизации (см. там же). И если открытая сцена, на которой являл себя подлинный политический деятель, захватывается замкнутым пространством производства и воспроизводства «голой жизни», а творческий акт редуцируется к трудовому процессу (пессимистическая точка зрения Арендт), то это означает, что труд и общество также изменяются, что экономика становится политической в результате мутации обеих «сфер» («трансверсальный оптимизм» Делёза и Гваттари). Таким образом, любой процесс осуществляется, лишь находя свое выражение в рамках как политического, так и экономического измерений. Это справедливо относительно всех существенных сторон жизни — искусства, науки, сексуальности и т. п., в которых многое явно или неявно резонирует с тем, что имеет место в политике и экономике, учитывая, что ни один из этих атрибутов не детерминирует остальные «в конечном счете». Отсюда вытекает следующее правило метода: выявлять те точки, те моменты, где и когда событие и мутация, регистрируемые в рамках одного из атрибутов, будут находить соответствие или резонанс в том, что происходит в рамках другого:

...Нет такой модели, которая принадлежала бы только одной дисциплине или только одному знанию. И меня интересуют эти резонансы; каждая область обладает своими ритмами, своей историей, своей эволюцией, своими сдвигами и мутациями. Искусство сможет получить приоритет и вбросить какую-либо мутацию, которую другие подхватят при условии, что они сделают это при помощи своих собственных средств (Делёз 2004: 90).

Итак, Делёз свидетельствует о приверженности марксизму, своей и Гваттари; очевидно, что этот марксизм модифицируется, подвергается множеству хирургических вмешательств, при необходимости дополняется иными традициями — например, культурной антропологией (также существенно видоизмененной: точка зрения Марселя Мосса заменяется точкой зрения Ницше).³ Я, однако, намерен действовать посредством вычитания фигуры Маркса и марксистской линии, а также других очевидных источников мысли Делёза и Гваттари в ее политико-экономическом аспекте, чтобы сосредоточиться на источниках, чья роль скорее проблематична — хотя бы по причине их крайне редкого упоминания в корпусе текстов этих авторов. Речь идет, во-первых, об идеях Шарля Фурье, а во-вторых, о взглядах Уильяма Стенли Дживонса, экономиста, чья

³ Подробный анализ того, как в «Капитализме и шизофрении» используются концепции культурной антропологии, можно найти в (Janvier 2012).

позиция обычно ассоциируется с так называемой «маргиналистской революцией». Фурье предваряет и предвосхищает Маркса, маргиналисты претендуют на то, чтобы ниспровергнуть его.⁴

Цель данной статьи состоит не только в том, чтобы обнаружить и оценить скрытое влияние фурьеризма и маргинализма на шизоанализ, но и в том, чтобы увидеть, как они *производятся* в роли своих источников (полагаются в качестве предпосылок) самим шизоанализом, открываясь при этом возможности модификации и заражения.

Начнем с того, что было «во-вторых» — с Джевонса и маргинализма.

1. Маргинализм, или логика (пред)последнего

Тринадцатая глава «Тысячи плато» — «7000 до н. э. Аппараты захвата» — один из ключевых текстов для понимания экономического аспекта концепции Делёза и Гваттари. Этот текст является своего рода археологическим дополнением к предшествующему ему «Трактату о номадологии», его центральная тема — формирование деспотического государства как устройства, способного к перекодированию не столько предшествующих, сколько современных ему форм жизни: «Как раз не Государство предполагает способ производства, но наоборот, именно Государство делает из производства “способ”» (Делёз, Гваттари 2010: 726). Государство и есть в своей сущности аппарат захвата всегда уже наличных, синхронных ему производственных процессов, способ реализации которых должен подлежать специфической трансформации. Важно при этом не забывать, что, как постоянно показывают Делёз и Гваттари, этому, казалось бы, чисто внешнему вторжению неизменно соответствует некий внутренний элемент, как если бы трансцендентная сила изначально имела своего имманентного представителя, призывающего, предчувствующего ее приход:

Прежде чем появиться, Государство уже действует в форме сходящейся или центростремительной волны охотников-собирателей, волны, которая аннулируется именно в точке схождения, отмечающей инверсию знаков или появление Государства (отсюда внутренняя и функциональная нестабильность таких первобытных обществ) (Делёз, Гваттари 2010: 730-731).

⁴ Так критика учения Маркса маргиналистом Бём-Баверком (Бём-Баверк 2002) до сих пор служит прототипом всех обвинений этого учения в несостоятельности.

Очевидно, что только таким образом важнейшая теорема о том, что самое ужасающее подавление следует понимать как желаемое, может быть доказана.

Именно здесь довольно неожиданно возникает сюжет с маржинализмом. Точнее, речь заходит сразу же о *модифицированном* маржинализме, который оказывается интересен «не своей экономической — крайне слабой — теорией, алогической мощью, превращающей У.С. Джевонса, например, во что-то вроде Льюиса Кэролла от экономики» (Делёз, Гваттари 2010: 741–742). Эта «логическая мощь» затем используется для того, чтобы дать анализ процесса обмена, который обходился бы без ссылки на такие понятия как склад, труд и товар — постольку, поскольку эти понятия уже предполагают наличие формы Государства.⁵ Другими словами, надо выразить «первобытный» момент (и элемент) экономической жизни, то есть ту форму желаемого производства, которая в своем имманентном развитии еще только движется к точке инверсии своих знаков, обеспечивающей подключение к режиму имперского (деспотического) означающего.

Здесь нужно напомнить, что фундаментальный закон экономики в версии самого Джевонса исходит из предпосылки, что труд, являющийся средством удовлетворения потребностей и, следовательно, направленный на то, чтобы доставлять удовольствие, сам по себе связан со страданием, тягостью. Как удовольствие от продукта, так и страдание от процесса могут быть заданы математически, как определенные функции — если функция полезности, или удовольствия, будет иметь характер постепенного снижения (по мере насыщения потребности), то функции тягости труда будет, наоборот, присущ возрастающий характер, что связано с интенсивностью или продолжительностью работы:

Таким образом, труд будет интенсивным и будет продолжаться до тех пор, пока последующее приращение не станет приносить больше страданий, чем приносит удовольствия приращение продукции, полученной таким образом. Здесь труд будет прерван, но вплоть до этого момента его всегда будет сопровождать избыток удовольствия. Очевидно, что момент окончания труда будет зависеть от последнего отношения полезности произведенного предмета (Джевонс 1993: 73).

⁵ Так, товар — это не просто обмениваемая вещь, но вещь, вступающая в обмен лишь опираясь на инстанцию стоимости, «абстрактной машины», выступающей условием возможности универсального сравнения всех произведенных предметов; труд — это результат детерриторизации той или иной деятельности; и т. д.

Именно это «последнее отношение» и определяет ценность полученного результата, которая будет регулировать меновые отношения между людьми (при том что и каждый из них, взятый в отдельности, согласно этой модели ведет себя так, как если бы он непрерывно вступал в меновые отношения с самим собой, «обменивая» свое свободное время на время рабочее до тех пор, пока удовольствие, доставляемое трудом, не сравнится со страданием от его тяжести). Любопытно увидеть, что факт использования Джевонсом понятий труда и стоимости, видимо, не смущает Делёза и Гваттари, как если бы было достаточно говорить лишь о «желательности как компоненте сборки» (Делёз, Гваттари 2010: 745). Вот как они переформулировали маргиналистский принцип (полагая, что он адекватно описывает поведение людей в первобытных обществах):

На чем же основывается коллективная оценка объектов? Она основана на идее последних полученных объектов, или, скорее, объектов, которые могут быть получены с той и с другой стороны, соответственно. Под “последним”, или “маргинальным”, мы должны понимать не самое недавнее, не окончательное, а, скорее, предыдущее, предпоследнее, то есть *последнее перед тем*, как явный обмен совсем перестал быть интересен менялам или вынудил их модифицировать собственную соответствующую сборку, дабы последние вошли в другую сборку (Делёз, Гваттари, 2010: 742).

В чем же состоит модификация маргинализма, изначально заявленная Делёзом и Гваттари? Возможно, она заключается в том, что сформулированный принцип не опирается на последовательную процедуру сравнения ценностей отдельных единиц того запаса блага, общее количество которого подлежит определению: (пред)последняя единица определяет границу некоторой идеи той серии предметов, обладание которыми представляет для субъекта или группы некий интерес, имеет какой-то смысл. О чем Делёз и Гваттари не говорят, так это о том, что (пред)последнее или «маргинальное» обладает ценностью меньшей, чем ценность того, что ему предшествовало. Им, скорее, важно, что (пред)последнее играет роль различительного элемента, или, как они говорят, устанавливает концептуальное различие «между “пределом” и “порогом” — предел обозначает предпоследнее, отмечающее необходимое возобновление, а порог обозначает окончательное, отмечающее неизбежное изменение» (Делёз, Гваттари 2010: 742–743); «оценка “последнего” — это коллективный отказ, которому предшествует *вся серия объектов*, то есть это — цикл или осуществление сборки» (Там же: 745). Таким образом, количественные параметры всякой деятельности «первобытных групп» задаются на основе предвосхищения некоего порога-

вого значения, которое фиксирует горизонт радикального качественного (или сущностного) преобразования характера этой деятельности — мы понимаем, кто находится «за порогом»: не кто иной, как «эффективный менеджер», «заведующий складом», всегда уже готовый к тому, чтобы произвести захват соответствующей «территории», причем — на основе ее собственной, имманентной логики. Кроме того, такого рода «первобытная экономика» воплощена и в повседневной жизни современных людей, что можно проиллюстрировать примером алкоголика, движимого идеей «последнего стакана»:

Алкоголик дает субъективную оценку, как долго он сможет продержаться. То, что он может продержаться — это и есть предел, в зависимости от которого — согласно тому, как алкоголик видит его, — он может начать [пить] снова (учитывая отдых, паузу...). Но за этим пределом имеется еще порог, который заставил бы алкоголика изменить сборку — изменить либо природу выпивки, либо обычные места и часы, когда он пьет; или, еще хуже, он вошел бы в суицидальную сборку или в медицинскую больничную сборку и т. д. (Делёз, Гваттари 2010: 743).

Еще два примера из повседневной жизни, которые приводят Делёз и Гваттари — семейная склока и любовные увлечения. Как и алкоголизм, они обладают сериальной природой, опирающейся на внутренний предел, позволяющий возобновлять данные сборки, и имеющей внешний порог, с необходимостью предполагающий их изменение. В качестве «новыхборок» для всех этих случаев могут выступать, соответственно, медицинская помощь для алкоголика, развод для семейной пары, работа для любовников — короче говоря, больница, суд, фабрика... Последний стакан, последнее слово, последняя любовь — точнее, (пред)последние, — выступают в этой модифицированной версии маржинализма не столько операторами исчисления и максимизации полезности, сколько сигналами опасности, ресурсами коллективного отказа, с помощью которого субъекты стремятся сохранить верность «идее» своего образа жизни.⁶ Речь, таким образом, идет не столько о сборках вообще, но о том специфическом типеборок, которые в «Капитализме и шизофрении» получили названия «территориальных» (Делёз, Гваттари 2008: 509–515). Очевидно, что у того же алкоголика есть своя «земля»: се-

⁶ В другом месте Делёз и Гваттари, рассуждая об экспериментировании с наркотиками, указывают на пороговую опасность унижительной зависимости от дозы и наркодилера (Делёз 2005: 342); аналогично, «машине войны» всегда грозит опасность фашистской суицидальной сборки (Делёз, Гваттари 2010: 378–381).

рия привычных маршрутов, ритуалов, встреч и событий, которые он каждодневно осуществляет, своего рода «ритуфель». Очевидно также, что в контексте подобной сборки вряд ли имеет смысл говорить, что завершающий, к примеру, дневную серию стакан (своего рода финальный аккорд) оценивается самим пьющим субъектом как «наименее ценный» в сравнении с теми, что были выпиты до него. Сама идея количества выпитых стаканов скорее соответствует некоему качеству, или смыслу, всей серии целиком (именно поэтому нужно уточнить приведенную выше формулировку Делёза и Гваттари: «Изменение природы выпивки или ее обычных мест и часов» и «вхождение в суицидальную сборку или в медицинскую больничную сборку» следует сравнивать не по принципу «лучше — хуже», но различать как непрерывную вариацию внутри первоначальной территориальной сборки и как радикальную трансформацию природы самой этой сборки как таковой).

Модификацию маргинализма, осуществленную Делёзом и Гваттари, можно сравнить с тем, как русский марксист Николай Зибер критиковал маргиналистскую теорию ценности (в версии, правда, не Джевонса, а Леона Вальраса). Принцип убывающей предельной полезности, объявленный универсальным экономическим законом, на деле действует только в контексте гипотетической чрезвычайной ситуации — скажем, путника в пустыне, обладающего ограниченным запасом воды, или любого другого случая «постепенного вымирания организма», — в действительной же повседневности, то есть в нормальной, усредненной, привычной ситуации, все образующие богатство элементы скорее всего будут иметь одинаковое значение, так что любая безделушка в доме будет столь же «субъективно» ценна, как и «объективно» значимые вещи (см.: Зибер 1871: 30-31). Еще более точной аналогией той идеи, которая задает смысл исходной территориальной сборки, представляется позиция Джорджо Агамбена, сформулированная в его лекции «Что такое акт творения?». Эта позиция заявлена им как свободное развитие одного момента мысли самого Делёза, а именно понимания им любого творческого акта как акта сопротивления — если настоящее творчество чему-то и сопротивляется, так это состоянию полной актуализации той потенции, которая как таковая единственно и составляет сущность творения: «Вопреки распространенному недоразумению, мастерство — это не формальное совершенство, а как раз наоборот, сохранение способности к действию, спасение несовершенства в совершенной форме» (Агамбен 2015: 55). В качестве примера Агамбен приводит живопись позднего Тициана («Благовещение» из венецианской церкви Сан-Сальвадор), к которой как нельзя лучше применима строфа Данте: «Как если б мастер проявлял уменье,/Но действовал дрожащею рукой»; манера, в которой написана эта картина,

создает эффект «тлеющей магмы» (см.: Там же: 56–62). Можно сказать, что каждый мазок на этом полотне действительно играет роль «предпоследнего», то есть такого, за порогом которого способность была бы полностью актуализирована, а идея, следовательно, исчерпана, уступив место чисто формальному совершенству, вследствие чего необходимо было бы перейти к сборке какого-то другого рода (сам императив такого «совершенства» выражал бы принцип этой новой сборки).⁷

Теперь самое время еще раз вернуться к маржинализму самих маржиналистов. Как известно, два фундаментальных принципа их теории — это так называемые «законы Госсена», первый из которых определяет убывающий характер полезности того или иного блага по мере насыщения потребности в нем, а второй — принцип эффективного распределения ресурсов между различными благами, заключающийся в том, что переход от потребления блага А к потреблению блага В состоится в том и только том случае, если полезности последних добавленных единиц этих благ будут равны (в случае Джевонса это будет означать: субъект перестанет трудиться тогда и только тогда, когда удовольствие от результата очередного усилия сравняется с удовольствием от отказа от него). На этом фоне отчетливее видна специфика той модификации маржинализма, о которой говорится в «Тысяче плато»: акцент на *изначальной* необходимости распределения некоего ограниченного запаса средств между различными «идеями» не ставится, и сами субъекты скорее верны своей идее как некоему привычному образу жизни — но, парадоксальным образом, в то же время они как бы предвосхищают опасность изменения сборки, *бессознательно желают* детерриторизации и перекодирования, поскольку (пред)последнее — это то, что удерживает данную сборку, но при этом само в ее рамках выступает в качестве «наиболее детерриторизованной компоненты» (Делёз, Гваттари 2010: 561). Иначе говоря, законы Госсена описывают, как меняется состав «потребительской корзины»: если нам даны алкоголики, то они могут менять напитки, бары, собутыльников, как и любовники — свои позы, ритуалы и занятия, оставаясь тем не менее алкоголиками и любовниками, а не становясь кем-то радикально другим; если же субъект выбирает между алкоголем, любовью и чем-то еще, то это

⁷ Эти примеры делают очевидным, что речь не идет о «возвращении» к какому-то утраченному «естеству» (так, в случае Агамбена «спасение несовершенства» возможно лишь на основе профанации как ответной операции на операцию сакрализации, или суверенного исключения): территориальная сборка и деспотическая сборка как таковые подразумевают друг друга, их воплощение в чистом, обособленном виде — всегда фантазия, извращенная или параноидальная, смысл же их «шизоаналитической» проработки заключается в том, чтобы указывать на возможность движения в своего рода «интер-зоне».

значит, что нам попросту дана некая другая идентичность — например, фиксированная на идее здоровья, самоконтроля или разнообразия занятий и стилей жизни. Эти законы, однако, не объясняют качественного или сущностного изменения позиции субъекта. То, что у самих маргиналистов предполагается в качестве априори наличной рациональности субъекта (законы Госсена как трансцендентальные принципы чистого экономического разума), у Делёза и Гваттари описывается как результат действия *аппаратов захвата*, расположенных одновременно вовне и внутри:

Объективно мнимое движение записи не подавило реальное движение кочевничества. Но не существует чистого кочевника, всегда и уже есть стоянка, где нужно хранить припасы, как бы малы они ни были, записывать и распределять, жениться и кормиться. <...> Всегда имеется извращенец, приходящий на смену параноику или сопровождающий его, — иногда это один и тот же человек в двух разных ситуациях: параноик саванны и извращенец деревни (Делёз, Гваттари 2007: 234).

Таким образом, не столько единство «рациональной» субъективности накладывается на различные эмпирические серии, сколько само различие между специфическими режимами или формами существования играет роль трансцендентального условия функционирования этих режимов или форм. Деятельность аппаратов захвата производит, как это всегда имеет место в системе Делёза и Гваттари, в качестве своего продукта то, что в то же самое время само выступает в качестве предпосылки производства; в данном случае речь идет о феномене *склада* — именно он определяет порог новой сборки, будучи произведенным в качестве причины нового способа производства:

«Порог приходит “после” предела, “после” последних объектов, какие могут быть получены, — он помечает тот момент, когда явный обмен более не представляет интереса. Итак, мы полагаем, что склад возникает именно в данный момент; до этого могли существовать амбары обмена, амбары, наполненные специально для обмена, но не было никакого склада в собственном смысле слова. Именно обмен как раз-таки и не предполагает предварительного склада, он предполагает только “гибкость”. Склад возникает лишь тогда, когда обмен перестает быть интересным, желательным для обеих сторон» (Делёз, Гваттари 2010: 746).

Склад — это форма экономики, соответствующая Государству как политической форме, они взаимно определяют друг друга;

именно склад наиболее очевидным образом воплощает смысл Государства как «феномена *интраконсистенции*» (Делёз, Гваттари 2010: 733), именно склад является условием возможности сравнения продуктивности различных участков земли и тем самым приводит к возникновению земельной ренты (или: склад и Государство есть два полюса желания — извращенный и параноидальный соответственно, — которое бредит некоей мета-сборкой, подчиняя физику процессов метафизике трансцендентной сущности). Таким образом, точная количественная оценка ценности последнего элемента серии базируется не столько на имманентной идее самой этой серии, сколько на фоне существования склада, который вынуждает деятельность выходить за пределы своей идеи, что как раз и выражается вторым законом Госсена: ведь именно в контексте медицинской сборки «последний стакан» будет оцениваться строго синхронно, соотносясь с альтернативной серией моментов «свободной от зависимости» жизни; именно в контексте «рабочей сборки» различные любовные приключения начинают сравниваться на предмет их максимальной полезности для творчества,⁸ именно в контексте судебной сборки каждый момент ссоры будет соотнесен с необходимостью вынесения приговора; и т. п. Там, где сами маргиналисты очевидным образом предполагали необходимость непрерывного перехода между постепенным насыщением какой-либо потребности (первый закон Госсена) и максимизацией общей полезности как рациональной целью распределения ограниченных ресурсов между удовлетворением различных потребностей (второй закон Госсена), там Делёз и Гваттари вводят идею качественного различия двух типов сборки, каждая из которых предполагает другую, но не смешивается с ней (подобно тому как номадическое движение непрерывно аффектирует оседлых, в то время как оседлые непрерывно фиксируют кочевников). (Пред)последний элемент, воплощающий различие предела и порога и тем самым реализующий желание, как раз и производит эти сборки — видимо, аналогично тому, как событие смысла в «Логике смысла» предполагало функционирование парадоксального элемента, заставляющего резонировать различные серии действий (поэтому, видимо, Девонс и сравнивается с Кэроллом). Лучше всего это демонстрируется тем, как Делёз и Гваттари трактуют категорию *труда*, которая обозначает результат перекодирования деятельности в результате ее «захвата»:

Труд и сверхтруд — это строго одно и то же: один говорит о количественном сравнении деятельности, второй — о

⁸ Уточним: в примере с любовной сборкой Делёз и Гваттари ссылались на «проблему Пруста», состоящую в замене данной сборки на сборку художественную.

монополистическом присвоении труда предпринимателем (и уже не владельцем). Как мы увидели, даже когда они различены и отделены, не существует труда, который не проходил бы через сверхтруд. Сверхтруд — это не то, что превосходит труд; напротив, труд — это то, что следует из сверхтруда и предполагает его. Это — единственное, что мы можем сказать о стоимости-труде и об оценке, касающейся количества общественного труда, тогда как первобытные группы находились в режиме свободного действия или деятельности в непрерывной вариации. Поскольку выгода предпринимателя зависит от сверхтруда и прибыли, она конституирует аппарат захвата, так же как и ренту собственника — не только сверхтруд захватывает труд и не только собственник захватывает землю, но труд и сверхтруд являются аппаратом захвата деятельности, так же как сравнение земель и присвоение земли — это аппарат захвата территории (Делёз, Гваттари 2010: 750).

Таково экономическое содержание различия двух типов сборки — первобытно-территориальной и варварски-деспотической: именно последняя предполагает систему возвышенного перекодирования потоков, что и выступает в форме сравнения предельной производительности различных участков земли, родов деятельности и т. п. (По аналогии можно заключить, что с точки зрения «избавившегося от зависимости» все продолжающие пить подлежат сравнению на пример того, насколько они близки к порогу, отделяющему их от «высшей свободы», которая, впрочем, непрерывно подвергается воздействию ускользающих от ее власти элементов: какое все-таки количество можно себе позволить, чтобы не скатиться в алкоголизм? Аналогичный вопрос: что происходит в вольных городах на границах Империи?⁹).

И тем не менее нельзя сказать, чтобы в рамках экономической теории, основанной на постулатах маржинализма, проблема качественного изменения сборок, в которых участвует «рациональный индивид» или *homo oeconomicus*, не могла быть поставлена. Рассмотрим так называемый «случай Фридмена-Сэвиджа», описанный и интерпретированный в известной статье 1948 года «Анализ полезности при выборе среди альтернатив, предполагающих риск» (см.: Фридмен, Сэвидж 1993). Этот случай

⁹ Вспомним мистера Аркадина из одноименного фильма Орсона Уэллса, пытающего захватить в собственность все, вплоть до тайны «первоначального накопления» и тем самым стереть из памяти исток собственного происхождения, реализовав фантазм полностью самотождественного субъекта — и его антагониста Ван Страттена, ускользающего от власти своего босса и, таким образом, обрекающего его на гибель. (См.: Погребняк 2018: 53–74).

представляет собой ситуацию, формальные черты которой определены на основании эмпирических данных — оказывается, что кривая полезности дохода, которая, согласно первому закону Госсена, должна отражать ее убывающий характер, на определенном участке ведет себя прямо противоположным образом, то есть так, как если бы начиная с некоторой пороговой величины субъективная оценка дополнительного приращения уже имеющегося дохода была бы более высокой, чем оценка предыдущего такого же приращения. Авторы статьи предлагают толкование специфического поведения функции полезности, состоящее в

рассмотрении двух выпуклых участков как соответствующих качественно разным (выделено мной — А. П.) социально-экономическим ступеням и вогнутого участка как перехода между этими ступенями. В соответствии с ним рост дохода, повышающий относительное положение потребительской единицы в своей собственной категории, но не перемещающий ее в другую категорию, дает убывающую предельную полезность, тогда как рост дохода, перемещающий потребительную единицу в другую категорию, дающую ей новый социальный и экономический статус, дает возрастающую предельную полезность (Фридмен, Сэвидж 1993: 239–240).

Важно, что хотя граница этих классов или категорий может быть выражена объективно, в форме конкретной суммы дохода (эта сумма будет количественным эквивалентом «имманентной идеи» некой данной сборки), но сама интенция перехода из класса в класс с необходимостью не дана — дело в том, что сам субъект должен быть «захвачен» трансцендентной идеей, которая сделает его предшествующую имманентную идею кирпичиком, ступенькой, шагом, а то, что было пределом, станет восприниматься как порог, который необходимо переступить. Фридмен и Сэвидж сами оговаривают, что далеко не каждая потребительская единица будет иметь кривую с конфигурацией, подобной той, что они вывели на основе анализа совокупных данных: «Кто-то может быть заядлым игроком; другие могут быть чрезвычайно осторожными. Достаточно того, что многие потребительские единицы имеют такую кривую полезности» (Фридмен, Сэвидж 1993: 241). В историческом контексте указанием на «первосцену» этого процесса («рационального перерождения» и противоборства ему) служит данное Максом Вебером описание «традиционализма» как образа мысли, суть которого состоит в нежелании людей зарабатывать больше того, что им было необходимо для сохранения привычного образа жизни:

Повсюду, где современный капитализм пытался повысить “производительность” труда путем увеличения его интенсивности, он наталкивался на этот лейтмотив докапиталистического отношения к труду, за которым скрывалось необычайно упорное сопротивление; на это сопротивление капитализм продолжает наталкиваться и по сей день и тем сильнее, чем более отсталыми (с капиталистической точки зрения) являются рабочие, с которыми ему приходится иметь дело (Вебер 2006: 33).

Производительность аналитически не содержится в труде как его имманентное свойство, оно оказывается синтетически присоединено к нему.¹⁰ Именно поэтому лейтмотивом «Капитализма и шизофрении» служит утверждение, что хотя капитализм исторически возникает из случайной встречи раскодированных потоков труда и денег — потоков, ускользающих от деспотического кода (отсюда роль городов в развитии капитализма), — тем не менее, на уровне своей формы он остается привязанным к устройству варварской деспотической машины (по аналогии с тем, как психоаналитический Эдип связан с Эдипом мифологическим): «Именно благодаря форме-Государству, а не форме-городу торжествует капитализм — это произошло, когда западные государства стали моделями реализации для аксиоматики декодированных потоков и, таким образом, заново покорили города» (Делёз, Гваттари 2010: 736). Аксиоматизация — эффект пролиферации исходного деспотического отношения, превращение склада в форму организации любой деятельности на любом уровне, которая теперь, определяемая в качестве «рациональности», из трансцендентного требования, обращенного к субъекту, приобретает видимость имманентной причины желания самого субъекта; внутренним пределом этой «рациональной формы» окажутся эдиповы неврозы, а внешним порогом — шизофренический процесс (см.: Делёз, Гваттари 2007: 444). Кстати, здесь вполне ожидаемым является эффект *déjà vu*, ведь обо всем этом мы уже читали однажды у Гоголя, из «Шинели» которой мы никогда на самом деле не выходили: не что иное, как петербургский мороз, это означающее формирующейся имперско-капиталистической машины, вырывает бедного чиновника из его каждодневного переписывания и заставляет

¹⁰ С точки зрения Ника Ланда, производительность, не являющаяся внутренним свойством или качеством труда, «индексирует дегуманизацию киборганической рабочей силы» (Ланд 2018а: 168). Таким образом, Деспот (Государство) и Эдип (Семья, Ойкос) на уровне вторичного процесса пытаются подчинить потоки форме-человека, хотя на уровне процесса первичного служат индукторами их циркуляции в нечеловеческой форме.

наконец «переменить заглавный титул», захватывает его привычную жизнь и помещает в новую сборку, диахронизируя эту жизнь в отношении новой шинели как нового внутреннего предела, за порогом которого — бредовое становление поборником высшей справедливости, субъектом божьей кары, хозяином дизъюнктивного силлогизма, бросающим вызов «значительному лицу».

Итак, «логическая мощь маржинализма», отмеченная Делёзом и Гваттари — в изобретении экономической аксиоматики, которая будет работать с декодированными потоками, непрерывно ретерриторизируя их: больница, суд, творчество, новая шинель — все это частные приложения универсальной *формы-Предприятия*.

2. Фурье, или гигантизм

Продолжая гоголевскую параллель, можно предположить, что Поприщин из «Записок сумасшедшего» — прямой наследник Акакия Акакиевича из «Шинели», несмотря на то, что последовательность написания этих повестей обратная; дело в том, что логически необходимым следствием частного помешательства последнего (тема которого — восстановление справедливости путем возвращения своей шинели) является поистине универсальный, космический бред второго (эволюционирующий от понимания языка животных до озабоченности судьбой «нежной и непрочной» луны). Нужна уже не просто новая шинель, нужна как минимум королевская мантия: «Мантия совершенно готова и сшита. Мавра вскрикнула, когда я надел ее. Однако же я еще не решаюсь представиться ко Двору. До сих пор нет депутации из Испании» (Гоголь 2008: 337). И снова *déjà vu* — читайте Шарля Фурье:

В строе гармонии скипетры будут 16 видов и титулов, образуя 16 различных должностей и столько же тронов: титул наследственный, преемника, фаворита, весталат, Сибиллы, или воспитания, титул царька, или детства и т. д. и т. д.» (Фурье 1939: 309); «*Творения мобильные*, весьма отличные от репродуктивных, являются для каждой планеты периодически повторяемой операцией. Спутники, или малые звезды, знают 15 актов творения; луноподобные, Сатурн, Земля — 28 актов творения; объясняется это тем, что среди наших 36 социальных периодов 8 не получающих мобильных существ; 4 из них переживают фазу детства, а 4 фазу дряхлости планеты (Фурье 1939: 419).¹¹

¹¹ Энгельс в своей оценке Фурье подчеркнуто противопоставляет дух его системы духу *гегельянства*: «Я хочу предложить этим премудрым господам не-

Не кто иной, как Фурье, является автором первой социально-философской системы, которая содержит в себе детальную проработку принципа *желающего производства* в том самом смысле, в каком позднее о нем будут говорить Делёз и Гваттари — в смысле реального процесса, не предполагающего в качестве своей причины некую предсуществующую нехватку (см.: Делёз, Гваттари 2007: 49–52). Ролан Барт сравнивает фурьеристское удовольствие с кончиком скатерти, когда стоит нам потянуть «за мельчайшую пустяковую случайность — лишь бы мы были согласны с ней, — и весь остальной мир последует за нами, и его организация, и его границы, и его ценности» в силу некой «фатальной индукции, что связывает самый что ни на есть тонкий оттенок нашего желания с самой широкой общительностью» (Барт 2007: 106–107). Экономическая доктрина, основанная на подобном принципе, превращается из экономики дефицита в экономику изобилия. Нельзя сказать, что дефицит в ней никак не фигурирует; и даже сказать, что дефицит преодолевается в ходе замены строя Цивилизации на строй Гармонии, также было бы упрощением мысли Фурье; точнее было бы сказать, что дефицит трансформируется, становясь некой *интригой*, производной от изобилия как от чего-то реального, а не от какого-то идеала, осуществление которого постоянно откладывается. Впрочем, сам Фурье скорее бичует глупость цивилизованных (например, мораль цивилизованных лжива, ибо ради нескольких богатых требуется множество бедных¹²), но именно эти инвективы придают остроту

большую главу из Фурье, которая сможет послужить им образцом. Правда, Фурье исходил не из гегелевской теории и поэтому — увы! — не мог прийти ни к познанию абсолютной истины, ни даже к абсолютному социализму; правда, вследствие этого изъяна Фурье, к сожалению, дал совлечь себя с пути истинного и пришел — вместо абсолютного метода — к методу серий и к таким построениям, как превращение моря в лимонад, *couronnes boreale* и *australe*, анти-лев и совокупление планет. Пусть так! И все же мне легче поверить вместе с веселым Фурье во все эти чудеса, чем верить в абсолютное царство духа, где совсем нет никакого лимонада, или в тождество бытия и небытия и совокупление вечных категорий. Французский вздор по крайней мере весел, тогда как немецкий мрачен и глубокомыслен. Но кроме того Фурье подверг существующие социальные отношения такой резкой, такой живой и остроумной критике, что ему охотно прощаешь его космологические фантазии, которые тоже основаны на гениальном миропонимании» (Маркс, Энгельс 1955: 581–582).

¹² В сегодняшнем неолиберальном мире мы могли бы переформулировать это так: почему ради немногих успешных предпринимателей все остальные в своей деятельности также должны руководствоваться предпринимательскими принципами? Почему Акакий Акакиевич должен перестать горизонтально двигаться вслед за изгибом рукописной буквы и подстраиваться под вертикальное требование отчеканенной цифры? Делёз и Гваттари указали бы здесь на различие интереса и желания: пусть мелкие капиталисты не преуспели в своем интересе

представлениям о мудрости гармонийцев, положивших в основу организации своей жизни принцип притяжения по страсти (то есть желания в его чистом виде).

Притяжение, то есть желание — это и есть бог, согласно Фурье, и в качестве такового ему принадлежит роль верховного эконома. Конечно, «если бы он выбрал принуждение, ему было бы легко создать свою полицию, более могучую, чем наши земноводные гиганты, — ростом в 100 футов, покрытые чешуей, неуязвимые и посвященные в наше военное искусство. Неожиданно появившись из морских пучин, они разрушили, сожгли бы наши порты, уничтожили бы наши эскадры и в одно мгновение заставили бы бунтующие государства отказаться от философии и подчиниться божественным законам общественного притяжения» (Фурье 1939: 337). Но бог предпочитает действовать иным образом, и эту его мудрость Фурье раскрывает в своей системе. Так, мероприятия опытной фаланги описываются как процесс последовательного дезинвестирования всех форм социальной жизни, характерных для цивилизованных (семьи, политики, экономики); желание должно действовать имманентно, как если бы оно реализовывало свою программу, самостоятельно прорабатывая собственные страхи и выбираясь из тех ловушек, которые оно само себе расставило. Сравним это с программным тезисом Делёза и Гваттари: «Чем больше капиталистическая машина детерриторизует, раскодируя и аксиоматизируя потоки для извлечения из них прибавочной стоимости, тем больше ее придаточные аппараты, бюрократические и полицейские, всеми силами ретерриторизуют, постоянно поглощая возрастающую долю прибавочной стоимости» (Делёз, Гваттари 2007: 60). Именно капитализм, как исторически первая формация, построенная на декодированных потоках, выступает в качестве машины, непрерывно запускающей процесс шизофренизации как свой внешний предел и производящей ризому¹⁵ как соответствующую

— прибыли малы, перспективы сомнительны, — зато у них все в порядке на уровне либидо, инвестированного в капиталистическую машину как таковую, поразительно в своем функционировании (см.: Делёз, Гваттари 2007: 588–589)..

¹⁵ В системе Фурье представление о производстве по ту сторону формы, навязываемой ему цивилизацией, образно раскрывается в науке об аналогии, описание которой завершает «Новый промышленный и общественный мир». Кстати говоря, именно здесь встречается тот самый образ картофеля, который Делёз и Гваттари будут использовать в качестве эмблемы ризоматической формы в противоположность системе «дерева или корня, фиксирующих некую точку и некий порядок» (Делёз, Гваттари 2010: 12): «Сморщенный лист свеклы изображает насильственный труд рабов и рабочих. В причудливом листе репы верхняя крона господствует над множеством нижних листков. Это — образ главы деревенского семейства; он присваивает себе всю прибыль во имя морали. Он берет все, ничего

этому процессу форму данности мира, но воспроизводящей при этом как свой внутренний предел аксиоматизацию и невротизацию, как способы реакции на производимое. Будет ли преувеличением представить «Капитализм и шизофрению» как попытку реактивировать основные положения концепции Фурье, возродить его учение в условиях позднего капитализма; или, в терминах самих Делёза и Гваттари, как попытку представить фурьеризм не столько как описание потенциального будущего, сколько как тематизацию того виртуального плана — тела без органов, консистентности, интенсивности, — который в качестве совокупности своих эффектов производит актуальное положение дел? Нас не должно смущать, что сами авторы «Капитализма и шизофрении» нигде так свою задачу не формулируют — ведь немногие упоминания Фурье могут быть ключом к пониманию того, что задает меру осмысленности многочисленным частностям, из которых сшивается их собственная система. В этой связи можно выдвинуть гипотезу: система Фурье дает представление о том самом плане консистенции, на котором все событийные серии достигают своей высшей интенсивности, преодолевая разнообразные ограничения, накладываемые на них в том или ином специфическом контексте. «Тождество желания и работы — это скорее не миф, а действующая утопия как таковая, которая указывает требующий преодоления предел капитализма в желающем производстве» (Делёз, Гваттари 2007: 476), — это положение из последней главы «Анти-Эдипа» звучит как чисто марксистское с *добавкой желания*. Но именно с этой добавкой оно превращается в точку зрения Фурье, который производство в его истинной форме (таким, каким оно было замыслено богом или природой) мыслит исключительно в качестве желающего.

В «Капитализме и шизофрении» имя Фурье упоминается всего несколько раз, но всякий раз для того, чтобы подчеркнуть принципиальное согласие с его концепцией. Вот две наиболее характерные отсылки. Уже в первых главах «Анти-Эдипа» возникает тема утопии в контексте вопроса о желающем производстве не как о воображаемом, но как о реальном явлении (Делёз и Гваттари 2008: 225\226). Социалистические утопии XIX века оцениваются здесь как превосходящие реалистическую трактовку, поскольку предлагается понимать их «не в качестве идеальных моделей, а в качестве групповых фантазмов, *то есть агентов реальной производительности желания* (выделено мной — А. П.), которые

не оставляя детям и слугам. В картофеле, который изображает легкий труд групп и серий, построенных на страстях, хорошо сформированный лист, весь изрезанный на мельчайшие листочки, изображает объединение неравных и детей, ассоциируемых в работе вместе с отцами» (Фурье 1939: 421).

делают возможным дезинвестирование или “дезинституцию” актуального общественного поля в пользу революционного установления самого желания» (Там же: 55). Иными словами, если «утопия» и выступает фантазмом, то не в режиме навязывания желанию неких правил со стороны общественного производства тех или иных «благ» при «посредничестве некоего Эго, фиктивное единство которого гарантировано самими этими благами», но как желающее производство аффектов, которое, наоборот, само «навязывает свое правило институциям, элементами которого после этого будут только влечения» (Там же: 104). Единственное имя, упомянутое в связи с указанием на утопию, понятую не как идеальная модель, а как «действие и революционная страсть», — это имя Фурье.

Более развернутое обращение к Фурье имеет место в последней главе «Анти-Эдипа», и опять в контексте рассуждений об истинной природе желания: «Желание в качестве своего объекта имеет не лица или вещи, а целиком те среды, через которые оно пробегает, вибрации и потоки произвольной природы, с которыми оно связывается, внедряя в них срезы, запруды, — всегда кочевое и мигрирующее желание, первейшей характеристикой которого является “гигантизм”, что лучше всех показал Шарль Фурье» (Там же: 460). Желание, как не устают утверждать Делёз и Гваттари, не ограничено пределами лиц и семей, как если бы его распространение за эти пределы могло возникать лишь в процессе «десекуализации», как то полагал Фрейд; напротив, отдельно взятые тела и лица выступают лишь как блокировки желания, как результат его ограничения и подавления, — да, эти тела и лица, очевидно, желаются, но желаются в поле бессознательного, которое безмерно превосходит их, при том что само оно не является чем-то неопределенным, «неоформленным»: напротив, его природа задана формальным (или модальным) различием двух режимов:

Поэтому, сколь бы ни была обоснована любовная блокировка, она замечательным образом меняет свою функцию в зависимости от того, увлекает ли оно желание в эдиповы тупики пары и семьи, служащие репрессивным машинам, или же она, напротив, стущает свободную энергию, способную питать революционную машину (и об этом снова все было сказано Фурье, который показал два противоположных направления “схватывания” или “механизации” страстей). Но любовью мы всегда занимаемся с мирами. И наша любовь обращается к этой либидинальной способности любимого существа закрываться или открываться более обширным мирам, массам и большим системам. В нашей любви всегда есть что-то статистическое, что-то от законов больших чисел (Делёз, Гваттари 2007: 462).

То, о чем по признанию авторов «Капитализма и шизофрении» Фурье было сказано *все*, представляет собой не сугубо частный момент, но *исходный принцип*, в соответствии с которым была построена система шизоанализа. Аналогично тому, как Делёз и Гваттари демонстрируют способность психоанализа переворачивать истинный порядок желания (семья из возможного и далеко не единственного продукта желания превращается в его необходимого и монопольного производителя), так и Фурье объявляет порядок цивилизации «миром навыворот», где добродетель труда морально превозносится, но при этом та же мораль отсекает труд от его истинного смыслового источника (абстракция труда здесь превосходит масштабом описанную Марксом), т.е. от желания с его «гигантизмом».

Так, в «Теории четырех движений и всеобщих судеб» (Фурье 2017) он упоминает живущего в современной ему Франции человека, съедающего в один присест 14 фунтов сырого мяса и потому называемого «плотоядным», после чего заключает, что поскольку «творец должен был во всех направлениях дать нечто прямо противоположное комбинированному строю, то, создав солитера, он показал человеку, какого чудовищного аппетита могут достигать люди, воспитанные новым строем» (Фурье 1938: 187). И точно также в «Новом промышленном и общественном мире» он опровергает точку зрения, что дети — это маленькие лакомки: «Ничего подобного: это не лакомки, а *обжоры* и жаднюги. Они с жадностью едят зеленые фрукты и другую дрянь; будь это лакомки, знатоки, они отдали бы эту грубую пищу свиньям. Их обжорство — зародыш, который нужно привести к чревоугодию, к рассудочной гастрономии, связанной с тремя другими функциями вкуса [кухней, консервированием, земледелием — А.П.]» (Фурье 1939: 248). Обжорство и жадность (оральная и анальная стадии) регрессивны лишь в их обратном, ретроактивном полагании на основе того, что их отрицает, т.е. на основе системы морали; вместе с тем, они потенциально прогрессивны на основе их имманентного развития в обществе будущего, предполагающем тотальное увлечение гастрософией и организацию хозяйственной деятельности на основе притяжения по страсти. Проще говоря, обжорство и жадность — это «чудовищные» формы желания, в которых оно заявляет о себе в рамках личностной и семейной сборки, порог которой оно, тем не менее, способно превзойти (здесь стоит напомнить, что именно Фурье последовательно проводит идею отказа от фамилиализма в пользу радикально отличной формы объединения людей, а именно — формы *полных групп*,¹⁴ организованных в серии по страсти;

¹⁴ Семья, принятая у цивилизованных — ложная группа, поскольку

добродетели общества будущего в обществе настоящего даны исключительно в форме «пороков» и «извращений», поскольку рассматриваются через призму того, что слывет «добродетелью» сегодня — и что одно только и является действительно порочным и извращенным).

Лучшим примером «гигантизма» в действии является описание *маленьких орд* (см.: Там же: 199–205) — так в Гармонии будут называться объединения детей среднего возраста (точнее, 2/3 мальчиков и 1/3 девочек, имеющих естественную склонность к нечистоплотности, к которым присоединится и некоторое количество стариков и старух — друидов и друидесс, — питающих эту же страсть), которые будут играть роль «милиции бога» (*la milice de Dieu*), то есть стоять на страже промышленного единства, добровольно посвящая себя крайне грязным или опасным работам, презираемым при строе Цивилизации, как то очистка сточных вод, работа трубочистов, сортировка кишок, преследование пресмыкающихся и т. п. (Фурье детально описывает образ действий маленьких орд, при котором свойственные детям этого возраста непостоянство, любопытство, неповиновение отцу и наставнику не препятствуют, а потворствуют работе, которая начинается с парада, звона колоколов, лая собак и воя быков — посаженные на пони, орды под предводительством своих ханов и жрецов «неистово набрасываются на работу, которая выполняется как богоугодное дело, как акт милосердия по отношению к фаланге, как служба богу и единству».) Именно это их строго имманентное, т.е. опирающееся единственно на притяжение по страсти, действие должно быть противопоставлено тому чисто отрицательному и трансцендентному вмешательству уже упомянутых фантастических «прислужников» (*sbires*), «более могучих, чем наши земноводные гиганты».¹⁵ Фурье неустанно

ограничена числом два; истинная, или полная, группа в новом обществе должна состоять по меньшей мере из семи членов, «потому что она должна содержать три подразделения, называемые подгруппами, из которых средняя должна быть сильнее крайних, чтобы их уравновесивать» (Фурье 1939: 65). Делёз и Гваттари также говорят о двух группах: поработанных, централизованных вокруг предсознательного интереса, и группах-субъектах, открытых бессознательному желанию (см.: Делёз, Гваттари 2007: 548–550). Кроме того, важно, что Фурье рассматривает детство в качестве нейтрального пола (Фурье 1939: 90), что предвосхищает дезидипизацию инфантильной сексуальности у Делёза и Гваттари, например, во второй главе «Тысячи плато» «1914 — Один волк или несколько?» (см.: Делёз, Гваттари 2010: 46–65).

¹⁵ В этом мрачном описании Фурье предвосхитил антиутопии следующих столетий. Жан-Луи Деотт так описывает «бесчувственную чувственность», прививаемую тем, кто служит в спецподразделениях неolibеральной эпохи: «Они научились “действовать сообразно инстинкту”, следуя приказам мозга

подчеркивает первостепенную роль маленьких орд во всей жизни фаланги, из чего следует, что именно в них принцип притяжения воплощен по преимуществу. Что до Делёза и Гваттари, то, согласно их концепции, в основе всех капиталистических ограничений желания (сведения либидо к абстрактному количеству, создания частных лиц и приватизации органов и т. п.) лежит выведение ануса за пределы общественного поля: «Именно он задал модель приватизации, тогда как деньги стали выражать новое состояние абстрагирования потоков» (Делёз, Гваттари 2007: 225). Но участие маленьких орд в ассенизационных работах как раз не означает выполнение какой-то органической функции, обесцененной по моральным и эстетическим соображениям — нет, работа с «потоками дерьма» стала теперь равноправной (если не наиболее ценной) составляющей социального устройства. Оставаясь частичным (поскольку есть и другие), объект работы маленьких орд не просто реабилитирован в своем качестве объекта притяжения или желания, субъектом которого является все общество (а, в пределе, космос), но приобретает первостепенное значение, отсюда — те почести и большие доходы, которые полагаются членам маленьких орд. «Возможно даже, что консистенция обнаруживает тотальность своих условий лишь в чисто космическом плане, где созываются любые несоответствия и разнородности» (Делёз, Гваттари 2010: 545): занятия маленьких орд позиционированы у Фурье таким образом, как если бы они были напрямую заданы на плане космической консистенции, а не занимали низшее место в иерархии, заданной на основе некой трансцендентной инстанции. Потоки нечистот, зловредные гады, кишечная торговля — все это непосредственно связано с промышленным единством, сообщением групп, серий, фаланстеров, народов и т. д.¹⁶

«Гигантизм» Фурье имеет не столько количественный (несмотря на его страсть к исчислению тех невообразимых прибылей, которые даст организация опытной фаланги как основанного на паях предприятия), сколько качественный характер. И здесь надо обратить внимание на тот аспект общности теорий Фурье и Делёза с Гваттари, который сами авторы «Капитализма и шизофрении» уже

рептилии: что парадоксальным образом предполагает почти полную анестезию. Приостанавливать в себе предсубъективное ощущение и отдавать предпочтение объективной информации (отсюда важность информационного оборудования касок бойцов завтрашнего дня)» (Деотт 2003: 136).

¹⁶ Исключительное положение маленьких орд объясняет и то, почему именно им поручается верховное наблюдение за животными: «Тот, кто плохо обращается с четвероногими, птицей, рыбой или насекомым, мучая животное во время работы или заставляя его страдать на бойне, подлежит суду Дивана маленьких орд» (Фурье 1939: 203).

не акцентируют. Речь идет о теории синтезов, которые выступают в качестве условий возможности действительно сущего (природной и социальной реальности), являясь при этом способами производства этого сущего. В шизоанализе фигурируют три таких синтеза, причем каждый из них предполагает два полярных режима своего применения — «молярное» подавление и «молекулярное» освобождение: синтез коннекции (в режиме однозначности или, напротив, многозначности), синтез дизъюнкции (исключающей или, напротив, включающей), синтез конъюнкции (привязанный к специфичности или, напротив, свободный от нее). То, что Фурье называет системой гармонии, и то, что Делёз и Гваттари описывают как систему ризомы, должно пониматься в качестве обобщенных форм положительного динамического единства (как общества, так и природы), производимого указанными выше синтезами, работающими в «молекулярном» режиме.

Похоже, что прообразом этих синтезов являются три *распределительные страсти*, на которых, согласно Фурье, должно быть основано действие социального механизма, способного преодолеть цивилизацию и реализовать подлинное, а не ложное единство. Этих страстей не просто такое же число, но они точно таким же образом представляют собой именно способы связывания способностей, как бы «страсти страстей». И если *реальное* в «Капитализме и шизофрении» понимается позитивно и утвердительно, а не негативно и ограничительно, то таково же действие и трех распределительных страстей в системе Фурье: они являются как бы трансцендентальным условием связи эмпирических страстей, но характер этой связи проявляется в том, что благодаря ей высвобождается полагающая, производительная способность страстей, дополняющих и усиливающих друг друга. Итак, коннективному синтезу будет соответствовать страсть, именуемая «папийон» (*la papillonne*), на нее в обществе будущего будет возложена задача реализовать принцип *краткосрочности сеансов* (именно к этому принципу, очевидно, восходит знаменитое определение коммунизма как общества, где до обеда занимаются охотой и земледелием, а после обеда — придаются критике или еще чему-то, что угодно нашей душе; важно, что «распределительные страсти» в системе Фурье играют роль синтезов времени — а также то, что в зачаточной форме они проявляются и в строе цивилизации: так, действие папийоны дает о себе знать в образе жизни парижских сибаритов, в течение дня порхающих с одного светского мероприятия на другое). Дизъюнктивный синтез сопоставим со страстью «кабалист» (*la cabaliste*), задача которой состоит в непрерывном завязывании интриг, заставляющих гармонийцев взаимодействовать друг с другом на основе выявления различий, делающих

нетождественной себе даже самую компактную серию. (Фурье подчеркивает, что серии по страсти должны быть сосредоточены на малых различиях, куда менее очевидных, чем межвидовые — таких, например, как различия разновидностей груш одного сорта: именно они вызывают наибольшие страсти в серии грушеводов; стоит вспомнить в связи с этим о фрейдовском понятии «нарциссизма малых различий», объясняющего взаимную неприязнь народов, исторически имеющих друг с другом много общего, — но это отрицательное применение, сказал бы Фурье, будет в силе только в условиях Цивилизации!) Наконец, возможно, что конъюнктивный синтез в чем-то аналогичен страсти, которая называется «композит» (*la composite*) — она обеспечивает *парцеллярное* выполнение работ, что позволяет каждой группе концентрироваться на участке работы, который является наиболее воодушевляющим для входящих в нее сектариив.

Фурье предлагает множество примеров того, как в опоре на механизм распределительных страстей могут быть разрешены многочисленные проблемы, которые при строе цивилизации представляются совершенно неразрешимыми. Возьмем пример с чесноком и поэзией, который можно сравнить с примером осы и орхидеи, составляющих ризому как синтез двух гетерогенных серий (см.: Делёз, Гваттари 2010: 17). Представьте себе, предлагает нам Фурье, родителей, имеющих дочь, но их беда в том, что у нее сильнее всего развита та страсть, которая столь осуждается при господствующих нравах — а именно, страсть к поеданию чеснока; наоборот, страсть, развитие коей всячески поощряется, а именно — страсть к изучению грамматики, у нее практически отсутствует. Так вот, то, что при строе цивилизации представляет собой беду, при строе гармонии будет представляться истинным счастьем: конечно, родителям хочется, чтобы она отказалась от чеснока и усердно занялась грамматикой, но следует не перечить ее естественным наклонностям, а развивать в том и в другом направлении:

Втяните эту девушку в застольную и садовую интригу любителей чеснока, а затем преподнесите ей оду в честь чеснока, написанную Де-Марцеллом. Она с готовностью ее прочтет, будучи живо задета хулителями чеснока. Этим моментом нужно воспользоваться, чтобы слегка познакомить ее с лирической поэзией, с особенностями стихосложения.

Вполне естественно, что она увлечется сначала поэзией, а не грамматикой; но одно скоро приведет к другому. Таким образом, сосетарный метод преподавания пользуется духом интриг и самыми странными наклонностями, чтобы возбудить в ребенке вкус к науке и привести ее окольным путем к тому предмету,

который он упрямо отверг бы, не будь стимулов со стороны интриги (Фурье 1939: 245).

Разве это не пример того, как реализуется синтез включающей, а не исключающей дизъюнкции? Любительница чеснока не только входит в групповую серию тех, кто разделяет с ней ее изначальную страсть, но и оказывается заинтригованной тем, что происходит в альтернативной серии любителей словесности — «Ода чесноку» играет здесь роль того самого парадоксального элемента, заставляющего резонировать различные серии, не притупляя, тем не менее, различия, существующего между ними (как подчеркивает Барт, в основе «ассоциации» Фурье не лежит «гуманистический» принцип: «речь идет не о том, чтобы объединить всех, у кого одна и та же мания (“со-манийцев”», чтобы они ощущали себя хорошо вместе и наслаждались, нарциссически всматриваясь друг в друга; речь, напротив, идет о том, чтобы ассоциироваться ради сочетания, ради контрастирования» (Барт 2007: 131). Отсюда — метод *крытых галерей*, на котором основана архитектура фаланстера, он является условием возможности ежедневного завязывания многочисленных интриг, т.е. внедрения кабалистического духа в жизнедеятельность серий.

Связь архитектуры парижских пассажей и устройства фаланстера акцентирует Вальтер Беньямин: «Фаланстер — это город из пассажей» (Беньямин 2000: 155); он же проводит аналогию между архитектурой и языком: «Ибо если предложение — стена перед языком оригинала, то дословность — аркада» (Беньямин 2012: 266). Не забудем, что Фурье мечтал о преодолении лингвистической разрозненности народов, будучи сам, по точной характеристике Барта, *Логотетом*, то есть основателем языка (Барт 2007: 10). Очевидно, например, значение, придаваемое Фурье практике именованья, что сближает его не только с Беньямином, но и с Делёзом, который утверждает: «Индивид приобретает свое подлинное имя в результате самого строгого упражнения в деперсонализации, раскрываясь в множествах, насквозь его пересекающих, в силах, которые через него проходят» (Делёз 2004: 18). Можно сказать, что индивид становится здесь «аркадой», и это не означает утраты им своей индивидуальности, ведь становясь «аркадой», он остается этой «аркадой», расположенной в некой сингулярной сборке — поэтому преодолевает он лишь бесповоротную фиксацию на границах «своей» исключительной персональности.¹⁷ В приведенном выше

¹⁷ Мануэль Деланда противопоставляет принцип ассамбляжа (сборки), принятый Делёзом и Гваттари, принципу методологического индивидуализма, принятого в микроэкономическом анализе: «В теории ассамбляжей индивиды

примере чеснок выдвигается за рамки суждения (и морального осуждения) в область поэтики именования, которая отсылает к универсальной сообщаемости различных серий. «Любая точка ризомы может — и должна быть — присоединена к любой другой ее точке» (Делёз, Гваттари 2010: 12); «Каждое плато может быть прочитано с любого места и находится в соединении с каким угодно другим местом» (Там же: 39), — абстрагированные от контекста, эти известные заявления из введения к «Тысяче плато» могут быть истолкованы как бессодержательные призывы к синтезированию всего со всем, что было бы безусловно верным, если бы эти утверждения делались с позиции свободно парящего, не инкорпорированного в плоть мира, субъекта, а не с точки зрения того, кто всегда уже вовлечен в процесс мирового становления и для кого «каждое» и «любое» (точка, плато) всякий раз даны в конкретный момент времени и, следовательно, представляют собой вполне конкретную проблему, подлежащую решению тем или иным способом (например, по образу шитья лоскутного одеяла) (Делёз, Гваттари 2010: 808–810). Принцип универсальной сочетаемости, связи всего со всем есть только абстрактная возможность, в конкретной действительности она опирается на сингулярные точки притяжения по страсти — так, интерес к поэзии реально может возникнуть только по конкретной причине, например по причине страсти к чесноку (при том что и сама эта страсть, пусть на другом уровне, тоже, вполне возможно, задана «поэтически»), и поэтому любительница чеснока становится любительницей поэзии лишь при условии, что и поэзия становится чем-то еще. К тому же, становление — это то, что работает внутри истории и природы против них.¹⁸ Знаменитый юмор Фурье поэтому нигде не проявляет себя с большей

всегда существуют как часть популяций, в которых они постоянно взаимодействуют между собой. Но более важным является то, что если идентичность этих индивидов принимается микроэкономикой как должное, то в теории ассамблежей показывается, что она возникает в процессе взаимодействия *субличностных компонентов*» (Деланда 2018: 44–45).

¹⁸ Ср.: «Всякое становление является альянсом. Но, повторим, это не значит, что всякий альянс является становлением. Бывает экстенсивный альянс — культурный и социополитический — и альянс интенсивный — противоестественный и космополитический. И если первый различает филиации, то второй смешивает виды или, точнее, контросуществляет посредством имплицативного синтеза непрерывные различия, которые в обратном направлении (дистанция не одна и та же) актуализируются благодаря ограничительному синтезу прерывного видообразования» (Кастру 2017: 119). Примером контр-исторического характера становления могут служить действия героев некоторых романов Дж. М. Кутзее, вовлеченных в поток «большой Истории», но последовательно сопротивляющихся ее «логике», пуская в ход то, что в данный момент оказывается под руками — от тыкв до собачьих трупов.

силой, чем в приводимых им примерах, которые демонстрируют нередуцируемость того или иного сингулярного случая к определенному виду или роду деятельности (попробуйте дедуцировать эти примеры из «общего принципа») — потому-то в этих примерах почти всегда используются персонажи с именами собственными.¹⁹

Итак, строй гармонии и фаланстер как его инфраструктура играют, таким образом, роль механизма по высвобождению желания, которое оказывается имманентной причиной производственной деятельности, а не требованием некоей трансцендентной инстанции. Но не является ли при этом «гигантизм» Фурье исходной версией *акселерационизма*, в отношении которой Делёз и Гваттари выступают в качестве наследников, как если бы Фурье применил к ним и их дискурсу свой принцип «индустриального усыновления»? Термин «акселерация», согласно Нику Ланду, описывает временную структуру накопления капитала и таким образом «отсылает к “окольности”, лежащей в основе модели капитализации Ойгена фон Бём-Баверка, в которой накопление сбережений и техничность интегрированы в один социальный процесс — перенаправление ресурсов от непосредственного потребления к улучшению аппарата производства» (Ланд 2018б: 22). Обучение грамматике через чеснок и поэзию — это ли не окольный путь? Или, если говорить о шизоанализе, разве тело-без-органов или план консистенции не являются тем «неподвижным двигателем» экономики, который заставляет ее работать в режиме нечеловеческого ускорения и непрерывной трансформации — в полном соответствии с фундаментальным положением Лейбница, согласно которому мы не должны судить о мире так, как если бы он был создан исключительно для нас (см.: Лейбниц 1989: 201)?

Возможно, здесь имеет смысл различать не только между правым и левым, но также аксиоматическим и проблематическим акселерационизмами. В связи с этим важным и точным представляется наблюдение Йоэля Регева о том, что акселерационизм,

¹⁹ «Бастиан, неимущий молодой человек, зацепив за гвоздь свое самое красивое платье, разорвал его. На следующий день группа горничных, убирающих комнату Бастиана, относит это платье в починочную мастерскую, во главе которой стоит Селианта, богатая дама в возрасте 50 лет, страстно увлекающаяся сложными починками, по части которых она считается незаменимой. Селианте нравится Бастиан, которого она часто встречает в различных группах, где он отличается в работе: это он ухаживает в птичнике за любимыми фазанами Селианты и за гвоздикой, с запахом левкоя, в группе, занимающейся этой разновидностью. Она хочет с ним познакомиться и, видя на платье этикетку с надписью Бастиан, она берет эту работу и выполняет починку с высоким совершенством» (Фурье 1939: 236)

сопоставленный со взглядами Делёза, как они изложены в его книге о Захер-Мазохе, очевидным образом воплощает только садистскую стратегию (а именно, фантазм «абсолютного преступления», должного преодолеть ограниченный характер любой единичной трансгрессии в целой серии преступлений, каждое из которых объявляет предыдущее неудачным с точки зрения идеи природы, полностью освобожденной от связывающих ее законов), но при этом полностью игнорирует позицию мазохиста, хотя Делёз делает все, чтобы показать ее безусловную самостоятельную значимость (см.: Ревев 2018: 145). Не случайно в своей последней книге «Критика и клиника» Делёз возвращается к этому сюжету, посвящая ему (спустя четверть века после выхода «Представления Захер-Мазоха»!) крохотный, но крайне содержательный текст «Пере-представление Мазоха». Метод интерпретации остается прежним: не путать характер производственного процесса с образом того, что оказывается произведено — в «Представлении Захер-Мазоха» это позволило преодолеть ту редукцию, на которой строилось фрейдовское понимание мазохизма как обращенного на себя садизма (ложной предпосылкой такого толкования было рассмотрение боли в качестве общего признака не только на уровне симптоматики, но и на уровне клиники). Но Мазох, говорит Делёз, не исходит из понимания страдания, которое было бы тождественным садовскому — он *сместает* это понимание, ставя его в исключительную связь с договором:

Остается тайной то, каким образом договор укоренен в мазохизме. Можно было бы сказать, что речь о том, чтобы прервать связи вождения с наслаждением: наслаждение прерывает вождение, так что налаживание вождения как процесса должно отворачивать наслаждение и до бесконечности его откладывать. Женщина-палач овевает мазохиста придержанной волной боли, которую он использует явно не для того, чтобы извлечь из нее наслаждение, а для того, чтобы подняться по ее течению вспять и наладить непрерывный процесс вождения. Вся соль в отсрочке или подвешенном состоянии, как своего рода исполненности, физической и духовной интенсивности (Делёз 2002: 76–77).

Мазохист, таким образом, стремится к тому, чтобы реализовать возможность *играть* с вождением, ставя под сомнение (поднимая на смех) императивный характер наслаждения.²⁰ Эту попытку

²⁰ Наиболее точно этот насквозь императивный — продуктивный, а не «седуктивный» — характер доминирующей сегодня формации желания описал Бодрийяр: «Мы культура преждевременной эякуляции. Все больше и больше со-

противопоставить отцовскому (ироничному) закону материнский (юмористический) договор наиболее точно показал Фассбиндер в фильме «Я только хочу, чтобы вы меня любили» (1976): его главный герой, трудяга по имени Петер, готов играть в игру кредитного капитализма и общества потребления с их требованием рациональной самоэксплуатации во имя наслаждения повышенным уровнем комфорта и благосостояния, но лишь при условии, что он будет жить как бы забывая о своих кредитных обязательствах (или даже веря, что о них каким-то образом забыл банк) — цветы, которые он непрерывно дарит своим женщинам (матери, жене, бабушке жены), воплощают это застывшее вожделение, приводящее в итоге к катастрофическому обрушению всей его «экономики» в той мере, в какой от нее требуют некой нормативной продуктивности. Разумеется, садистический отец то и дело, или даже в конечном итоге, возвращается — Фассбиндер показывает нам, как Петер постоянно обознается, видя отца в других. Собственно, это и есть возвращение императива наслаждаться — наслаждаться тем, что ты вновь и вновь оказываешься способным перейти на следующую ступень, но только надежно закрепившись на предыдущей, «твердо встав на ноги»; иными словами, существовать в рамках «деспотической сборки» делового предприятия, где однозначно распознаваемый эффект наслаждения является исключительно эффективным способом контролировать все жизненно важные процессы. Именно наслаждение превращает любой индивидуальный момент бытия в момент исключительно *дивидуальный* — всегда уже функционально делимый на предельный и пороговый, что обеспечивает парадоксальное единство остановки («Вот чего я достиг!») и перехода («На этом не останавливаюсь!»).

Делёз подчеркивает, что «садизм и мазохизм раскрывают свою природу не в терминах генетической деривации, но — структурного раскола» (Делёз 1992: 308): садистская логика *негации* как основанная

блзнь, обольщение в любых своих аспектах, этот в высшей степени *ритуализированный* процесс, заглушается *натурализованным* сексуальным императивом, уступает место непосредственной и императивной реализации желания. <...> Это требование ликвидности, поточности, ускоренной обращаемости психического, сексуального и телесного — точная реплика закона, управляющего товарной стоимостью: капитал должен находиться в обращении, никаких фиксированных пунктов, цепочка инвестиций и реинвестиций не должна прерываться, стоимость должна иррадиировать непрестанно — такова сегодняшняя форма реализации стоимости, сексуальность же, сексуальная *модель*, есть способ ее проявления на уровне тел» (Бодрийяр 2000: 83–84). Однако с учетом предложенной Делёзом трактовки мазохизма безоговорочное вменение ему в вину чисто «реализаторской» установки (что Бодрийяр делает в своей программной статье «Забудь Фуко») может и должно быть поставлено под вопрос.

на Идею чистого разума и мазохистская логика подвешивания как воплощение Идеала чистого воображения не являются преобразованием некой общей функции. Наиболее отчетливо это различие проявляется в их отношении к фетишизму. Фетиш — то, на чем держится мир мазохиста, он является условием возможности процесса *отклонения* (*denegation*):

Отклонение, может быть, следует понимать как отправную точку такой операции, которая состоит не в негации, и даже не в разрушении, но, скорее, в оспаривании обоснованности того, что есть, операции, под действием которой то, что есть, оказывается в своего рода подвешенном состоянии [*suspension*], нейтрализуется, — что позволяет по ту сторону данного открыть новые горизонты неданного. <...> Таким образом, фетиш — вовсе не символ, но как бы некий зафиксированный и застывший план, задержанный, схваченный образ, фотография, к которой постоянно возвращаются с целью отвлечь досадные последствия движения и нежеланные открытия: он представляет собой последний момент, в который еще можно было верить... (Делёз 1992: 207–208).

«Последний момент, в который еще можно было верить» — очевидно, что это формула предела, на котором мы задерживаемся для того, чтобы не переходить некий порог. Однако нельзя при этом сказать, что фетиш не играет никакой роли в садизме — напротив, скорее, правильным будет утверждение, что фетиш асимметрично распределен между садистской и мазохистской сериями, будучи поразному представлен в каждой из них: в случае мазохизма он явно составляет сущность явления, в случае садизма — лишь некоторым образом связан с ней; и если в случае садиста фетиш — лишь предмет враждебного отношения, введенный с целью уничтожения, то у мазохиста (Делёз иллюстрирует это случаем «срезателя кос», описанным Рихардом фон Крафт-Эбингом) такая интенция отсутствует.

Итак, разрушение фетиша как результат расплавления яви, осуществляемого трансцендентной Идеей (садизм) — и упорное упрочение фантазма как способа подвесить, «заморозить» как идеал, так и реальное (мазохизм) (см.: Делёз 1992: 253). Это различие работает и в случае товарного фетишизма, где все происходит так, как если бы меновая стоимость непрерывно «подвешивалась», фиксировалась в своей конечной количественной определенности, отражаясь в зеркале стоимости потребительной; но поскольку субъектом всего процесса является капитал, то есть процесс производства прибавочной стоимости, то данное «зеркало» формируется только для того, чтобы непрерывно разбиваться.

Позиция «мазохиста» в структуре капиталистических отношений означала бы веру в то, что в подвешенном состоянии находится как раз момент подчинения жизненной материи товарной форме, поскольку для него сама эта материя способна открывать в себе множество имманентных форм, непрерывно ускользающих от господства формы стоимости (что замечательно показано в «Утре понедельника» Отара Йоселиани: главный герой фильма, получив от отца кипу банкнот разных стран, совершает путешествие, ускользая как от «оседлой» семейно-заводской сборки, так и от сборки однозначно номадической, типа цыганского табора; и это при том, что деньги также в какой-то момент ускользают от него посредством карманников, что отнюдь не препятствует путешествию).

Возможно, что «мазохистская» уловка отсрочки наслаждения как-то связана с тем способом существования, который в системе мысли Делёза и Гваттари характерен для *меньшинств*:

Могущество меньшинств не измеряется их способностью входить в систему большинства и навязывать себя последней, ни даже способностью низвергать с необходимостью тавтологический критерий большинства, но оно измеряется способностью придавать значимость силе неисчислимых совокупностей, сколь бы малыми они ни были, против силы исчислимых множеств, пусть даже бесконечных, низвергнутых или измененных, даже если они предполагают новые аксиомы или, более того, новую аксиоматику (Делёз, Гваттари 2010: 801).²¹

Но именно таков способ мысли Фурье, именно таков эффект его дискурса: исчисление бесконечных богатств, производимое в денежной форме (и, значит, вписанное в существующую аксиоматику Цивилизации), непрерывно ставится под вопрос, подвешивается с помощью специфической поэтики неисчислимого — что точнее всего сформулировал Барт, обозначив метод Фурье как параграмматический и представляющий «взаимоналожение (при двойном прослушивании) двух языков, один из которых, как правило, исключает другой; переплетение двух классов слов, традиционная иерархия которых не отменяется и не выравнивается, но — что предполагает гораздо более подрывной эффект — *является дезориентированной*: Вселенский собор и Система передают свое благородство пирожкам, пирожки передают свою пустячность Анафеме, внезапная зараза вносит смятение в язык как институт»

²¹ В «Представлении Захер-Мазоха» Делёз подчеркивает, что именно меньшинства, населяющие Австрийскую Империю, были для Мазоха «неисчерпаемой кладовой обычаев и судеб» (Делёз 1992: 214).

(Барт 2007: 123).²² Фетиши, формируемые на каждом участке деятельности способом «неспецифической конъюнкции» («Фурьеристское перечисление — это всегда загадка наоборот: в чем разница между конем, котом и удобрением? Никакой, поскольку функция всех трех — поглощать дыни низшего качества») (Барт 2007: 124), служат началом очередной линии ускользания, позволяющей субъекту соприкоснуться с процессом продуктивной деятельности исключительно в точке, где он сохраняет с этой деятельностью подвешенные отношения. Короче говоря, почему бы заново не перечитать Фурье, подключая этот «мазохистский» импульс и совершая инверсию вот какого рода: не столько принцип притяжения по страсти и основанный на ней метод серий является средством беспрецедентного увеличения богатства общества, сколько наоборот, юмористический «гигантизм» исчисления будущих богатств является методом поиска и рассмотрения в замедленном режиме тех страстей, которые обыкновенно (при строе Цивилизации) рассматриваются как вредные, непродуктивные, бессмысленные (примером могут послужить так называемые «промежуточные страсти» и вообще все то, что выглядит странно, как то: «мании любителей старых кур, мании “пожирателей мерзостей” [как, например, у астронома Лаланда, который любил поедать живых пауков], мании сектантов масла, бергамота и красноватых груш, мании пяткочесателей или старого сентиментального пупсика») (Барт 2007: 104–105).²³ Тексты Фурье — бесконечно детализированные «договоры», которые человечество должно заключать с самим собой с целью «подвесить» Цивилизацию к ее садистской морали и экономикой, основанной на нехватке.

²² Барт использует здесь пример классификации пирожков, предложенной Фурье: «44 системы пирожков», «печи с пирожками, анафематствованными Вселенским собором», «пирожки, принятые Вавилонским собором» и т. д. Таких серий у Фурье — множество, и все они так или иначе подрывают институт языка, или, в терминологии Делёза и Гваттари, относятся к «предложениям потока», а не «предложениям аксиом» (Делёз, Гваттари 2010: 801).

²³ Нельзя ли сказать, что в примере Фурье с грамматикой и чесноком субъект ускользает от императивного предпочтения первого второму, то есть от садо-мазохистского наслаждения выполнением требования, вместо этого подвесившая обе возможности как взаимонеисключающие? Барт подчеркивает, что дискурс Фурье, в отличие от дискурса Сада — это дискурс «обобщенной благожелательности», и «если в Гармонии вам доведется пострадать, то все общество постарается заглушить это страдание: если у вас любовное фиаско, если вас выпроводила женщина, то Вакханки, Авантюристки и другие корпорации удовольствия окружают вас и уведут за собой, сразу же стирая последствия обмана, жертвой которого вы стали» (Барт 2007: 109).

Итак, именно в этом структурном расколе, сторонами которого являются мазохизм и садизм, можно увидеть ресурс для формирования главного концептуального персонажа «Капитализма и шизофрении»: если извращенец — это тот, кто создает «территориальности, бесконечно более искусственные, нежели те, что предлагает нам общество» (монастырь или замок, где герои Сада реализуют движение трансгрессии, или будуар, внутри которого герой Мазоха реализует свои грезы), то шизик — тот, кто следует «своей заплетающийся походкой, которая не перестает сдвигаться, блуждает, спотыкается, он постоянно углубляется все дальше и дальше в детерриторизацию, на своем собственном теле без органов, бесконечном разложении общества, и, быть может, это его собственный способ обрести свою землю — прогулка шизика» (Делёз, Гваттари 2007: 61). Поэтому на вопрос о том, «не является ли встреча садизма и мазохизма простой аналогией, а их процессы и их формации — вещами совершенно разными? А их общий орган, их “глаз”, — косым?» (Делёз 1992: 224), следует ответить утвердительно, но добавить при этом, что этот косой глаз смотрит в направлении их дизъюнктивного синтеза и прокладывает маршрут ускользания.

В одной из своих шизоаналитических вариаций Ник Ланд интерпретирует действие «машинного бессознательного» как «нисходящее влияние из будущего — последствие восходящей изощренности, значительного ускорения к апокалиптическому сдвигу фазы», а в качестве субъекта этого движения называет *киберпартизана*, который был бы «так искусно замаскирован под человека, чтобы даже программа была частью маскировки» (Ланд 2018а: 55–56). Но разве великая трилогия Уильяма Гибсона — автора, которого Ланд вовлекает в движение своей мысли (см.: Ланд 2018а: 81–110), — не свидетельствует, что героем киберпанка является прежде всего тот, кто более или менее успешно ускользает от захвата со стороны сил этого нечеловеческого будущего, действие которых к тому же то и дело маскируется в человеческие, слишком человеческие формы: «Государства, помните о таких?» (Гибсон 2002: 272). Примером эмпирического объекта, который воплощает трансцендентальное условие этого ускользания, оказывается мост, связывающий между собой части трилогии Гибсона — не просто в качестве места действия, но в качестве своего рода коллективного фетиша, который дезактивирует последствия заговора будущего с прошлым, выхватывает жизненное пространство и время у аппаратов захвата («дистопия» Гибсона протягивает руку «утопии» Фурье, фаланстер которого представляет собой подлинную машину желания, способную охладить бессмысленный пыл

«цивилизованных»); приведем описание этого «томассона»²⁴, выполненное по всем правилам киберпанковской поэтики перечисления:

Стальной костяк моста, его туго напряженные сухожилия полностью терялись в коралловом нагромождении горячечных снов. Татуировочные салоны, игорные ряды, тускло освещенные лотки, торгующие пожелтевшими, рассыпающимися на листки журналами, лавки с рыболовной наживкой и лавки с пиротехникой, крошечные, безо всяких лицензий работающие ломбарды, лекари-травники, парикмахерские, бары. Сны о коммерции затопили уровни моста, по которым двигались когда-то транспортные потоки. Выше, поднимаясь до самых вершин вантовых устоев, повисло невообразимое в своем разнообразии хитросплетение баррио, птичьи гнезда никем не исчисленных, да, пожалуй, и неисчислимых людей (Гибсон 2001: 98).

Заключение

Целью написания «Капитализма и шизофрении» было показать, как в современности возможна экономика (в равной мере политическая и психическая), свободная от фиксации на нехватке. Фурьеризм, предшествующий марксизму, и маржинализм, следующий за ним, привлекли внимание Делёза и Гваттари именно в этом контексте. Путем модификации маргиналистской логики удалось показать, как желание конституирует «аппарат захвата», как одновременно изнутри и извне некой первоначальной территориальной сборки формируется идея ее деспотического перекодирования, на чем в дальнейшем будет базироваться логика капиталистической аксиоматики, взламывающей традиционные коды и, путем обволакивания и ретерриторизации, создающей имманентный деспотизм делового предприятия как универсальной формы жизни; на внутреннем пределе ее развития возникает то, что Делёз назовёт *обществом контроля*:

²⁴ «Исходный Томассон был игроком в бейсбол. Американец, очень сильный и красивый. В 1982 году он перешел в “Йомиури Джайантс”, за огромные деньги. Вскоре выяснилось, что он не может попасть битой по мячу. Писатель и художник Гемпей Акасагава стал использовать его фамилию для обозначения определенного класса бесполезных и непонятных сооружений, бессмысленных элементов городского пейзажа, странным образом превращающихся в произведения искусства. Позднее термин приобрел и другие значения, заметно отличающиеся от первоначального» (Гибсон 2001: 101–102).

Это хорошо видно на примере вопроса заработной платы: завод представляет собой такой организм, который стремится поддерживать свои внутренние силы в точке равновесия между как можно более высоким производством и как можно более низкой заработной платой; однако, в обществах контроля корпорация заменяет собой завод, корпорация — это душа, это газ. Конечно, и на заводах была система поощрений и премий, но корпорации заходят гораздо дальше и навязывают постоянную модуляцию заработной платы, порождая состояние вечной метастабильности, которое приходит благодаря соревнованиям, конкурсам и крайне забавным коллоквиумам (Делёз 2004: 228).

«Корпорации заходят *гораздо дальше*»: но что это за территория, или сборка, которая выходит за пределы территории завода, но также и всех прочих территорий, конституированных в рамках дисциплинарной парадигмы? Именно Фурье, с его исключительно веселым и в то же время величественным бредом, является первым, кто создал карту этой территории — карту, с которой все последующие маркетологи и эффективные менеджеры будут снимать свои кальки. «Сможем ли мы в ближайшем будущем уловить хотя бы самые приблизительные контуры грядущих проектов, способных омрачить радость маркетинга?» (Делёз 2004: 233) — этим вопросом Делёз заканчивает свой «*Post scriptum* к обществам контроля». Дискурс Фурье, постоянно тяготеющий к растворению в поэтике перечисления, имеет своим объектом желание, мощь которого несоизмерима с любой аксиоматически заданной системой измерения эффективности того или иного делового проекта (поэту следует постоянно показывать, что при строе Цивилизации — а мы все еще очевидно существуем в его рамках, — любое производство может быть эффективным, только базируясь на аппаратах антипроизводства,²⁵ или на «отрицательном производстве», как называл его Фурье). Строй гармонии, воплощенный в фаланге, реализует себя в форме, превращающей

²⁵ «Разбираясь с капитализмом, мы попытались показать, что он унаследовал смертоносную трансцендентную инстанцию — деспотическое означающее, заставляя его при этом распространяться по всей имманентности своей собственной системы: полное тело, ставшее телом капитала-денег, подавляет различие производства и антипроизводства; оно везде примешивает антипроизводство к производящим силам в имманентном воспроизводстве своих собственных постоянно расширяющихся пределов (в аксиоматике). <...> Имманентная, распространившаяся, поглощенная смерть — таково состояние, в которое переходит при капитализме означающее, пустая клетка, которую перемещают то туда, то сюда, чтобы затыкать шизофренические лазейки и перекрывать пути ускользания» (Делёз, Гваттри 2007: 527).

исчисление прибылей лишь в один из возможных побочных эффектов бесконечно дифференцированного удовольствия, ни в одной точке не подчиненного императиву наслаждения. Эту форму действительно имеет смысл связать с фетишизмом, но не с воспроизводством некоего единичного фетиша, а, скорее, с тем, что Делёз и Гваттари обозначили как *преобразующую фетишистскую машину*, которая выводит частичные органы-объекты из подчинения тотализирующей инстанции организма и прикрепляет их к телу без органов, где они вступают «в новые синтезы включенной дизъюнкции и кочевой конъюнкции, перекрытия и переключения, которые продолжают отталкивать организм и его организацию» (Делёз, Гваттари 2007: 513) — подобно мосту из трилогии Гибсона, сопротивляющемуся действиям агентуры «корпораций будущего». Собственно говоря, «организм» по Делёзу и Гваттари — это и есть «цивилизация» по Фурье, и, если здесь и нужно говорить о шизоаналитической модификации фуриеризма, то она заключается в указании скорее на синхронный, нежели диахронный характер отношения между Цивилизацией и Гармонией, организмом и телом без органов, молекулярным и молярным. Впрочем, сам Фурье также предполагает, что «порочные страсти» цивилизованных — честолюбие, стремление к обогащению, чревоугодие — не исчезнут при строе будущего, но будут именно преобразованы, вписаны в иной тип сборки.

Библиография

- Агамбен, Джорджо (2015). *Костёр и рассказ*. М.: Grundrisse.
- Арендт, Ханна (2000). *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб.: Алетейя.
- Барт, Ролан (2007). *Сад, Фурье, Лайола*. М.: Праксис.
- Беньямин, Вальтер (2012). *Задача переводчика*. В.: Беньямин, Вальтер. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М.: РГГУ.
- Беньямин, Вальтер (2000). *Париж, столица XIX столетия*. В.: Беньямин, Вальтер. Озарения. М.: Мартис.
- Бём-Баверк, Ойген (2002). *К завершению марксистской системы*. В.: Бём-Баверк, Ойген. Критика теории Маркса. Челябинск: Социум.
- Бодрийяр, Жан (2000). *Соблазн*. М.: Ad Marginem.
- Вебер, Макс (2006). *Избранное: Протестантская этика и дух капитализма*. М.: РОССПЭН.
- Гибсон, Уильям (2001). *Виртуальный свет*. СПб.: «Азбука».
- Гибсон, Уильям (2002). *Все вечеринки завтрашнего дня*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Гоголь, Николай (2008). *Собрание сочинений*. СПб.: Издательство «Диля».
- Деланда, Мануэль (2018). *Новая философия общества: теория ассамбляжей и социальная сложность*. Пермь: Гиле Пресс

- Делёз, Жиль (2005). *Два вопроса о наркотиках // Метафизические исследования*. Выпуск 216. Этика: Альманах Лаборатории метафизических исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. СПб.: Изд-во СПбГУ; Издательство «Алетейя», 2005. С. 340-343.
- Делёз, Жиль (2002). *Критика и клиника*. СПб.: Machina.
- Делёз, Жиль (2004). *Переговоры. 1972–1990*. СПб.: Наука.
- Делёз, Жиль (1992). *Представление Захер-Мазоха (Холодное и Жестокое)*. В.: Венера в мехах. Л. Фон Захер-Мазох. Венера в мехах. Ж. Делёз. Представление Захер-Мазоха. З. Фрейд. Работы о мазохизме. М.: РИК «Культура».
- Делёз, Жиль; Гваттари, Феликс (2007). *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Делёз, Жиль; Гваттари, Феликс (2010). *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель.
- Деотт, Жан-Луи (2003). *Элементы эстетики исчезновения// Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов*. М.: Фонд «Прагматика культуры».
- Джевонс, Уильям Стэнли (1993). *Краткое сообщение об общей математической теории политической экономии*. В.: Теория потребительского поведения и спроса (Серия «Вехи экономической мысли». Вып. 1). Под ред. В. М. Гальперина. СПб.: Экономическая школа.
- Жижек, Славой (2008). *Устройство разрыва. Параллаксное видение*. М.: Издательство «Европа».
- Зибер, Николай (1871). *Теория ценности и капитала Рикардо в связи с позднейшими дополнениями и разъяснениями*. К.: Университетская типография.
- Кастру, Эдуарду Вивейруш де (2017). *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Ланд, Ник (2018а). *Сочинения. Т. 2: Киберготика*. Пермь: Гиле Пресс.
- Ланд, Ник (2018б). *Телеоплексия: заметки об акселерации*. *Логос* 28.2: 21-30.
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1989). *Собрания сочинений в четырех томах. Т. 4*. М.: Издательство «Мысль».
- Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих (1955). *Сочинения. Издание второе. Т. 2*. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Погребняк, Александр (2018). *Капитал: скорость и память (Жиль Делёз смотрит Орсона Уэллса)*. В.: Кино/капитал. Сборник докладов VI Международной научной конференции Центра исследований экономической культуры СПбГУ. 53–74. СПб.: Сеанс.
- Регев, Йозель (2018). *Дисс-на-Land*. *Логос* 28.2: 139–58.
- Фридмен, Милтон; Сэвидж, Леонард Джимми (1993). *Анализ полезности при выборе среди альтернатив, предполагающих риск*. В.: Теория потребительского поведения и спроса (Серия «Вехи экономической мысли». Вып. 1). Под ред. В. М. Гальперина. СПб.: Экономическая школа.
- Фурье, Шарль (1938). *Избранные сочинения. Том I*. М.: Государственное социально-экономическое издание.

- Фурье, Шарль (1939). *Избранные сочинения. Том II.* М.: Государственное социально-экономическое издание.
- Фурье, Шарль (2017). *Теория четырех движений и всеобщих судеб. Проспект и анонс открытия.* М: Книгократия.
- Janvier, Antoine (2012). "From trade reciprocity to alliance debts: Anti-Oedipus and political economy in "primitive" societies." *Actuel Marx*, Vol. 2, №52: 92–107.
- Kerslake, Christian (2015). "Marxism and Money in Deleuze and Guattari's Capitalism and Schizophrenia: on the Conflict between the Theories of Suzanne de Brunhoff and Bernard Schmitt." *PARRHESIA*, № 22: 38–78.