

Критика труда в современной французской мысли: от Шарля Фурье до Ги Дебора

Аластер Хемменс

Оглавление

Благодарности	5
Похвальные отзывы о книге "Критика труда в современной французской мысли"	6
Глава 1. Марксистская теория и критика труда	8
Экзотерический Маркс	12
Эзотерический Маркс	19
Примечания	35
Глава 2. Шарль Фурье, утопический социализм и привлекательный труд	46
Божественное законодательство	47
Отвратительный труд	51
Привлекательный труд	54
Производительность, капитал и класс	60
Паразитизм, колониализм и государство	62
Страстное домашнее хозяйство	66
Примечания	68
Глава 3. Поль Лафарг, ранний французский марксизм и право на лень	74
Опровержение права на труд	77
Опасная догма	79
Пыль прошлых веков	82
Позор пролетариев	84
Мечта Аристотеля	87
Примечания	90
Глава 4. Андре Бретон, художественный авангард и война сюрреализма с работой	95
** Искусство, Рембо и анархизм	97
Современные времена	100
Работа в философии сюрреализма	102
Война Бретона с работой	106
Дада, Дюшан и лень	110
Поэзия должна быть создана всеми	111
Примечания	117

Глава 5. Ги Дебор, Ситуационистский интернационал и отмена отчуж-	
денного труда	122
Преодоление искусства	123
Общество спектакля	127
Последний авангард	134
Радикальный субъект	139
Примечания	142
Глава 6. Новый дух капитализма и критика труда во Франции после мая	
68-го	147
Новый дух капитализма	148
Кризис труда и ультралевые	154
К критике абстрактного труда	161
Примечания	164
Глава 7. Новости из ниоткуда, или Эпоха покоя	168
Примечания	176
Библиография	177

Переведено каналом «антитруд». Оригинальное название: 'The Critique Of Work In Modern French Thought: From Charles Fourier To Guy Debord' by Alastair Hemmens

Моей дочери, Алисе

Благодарности

Я хотел бы поблагодарить Фонд Леверхулма за то, что он поверил в проект, который изначально носил название "Никогда не работай". Как отмечали многие люди на протяжении последних четырех лет, от меня вполне можно было ожидать не более чем пустого листа бумаги. Стипендия Leverhulme Trust Early Career Fellowship дала мне возможность полностью посвятить себя теме, которая, в силу своей природы, вряд ли нашла бы большую поддержку, разве что в самых открытых учреждениях. Я также благодарен Джеймсу Уильямсу и Эндрю Хасси за поддержку моей первоначальной заявки. Я также хотел бы поблагодарить своих коллег в Школе современных языков Кардиффского университета - Ника Парсонса, Клэр Горрара, Рэйчел Лэнгфорд, Фабио Виги, Хайко Фельднера, Ханну Даймонд, Гордона Камминга и многих других - за то, что они приняли мой проект и оказали мне поддержку, необходимую для его завершения.

Особую благодарность я должен выразить Ансельму Яппе, чья работа, дружба и поддержка в значительной степени сформировали мое собственное мышление и критические интересы. Идея этой книги пришла ко мне во время чтения его краткого введения к "Критике труда" Уильяма Морриса, как ни странно, во время поездки в парижском метро. Я также хотел бы поблагодарить моих друзей Габриэля Закариаса, Энтони Хейса, Робина Халпина, Ника Парсонса и Тома Буньяра, которые нашли время, чтобы прочитать мою работу, и чьи идеи и разговоры являются постоянным источником удовольствия и вдохновения. Кроме того, есть еще много людей, чьи беседы, общие интересы и помощь значительно обогатили прошедшие четыре года: Джош Робинсон, Шон Дилейни, Дэвид Блэк, Джон Макхейл, Тим Кларк, Дональд Николсон-Смит, Клеман Хомс, Марк Швайсингер, Норберт Тренкле и Элмар Флатшарт. Все мнения и ошибки, разумеется, принадлежат мне. Я также хотел бы поблагодарить Питера Мидса, который помог мне пережить трудные времена. Большое спасибо моим друзьям Эрику Лейси и Шелдону Холлу: без вас я бы не справился.

Отдельное спасибо моей замечательно поддерживающей семье - Филу, Жозефине и Элеоноре Хемменс. Прежде всего, спасибо моей прекрасной жене Ребекке за всю ее любовь и поддержку, а также за нашу маленькую девочку Алису, мою гордость и радость, которая появилась на свет, пока я писал эту книгу.

Похвальные отзывы о книге "Критика труда в современной французской мысли"

"Критика труда в современной французской мысли" - один из самых оригинальных и проницательных вкладов в европейскую интеллектуальную историю и критическую теорию труда за последние годы. Любой, кто интересуется кризисом капитализма как общества труда, прочтет эту книгу с большой пользой и увлечением. Через серию вдумчивых прочтений Фурье, Лафарга, Бретона, Дебора и других Аластер Хемменс освещает в значительной степени затмеваемую традицию французской мысли. Его великолепно проработанный и завидно ясный рассказ о критике труда во Франции показывает, почему мы больше не можем позволить себе оставаться в блаженном неведении относительно марксистской традиции *Wertkritik* в целом и ее категориальной критики "труда" в частности, если хотим вырваться из утопической петли обществооправдания. Хотя не все с этим согласятся, никто не может не быть заинтригован глубокой научностью работы Хемменса. Благодаря своей строгости и непоколебимому радикализму она на долгие годы станет ориентиром для серьезности критической политической теории".

- Хейко Фельднер, преподаватель немецкого языка и критической теории, Университет Кардиффа, Уэльс/Великобритания

"В наши дни поклонение "работе" кажется почти таким же обязательным, как поклонение Богу в прошлые времена. С другой стороны, сегодня в "рабочем обществе" не хватает работы, а то, что оно еще в состоянии предложить, едва ли можно вынести. В таком контексте критика труда важна как никогда. Превосходная книга Хемменса представляет собой весьма информативный и подробный отчет о французской части истории этой критики, от Фурье до ситуационистов и далее. Однако, что еще более важно, Хемменс не ограничивается описанием этого малоизвестного аспекта современной интеллектуальной истории. Скорее, он предлагает новаторский и масштабный анализ авторов, о которых идет речь, и часто указывает на ограниченность их соответствующей критики. Он делает это на основе "критики стоимости", нового прочтения основных категорий Маркса (включая труд). Исключительное изложение Хемменсом этой новой школы мысли само по себе делает эту книгу важным вкладом в современные дебаты об упадке труда. Никогда не работайте! Вместо этого читайте эту книгу".

- Ансельм Яппе, профессор эстетики, Академия изящных искусств Сассари, Италия

"Книга Хемменса представляет собой вдумчивый и изобретательный подход к основному вопросу, занимающему сегодня большую часть критической мысли и теории политики и онтологии: как не только критиковать, но и, что еще важнее,

представить себе выход из неолиберального тупика, который сводит саму жизнь к экономической логике труда и конкуренции. [...] Таким образом, смелый, утопический вопрос, проходящий через исследование Хемменса, заключается не только в том, "как нам выбраться из (онтологического и социального тупика) работы", но и, что более фундаментально и остро, в том, что: "кому нужна работа?". На заключительных страницах нельзя не кивнуть в знак согласия: действительно, кому она нужна? Впечатляющее, своевременное и действительно необходимое исследование критики труда".

- Роберт Сент-Клер, доцент французского языка, Дартмутский колледж, США

Глава 1. Марксистская теория и критика труда

Критика труда исторически рассматривалась как маргинальная тема в дискуссиях о французской мысли. Несмотря на ряд исследований, посвященных народному сопротивлению труду на самом рабочем месте [1], анализ интеллектуальной истории антирабочего дискурса во Франции в лучшем случае фрагментарен и лишь очень редко становится предметом критического интереса. Такое положение дел не может не вызывать сожаления, поскольку во Франции существует необычайно богатая интеллектуальная традиция критики труда, которая восходит, по крайней мере, к началу девятнадцатого века и которая вдохновила некоторых из ее наиболее значимых мыслителей и культурных движений. Среди них - утопист-социалист Шарль Фурье (1772-1837), призывавший к отмене разделения труда и игры; своенравный зять Маркса Поль Лафарг (1842-1911), призывавший к "Праву на лень" (1880); отец сюрреализма Андре Бретон (1896-1966), требовавший "войны с трудом"; и, конечно, французский ситуационист Ги Дебор (1931-1994), автор печально известного граффито "Никогда не работай", а также множество других известных людей, как до, так и после него. Тем не менее, несмотря на то, что многие из этих деятелей сегодня по праву считаются внесшими значительный вклад в развитие французской мысли, антирабочие аспекты их интеллектуальных проектов, а также ключевые идеи, определявшие эту диссидентскую традицию в целом, не были предметом серьезного теоретического анализа. Не будет слишком большой натяжкой сказать, что, подобно тому как рабочие, отказывающиеся повиноваться заводскому ритму, часто подвергаются очернению и маргинализации, так и те радикальные французские мыслители, которые утверждали, что работа может быть чем-то весьма подозрительным, в большинстве своем игнорировали и отвергали этот аспект своих работ как наивно-утопический и даже реакционный [2].

Тот факт, что критика труда в теории и на практике и сегодня встречает сильное сопротивление, неудивителен. Политический консенсус, по крайней мере с XIX века, заключается в том, что труд - это естественная необходимость и, по крайней мере, за исключением эксплуатации, социальное благо. Многие считают его фундаментом всего человеческого общества и даже определяющей характеристикой человека. Отождествление человечества с *homo faber*, или "человеком-творцом", существом, которое сознательно конструирует себя и окружающий мир посредством производственного процесса, является основополагающим почти для всех форм современной социальной мысли. В современную эпоху труд как таковой по-разному трактуется как источник социального богатства, идентичности, гордости, свободы, социального прогресса, социальной справедливости и даже как сущность общества или, как выразился Маркс в "Капитале" (1867), "сама жизнь". [3] И действительно, в

той степени, в какой труд влияет на современное общество, это действительно так. Большинство современных людей с момента своего рождения обречены на детство, отданное подготовке к конкуренции на рынке труда, и, если они окажутся в числе "счастливиц", на взрослую жизнь, которая пройдет в основном на фабрике, в магазине или офисе. Даже сын буржуа, которому, и это сказано без всякого осуждения, возможно, никогда в жизни не придется работать, обязан своим существованием миру труда и часто все равно имеет работу. Поэтому политическая и социальная теория обратилась не столько к критическому анализу труда как такового, сколько к тому, как лучше управлять трудом и распределять его плоды для наибольшего общественного блага.

На самом деле, обе стороны политического спектра в большей или меньшей степени превратили работу (и очень часто "Рабочего") в настоящий культ поклонения, далекий от критики. Как отмечает Ансельм Яппе, даже более либертарианские крылья левого движения, такие как анархо-синдикализм, не были полностью свободны от этого фанатизма, как видно из того, как эта идеология восхваляет промышленность [4]. Эта религия производства достигла своего ужасного апогея, конечно, в советских ГУЛАГах и на "фабриках негатива" [5] нацистских концлагерей, где, как однажды заметили ситуационисты, над воротами висела табличка "Работа освобождает вас". [6] В настоящее время очень немногие правительства, за исключением стран-изгоев, таких как Северная Корея, чувствуют необходимость в организации чего-либо столь же систематического, как ГУЛАГ; современный капитализм, как свидетельствует даже самый беглый взгляд на сегодняшние газеты, вполне способен принести самые экстремальные жертвы богу труда без вмешательства государства. Следует напомнить, что грубые продуктивистские пропагандистские образы режимов "оздоровительной модернизации" прошлого [7], так легко высмеиваемые сегодняшними либералами, считались необходимыми только потому, что "отсталое" крестьянское население еще не полностью подчинилось индустриальной трудовой дисциплине, которая уже давно была усвоена на Западе в виде глубочайших структур современной психики. Другими словами, посещение церкви труда не менее обязательно в современном мире западных "свободных рынков и демократии", где нас якобы признают лишь гражданами-потребителями. Если что, то, как свидетельствует оруэлловская двусмысленность сегодняшних левых политиков, язык стал только коварнее. Больше нет "рабочего класса", есть только "рабочие люди" и "рабочие семьи". Нет "безработных", есть только "ищущие работу". Как однажды серьезно сказал немецкий социал-демократ Фридрих Эберт (1871-1925), "социализм означает много работать" [8].

Однако есть признаки того, что социальный консенсус, окружавший труд на протяжении последних нескольких столетий, находится в состоянии распада. Хотя всегда существовали очаги сопротивления и оппозиции труду, капитализм, к счастью, никогда не может равномерно развиваться везде и всегда, то, что мы наблюдаем сегодня, даже в самых развитых капиталистических странах, кажется чем-то гораздо более распространенным, поскольку своего рода отчаяние берет верх. Шумиха во Франции вокруг "трудового закона" (loi travail), в котором социалистическое правительство попыталось отменить некоторые из тех скудных гарантий, которые предоставляются работникам, привела к огромным протестам, когда люди выходили на улицы с

табличками "работа убивает" и, возвращаясь к Дебору, "никогда больше не работай". Можно также вспомнить об успехе во Франции таких книг, как "Bonjour Laziness: Why Hard Work Doesn't Pay" (2004) Коринны Майер, в которых предлагаются способы противостояния корпоративной дисциплине на современном рабочем месте; и документальный фильм Пьера Карлеса *Attention Danger Travail* (2003), рассказывающий о движении французских "искателей работы", которые гордо заявляют, что в условиях "общества труда" они действительно смелы, что просто хотят, чтобы их оставили наслаждаться жизнью за счет пособия, не утруждая себя поисками работы, которой либо не существует, либо, при навязанных условиях, вряд ли стоит делать.

Действительно, куда ни глянь, везде можно найти постоянно растущее количество предложений от всех слоев общества, даже от школ управления бизнесом, по решению "проблемы работы": от благонамеренных призывов к базовому доходу, "деградации" и зарплате для домохозяек до аргументов в пользу лучшего баланса между работой и личной жизнью, "зеленой" экономики и, как поется с начала промышленной революции, надежды на то, что технологии наконец освободят нас от "естественной необходимости" труда посредством автоматизации. Только в Великобритании и Америке за последние несколько лет появилось множество публикаций, в которых утверждается возможность более критического отношения к труду [9]. Многие из этих исследований, как и социальные движения, происходящие сегодня во Франции, ссылаются на фигуры из истории французской критики труда, хотя иногда и весьма поверхностно, чтобы найти источник интеллектуального вдохновения из прошлого для решения проблем настоящего и вписать себя в продолжающуюся историю народного сопротивления капиталистической эксплуатации. Нет ничего удивительного в том, что британские и американские авторы обращаются к Франции, учитывая нашу общую историю проецирования на французов либо качества лени, либо придания большей культурной ценности жизни вне работы, в зависимости от точки зрения. Хотя в прошлом такие прогнозы могли иметь определенную правду благодаря истории неравномерного промышленного развития (с оговоркой, что лень, если она означает сопротивление современному трудовому процессу, может быть только хорошей чертой), вряд ли можно сказать, что они характеризуют послевоенное французское общество, даже если некоторые французские рабочие сохраняют достоинство не есть наспех бутерброд за своим столом на обед и по-прежнему пользуются некоторыми социальными льготами, которых лишены их британские и американские коллеги [10].

Эти последние события - прежде всего реакция на мировой финансовый кризис 2008 года, который сам по себе был лишь эпифеноменом на поверхности более глубокого структурного кризиса, переживаемого капитализмом с момента окончания послевоенного бума в начале 1970-х годов. Несмотря на то, что все еще существует множество экономистов, продолжающих бить в барабан будущего процветания, даже самым пристрастным наблюдателям становится все труднее игнорировать явную нелепость огромных производственных возможностей общества и реальность массовой нехватки и безработицы, бедности рабочих, неустroенности и неустанных сокращений в сфере искусства, образования и социальных услуг. Даже официальные цифры безработицы во многих западных странах сегодня заставили бы любое послевоенное правительство уйти в отставку от стыда [11]. В то же время даже в высших

эшелонов власти есть понимание того, что мы не можем продолжать жить так, как жили, если хотим, чтобы планета оставалась жизнеспособной средой обитания, и все же мы продолжаем это делать. В ведущих газетах Великобритании и Франции даже говорят о множестве, как выразился Дэвид Грэбер, "хреновых" рабочих мест" [12] (можно добавить, что это тавтология), и есть подлинное ощущение упадка "трудового общества", поскольку условия гиперконкуренции заставляют сменяющие друг друга национальные правительства создавать все худшие условия в эпоху, когда, как говорили поколению бэби-бумеров, должно было доминировать стремление к отдыху [13]. Короче говоря, все говорит о том, что социальные движения, если они хотят быть эффективными, все чаще вынуждены обращаться к культу труда лицом к лицу, и именно поэтому французская критика труда актуальна как никогда.

Однако в задачу критической теории не входит бегать за социальными движениями и угнетенными субъектами, чтобы рассказать им, насколько они и то, что они делают, уже замечательны. Несмотря на то, что эти интеллектуальные и социальные события принесли много положительных результатов, кажется, что существует также много несогласованности и путаницы в отношении того, чем на самом деле является работа и в чем может заключаться критика работы как результат. С одной стороны, очевидно растущее недовольство конкретными формами и условиями труда, а также его вознаграждением в нынешнем виде. Широко распространено ощущение утраты важности трудовой этики и самого труда как центра социальной жизни [14]. С другой стороны, несмотря на общую десимволизацию или постмодернистскую деконструкцию трудовой этики, признание ее относительности, нет реального ощущения того, с чем она соотносится и что ее социально обосновывает. Действительно, трудовая этика, которая является лишь культурным эпифеноменом, почти всегда смешивается с "работой" как таковой или работой в целом. И это показывает, насколько современный субъект привязан к работе самой по себе. Виногато все и вся, кроме самой работы: трудовая этика, неолиберальное управление, баланс между работой и личной жизнью, исторические потери и предательства рабочего класса, капиталистическая эксплуатация в целом (как будто сегодня не является настоящей привилегией иметь работу, на которой тебя могут эксплуатировать) и так далее. Все основные левые идеологи, включая таких, как Томас Пикетти [15], продолжают направлять свою критику на сферы обращения и обмена, как будто работа как таковая действительно является абсолютно нейтральным фактом жизни.

В 1999 году французские социологи Люк Болтански и Ева Шиапелло уже отмечали, что определенная художественная критика труда, воплощенная во французском авангарде прошлого, была включена, хотя и лишенная более широкой социальной критики, в "новый дух капитализма" [16]. Действительно, в процессе работы над этой книгой я столкнулся с консалтинговой фирмой, которая в своей рекламе использовала фразу "никогда не работайте", потому что "если вы получаете удовольствие от своей работы, вы никогда в жизни не будете работать ни дня". Традиционная протестантская трудовая этика давно перестала восприниматься западным обществом как безусловный плюс. Однако, как показывает этот пример, простое неприятие трудовой этики и стремление избежать ее тягот на самом деле совершенно бессмысленно, если оно не является частью более глубокой социальной критики. Вы можете ненавидеть работу во имя того, чтобы заставить других людей работать на вас. Вы

можете ненавидеть свою работу, но представлять себе лучшую, где у вас будут более длинные каникулы и более красивая машина. Вы можете работать за минимальную зарплату и жить в крошечной квартире в Нью-Йорке, убеждая себя, что ваша неустроенность - это гламурная богема. Вы можете ненавидеть неолиберальное рабочее место, но ностальгически мечтать о послевоенных фордистских фабричных цехах. Более того, вы можете думать, что при правильных условиях работа вообще не была бы проблемой ни для кого и считать себя частью героической истории народного сопротивления капиталистическому угнетению. Даже если вы представляете себе посткапиталистическое "нетрудовое" будущее, вы все равно можете мыслить в терминах организации труда. И рабочие, и капиталисты с одинаковой вероятностью осудят как "паразитов" тех, кто не работает или работает недостаточно усердно (это обвинение они часто бросают друг другу). Однако удивительно редко, и в конечном счете это в большей или меньшей степени относится ко многим французским мыслителям, рассмотренным в данном исследовании, они воспринимают обещание "критики труда" буквально и критикуют категорию труда или сам труд.

Экзотерический Маркс

Главный философский аргумент этой книги и способ анализа, который она принимает, заключается в том, что существует только два возможных способа понимания и подхода к критике труда. Первый эффективно погружается в эмпирический, исторический, этический и моральный критический анализ, предполагая, что труд как таковой не является проблематичным, но может стать таковым при определенных условиях. Второй основывает свой анализ этих феноменологических проявлений труда в капитализме на критике самой категории. Хотя эти два разных подхода могут иногда приводить к очень похожим выводам и хотя они могут в равной степени радикально расходиться друг с другом, они обязательно должны исходить из очень разных представлений о том, чем на самом деле является труд и его роль в капиталистическом обществе. Вполне возможно, как мы увидим, что аспекты обоих подходов можно найти в работах одного автора и, что наиболее существенно, в работах самого Карла Маркса, которого можно считать главным интеллектуальным основателем двух различных, а иногда и взаимодополняющих, противоположных школ мысли о труде в современной критической теории: традиционного марксизма и марксовой "критики стоимости" соответственно. Лучшее понимание этих двух подходов помогает выделить некоторые из ключевых теоретических проблем и критических перспектив, на которые направлена данная работа.

Первый подход, который в целом связан с тем, что Роберт Курц называет "экзотерической" стороной мысли Маркса (подробнее об этом позже) [17], но в равной степени характерен и для современной мысли в целом, мы можем назвать "феноменологическим" способом анализа, поскольку он начинается прежде всего с критики определенных эмпирически воспринимаемых объектов, что, как утверждает Курц, даже в постмодернистской форме неявно носит позитивистский характер [18]. С такой точки зрения "работа" как таковая никогда не может быть объектом критики, а лишь конкретные явления, которые попадают под ее рубрику. Поэтому было

пролито немало чернил, критикующих или описывающих феноменологию или социологию труда: разделение труда, его условия, вознаграждение, кто его выполняет, почему, в прямом смысле, как он организован, как развивался, его технологии, его несправедливость, каково это - выполнять его, как его продукты и сама деятельность отчуждаются от производителя и так далее. Подобные анализы могут дать очень мощную историческую и эмпирическую критику того, как труд пропагандировался и воспринимался массами на протяжении последних двух столетий и более. Иногда они даже вовлекали большое количество людей в революционные социальные движения и, как в случае со многими авторами, рассматриваемыми в данном исследовании, создавали основу для воображения совершенно иных обществ, где "отмена труда" и другой вид человеческого "обмена веществ с природой", по выражению Маркса, были бы возможны.

С другой стороны, такая перспектива, именно потому, что она не начинается с критики труда как такового, сопровождается большим философским багажом, который не всегда воспринимается как таковой. Так, когда речь заходит об определении работы (или под другими ее знаменами - "труд" и "производство"), многие мыслители пытаются понять эту категорию без привязки к капитализму и его исторической специфике как способа социальной жизни. Работа, прежде всего, понимается как "рациональная" или "номинальная" абстракция, которая может быть применена в рамках критического анализа к любой форме исторического или, потенциально, посткапиталистического общества. Иными словами, она сама по себе представляется нейтральной, антропологической константой или трансисторической социальной формой фундаментальной человеческой деятельности. Антрополог Герберт Эпплбаум, например, в своей книге "Концепция работы" (1992) дает определение, которое будет знакомо практически каждому:

Человеческое состояние заставляет рассматривать труд как условие жизни. Люди находятся как в природе, так и вне ее. Они находятся в природе как биологические существа, подчиняющиеся законам природы и циклам рождения и смерти. Они находятся вне природы благодаря тому, что они создают человеческую среду, которая строится и организуется посредством труда [...] ни одно человеческое общество не может существовать без труда. Для людей не существует райских садов. Даже сбор яблок - это труд. Какое бы будущее мы ни проектировали с помощью наших высоких технологий, мы все равно должны выращивать пищу, строить убежища, делать одежду и другие предметы, чтобы защитить себя и удовлетворить свои материальные потребности. Кроме того, нам придется предлагать услуги и обмениваться ими, чтобы удовлетворить свои потребности. Что такое работа? Ни одно определение не может быть удовлетворительным, потому что работа относится ко всем видам человеческой деятельности, и для того, чтобы исчерпать все виды деятельности, пришлось бы исчерпать и область работы [19].

На первый взгляд, это определение не может быть более безобидным. Оно, безусловно, описывает реальность, с которой мы все, современные люди, хорошо знакомы. Эпплбаум определенно не ошибается, утверждая, что многие, если не все, из описанных им видов деятельности должны будут продолжаться даже в сильно изменившемся будущем и что многие из тех видов деятельности, которые мы выполняем сегодня, выполнялись и нашими предками. Но что же позволяет Эпплбаум объеди-

нять все эти виды деятельности под единой абстракцией "работа", когда он сам указывает, что в конкретных качествах этих видов деятельности нет ничего такого, что позволило бы нам осмысленно объединить их в одну группу? В равной степени мы можем быть уверены, что "работа" существует для удовлетворения материальных человеческих потребностей? Является ли противоположностью неработающему обществу просто общество, которому все подается на блюде, как по волшебству, как кажется, предполагает его образ Эдемского сада? И действительно ли природа заставляет нас работать? Прежде чем ответить на эти вопросы, достаточно сказать, что подобная трактовка "труда" несет в себе набор базовых предположений о человеческом обществе и людях, или то, что мы можем назвать социальной "онтологией труда", которая отнюдь не является нейтральной или открытой для вопросов.

Подобный онтологический дискурс о труде, который не является трансгисторическим, фактически является наследством идеализма философии Просвещения. В период зарождения капитализма как преобразующей социальной динамики труд рассматривался как ограниченная форма социальной активности, которая была мучительной и предназначалась для самых низких членов общества. Об этом, пожалуй, лучше всего свидетельствуют сомнительные этимологии, установленные для слова "труд" во французских словарях начала века, которые часто с удовольствием цитируются критиками труда, как происходящие от латинского *tripaliare* - пытаться трехконечным инструментом [20]. Однако мыслители эпохи Просвещения все чаще стали понимать "работу" или "труд" как более широкую, универсальную абстракцию для всей социальной деятельности и простой траты человеческой энергии в целом (французский физик XIX века Гаспар-Гюстав де Кориолис [1792-1843] позже введет понятие "работа" как описание энергии, затрачиваемой силой в механическом действии). Таким образом, труд можно понимать как врожденную категорию Разума, или логоса, с помощью которого человек может постичь, как в материальном, так и в идеальном смысле, всю реальность. В результате труд был тесно связан с просветительским представлением о человеке как индивидуальном "субъекте" - в данном конкретном случае как о "производителе", человеке промышленности или *homo faber*, если не *homo economicus*, - который сознательно господствует над собой и окружающей средой посредством применения разума, становясь, по выражению Рене Декарта (1596-1650), "хозяином и обладателем природы" [21]. Например, Декарт, как известно, утверждал, что единственная причина, по которой обезьяны не разговаривают с людьми, заключается в том, что они не хотят, чтобы их заставляли работать [22]. Гораздо позже Кант также просто отождествил труд с "реализацией разума" [23].

Труд, который ранее был термином, предназначенным для самых низших членов общества, все чаще становился категорией, которая положительно относилась ко всем и почти к любому виду деятельности. Считалось, что даже монархи должны в каком-то смысле "работать", как самые низкие крестьяне. Королева Елизавета II (1952-), которую сегодня часто хвалят за ее чрезвычайно активную роль в общественной жизни (несомненно, тошнотворная и бесконечная череда открытий больниц и публичных парадов), была бы с презрением встречена средневековой аристократией, а возможно, и крестьянством, за то, что когда-либо подчинялась такой протестантской рабочей этике [24]. То же самое можно сказать и о современной буржуазии

в целом. Экономика, которая в досовременные времена означала просто ведение домашнего хозяйства [25], теперь превратилась в научную дискуссию о том, как наиболее рационально и в истинно утилитарной манере, проложенной такими "филантропическими" социальными реформаторами, как Джереми Бентам (1748-1832), управлять "энергией", воплощенной в "рабочей силе" нации, для наибольшего общественного блага; редуктивный способ мышления о человеке и обществе, который затем мог быть спроецирован задним числом как критика воображаемой отсталости и иррациональности "экономической" жизни в досовременном мире. Буржуазные политэкономы, в частности Давид Рикардо (1772-1823), еще больше способствовали культурной валоризации труда с экономической точки зрения, утверждая, что труд является источником всей экономической ценности или общественного богатства (открытие, которое часто ошибочно приписывают Марксу, хотя он сам никогда не утверждал, что изобрел эту идею) [26].

Маркс, по крайней мере в "экзотерической" части своего творчества, где он выступает как теоретик рабочего движения и политэконом, в значительной степени перенимает прогрессистскую и позитивистскую концепцию труда и развития производительных сил из буржуазного идеализма. Например, в "Grundrisse" (1857-1858) Маркс признает, что "производство вообще есть абстракция", но утверждает, не пытаясь обосновать это, что это "рациональная абстракция в той мере, в какой она действительно выводит и фиксирует общие элементы" [27]. В другом месте Маркс утверждает, опять-таки не приводя никаких доказательств, что "понятие труда в этой всеобщей форме, как труда вообще, также чрезвычайно старо" и что оно "выражает древнее отношение, существующее во всех общественных формациях", которое "действительно во все эпохи" [28]. Хотя он тут же противоречит сам себе, говоря, что "труд" - это современная категория, как и отношения, создающие эту простую абстракцию" [29]. В "Капитале" Маркс пытается рационализировать абстракцию "труд как таковой", определяя его просто как "целенаправленную деятельность" [30]. Однако это не менее противоречиво, поскольку тот факт, что действие совершается с определенной целью, логически может стать основой для рациональной абстракции, только если эти цели одинаковы. Абстракция "поклонение", например, объединяет множество различных форм деятельности тем, что у них есть общая цель, даже если они выполняются совершенно по-разному. Однако, согласно определению Маркса, даже частная молитва или повиновение зову природы в равной степени могут считаться формой "труда".

В другом разделе "Капитала" Маркс пытается привязать рациональность трудовой абстракции к понятию полезности: "Труд [...] как создатель потребительных стоимостей, как полезный труд, является условием человеческого существования, которое не зависит от всех форм общества" [31]. Здесь, однако, возникает та же проблема, поскольку, как отмечает Курц по поводу этого отрывка, сама потребительная стоимость, или "парадоксально-реальное определение" абстрактной полезности, является лишь специфическим способом, с помощью которого капитализм овладевает "объектами, которые сами по себе не являются абстрактными" [32]. Потребительная стоимость, то есть, является конкретным проявлением абстрактной универсальности труда. Она не относится к реальной полезности или необходимости конкретных товаров и услуг для человеческой жизни. Это лишь выражение исторически кон-

кретной "потребности" "реализовать" стоимость в обмене посредством какого-либо товара или услуги, в которых может быть сконцентрирован мертвый труд. Этим объясняются, например, те огромные усилия, на которые идут производители, чтобы "воспитать" и возбудить в потенциальных потребителях "потребность" в их зачастую абсурдных и некачественных товарах. Таким образом, потребительная стоимость не является трансисторической социальной формой. Это - точка замешательства для традиционного марксизма, который, хотя и может, если вообще рассматривает эту проблему, иногда допускать, что "плохая" производящая стоимость (или прибыль) форма "абстрактного труда" - термины, более подробно рассмотренные ниже, - может быть характерна для капитализма, всегда хочет сохранить концепцию "хорошей" трансисторической "потребительной стоимости", производящей "конкретный труд". Такое апоретическое и в конечном счете упрощенное представление о труде означает, что определенный прогрессивизм, утилитаризм и протестантская трудовая этика зачастую очень тонко проникают в критическую теорию даже многих наиболее радикальных критиков капиталистического общества. Более того, в крайних случаях это может выражаться в ненависти к "плохому" капиталу (и рабочим местам), приносящему прибыль, в пользу прославления "хорошего", "производительного" и "общественно полезного" капитала (и рабочих мест); идеология, сыгравшая важную роль в развитии современного антисемитизма, как мы увидим в главе о Фурье, а также других опасных форм псевдопротивостояния капиталистическому господству [33].

Маркс, хотя он, к счастью, гораздо интереснее и неоднозначнее в своем подходе к труду, чем многие из его современных марксистских интерпретаторов, все же хочет сохранить некую конкретную основу для труда как рациональной абстракции, поскольку его мышление отражает и даже еще более способствует социальной онтологии труда буржуазной политэкономии. Маркс продолжает, например, говорить, что "труд - это вечная естественная необходимость, которая опосредует обмен веществ между человеком и природой, а значит, и саму человеческую жизнь" [34]. Здесь Маркс смешивает тот факт, что люди должны иметь какие-то отношения с окружающей природой, с опосредованием одной социальной абстракцией. Факт жизни, который, хотя и характерен для капитализма, но, конечно, не является таковым для всех форм общества. Иными словами, Маркс воспроизводит картезианскую формальную оппозицию между субъектом, "человеком", и объектом, "природой", так что "труд" берет на себя роль господства и присвоения природы, как это делает логос в рационалистической мысли [35]. Через процесс труда, говорит Маркс, производитель навязывает природе свою "суверенную власть" [36]. Маркс, по крайней мере в этом аспекте своей работы, представляет себе эти отношения, весьма реальные в современном обществе, не как продукт специфической формы социальной жизни, капитализма, а как некий позитивистский научный факт, вытекающий из биологии человека [37]. Труд и рациональное господство над природой (и самим собой), таким образом, становится синонимом опосредования "самой жизни" и, как следствие, сущности человека. Человек - это труд, или, говоря языком молодого Маркса, труд - это "видовое существо" человека. Именно трансисторическая "естественная необходимость", а не исторически конкретная социально навязанная реальность, делает

труд "рациональной" абстракцией и служит основой для трудовой этики (к которой он сам, в отличие от своего зятя Поля Лафарга, был весьма привязан) [38].

Маркс, несмотря на то, что в других своих работах он предлагает совершенно иную точку зрения, хочет сохранить труд как рациональную абстракцию, основанную на человеческих потребностях, во многом потому, что он глубоко привязан к буржуазным представлениям о социальном "прогессе" через технологическое развитие и, хотя и более двусмысленно, рационализацию трудового процесса. Природа в контексте такого телеологического развития производительных сил может рассматриваться только как барьер на пути к полному расцвету человеческих сил и граница, которую необходимо пересечь. В третьем томе "Капитала" Маркс развивает эту социальную онтологию труда дальше, разделяя всю человеческую деятельность на сферу необходимости и сферу свободы [39]. Сфера необходимости, которая порождает "необходимый труд", представляет собой концепцию, согласно которой труд характеризуется прежде всего теми видами деятельности, которые являются основными для выживания человека во враждебном мире. Поскольку Маркс ставит его в оппозицию, он неявно характеризуется отсутствием "свободы". Однако благодаря развитию производительных сил человечество все больше завоевывает для себя, через социальное присвоение свободного времени, ставшее возможным благодаря технологическому развитию, "свободу" заниматься деятельностью, которая не связана строго с воспроизводством. Таким образом, сфера свободы - это сфера "прибавочного", а не строго "необходимого" труда и досуга.

Усиливающееся господство над природой в итоге становится инструментом освобождения человечества, в этом ограниченном смысле и в контексте социалистического общества, поскольку позволяет временно сократить "необходимый труд", требуемый враждебной природой, путем рационального "выполнения его с наименьшей затратой энергии", хотя он никогда не исчезнет полностью [40]. Хотя даже в этом случае Маркс критикует элиту досовременных времен за то, что она тратит свое свободное время на "чистое безделье", от рабочих в социалистическом обществе, предположительно, будет ожидаться гораздо больше [41]. Маркс представляет здесь, в третьем томе "Капитала", настоящую мешанину различных концепций, которые, хотя и могут - в силу исторически конкретного отношения рабочей силы к капиталу, о котором речь пойдет ниже, - характеризовать современность, имеют очень мало смысла как трансисторические социальные категории. Действительно, идея "необходимого труда" в гораздо большей степени повторяет буржуазные представления о природной скудости и тяготах воображаемых натуральных хозяйств досовременного периода, которые были опровергнуты или, по крайней мере, осложнены более поздними историческими и антропологическими исследованиями [42]. Тем не менее, это позволяет Марксу в этой "экзотерической" части его работы, ставшей основой марксизма классического рабочего движения, сохранить труд, особенно в его "конкретной" форме полезности, *homo faber* и рационального господства над природой, как трансисторическую и прогрессивную деятельность. Эти вопросы будут особенно важны в нашей главе о Ги Деборе и ситуационистах.

Тот факт, что Маркс не полностью отождествляет труд как таковой с капитализмом, что характерно для всех основных современных интеллектуальных парадигм, оказал значительное влияние на понимание его критики капиталистического об-

щества. Традиционно считается, что Маркс "исправил" политическую экономию, раскрыв "кражу" полной стоимости труда рабочих, которую осуществляет класс капиталистов. Рабочие вынуждены продавать единственный товар, которым они обладают, - свою "рабочую силу" или способность к труду, потому что капиталистический класс владеет средствами производства. Капиталист, однако, платит рабочим только зарплату, достаточную для воспроизводства их рабочей силы, поэтому рабочие получают полную компенсацию лишь за часть своего рабочего дня, а стоимость, произведенную за остальное время, когда рабочий работает, или прибавочную стоимость, капиталист получает в виде прибыли. Капитализм как таковой представляется прежде всего системой личного господства, в которой небольшой слой богатой элиты, буржуазия или класс капиталистов, извлекает прибавочную стоимость, созданную производителями. Кража скрыта, поскольку обмен рабочей силы на заработную плату выглядит как обмен между эквивалентами. В вульгарном марксизме этот процесс часто понимается просто как некий обман. В результате работники отчуждаются от продукта своего труда и от самой деятельности, ни над чем из этого они не имеют никакого контроля. Капиталистический класс использует пропаганду и государственные институты, чтобы не дать рабочим поставить под сомнение систему угнетения, а когда они все же создают проблему, подавить их с помощью насилия. Поэтому экономические интересы рабочих полностью противоположны интересам капиталистического класса. Они должны в процессе классовой борьбы захватить средства производства и, в более авторитарных вариантах, институты государства, чтобы создать общество, в котором рабочие получают обратно полную стоимость своего труда (или стоимость заставляється работать на рабочих более рационально) и, в более либертарианских вариантах, сами контролируют условия и результаты производства посредством прямой демократии. Таким образом, труд и рабочий класс освобождаются от капитализма.

Это "экзотерический Маркс" - Маркс классовой борьбы, диссидент политической экономики и ученый-позитивист, прославлявший процесс модернизации, воплощенный в технологическом развитии, - с которым мы все знакомы по нашему базовому образованию и которого легко понять. Именно этот аспект работы Маркса, прежде всего, вдохновил рабочее движение и традиционный марксизм, и во многих отношениях эта схема может многое предложить. Прибыль, безусловно, возникает в результате извлечения прибавочной стоимости, и на феноменологическом уровне существуют очевидные структуры угнетения, включая огромное неравенство в богатстве и власти, которые привязаны к социологическим классам. В равной степени государство, безусловно, использовало и продолжает использовать пропаганду и насилие для навязывания капитализма, даже если число его самопровозглашенных врагов гораздо меньше, чем на более ранних этапах его исторического развития. Более того, хотя многие из худших режимов в истории - достаточно вспомнить СССР, маоистский Китай или Пол Пота - были вдохновлены этой "экзотерической" стороной работ Маркса, были и некоторые движения, особенно в рамках анархистской традиции, которые очень близко подошли к реализации подлинно освободительного социального движения против капитализма. Безусловно, существует огромное количество вариантов того, что вдохновляло и продолжает вдохновлять Маркса, и

в намерения этой книги ни в коем случае не входит отвергать этот исторический опыт.

Однако "экзотерическое" прочтение Маркса содержит в себе ряд весьма проблематичных предположений о сущности капитализма и социального угнетения при капитализме, благодаря социальной онтологии труда, на которой оно построено. Действительно ли труд - это просто нейтральная деятельность, которая при капитализме в некотором смысле "извращается"? Являются ли люди на самом деле субъектами производства, которые должны рационально господствовать над миром природы? Можно ли свести всю сложность капиталистического общества с его, казалось бы, неконтролируемыми социальными и экологическими разрушениями к махинациям класса влиятельных элит ("одного процента", как любят утверждать многие современные активисты)? Является ли развитие производственных технологий и преодоление всех внешних границ непреложным социальным благом, вытекающим из человеческих потребностей? Почему так много общественных движений против капитализма потерпели неудачу или даже, как в случае с реально существующим социализмом, стали наиболее жестоким выражением многих его основных черт? И, прежде всего, как объяснить нынешний кризис, ухудшение условий труда и трудности с поиском работы? Конечно, в рамках экзотерической марксовской традиции существует множество попыток ответить на эти вопросы, не все из которых можно подробно рассмотреть здесь, но, с другой стороны, не может ли быть так, что сам Маркс в совершенно другой части своей работы дает нам совершенно иное понимание формы труда и природы угнетения в капиталистическом обществе? Не можем ли мы, следуя совершенно иному прочтению Маркса, воспринимать критику труда буквально?

Эзотерический Маркс

Представление о том, что Маркс может указать путь к критике труда как такового, - относительно новое в истории идей. Пожалуй, наиболее ярко она выражена в критической теории покойного Роберта Курца (1943-2012) и других представителей марксистской школы Wertkritik, или "критики стоимости", связанной с немецкоязычными журналами Krisis и Exit! [43] Она также нашла свое выражение в радикальном переосмыслении зрелых работ Маркса, предпринятом на совершенно независимой основе Мойше Постоне (1942-2018), профессором истории Чикагского университета в США. [44] Сейчас Постоне, вполне справедливо, является широко уважаемым критическим теоретиком и ученым. Курц, однако, до сих пор почти не известен в англоязычном мире, несмотря на то, что пользуется большой репутацией за рубежом. Ансельм Яппе (1962-), который сам внес вклад в развитие парадигмы Wertkritik, особенно во Франции, [45] предположил, что во многом это объясняется определенной враждебностью к теории, которая опрокидывает многие традиционные марксистские предположения. [46] Можно также сослаться на то, что Wertkritik с самого начала был критическим проектом, который самосознательно осуществлялся, по большей части, вне официальных сфер интеллектуального дискурса, таких как академические круги и СМИ, в пользу более полемической и независимой позиции. Курц, напри-

мер, сам был рабочим в традиционном социологическом смысле, который работал в ночную смену, упаковывая газеты для доставки. Более того, несмотря на то, что Постоун, очевидно, доступен английскому читателю, переводов теории Wertkritik было мало, и эта проблема начала решаться лишь относительно недавно. [47] Тем не менее, как надеется показать эта книга, критический подход Курца и ему подобных представляет собой большой скачок вперед в нашем понимании того, что такое работа и, следовательно, в чем сегодня может состоять критика работы в значительной степени.

Важность этих критических теорий заключается в том, что они показали, что Маркс в другой части своей работы не только однозначно представляет позитивистское видение социальной онтологии труда, но и выдвигает радикальную критику формы труда. Здесь Маркс представляет труд, прежде всего, уже как изначально деструктивную, фетишистскую и антисоциальную категорию социального синтеза, формирующую основу для "абстрактного господства" "автоматического субъекта", формы стоимости (или "мертвого труда"), исходящего, в порядке квазикантианского априори, из социологических "масок характера", которые носят и рабочие, и капиталисты. Эта "эзотерическая" сторона работы Маркса - "эзотерическая" потому, что трудная для понимания, малоизвестная и требующая определенной инициации [48] - была в значительной степени проигнорирована традиционным марксизмом, который, когда вообще рассматривал эту проблему, был склонен либо сводить обсуждение фетишизма к описанию обскурации, создаваемой буржуазными отношениями собственности, либо полностью отбрасывать его как прискорбное гегелевское бессмыслие [49]. Однако западный марксизм, включавший такие движения, как Франкфуртская школа и ситуационисты, воспринял некоторые аспекты этой "эзотерической" критики, в частности товарный фетишизм, но часто в манере, воспроизводящей апоретическое понимание труда у Маркса. Труд "при капитализме" для этих критических теоретиков мог быть в некотором смысле абстрактным, но сама абстракция сохранялась как рациональная, как и представление о пролетариате как революционном субъекте, который в процессе классовой борьбы может или будет освобождать труд, или производственную деятельность, от ига буржуазной эксплуатации. Это не значит, что классовая борьба и предметная форма не существуют - они, безусловно, существуют (даже если ни одна из них не является обязательно освободительной), но радикальное значение "эзотерического" Маркса, который предлагает совершенно иную концепцию социальных преобразований - через "онтологический разрыв" с формой труда - не было полностью понято и не было развито до своего логического завершения, которое означало бы разрыв с модернизацией, предметной формой и классовой борьбой.

Постоун показывает путем тщательного перечитывания зрелых работ, что Маркс дает не только "критику капитализма с точки зрения труда" и, следовательно, критическую политэкономия, но и "критику труда при капитализме", а значит, как гласит подзаголовок "Капитала", "критику политической экономии", то есть самих базовых категорий, которые опосредуют социальную реальность при капитализме [50]. Таким образом, труд как таковой образует основу "абстрактного господства", исторически присущего современности, которое не может быть в достаточной мере понято в традиционных марксистских рамках "конкретного", или личного, гос-

подства, осуществляемого индивидами или группами, или в первую очередь как критика отношений частной собственности и рынка, то есть конкретных способов распределения и обмена [51]. Напротив, труд и сам индустриальный способ производства "представляет собой исторически конкретную, квазиобъективную форму социального посредничества, которая в рамках анализа Маркса служит конечным социальным основанием основных черт современности". [52] Иными словами, труд для Маркса - это не нейтральный факт всей общественной жизни и не неизбежная стадия развития человечества, а исторически конкретная социальная форма, создающая основания для безличного, бессубъектного и абстрактного господства, придающего исторически "направленно динамичный" характер феноменологической реальности. [53] Работа как таковая по сути является категорией социального опосредования, которая формирует основания социального бытия только при капитализме, структурируя как исторически детерминированные социальные практики, так и квазиобъективные формы мышления, культуры, мировоззрения и диспозиции. [54] Работа, в ограниченной сфере капиталистической современности, опосредует и, следовательно, формирует всю объективную и субъективную реальность (и даже обязательно преодолевает и объясняет такие теоретические дихотомии) [55].

Курц и Wertkritik в целом, пожалуй, пошли дальше Посто́на в направлении критики труда как основной категории социального синтеза, характерной для капитализма. Работа для Курца - это не только, как у Посто́не, базовое социальное основание для абстрактного угнетения, воплощенного в капиталистической современности, но и категория, которая находится - и находится с середины 1970-х годов - в состоянии кризиса. Wertkritik отличается от других критических теорий в значительной степени тем, что настаивает на том, что финансовализация рынков и различные формы кризисов, наблюдаемые в настоящее время на всех уровнях капиталистического общества, являются частью более широкого процесса коллапса, поскольку капитализм достигает внутренних пределов накопления в результате технологического развития [56]. Такой конец капитализма, однако, представляется не как момент освобождения, а скорее как угроза еще большего варварства именно потому, что "субъекты", которые для Курца являются не более чем "объектами" процесса валоризации, по определению не могут контролировать "прекрасную машину" капиталистического накопления и, в то же время, сами уже интернализировали ее ограничения в самые глубокие части своей психики. Кроме того, Wertkritik добилась еще одного значительного теоретического прогресса благодаря теории "Abspaltung", или "диссоциации", разработанной Росвитой Шольц (1959-), которая стремится охватить те области современной жизни - такие как домашний "труд" - которые исключены из сферы валоризации и подчинены ей. [57] Эти различные аспекты Wertkritik рассматриваются более подробно ниже и обеспечивают важный контекст для нашего анализа авторов, изученных в данной работе.

На каком же основании мы можем утверждать, что труд - это изначально деструктивная социальная форма? Сначала вернемся к представлению о том, что работа, или труд, - это "рациональная" или номинальная абстракция, которая так важна для социальной онтологии труда, рассмотренной выше. Обычно мы понимаем абстракции как генерализации, которые люди делают в отношении конкретного мира, чтобы описать и осмыслить сложные явления. Абстракция "рациональна" в той мере,

в какой она является обобщением, основанным на сходстве, форме или сущности, которые имеют общие объекты, строго говоря, неидентичные. Слово "дерево" - это рациональная абстракция, поскольку оно обозначает различные виды флоры, которые, хотя и не являются одним и тем же, имеют общие характеристики: у них есть конечности, листья, корни и т. д. [58] Точно так же абстракция "плотничество" обозначает набор различных видов деятельности, которые, тем не менее, используют одни и те же или похожие инструменты, похожие движения рук, похожие материалы и создают похожие изделия. Содержание этих абстракций, характеристики, придающие им форму и определенную рациональную обоснованность, возникают из общих качеств, которыми обладают эти объекты. Каждая субстанция, в свою очередь, может считаться существенно отличной по форме и содержанию от другой [59].

В досовременных обществах существовало множество "рациональных" или "номинальных" абстракций для обозначения различных видов человеческой деятельности, некоторые из которых имели явно социальное содержание, но не было ни концепции, ни материальной реальности универсальной и обобщенной социальной деятельности или субстанции. [60] Средневековые слова "труд" и "работа", от которых произошли наши современные термины, имели гораздо более ограниченное значение и, возможно, более рациональную основу. Во французском языке, например, *travail* обозначал почти исключительно деятельность, которая либо предназначалась для самых низших членов общества, в частности полевые работы, либо была эмпирически болезненной или изнурительной, либо и то и другое. Современный английский язык сохраняет некоторые из первоначальных значений слова "*travail*" в архаичных выражениях, таких как "*travails of Christ*". В равной степени мы говорим о "труде", который женщины выполняют во время родов. Потенциально труд мог иметь более широкое и связанное с ним социальное значение в средневековом обществе - выполнение христианского долга. Например, средневековая христианская критика "лени" относилась не к социальной потребности быть "продуктивным", а к выполнению своей социальной роли христианина в контексте феодальной иерархии, которая была различной в зависимости от кастовой принадлежности человека. В этих досовременных обществах не было абсолютно никакого ощущения, что деятельность крестьянина, рыцаря и короля - это, по сути, одно и то же. В равной степени, хотя у каждой задачи было свое конкретное время (урожай всегда нужно собрать до бури, а императору нужна новая одежда вчера), не существовало универсального абстрактного времени, через которое эти задачи можно было бы сравнивать друг с другом. [61] Поэтому не было никакого абстрактного социального давления, заставляющего быть "продуктивным", никакой "трудовой этики", помимо того, что было необходимо для воспроизводства социальной жизни, чего-то, что можно было бы обсуждать или что было бы, по крайней мере, откровенно эксплуататорским. Как говорит Курц, "все досовременные общества неявно исходят из того, что времени в любом случае всегда достаточно, так что у каждого "есть время", и его не нужно дополнительно переводить в некие "отношения нехватки" различных видов человеческой деятельности или отчуждения вообще". [62] Действительно, если средневековые люди, включая крестьян, и стремились к чему-то, так это к уподоблению Богу и отдыху, о чем свидетельствуют жизнь знати, еженедельный ритуал субботы и удивительно большое количество святых дней. [63] В некоторых частях света целые

сезоны, благодаря погодным условиям, были, с современной точки зрения, "непродуктивными". В то же время не существовало отдельного социального пространства для "продуктивной" деятельности, которая имела бы свои правила, отличные от правил дома и обычной социальной жизни. Поэтому неверно считать, что люди досовременного периода "работали", и, как утверждает Курц, ошибочно переводить эти досовременные слова напрямую [64]; даже если многие виды деятельности, такие как выращивание пищи и строительство жилья, которые мы сегодня называем работой, также выполнялись в этих обществах [65].

Современная абстракция "труд", однако, не может быть осмысленно названа в первую очередь "рациональной" или "номинальной", как описано выше. Нет ничего в самой деятельности, ни движений рук, ни обучения, ни конкретной цели, присущей задаче, ни материалов, ни инструментов, ни физических качеств, ни даже строго социологических классовых групп, что позволило бы нам объединить труд банкира, уборщицы, школьного учителя, шахтера, премьер-министра и раба на плантации под рубрикой одной абстракции. Тем не менее объективность абстракции труда, универсальной формы социальной деятельности - будь то воплощенная в понятии "работа", "труд" или даже, строго говоря, "производство" - не менее реальна в нашем обществе при всем том. [66] Если бы это было не так, было бы невозможно использовать это слово с той уверенностью и естественностью, которые мы делаем в современном обществе. Абстракция "труд", то есть абстракция "работа", на протяжении последних пяти веков все больше приобретает феноменологическую форму, во многом "эмпирически" абстрактную. [67] "Работа", например, - это деятельность, которая часто происходит в отдельном социальном месте, удаленном от остальной социальной жизни, например в офисе или на фабрике. [68] Здесь существуют правила, которые не обязательно применяются в других сферах жизни. Ожидается, что человек будет "работать" все время, пока он занят, перерывы должны быть сведены к минимуму, а ритм и условия производства определяются в соответствии с критериями, установленными руководством. Находясь на работе, человек не находится "дома". [69] От него ожидают, что он будет "полезен" для производственного процесса. Что еще более важно, работа - это то, что человек выполняет обязательно, чтобы иметь доступ к рынку товаров, который позволяет ему покупать товары, и, как следствие, особенно в тяжелые времена, многим работникам в конечном итоге безразлично, какова конкретная форма работы. В конце концов, у них нет другого способа выжить. Подобные феноменологические формы абстракции, в частности появление "наемного труда", воплощенного в отдельной сфере социальной жизни, в значительной степени и сделали возможным мышление в терминах обобщенной социальной деятельности в нашем повседневном языке. Однако эти феноменологические формы - "конкретные", или эмпирические, способы организации труда, которые являются предметом большинства критических дискуссий о труде, - не являются "сущностью" "труда" или "работы" как таковой, но лишь вторичными, хотя и не менее объективными, способами появления, которые возникают на ее основе. В равной степени, если эта конкретная сторона труда производит материальные вещи или услуги, это не делает ее трансисторической или неразрушительной, это все тот же антисоциальный (абстрактный) труд [70].

Реальная и более существенная абстракция, воплощенная в труде, уже содержится в самой форме социального опосредования. В условиях развитого капитализма, о котором мы всегда говорим, люди не решают заранее, что они будут производить и на каких условиях. Вместо этого отдельные производители - частные лица или предприятия - производят товары для анонимных рынков в условиях тотальной конкуренции. Человеческая деятельность как таковая - которая сама по себе не абстрактна, а состоит из бесконечного множества конкретно различных форм деятельности - на самом существенном уровне социальной реальности "считается" лишь абстрактной недифференцированной тратой человеческой энергии. Эти затраты измеряются в "общественно необходимом рабочем времени", которое представляет собой среднее количество времени, необходимое для производства определенного товара. Если, например, на изготовление рубашки у портного-кустаря уходит в среднем один час, то рубашка будет "стоить" один час общественно необходимого рабочего времени. Если же владелец фабрики вводит машину, позволяющую рабочему изготовить рубашку за 30 минут, то тот же портной, используя старый метод, может по-прежнему тратить на изготовление рубашки 1 час, но эта рубашка в новых социальных условиях производства будет стоить только 30 минут общественно необходимого рабочего времени. Точно так же, если на изготовление каскетной бомбы уходит два часа, а на изготовление детской игрушки - один час, то бомба будет стоить, в капиталистическом смысле, который, тем не менее, является наиболее существенным способом социализации, в два раза больше, чем детская игрушка. Конечно, с точки зрения вовлеченных в процесс акторов действительно важна разница в производимой прибавочной стоимости и, в конечном счете, в прибыли. Труд является "абстрактной" социальной формой - это "абстрактный труд" - потому что он признает только различия в количестве и не признает на самом глубоком онтологическом уровне никакого конкретного качественного социального содержания. Если выгоднее нанимать людей для производства бомб, чем игрушек, то есть независимо от моральных соображений различных участников процесса, то что будет происходить. Конкретная форма, которую Маркс называет "конкретным трудом", которую принимает труд - изготовление бомб или пошив одежды - и "потребительные стоимости", которые он производит - бомбы или рубашки, не имеют значения с точки зрения "стоимости" [71].

Форма "стоимости", или "мертвого труда", - это форма, которую труд или "живой труд" - труд, происходящий в тот момент, когда он происходит, - принимает после того, как он был израсходован. Таким образом, человеческая деятельность при капитализме превращается в абстрактную "субстанцию"; она приобретает новую функцию или сущностный характер, поскольку ее сущность меняется благодаря посредничеству труда. В зависимости от того, сколько живого труда было превращено в мертвый, в процессе труда создается больше или меньше "стоимости", больше или меньше социальной "субстанции". Один час затраченного живого труда, или недифференцированной человеческой энергии, измеряемой в общественно необходимом рабочем времени, воплощается в одном часе мертвого труда, или стоимости. Целью производства является производство стоимости (потребительная стоимость возникает лишь как необходимый побочный продукт, позволяющий "кристаллизовать" мертвый труд в объекте, который сам по себе не является абстрактным). Однако сто-

имость, созданная в процессе производства, имеет значение только тогда, когда она признана действительной затратой общественно необходимого рабочего времени. Иными словами, стоимость может быть реализована только в обмене, то есть на рынке, потому что только здесь, после завершения производства, затраченная энергия может быть социально признана путем сопоставления всех различных видов труда, выполняемых в обществе. Вполне возможно, и это происходит в каждый момент каждого дня, что труд выполняется и производятся товары, которые не находят покупателя. В таких случаях труд просто аннулируется, потому что его стоимость не была реализована. Это происходит именно потому, что продукты труда создаются не для удовлетворения уже существующих человеческих потребностей и не являются, как в досовременных обществах, результатом социального обсуждения и переговоров (даже если, как в феодальном обществе, такое социальное обсуждение и контроль могли быть односторонними и иерархическими). Индивидуальные производители вынуждены, в силу структурных ограничений, конкурировать друг с другом, чтобы осознать социальную значимость затраченного труда и получить обратно, в виде денег, часть общей массы социальной субстанции, или "стоимости", произведенной обществом.

Уже здесь мы видим, что бессмысленно пытаться определить труд, не обращаясь к конкретным негативным формам социального посредничества, которые имеют место в капиталистическом обществе, поскольку только на основе этих абстрактных социальных форм категория "труд" и социальная онтология труда могут иметь какую-либо материальную основу для существования. Ведь именно труд, в его форме "мертвого труда", придает стоимости, деньгам и капиталу материальное содержание. В то же время именно с точки зрения "мертвого труда", а точнее, его форм - стоимости, денег и капитала - "живой труд" должен быть постоянно задействован. Индивидуальные производители, особенно с точки зрения "живого труда", рабочие, реализовав стоимость на рынке, например, продав свою рабочую силу, должны повторить формальный процесс субстанциализации, чтобы воспроизвести себя. В равной степени, с точки зрения обладателей "мертвого труда" в его денежной форме, простая попытка повторить процесс, чтобы прийти к тому же количеству стоимости, с которым начали, не имеет логического смысла. Вспомним, что труд не относится ни к конкретному содержанию, ни к качественным человеческим потребностям. Он знает только количественные различия. Большее количество стоимости означает большее количество субстанции общественного богатства при капитализме. Стоимость, которая просто потребляется, ТДТ (товар-деньги-товар), или поступает в том же количестве общественного вещества, ДТД (деньги-товар-деньги), должна поэтому считаться неудачной, поскольку она исчезает или остается неизменной, она не является "производительной" для отдельных производителей и обладателей мертвого труда (людей, предприятий, государств, пенсионных фондов и т. д.). [72] В результате "мертвый труд" не может просто простаивать, он должен трансформироваться, чисто количественно, в еще больший мертвый труд или, как выражается Маркс в "Капитале", ДТБД (деньги-товар-больше денег). Именно здесь "мертвый труд" логически принимает форму капитала: мертвый труд, который инвестирует себя в живой труд, чтобы произвести большее количество мертвого труда. [73] Поэтому все общество, независимо от социологического класса, зависит от успешной реализации

стоимости и ее самооценки, поскольку в условиях капитализма это единственный способ получения и создания общественного "богатства". Таким образом, в сущности, форму труда, *labour sans phrase*, можно определить как недифференцированную трату человеческой энергии - измеряемую в общественно необходимом рабочем времени - ни для какой другой цели, кроме чисто формального, количественного, фетишистского и автотелесного процесса превращения себя в большее количество себя в своей мертвой форме, то есть превращения £100 в £110.

Кроме того, форма труда содержит в себе еще одну фундаментальную и существенную направленную и разрушительную социальную динамику, которая ускользает от контроля отдельных производителей. Вернемся к нашему предыдущему примеру. Когда капиталист вводит машину, способную сшить рубашку за 30 минут против 1 часа у портного-кустаря, он может снизить цену или меновую стоимость (которая, как мы видим из этого примера, не тождественна стоимости) [74] рубашки ровно настолько, чтобы обойти ремесленника и захватить его долю рынка. Таким образом, капиталист на какое-то время не только завладевает рынком, но и получает значительную прибыль, поскольку продает рубашки по цене, отражающей тот факт, что другие индивидуальные производители, его конкуренты, по-прежнему являются кустарными портными, которые тратят на пошив рубашки один час. Одним из результатов этого процесса является то, что капиталист, внедрив свою технику, по сути, уничтожил рабочие места, а значит, и средства к существованию, причем необратимо, поскольку для производства товара требуется меньше труда. Однако в капиталистическом обществе внедрение новых технологий не может позволить людям работать меньше, поскольку доступ к общественному богатству возможен только через товарное производство, а сокращение рабочего времени, как это ни парадоксально, не способствует "созданию богатства", с точки зрения капитализма в целом, а разрушает его. Вместо этого кустарный портной вынужден либо идти работать на капиталиста, либо искать работу в новом секторе, что, именно потому, что рабочая сила может воспроизводить себя только при наличии доступа к рынку и потому, что живой труд является единственным источником стоимости, означает, что капитализм постоянно должен находить новые секторы роста, чтобы обеспечить новые рабочие места для поддержания занятости людей. [75] Без такого роста рабочая сила и общество в целом не могли бы воспроизводить себя.

В то же время, хотя капиталист, по крайней мере, какое-то время будет доминировать на рынке, ему все равно придется конкурировать с другими индивидуальными производителями, которые, чтобы реализовать свой мертвый труд на рынке, должны стремиться догнать или превзойти его технологически. Действительно, именно так Курц теоретизирует различные "коммунистические" системы, возникшие в XX веке, как модели "восстановительной модернизации", которые позволили некоторым промышленно отсталым странам "догнать" западные технологии производства, чтобы они не были так уязвимы перед модернизацией глобального рынка, как это было в большинстве стран Глобального Юга. [76] Технологическое развитие, благодаря конкуренции на анонимных рынках, является вопросом выживания для отдельных производителей. Однако, когда конкуренты догоняют по технологиям нашего капиталиста, производящего рубашки, общественно необходимое время труда, или среднее время производства, для создания рубашки сокращается всего до 30 минут.

Рубашка, которая в кустарных условиях "стоила" 1 час, теперь стоит всего 30 минут. Она воплощает в себе вдвое меньше "мертвого труда" или "стоимости", чем раньше. Такая "экономия времени", которая может показаться безобидной только с точки зрения "необходимости" и "эффективности", приводит к уничтожению средств к существованию и разрушению целых сообществ (как это видно из ностальгии по расцвету индустриальных производственных сообществ рабочего класса). Однако, что более тонко, это также уменьшает количество стоимости, которая может быть реализована при производстве конкретного товара. Другими словами, чтобы реализовать то же количество "стоимости", или "мертвого труда", капиталист должен произвести и продать в два раза больше рубашек, чем раньше. В то же время для создания того же количества стоимости капиталист должен использовать в два раза больше физической материи. То есть, если рубашка теперь воплощает 30 минут стоимости, он должен продать две рубашки, чтобы реализовать 1 час стоимости, тогда как раньше для этого требовалась всего одна рубашка. [77]

Именно это постоянное давление времени и давление материалов, возникающее в форме труда, придает капитализму его направленную и разрушительную историческую динамику, его потребность постоянно расти и расширяться, господствовать все более "рационально" и научно использовать человеческую энергию и природный мир. Чем больше можно сократить количество рабочего времени, необходимого для производства товара, тем менее дорогим он становится, тем выше норма реализованной прибавочной стоимости; пока конкурент не догонит его, и весь цикл не начнется снова с нового технологического стандарта. Вот почему в современности действительно никогда не бывает достаточно времени, а время - это деньги в самом буквальном смысле. Механизм конкуренции, встроенный в труд, означает, что абстрактное универсальное время производства становится мерилom всех вещей; не может быть "непродуктивных" сезонов, трудовой процесс должен быть интенсивным, а любые паузы в течение рабочего дня должны быть сведены к минимуму. Именно эта динамика формирует и вызывает к жизни феноменологическую сторону труда: трудовую этику, рабочую неделю, разделение труда, наемный труд, рабочее место, различные социальные классы (и их роли) и все то, что, вполне справедливо, обычно обсуждается в контексте исследования, связанного с "работой". В то же время эта потребность в постоянном росте является первопричиной истории примитивного накопления в целом, разрушения досовременного образа жизни, западного империализма и распространения культуры потребления. Форма стоимости и, более того, все общество, которое стало опосредованным ею, требует все более новых и крупных рынков, невзирая на социальные и экологические издержки. В равной степени это является причиной нашего, казалось бы, неостановимого разрушения планеты; ведь технологическое развитие означает, что для создания того же количества стоимости необходимо использовать все больше материала. Человеческие существа, вовлеченные в этот реально существующий культ труда, сводятся к "двигателям внутреннего сгорания": они - лишь "человеческий материал", который под тиканье универсальных часов, захвативших земной шар, расходуется в ходе стремительного процесса абстрагирования, не подвластного никаким людям, институтам или группам [78].

Форма труда, тем не менее, содержит в себе некий запрограммированный предел, на который в конечном итоге должен натолкнуться процесс валоризации и все общество, опосредованное им. Если количество стоимости, воплощенной в товаре, со временем снижается из-за технологической конкуренции, это означает, что общая масса прибавочной стоимости, производимой обществом, также постепенно сокращается. [79] Как отмечалось выше, капитализм исторически реагировал на это постоянным ростом и экспансией в новые сферы. Самым драматичным из таких расширений в двадцатом веке был послевоенный бум, или "Тридцать славных лет", как его называют во Франции, когда благодаря сочетанию кейнсианской политики правительства и фордистской практики ведения бизнеса огромное количество рабочей силы было занято в модернизации и восстановлении разрушенного европейского континента. Эти модернизационные усилия, во многом опиравшиеся на создание товаров массового потребления, которые раньше были лишь предметами роскоши, таких как автомобили и телевизоры, привели к беспрецедентному росту массы стоимости, производимой всем обществом. Именно эта исторически конкретная и сегодня не повторяемая ситуация позволила с экономической точки зрения повысить уровень жизни трудящихся, включая полную занятость, рост заработной платы и расширение социальных программ, поскольку для финансирования подобных социал-демократических мер использовалось достаточное количество производительного труда и, соответственно, созданной стоимости.

Однако одновременно с созданием новых рабочих мест Вторая промышленная революция, опиравшаяся на тейлористскую гиперрационализацию разделения труда, и зарождающаяся Третья промышленная революция, внедрявшая кибернетику, вытесняли из производственного процесса огромное количество рабочей силы в невиданных ранее масштабах. Масштабы программ послевоенной модернизации и восстановления с конца 1940-х до конца 1960-х годов позволяли компенсировать реальное потребление труда за счет перемещения работников на новые рабочие места, но это не могло продолжаться бесконечно. Нефтяной кризис ОПЕК 1972-1973 годов, разразившийся примерно в то же время, что и конец золотого стандарта и растущее осознание экологического кризиса, стал эпифеноменальным моментом, который показал, насколько хрупкой стала кейнсианская модель накопления капитала, и положил конец послевоенному буму. В последующие десятилетия сменявшие друг друга правительства, в том числе социалистические, например, во Франции Франсуа Миттерана в 1980-х годах и Франсуа Олланда в последнее время, пришли к выводу, что внедрение неолиберальной политики и финансиализация рынков – единственные способы сохранить экономическую систему. С одной стороны, это означало попытку сохранить конкурентоспособность на мировом рынке путем снижения стоимости рабочей силы за счет уменьшения заработной платы, отмены многих мер защиты труда и сокращения социальных программ. С другой стороны, это означало поощрение рынков к торговле финансовыми продуктами, которые, по сути, делая ставку на будущее создание стоимости в реальной экономике, позволяли тратить стоимость, которая еще не была создана. Поскольку каждая из этих операций опирается на ложную предпосылку, что стоимость будет создана в будущем, такая финансиализация привела к созданию все более крупных финансовых пузырей, которые, когда обещанная стоимость неизбежно не реализуется, должны, как в случае

с пузырем доткомов в 1990-х годах или рынком субстандартного кредитования в 2008 году, лопнуть с разрушительными социальными последствиями [80].

Кризис, который мы переживаем в настоящее время, является неразрешимым и системным процессом, который не может быть преодолен путем изменения государственной политики. Именно поэтому, например, происходит постоянное давление и сокращение расходов на образование, социальные услуги и здравоохранение, поскольку с точки зрения валоризации стоимости это не что иное, как необходимое зло. Точно так же нельзя спасти капитализм, просто выплачивая людям базовый доход или устраивая их на работу, которая с качественной точки зрения может показаться социально полезной, например, в преподавании, медицине или искусстве. Все эти предложения основаны на том, что кто-то где-то производит как стоимость, так и прибавочную стоимость, однако капитализм становится все более невозможным в силу технологического развития, основанного на условиях абсолютной конкуренции. Единственным способом сохранить капитализм на протяжении последних десятилетий была виртуализация процесса создания стоимости на время посредством финансиализации и порочный круг сокращения базовых социальных гарантий, зарплат и всего, что не приносит немедленной прибыли, который мы наблюдали с середины 1970-х годов и далее. Однако даже эти меры - лишь отчаянные временные меры, и со временем кризис может только углубляться на всех уровнях общества. Таким образом, то, что мы наблюдаем, есть не что иное, как кризис самой "работы" и основанного на ней образа жизни.

Следует отметить, что "труд", понимаемый как "абстрактный труд", - это более или менее точная категория, которая не может быть применена ко всему и вся. На самом деле, возможно, одна из самых угнетающих и фундаментальных характеристик труда - и, как следствие, стоимости - заключается в том, что он основан на исключении, абстрагировании и принижении огромных массивов человеческого опыта, которые не вносят и не могут вносить непосредственный вклад в валоризацию стоимости. Труд то есть неизбежно предполагает разделение и организацию социальной жизни на то, что способствует валоризации стоимости (фетишистское сердце капиталистического общества), и то, что не способствует ("невывыказанное" или "темная сторона" капиталистической социализации). [81] Труд, другими словами, предполагает и требует существования не-труда: тех аспектов социальной жизни, которые не могут быть опосредованы формой труда, которые не производят стоимости, но без которых он не мог бы нормально функционировать. Для описания процесса подавления, репрессии и взаимозависимости этих различных аспектов социальной жизни Шольц использует понятие "диссоциации", или "Abspaltung", сознательно заимствованное из фрейдистского психоанализа [82]. То, что "диссоциировано" (и не принимает форму труда) - в частности, домашняя деятельность, такая как уход за детьми, а также искусство, дружба, сообщество, любовь, семейная жизнь и так далее - не просто предсуществующий, несущественный, производный, субстрат, простой придаток капитализма, существующий автономно от производства; скорее, это абсолютно необходимо для продолжения существования формы труда и связано, хотя и косвенно, с его властью над обществом. Эти аспекты социального существования необходимы для воспроизводства рабочей силы, но они не могут быть непосредственно подчинены или поняты в рамках требований "экономии времени",

тотальной конкуренции и производства прибавочной стоимости, которые характеризуют форму труда. Родитель не конкурирует, например, со всеми остальными родителями, чтобы сократить время, необходимое для успокоения плачущего ребенка; он также не ожидает, что, инвестируя в свое домашнее хозяйство, обязательно получит прибыль. Шольц утверждает, что неверно пытаться понять домашний "труд" как форму "работы" или "труда". [83] Напротив, одна из угнетающих реальностей капитализма заключается в том, что форма труда и процесс валоризации в целом существуют в тандеме с неформальным, подчиненным, диссоциированным набором реальностей, функций и ролей, которые включают "работу по дому". [84] Обычное культурное применение слов "работа" и "труд" к этим аспектам современной жизни вводит в заблуждение и не отражает наиболее существенного социального определения. Деятельность, которая обычно подпадает под рубрику "работа по дому", вполне может быть столь же тяжелой, если не тяжелее, и столь же, если не более, социально полезной - присматривать за детьми целый день и убирать дом, очевидно, является одновременно и чрезвычайно утомительной задачей, и более полезной, чем производство АК47, - но она не принимает форму "труда" в современном капиталистическом смысле. Эта структурная связь подчинения со сферой валоризации - превращение мертвого труда в еще более мертвый труд - объясняет, почему эти "работы", как правило, не оплачиваются и часто понимаются, с точки зрения культуры, как в некотором смысле неполноценные.

Идеологическая тенденция применять категорию "труд" ко всему сущему - независимо от того, насколько она неуместна с точки зрения критической теории труда, - обусловлена абстрактным, пустым и совершенно иррациональным характером, который форма труда придает конкретному миру, - ее неспособностью видеть в любом человеческом действии что-то иное, чем "недифференцированную трату человеческой энергии". Труд, как таковой, делает ложную заявку на тотальность, которую он никогда не сможет по-настоящему реализовать на практике, и, как следствие, "диссоциирует" - в полном психоаналитическом смысле - от всего, что ему противоречит.

Чтобы было понятно, аргумент о том, что "домашний труд" не является формой "труда" как такового, - это не упущение критической теории диссоциации стоимости, а, напротив, один из способов, с помощью которого теория стремится описать фундаментально патриархальный характер капиталистической современности. Его роль в обществе требует собственной теоретизации, и его нельзя подвести под категории критики политической экономии или понять просто как продолжение классовой эксплуатации. Разделение стоимости, труд и нетруд, логос и то, что лежит за его пределами, "мужественность" и "женственность" возникают вместе как динамичный и диалектический процесс, преобразующий друг друга и окружающий мир. Капитализм - это "разорванная тотальность" [85], система идентичности и неидентичности, где в сфере валоризации развиваются те характеристики, которые стали обозначаться как "мужские" (а также белые и европейские) - добросердечие по отношению к себе и другим, Разум, трудолюбие, физическая и моральная сила, лидерство и "рациональное" применение силы (короче говоря, все, что позволяет получать прибыль) - а на "женское" (и различные "другие") проецировалась диссоциированная сфера всего,

что лежит за ее пределами, - мягкосердечие, сентиментальность, иррациональность, лень, физическая и моральная слабость.

Поэтому, как правило, маска ценности - в виде денег, труда и капитала - досталась мужчинам, а все остальное - женщинам и другим маргинальным группам. Тем не менее, ценностное размежевание не следует понимать упрощенно, как строго бинарную, статичную структуру. Напротив, не только женщины исторически с самого начала были активны в сфере валоризации (хотя зачастую менее высокооплачиваемой и непризнанной), но и гендерные роли, и представления о гендере постоянно менялись с момента зарождения капитализма. Сегодня, например, существует множество мужей-домохозяев и женщин-руководительниц, а однополые браки признаны законом во многих наиболее развитых капиталистических странах; все это было бы немыслимо в другие периоды истории капитализма. Однако, несмотря на то, что раса, пол и сексуальная ориентация тех, кто занят в этих различных сферах, стали более равными, или квинными, или более гендерно текучими (с оговоркой, что расизм, трансфобия, гомофобия и сексизм остаются укоренившимися эмпирическими проблемами, которые необходимо преодолеть), структурная проблема диссоциации по сути не изменилась: "домашняя работа", кто бы ее ни выполнял, обязательно остается неоплаченной, деградированной, отделенной от "производства" и находящейся в подчиненном положении по отношению к нему. Ценностная диссоциация может менять свои формы, но не свой сущностный угнетающий характер. Критика труда как таковая должна идти рука об руку с сопутствующей критикой патриархата и других форм маргинализации и дискриминации, но это не всегда так. [86]

Необходимо подчеркнуть, что все описанные до сих пор угнетающие социальные процессы - от безработицы и закрытия больниц до финансовых кризисов и уничтожения планеты - можно объяснить, не прибегая к злонамеренным махинациям каких-либо человеческих личностей или групп. Они проистекают из фетишистского характера самой формы труда. Есть люди, совершающие эти действия, но они лишь выполняют приказы фетишистских социальных законов, которые ими управляют. Единственным "исполнителем" во всем этом является форма стоимости, или "мертвый труд", который стремится опосредовать всю социальную реальность, устанавливая строгие правила того, что можно и нужно делать различным участникам данной исторически конкретной социальной системы. Именно поэтому Маркс называет и рабочих, и капиталистов "характерными масками" стоимости. Форма стоимости требует, чтобы вся сложность человеческих отношений была опосредована чисто количественной и недифференцированной тратой человеческой энергии ни на какие другие цели, кроме собственного тавтологического расширения. Во имя этой формы абстрактного социального посредничества, неумолимого в своем безразличии к человеческим страданиям, разрушаются целые альтернативные образы жизни, миллионы людей гибнут, калечатся или тратят свои жизни впустую. Вся социальная реальность должна быть сделана "полезной", служить "цели", ценностной форме, которая требует дальнейшего присвоения и доминирования над природным миром посредством развития производственных технологий и высокорациональных форм научного мышления, проецирующих абстрактные категории социальной жизни в качестве вечных универсалий. Это безличное, квазиавтономное качество капита-

лизма - причина, по которой Маркс решил описать стоимость, или "мертвый труд", как "автоматический субъект", [87] или, как выражается Курц, капиталистическое общество - это форма фетишистского господства "без субъекта". [88]

Труд и, на метауровне, стоимостная диссоциация обладают качеством квазикантианского априори или "тотальной социальной формы". [89] Категория труда, а вместе с ней товар, стоимость, деньги и капитал, предшествуют, ограничивают, формируют и определяют формы мысли и действия, возможные в современном обществе. Следует, однако, подчеркнуть, что такая позиция понимается как критика капитализма, а не как общее утверждение о человеческом обществе как таковом. Капитализм, иными словами, является угнетающим, разрушительным и отчуждающим именно в силу своего детерминистского, бессознательного и фетишистского характера. Конечно, ни одно общество не может быть и никогда не было полностью сознательным, контролируемым и рациональным, но капитализм, благодаря абстрактному характеру своих социальных форм, обладает особенно смертоносной и жесткой хваткой в отношении того, что делается и думается. Ценность, "автоматический субъект", признает человека лишь в той мере, в какой он способен и желает выполнять ее приказы. Само появление концепции и реальности формы "субъекта" в эпоху раннего модерна было тесно связано с ростом капитализма, поскольку он трансформировал социальную жизнь и представления о человеке. Философия раннего модерна, как мы видели выше, низводит природу и конкретную реальность до объекта, на который субъект, человек, сознательно и рационально действует и преобразует, реализуя свою волю. Понятие субъекта, однако, не просто неверно, как утверждают некоторые; скорее, оно отражает реальность ценностной формы, формирующей человеческое сознание и действие. Именно ценность и ее железные законы являются истинным субъектом, низводящим весь конкретный мир до объекта, в котором он реализует себя. Человек обретает статус "субъекта", когда начинает воспринимать мир так, как он его воспринимает, когда он оказывается способным выступать в качестве характерной маски стоимости, будь то в форме труда, капитала или денег. В результате быть субъектом - это, как ни парадоксально, в действительности быть "объектом" стоимости. Исторически сложилось так, что статус субъекта сначала получили белые европейские владельцы собственности - первые настоящие "сержанты" капитала - и лишь постепенно он был присвоен другим группам, например рабочим, когда они полностью вписались в требования стоимости; то есть им можно было доверять, даже с энтузиазмом, выполнять ее приказы и продвигать ее интересы (например, во имя технического "прогресса" или "республики труда") [90].

Критика субъекта, выдвинутая в "Wertkritik", является важным отходом от традиционного марксизма и имеет "политические" последствия. [91] В большинстве антикапиталистических теорий считается, что капитализм - это форма личного господства, в которой субъект, буржуазия, эксплуатирует растущую часть человечества, пролетариат. Пролетариат через историю борьбы со своим врагом развивает сознание собственного существования как класса и, в свою очередь, становится субъектом, отстаивающим свои интересы против интересов буржуазии. Более того, предполагалось, что эти пролетарские интересы полностью противоположны интересам его классового антагониста. Капитализм как таковой, по идее, должен был породить своего собственного "могильщика" в лице "радикального" субъекта -

рабочего класса. Однако, как утверждает Курц, во многих отношениях концепция радикального субъекта является проблематичной. Субъект, как его принято понимать, - это фетишистское понятие, поскольку, с одной стороны, он претендует на автономность от капитализма и эмансипацию, а с другой - всегда мыслится именно как объект, созданный в ходе развития логики самого капитализма. [92] Развитие схемы классовой борьбы за социальную эмансипацию вытекает из истории борьбы живого труда против капитала. Эта борьба была очень реальной, иногда смертельно опасной, даже вопросом жизни и смерти для ее участников, но все же это были битвы, в которых речь шла о распределении и управлении категориями - стоимостью, деньгами, трудом и капиталом, - которые сами по себе не подвергались сомнению. Не в последнюю очередь потому, что разрыв с этими формами означал бы, что человек перестает быть "субъектом". Действительно, рабочее движение - именно потому, что оно представляло интересы людей лишь постольку, поскольку они были "рабочими", то есть рабочей силой, масками характера труда, - часто играло важную роль в преодолении барьеров на пути к полной реализации валоризации стоимости. Они добились многих модернизаций перед лицом реакционной буржуазии, которая, особенно в XIX веке, была вполне довольна сохранением статус-кво. Рабочие получили право голосовать, участвовать в управлении, заключать контракты, требовать повышения зарплаты и так далее; все это неявно способствовало распространению материальной и идеальной формы стоимости на социальную жизнь. Поэтому классовая борьба - это не освободительный конфликт, а "семейная ссора" или соперничество за категории, которые воспринимаются обеими сторонами как нечто само собой разумеющееся или даже прославляемое, как в случае с трудом. Постепенное снижение значимости рабочего движения в политике на протяжении двадцатого века привело многих мыслителей к поиску новых потенциальных радикальных субъектов, которые могли бы реализовать обещание социальной эмансипации - молодежь, студенты, прекариат и так далее, - но здесь действует та же логика. Никакой "субъект" не может нас спасти.

Wertkritik часто критикуют за эти позиции, потому что с точки зрения более традиционного подхода может показаться, что он просто отвергает имманентную борьбу социальных движений и, кажется, не предлагает пространства для возникновения какой-либо автономии от капитализма. Однако Курц быстро утверждает, что имманентная борьба - например, за социальную защиту, закрытие больниц, сокращение заработной платы и так далее - является необходимой отправной точкой для социальных движений. Важно, однако, то, как эти движения развиваются. [93] Старая тактика больше не работает. В условиях нынешнего кризиса невозможно навязать кейнсианскую экономическую политику, и дело не только в отсутствии политической воли. Перед лицом постоянно ухудшающихся условий нам нужны социальные движения, которые стремятся построить другой образ жизни вне и против посредничества труда, рынка и государства". Яппе, например, заявляет о необходимости новой "низовой революции", которая без колебаний захватит предметы первой необходимости - еду, кров и другие вещи, необходимые для нового обмена веществ с природой, - "минуя" деньги. [94] Более того, он выступает за объединение различных видов борьбы, например, за окружающую среду и технологии, чтобы осуществить настоящую "трансформацию цивилизации", которая будет гораздо

более глубокой, чем все, что может произойти в избирательных урнах или путем захвата государства. Поэтому необходимо, чтобы социальные движения развивались в направлении "категорического разрыва" с онтологией труда, которую мы описали в этой главе. Конец капитализма как такового требует упразднения труда.

Неоднозначность истории "критики труда", которая рассматривается в данном исследовании, также имеет важные политические последствия. Она наглядно демонстрирует подводные камни того, что Курц называет "утвердительной критикой": критика труда, затрагивающая его феноменологическую сторону, но не доходящая, по крайней мере, не полностью, до самой категории. [95] Такой подход, утверждает Курц, логически может привести только к призыву к "квазиадекватному" изменению, а не к необходимому "категориальному разрыву":

Критика и приостановка самих категорий оказывается невысказанной. Так, можно критиковать определенную политику, чтобы заменить ее другой; но в рамках современной онтологии невозможно критиковать политику саму по себе и заменить ее другим способом социального регулирования. Для этого нам не хватает соответствующей формы мышления, а значит, и всех понятий. Податливо только детерминированное содержание политики, но не категориальная форма или способ всего содержания. То же самое касается категорий нации, государства, права, труда, денег и рынка, а также индивида, субъекта и гендерных отношений (социальной мужественности и женственности). В любой момент любая из этих категориальных форм может быть модифицирована, но только в квазиприлагательном смысле. При этом сама категория и соответствующий ей социальный режим никогда не выступают на существенные переговоры [96].

Работа уже сама по себе является формой социального бытия, достойной нашей критики еще до того, как мы начнем думать о проблемах иерархии на рабочем месте, эксплуатации и "отчуждения" в непосредственном смысле. Курц хочет сказать, что "критика работы" должна восприниматься буквально как критика исторически конкретной и социально разрушительной реальной абстракции. Критическое понимание сущностно негативного характера формы труда долгое время было лишь частичным и часто противоречило в работах одного автора более ограниченному, односторонне феноменологическому способу критического дискурса, который постоянно утверждал социальную онтологию труда. Поэтому одно из моих пожеланий к этой книге - чтобы она, противодействуя этой тенденции, внесла какой-то небольшой вклад в развитие форм мышления, необходимых для эффективной социальной критики. Отмена труда, если она должна иметь хотя бы положительное значение, будет не технологическим достижением, а результатом того, что реальные человеческие существа будут мыслить критически и действовать соответствующим образом. Прежде чем мы сможем это сделать, нам необходимо понять, с чем мы столкнулись.

Это пространное изложение категориальной критики труда, развитой в "критике ценности", может показаться неуместным в книге, которая якобы посвящена критическому анализу одного из аспектов французской интеллектуальной истории. Однако перспектива, которую я здесь излагаю, является фундаментальной для моего аналитического подхода, и, поскольку она малоизвестна в англоязычном мире, я счел необходимым прояснить для читателя перспективу, с которой он может быть не знаком. Короче говоря, критическая теория труда, которую я описал выше,

предоставляет новую критическую перспективу, с которой можно проанализировать прошлую критику труда. Традиционные марксистские, анархистские и либеральные концепции труда могли бы в лучшем случае увидеть в этих исторических формах антирабочего дискурса лишь историю продолжающегося народного сопротивления капиталистической эксплуатации рабочего класса. Действительно, многие из критиков, рассматриваемых в этой книге, сами придерживаются подобной точки зрения. Однако интерес этих конкретных авторов и французской антирабочей традиции в целом заключается именно в том, что они в большей или меньшей степени содержат элементы "категорической" критики труда. Поэтому мы можем воспользоваться критикой ценности, чтобы раскрыть и объяснить сложности и двусмысленности этих дискурсов, их исторический и социальный контекст, их сильные и слабые стороны. Фундаментальное различие, проведенное Курцем и другими, между чисто феноменологической, а значит, "утвердительной" критикой труда и негативной категориальной критикой, абсолютно необходимо для аргументации, выдвигаемой в этой книге. То, что в итоге представлено, надеюсь, будет более интересным и полезным, чем крайне левая утопическая агиография, и при этом глубоко сочувствующим общей радикальной цели преодоления сокрушительного ограничения, которое труд налагает на человеческую жизнь.

Примечания

1. Вот исторический пример: Michael Seidman, *Workers Against Work: Labor in Paris and Barcelona During the Popular Fronts* (Berkeley: University of California Press, 1991), и социологическое исследование более поздних тенденций: Stephen Bouquin, ed. *Résistances au travail* (Paris: Syllepse, 2008).

2. Особенно вопиющий пример последнего произошел в 2007 году, когда правящий министр финансов Франции Кристин Лагард удивила Национальное собрание, обвинив Поля Лафарга в реакционности. Лагард заявила, что Лафарг олицетворяет аристократическое презрение к труду, унаследованное им от Древнего режима. Понималось, что любая атака на продолжительность рабочего дня в некотором роде является атакой на саму свободу. Достаточно сказать, что абсолютистские монархии прошлого, безусловно, не стали бы выступать за что-то, подобное призыву Лафарга к трехчасовому рабочему дню. National Assembly, 13th Legislature, Extraordinary Session, First Sitting, Summary, 10 July 2007. www.assembleenationale.fr

3. Karl Marx, trans. Ben Fowkes, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1 (London: Penguin, 1990), p. 133.

4. Anselm Jappe, trans. Alastair Hemmens, *The Writing on the Wall: On the Decomposition of Capitalism and Its Critics* (London: Zero Books, 2017), p. 15.

5. Moishe Postone, 'Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to "Holocaust"', in *Germans and Jews since the Holocaust*, edited by Anson Rabinbach and Jack Zipes (New York: Holmes and Meier, 1986).

6. 'Arbeit macht frei', буквально "Работа делает свободным". Фраза была взята из названия романа 1871 года писателя-националиста Лоренца Дифенбаха (1806-1883), в котором азартный игрок и мошенник перевоспитывается в продуктивного

гражданина Германии с помощью тяжелого труда. Фразу можно интерпретировать по-разному: во-первых, это ложь заключенным в лагерях о том, что они будут освобождены, если будут усердно работать; во-вторых, мантра, выражающая веру в то, что интернационализация трудовой дисциплины избавит их от "вырождения"; и, в-третьих, что немецкий народ будет "освобожден" путем работы над своими предполагаемыми врагами до смерти. Позднее ситуационисты воспроизведут изображение этих слов над воротами Освенцима в том же номере своего журнала, что и диаметрально противоположное граффито Ги Дебора "Никогда не работай". См. гл. 5.

7. Манера Роберта Курца ссылаться на реально существующий социализм. См. Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung: Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie* (Frankfurt: Eichborn, 1991).

8. Cited in Anselm Jappe, *Les Aventures de la marchandise: Pour une critique de la valeur* (Paris: La Découverte, 2017), p. 114.

9. См. например, Peter Fleming, *The Mythology of Work: How Capitalism Persists Despite Itself* (London: Pluto Press, 2015); David Frayne, *The Refusal of Work: The Theory and Practice of Resistance to Work* (London: Zed Books, 2015); Nick Srnicek and Alex Williams, *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work* (London: Verso, 2015); and Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2011).

10. Действительно, многие наблюдатели, в типичной манере сторонников труда, обсуждают преимущества французской социальной модели именно на том основании, что работающее население, несмотря на распространенные заблуждения, статистически гораздо более продуктивно, чем британцы. См. Ferdinando Giugliano and Sarah O'Connor, 'Boasts Debunked as France Gets Last Laugh over UK on Productivity', *Financial Times*, 19 March 2015, <https://www.ft.com/content/c413ca76-ce3c-11e4-86fc-00144feab7de>

11. См. Robert Kurz, *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft* (Eichborn Verlag, 1999), pp. 354–359.

12. David Graeber, 'On the Phenomenon of Bullshit Jobs', *Strike! Magazine*, 17 August 2013, <http://strikemag.org/bullshit-jobs/>

13. Lorraine de Foucher, 'Absurdes et vides de sens: ces jobs d'enfer', *Le Monde*, 22 April 2016.

14. См., например, Dominique Méda, *Le Travail: une valeur en voie de disparition?* (Paris: Flammarion, 2010).

15. Thomas Piketty, trans. Arthur Goldhammer, *Capital in the 21st Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).

16. Luc Boltanski and Eve Chiapello, trans. Gregory Elliott, *The New Spirit of Capitalism* (London: Verso, 2007).

17. Понятие "эзотерического" и "экзотерического" Маркса выдвигается в Robert Kurz, trans. Hélène Steinberg and Lucien Steinberg, 'Les Destinées du marxisme', in *Lire Marx: Les textes les plus importants de Karl Marx pour le XXI^e siècle, choisis et commentés par Robert Kurz* (Paris. La Balustrade, 2013), pp. 13–41.

18. См. Robert Kurz, trans. Robin Halpin, *The Substance of Capital* (London: Chronos, 2016), pp. 8–13.

19. Herbert Applebaum, *The Concept of Work: Ancient, Medieval, and Modern*, (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), pp. ix–x.

20. Jean Dubois, Henri Mitterand, and Albert Dauzat, eds. *Dictionnaire étymologique et historique du français* (Paris: Larousse, 1995), p. 778.

21. René Descartes, trans. Ian Maclean, *A Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking the Truth in the Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 51.

22. Эта апокрифическая история, к сожалению, почти наверняка не соответствует действительности. Голландский врач Якобус Бонтиус (1592-1631) в своей книге *"Historiae naturalis et medicae Indiae orientalis libri sex"* (1658) отмечает, что жители Явы утверждали, что орангутаны умеют говорить, "но не хотят, потому что не хотят, чтобы их заставляли работать", цитируется по изданию Chris Herzfeld, trans. Kevin Frey, *The Great Apes: A Short History* (New Haven: Yale University Press, 2017), p. 14. Декарт, который, несомненно, читал эту книгу, упоминает это наблюдение в частном письме, похоже, в шутку, где он жалуется, что с тех пор, как он стал известен миру как автор книг, его никогда не оставляют в покое. "Если бы я был так мудр, как, по их словам, дикари убедили себя в том, что обезьяны мудры, я бы никогда не стал известен как автор книг: Ведь говорят, что они вообразили, будто обезьяны действительно могут говорить, если захотят, но предпочли этого не делать, чтобы не быть вынужденными работать. И поскольку я не имел такого же благоразумия, чтобы воздержаться от писания, то теперь у меня нет ни столько досуга, ни столько покоя, сколько было бы, если бы я молчал". Letter to Pierre Chanut, 1 November 1646, cited in Amir Aczel, *Descartes's Secret Notebook: A True Tale of Mathematics, Mysticism and the Quest to Understand the Universe* (New York: Broadway Books, 2005), p. 182. Хотя апокрифическая история может и не соответствовать действительности, она, тем не менее, кое-что говорит о том, как с годами интерпретировали ее автора.

23. Chris Rojek, *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory* (London: Sage, 1999), p. 189.

24. В этой связи Жаппе приводит анекдот, рассказанный одним французским моралистом XVIII века, в котором вспоминается время незадолго до революции, когда Франция уже прошла через культурную оценку труда в эпоху Просвещения, а Испания, очевидно, нет: Один француз получил разрешение посетить кабинет короля Испании. Подойдя к его креслу и столу, он сказал: "Так вот где работает великий король". "Что это? Работа, - сказал гид, - какая дерзость! Великий король, работа! Вы пришли сюда только для того, чтобы оскорбить Его Величество!" Разгорелась ссора, в ходе которой француз пришлось приложить немало усилий, чтобы дать понять испанцу, что он не хотел оскорбить величие своего хозяина. Sébastien-Roch Nicolas de Chamfort, *Maximes et pensées, caractères et anecdotes* (Paris: Garnier-Flammarion, 1968), p. 242. (N.B. All translations are my own unless otherwise stated.) Король, конечно же, был "человеком досуга", и любое предположение о том, что он "работает", было оскорблением не только его личности, но и его подданных. Подобные примеры неравномерного исторического развития дают представление о том, насколько досовременное понимание слова "труд" отличалось от нашего.

25. Аристотель в "Политике" подчеркивает важность "экономики" для других аспектов жизни, таких как управление городом (политика), но ключевое отличие

заключается в том, что речь идет об установлении природы правильных социальных ролей, отношений между людьми (как в домашнем хозяйстве), а не отношений между людьми и вещами или наиболее эффективной и утилитарной траты их собственной "недифференцированной энергии". В равной степени то, что мы можем считать "вещами" экономической жизни, такими как товары и монеты, ни в коем случае не находится в центре внимания его работы. Скорее, речь идет о социальном управлении землей и людьми, в котором предметы торговли и обмена являются лишь частью, а не основным фокусом социальной жизни. См. Moishe Postone, 'Thinking the global crisis', *South Atlantic Quarterly*, Spring 2012, pp. 247–248: "В первом томе "Капитала" Маркс отмечает, что для Аристотеля обувь и дом несоизмеримы. Поэтому он не мог найти оснований для их взаимозаменяемости. Для Маркса эти основания исторически конкретны и социальны. То, что делает их соизмеримыми, - это стоимость, исторически конкретная форма богатства, которая не имеет ничего общего с их свойствами, материальными или нематериальными, но является кристаллизированным выражением исторически конкретной формы социального посредничества, которая, по анализу Маркса, конституируется исторически конкретной формой труда".

26. Маркс, хотя он во многом способствует культурной оценке труда, на самом деле критикует Рикардо за его аисторическую концепцию трудовой абстракции. См. Anselm Jappe, *Les Aventures*, p. 137.

27. Karl Marx, trans. Martin Nicolaus, *Grundrisse* (London: Penguin, 1993), p. 85.

28. *Ibid.*, p. 103, 105.

29. *Ibid.*, p. 103.

30. Marx, *Capital*, vol. 1, p. 284.

31. *Ibid.*, p. 133.

32. Kurz, *Substance*, pp. 28–29.

33. См. Postone, 'National Socialism', *op. cit.*

34. Marx, *Capital*, vol. 1, p. 133.

35. В том же отрывке Маркс даже усиливает гендерный характер труда и трудящегося субъекта, ссылаясь на экономиста XVIII века Уильяма Петти: "Труд - отец материального богатства, земля - его мать". *Ibid.*, p. 134.

36. *Ibid.*, p. 283.

37. Следует помнить, что Маркс был большим поклонником Дарвина и временами выражал желание, чтобы его работы приобрели аналогичный научный статус.

38. То, что здесь представлено, - это явное рассмотрение прорабочей, или "экзотерической", стороны Маркса; это станет яснее ниже, когда мы увидим, что Маркс также представляет совершенно другую, негативную, теоретическую концепцию формы труда. Для подробного исследования этих двусмысленностей в работах самого Маркса, однако, см. Jappe, *Aventures*, 'Le travail est une catégorie capitaliste', pp. 120–131.

39. Karl Marx, trans. David Fernbach, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 3 (London: Penguin, 1991), pp. 958–959.

40. *Ibid.*, p. 959.

41. *Ibid.*, p. 958.

42. Например, антропологические исследования Маршала Сахлина о сообществах охотников-собирателей, Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (New York: de

Gruyter, 1972), и его критика homo economicus, *The Western Illusion of Human Nature* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008). Исторический анализ того, чем современные экономики отличаются от более поздних премодернистских стилей жизни, сделанный на основе немарксистской концепции, см. Karl Polanyi, *The Great Transformation* [1944] (Boston: Beacon Press, 2001).

43. Краткое введение в Kurz и Wertkritik см. Anselm Jappe, trans. Alastair Hemmens and John McHale, 'Kurz, A Journey into Capitalism's Heart of Darkness', *Historical Materialism* 22, no. 3–4 (2014), pp. 395–407; and trans. Alastair Hemmens and Engel Di Mauro, 'Towards a History of the Critique of Value', *Capitalism Nature Socialism* 25, no. 2 (3 April 2014), pp. 25–37.

44. Moishe Postone, *Time, Labour, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

45. См. Jappe, *Aventures*, op. cit. Эта книга служит прекрасным подробным введением в критику стоимости, в частности в ее антирабочие аспекты, для скептически настроенных читателей, более знакомых с традиционными марксистскими методами анализа.

46. См. Jappe, 'Kurz', op. cit.

47. См. Neil Larsen, Mathias Nilges, Josh Robinson and Nicholas Brown, eds. *Marxism and the Critique of Value* (Chicago: MCM Publishing, 2014). В этом томе собраны английские переводы ряда текстов, которые являются основополагающими для ключевых аспектов Wertkritik.

48. Левый младогегельянец Генрих Гейне провел различие между "эзотерическим" и "экзотерическим" прочтением Гегеля в своей работе "Об истории религии и философии в Германии" (1834). Сам Маркс впоследствии применит аналогичную схему к Адаму Смиту в "Теории прибавочной стоимости" (1863) (как в главе 10, так и в главе 20). См. Karl Marx, *Theories of Surplus Value* (Moscow: Progress Publishers), vol. 2 (1968), pp. 166, 169 and vol. 3 (1971), p. 69.

49. Французский структуралист Луи Альтюссер в предисловии к первому изданию "Капитала" 1969 года (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), позорно посоветовал начинающим читателям полностью пропустить первую главу, которая, по иронии судьбы, содержит основу марксовой критики товарного фетишизма, а большую часть своего введения он посвящает критике гегельянского прочтения Маркса.

50. Postone, *Time*, p. 5.

51. Ibid., pp. 3–4, 6.

52. Ibid., p. 5.

53. Ibid.

54. Ibid. Postone, правда, в значительной степени игнорирует более позитивистскую концепцию труда, найденную у Маркса, о которой говорилось выше. Более того, он сохраняет понятие труда как рациональной абстракции, в форме "необходимого труда", но, как утверждает Курц, это не сильно умаляет масштабы его оригинальных прозрений. См. Kurz, *Substance*, 'Critique of Moishe Postone's Concept of Labour', pp. 60–69.

55. Postone, *Time*, p. 5. Как утверждает Яппе, "экономический детерминизм" традиционного марксизма или модель исторического материализма "объективный" базис против "субъективной" культурной надстройки не совсем ошибочны, поскольку

отражают реальное подчинение человеческой жизни "экономическому" в капитализме, но они, конечно, не характерны для любой другой формы общества: "Из этого следует, что "экономизм", как подчинение всей человеческой деятельности экономике, не является теоретической ошибкой: он действительно вполне реален в капиталистическом обществе, но только в этом обществе. Он не является непреклонным фактом человеческого существования и тем более не является чем-то, что необходимо защищать. Напротив, это подчинение представляет собой тот аспект капиталистического общества, который можно и нужно изменить. В то же время следует подчеркнуть, что эта центральная роль "экономики" и вообще "материального" аспекта в современности (в ущерб, например, "благодарности") может быть объяснена только автономизацией абстрактного труда". Jappe, *Writing on the Wall*, pp. 89–90. В равной степени, даже при капитализме, культурные надстройки или формы субъективности, структурированные трудом, могут иногда преобладать над его "объективной" экономической основой или сугубо экономическими индивидуальными интересами. Например, человек может по моральным соображениям выбрать "честный" труд "синих воротничков", работающих своими руками, когда ему предлагают более высокооплачиваемую, но якобы морально более низкую работу "белых воротничков", работающих с "чужими деньгами", например, в банке. Это может работать и в обратную сторону, например, когда родители из среднего класса отговаривают своих детей от карьеры квалифицированного "синего воротничка", а не "белого воротничка", даже если, как это часто бывает сегодня на Западе, они лучше оплачиваются и более надежны, из-за культурных предрассудков против ручного труда, который по историческим причинам рассматривается как шаг вниз по социальной лестнице.

56. Подробное изложение этого аргумента см. Ernst Lohoff and Norbert Trenkle, trans. Paul Braun et al., *La Grande dévalorisation: Pourquoi la spéculation et la dette de l'état ne sont pas les causes de la crise* (Fécamp: Postéditions, 2014).

57. Строго говоря, авторы журнала "Exit!" теперь называют свою теорию Wertabspaltungskritik, "критикой ценностной диссоциации", чтобы отразить это развитие. См. Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus: Feministische Theorien und die post-moderne Metamorphose des Kapitals* (Bad Honnef: Horlemann Verlag, 2011) and 'Patriarchy and Commodity Society: Gender without the Body', in *Marxism and the Critique of Value*, op. cit., pp. 123–142.

58. См. Norbert Trenkle, 'Terror of Labour', in *Krisis: Contributions to the Critique of Commodity Society* (London: Chronos, 2002), pp. 3–8.

59. Современная философия с развитием капитализма начала выдвигать концепцию, согласно которой материальная реальность может представлять собой единую абстрактную субстанцию. См. Kurz, Substance, 'The philosophical concept of substance and the real metaphysics of capitalism', pp. 12–21.

60. Об эмпирических данных и обсуждении исторической специфики "труда" см. Jacques Le Goff, 'Pour une étude du travail dans les idéologies et les mentalités du Moyen Age', in *Lavorare nel medio evo: rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secc. X-XVI* (Todi: Presso L'Accademia Tudertina, 1983); Robert Fossier, *Le Travail au Moyen Âge* (Paris: Pluriel, 2012); Daniel Becquemont and Pierre Bonte, *Mythologies Du Travail. Le Travail Nommé* (Paris: L'Harmattan, 2004), pp. 8–9; Michel Freyssenet, 'The Emergence,

Centrality and End of Work', *Current Sociology*, 1999, vol. 47, n. 2, pp. 5–30 (a longer French version of this text can be found at freysenet.com); Marie-Noëlle Chamoux, 'Société avec et sans concept de travail: remarques anthropologiques', *Sociologie du travail*, vol. 36, Sept. 1994, pp. 57–71.

61. Об историческом развитии абстрактного времени по сравнению с конкретным см. Postone, *Time, Labour and Social Domination*, pp. 200–216.

62. Kurz, *Substance*, p. 55.

63. См. Michael Perelman, *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation* (London: Duke University Press, 2000), pp. 17–18; также Juliet Schor, *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure* (New York: Basic Books, 1991), pp. 43–53. Тем не менее, очевидно, что, особенно в некоторых монашеских общинах, труд ради него самого часто рассматривался как средство искупления греховной природы человека. Существование такой идеологии самоуничтожения в Средние века, несомненно, стало фактором, повлиявшим на дальнейшее развитие современной трудовой этики.

64. Kurz, *Substance*, p. 27.

65. Некоторые средневековые историки предполагают, что изначально негативное отношение к "труду" было следствием классовости или "аристократического презрения". Однако не менее важно сказать, что средневековые люди, в частности крестьяне, вполне рационально воспринимали трудные или болезненные задачи как то, от чего следует страдать или избегать. Действительно, в той мере, в какой "труд" в его изначальном смысле был проклятием за первородный грех, все христианство до эпохи Средневековья можно рассматривать именно как форму утешения и освобождения от такой деятельности.

66. Это проблема, которая, как мы видели на примере Эпплбаум, вызывает глубокое разочарование у мыслителей, желающих получить интеллектуально удовлетворительное, в целом позитивистское, определение труда как трансисторической абстракции, но в то же время не способных найти для него рациональное обоснование. Более постмодернистское направление мышления могло бы просто признать, насколько произвольным кажется то, что в обществе считается работой, а что нет, и в результате прийти к выводу, что это просто вопрос точки зрения человека, который просто уклоняется от ответа на вопрос под видом поддержки голосов угнетенных. (Например, см. Keith Grint and Darren Nixon, *The Sociology of Work* [Oxford: Polity Press, 2015], p. 2.) Более морализаторское определение могло бы сказать, что эта деятельность неприятна или принудительна и, следовательно, является формой "работы", что часто встречается у критиков работы; но, хотя это может быть верно для некоторых, вряд ли можно утверждать, что все виды деятельности, подпадающие под рубрику работы как обобщенной социальной деятельности, на эмпирическом уровне повсеместно переживаются как боль и личное господство, даже если объективно это часто так и есть. Это также не объясняет, почему даже в физике существует сильная тенденция проецировать труд на деятельность в целом. В равной степени попытки, подобные попыткам Ханны Арендт в "Человеческом состоянии" (1958), провести философские различия между "работой" и "трудом" не имеют никакого отношения ни к тому, как эти слова используются на самом деле, ни к тому, как сама

форма абстрактного труда опосредует социальную реальность, и, следовательно, являются в равной степени пустыми.

67. См. Jappe, *Aventures*, pp. 53–54.

68. Дальнейшее обсуждение этой конкретно-абстрактной стороны труда, или "конкретного труда", см. Kurz, *Substance*, 'What is really abstract about abstract labour', pp. 84–111.

69. "Современный человек сталкивается с пространством бизнеса как с законченной формой, чей расчлененный характер он чувствует, но уже не может назвать". Ibid., p. 90.

70. Если абстрактный труд - это абстракция абстракции, то конкретный труд представляет собой лишь парадокс конкретного аспекта абстракции - а именно формы-абстракции "труд". Он "конкретен" только в том очень узком и ограниченном смысле, что различные товары требуют материально различных производственных процессов: автомобиль производится иначе, чем, скажем, таблетка аспирина или точилка для карандашей. Но даже поведение этих процессов производства ни в коей мере не безразлично, технически или организационно, для предполагаемой цели валоризации. [...] капиталистический процесс производства настроен именно так: он организован исключительно в соответствии с максимой производства максимально возможного количества продуктов в кратчайшие сроки. Это и называется экономической эффективностью предприятия. Таким образом, конкретная, материальная сторона труда есть не что иное, как осязаемая форма, в которой диктат времени абстрактного труда сталкивается с рабочими и заставляет их подчиняться его ритму". Norbert Trenkle, 'Value and Crisis: Basic Questions', in *Marxism and the Critique of Value*, op. cit., pp. 9–10.

71. Следует еще раз подчеркнуть, что "абстрактный труд" и "конкретный труд" - это не разные виды труда. Это скорее категории, которые позволяют нам говорить о труде на разных уровнях социальной онтологии. Действительно, "абстрактный труд", утверждает Курц, строго говоря, является "логическим плеоназмом" - как "мокрая вода", - поскольку труд уже является абстракцией, и это абстрактное качество труда определяет его сущность или форму. В то же время "конкретный труд" - это своего рода оксюморон или парадоксально-реальное определение, поскольку труд, о котором идет речь, по определению не является конкретным, но эта категория позволяет говорить о том парадоксальном факте, что, инверсируя всю предшествующую социальную логику, реальная абстракция, "абстрактный труд", схватывает, организует и опосредует конкретную реальность на всех уровнях. Таким образом, все формы "конкретного труда" являются столь же абстрактными на важнейшем социальном уровне, даже если эмпирически они выглядят иначе. Таким образом, конкретный труд, как и потребительная стоимость, не является категорией, которая может быть спроецирована на мир досовременной эпохи. См. Kurz, *Substance*, pp. 27–28.

72. Jappe, *Aventures*, pp. 70–75.

73. Не будет большим преувеличением сказать, что инверсия формулы ТДТ в ДТД содержит в себе всю суть капитализма. Превращение абстрактного труда в деньги - единственная цель товарного производства; все производство потребительной стоимости - лишь средство, "необходимое зло", имеющее единственную цель: иметь в конце операции большую сумму денег, чем в начале. Удовлетворение потребностей

больше не является целью производства, а лишь второстепенным аспектом. [...] конкретное служит лишь для того, чтобы питать материализованную абстракцию: деньги”. Jappe, *Aventures*, p. 73.

74. См. Jappe, *Aventures*, pp. 83–85.

75. Общество дошло до такого абсурдного состояния, что в наши дни ”создание рабочих мест” стало само по себе работой и даже фундаментом левой политики.

76. See Robert Kurz, trans. Alias Recluse, ‘The Apotheosis of Money: The Structural Limits of Capital Valorization, Casino Capitalism and the Global Financial Crisis’, 2012, <https://libcom.org/library/apotheosis-money-structural-limits-capital-valorization-casino-capitalism-global-financi>. См. также Jappe, *Aventures*, pp. 204–205.

77. См. Trenkle, *Dévalorisation*, pp. 92–93.

78. В абстрактном пространстве-времени экономики парадоксальным образом происходит троекратный реальный, практический процесс абстрагирования. Хотя ”трудятся” именно они сами, функциональные субъекты должны сначала абстрагироваться от самих себя, определенным образом уничтожить себя как человеческие существа, чтобы подчиниться императивам абстрактного труда. Это вытекает не из материального характера самого по себе, например, из (общественного) производства для других, а не для собственных нужд, а из принципиально ”чуждого” факта капиталистической самодостаточной цели, валоризации стоимости. Дело не в том, чтобы производить полезные предметы для себя или для других, а в том, чтобы производить стоимость и прибавочную стоимость, то есть сжигать максимум собственной абстрактной человеческой энергии в функциональном пространстве экономического времени, превращать себя как человека в социальный двигатель внутреннего сгорания”. Kurz, *Substance*, pp. 101–102.

79. Традиционный марксизм всегда понимал этот процесс как ”тенденцию нормы прибыли к падению”, что является более феноменологическим способом понять этот процесс, но именно потому, что он не был основан на категорической критике, он не был тем, что, как считалось, ставит под вопрос сам капитализм.

80. См. Trenkle, *Dévalorisation*, op. cit.; Jappe, ‘Le capital fictif’, *Aventures*, pp. 157–166, and ‘The Writing on the Wall’, *The Writing on the Wall*, pp. 60–80. Чем больше трудовая и стоимостная формы опосредуют социальную жизнь, тем опаснее становятся подобные финансовые кризисы. В период, когда наряду с современной промышленностью все еще был распространен сельскохозяйственный образ жизни, люди могли просто вернуться на землю. Сегодня, по крайней мере для большинства людей на Западе, такой возможности просто нет.

81. Anselm Jappe, ‘The “Dark Side” of Value and the Gift’, *The Writing on the Wall*, pp. 84–103. Здесь Яппе проводит параллели между маусской концепцией ”дара” и теорией ”диссоциации” Шольца.

82. Подробное обсуждение ценностной диссоциации и гендера см. Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus: Feministische Theorien und die post-moderne Metamorphose des Kapitals* (Bad Honnef: Horlemann Verlag, 2011); ‘Patriarchy and Commodity Society’ (2009) in *Marxism and the Critique of Value*, op. cit., pp. 123–1400; and trans. Stéphane Besson, *Simone de Beauvoir aujourd’hui* (Paris: Le Bord de l’eau, 2014). См. также Johannes Voge, ‘Remarques sur les notions de ‘valeur’ et de ‘dissociation valeur’ in Richard Poulin and Patrick Vassort, eds. *Sexe, capitalisme et critique de la*

valeur (Paris: M éditeur, 2012), pp. 89–102 and ‘Le côté obscur du Capital, ‘Masculinité’ et ‘féminité’ comme piliers de la modernité’ in *ibid.*, pp. 103–120; Kurz, *Substance*, pp. 90–92, 96–97.

83. Scholz, ‘Patriarchy’, pp. 127–128, and Vogele, ‘Le côté obscur’, p. 112.

84. С другой стороны, это не мешает домашней сфере становиться в определенном смысле утилитарной, функционалистской и ”продуктивистской”. Разобщенные аспекты жизни постоянно вынуждены оправдывать свое существование и специфические способы организации как происходящие вне логики производства, и часто они делают это в ее терминах (например, можно представить себе работника в нуклеарной семье, который говорит супруге: ”Я работаю восемь часов в день, поэтому ты должна делать восемь часов работы по дому”); но, хотя они могут иметь эмпирическое сходство, они все же не принимают форму (абстрактного) труда.

85. Vogele, ‘Le côté obscur’, p. 112.

86. Несмотря на то, что здесь мы сосредоточились на этом, мы не можем рассматривать ”ценностную диссоциацию” исключительно в терминах патриархата. Отчужденные черты лени и иррациональности часто проецируются на инвалидов и цветных людей; они также подвергаются дискриминации и лишены возможности полноценно участвовать в общественной жизни. Даже болезнь в современном мире, по сути, определяется тем, способен человек работать или нет. Например, в официальном французском языке о травме или нездоровье обычно говорят в терминах периода ”нетрудоспособности” или неспособности работать.

87. Marx, *Capital*, vol. 1, p. 255.

88. См. Jappe, *Aventures*, ‘Le sujet automate’, pp. 98–107.

89. Для детального изучения этих позиций см. Anselm Jappe, *La Société autophage: capitalisme, démesure et autodestruction* (Paris: Découverte, 2017). Яппе, опираясь на Фрейда и работы Кристофера Лаша, утверждает, что субъектная форма по своей сути нарциссична, поскольку не признает никаких границ для себя. Поэтому она фиксирует человеческую психику на инфантильной стадии психологического развития, когда объективный мир воспринимается лишь как проекция самого себя. Эмпирические ”субъекты” становятся все более неспособными к формированию здоровых взаимных отношений с внешним миром, который вместо этого превращается в площадку для реализации самых примитивных желаний. В то же время эти субъекты все чаще оказываются между чувством всемогущества и полным бессилием, поскольку капитализм разрушается, достигая своих внутренних и внешних пределов.

90. Jappe, *Aventures*, ‘Critique du progrès, de l’économie et du sujet’, pp. 207–211.

91. Природа стоимости и труда как априорных форм, хотя и исторически конкретных, очевидно, исключает голосование на всеобщих выборах, активную гражданскую позицию или захват государства как средства решения проблемы капитализма. Эти формы ”участия” позволяют эмпирическим субъектам лишь получить доступ к различным управленческим ролям или высказать свое мнение о стилях управления в рамках системы валоризации, которая сама по себе никогда не может быть вынесена на голосование или отменена законом.

92. Robert Kurz, *No Revolution Anywhere* (London: Chronos, 2012), pp. 19–21.

93. *Ibid.*, pp. 21–22.

94. Anselm Jappe, 'We Gotta Get Out of this Place', Brooklyn Rail, Sept. 2015. <https://brooklynrail.org/2015/09/field-notes/anselm-jappe-with-alastair-hemmens>
95. Kurz, Substance, p. 61. В своем случае Курц имеет в виду именно автономизм.
96. Robert Kurz, 'The Ontological Break: Before the Beginning of a Different World History', Marxism and the Critique of Value, op. cit., pp. 357–72.

Глава 2. Шарль Фурье, утопический социализм и привлекательный труд

10 марта 1969 года, в семь часов вечера, группа из 20 парижан, называвших себя "баррикадистами улицы Гей-Люссак", установила статую Шарля Фурье на площади Клиши на пустом цоколе. [1] Цоколь стоял голым с тех пор, как нацисты во время оккупации сняли первоначальную статую Фурье. Замена статуи, копия оригинала, впервые установленного в 1899 году, была сделана из гипса, но с эффектом бронзы, и не была санкционирована никаким официальным учреждением. Это было политическое заявление, совпавшее с началом всеобщей забастовки. Полиция, которая почти сразу же была поднята по тревоге, вскоре прибыла на место и поставила охрану вокруг статуи. Через несколько дней нанятая властями команда под присмотром полиции демонтировала ее и оставила цоколь снова пустым. В течение следующих нескольких десятилетий он оставался пустым, но не забытым. В 2007 году коллектив Aéroporté, радикальная группа, вдохновленная ситуационистами, разместила на цоколе еще одно несанкционированное произведение искусства: пустой ящик из стекла, который должен был привлечь внимание к отсутствию статуи. [2] Городские власти снова решили убрать этот объект. Однако на этот раз они объявили конкурс на его замену. Победителем стало "Четвертое яблоко" Франка Скурти - огромное блестящее металлическое яблоко, на котором выгравированы континенты земного шара, расположенное на разноцветном стеклянном ящике, представляющем открытие Ньютоном светового спектра и занимающем оригинальный цоколь. Яблоко отсылает к тому моменту в жизни Фурье, когда, проехав из Руана в Париж, он увидел, что в столице яблоко стоит в сто раз больше, чем в провинции. Он описывает это как момент эврики, "четвертое яблоко" - первое, яблоко, данное Евой Адаму, второе, от Парижа до Венеры, третье, вдохновившее Ньютона на теорию гравитации, - с которого началась его критика "фундаментального беспорядка" индустриального общества [3].

Фурье, который, как мы видим, не побоялся поставить себя в самую возвышенную компанию, является культовой фигурой для левых. Уже при жизни у него была преданная группа последователей, которые делали все возможное для распространения его идей. В XIX веке его теории вдохновляли экспериментальные сообщества в таких далеких странах, как Соединенные Штаты. [4] Более того, он был обязательным чтением для каждого поколения анархистов и социалистов, от Прудона (который однажды встретился с ним) и самого Маркса до Ги Дебора и наших сегодняшних критиков капиталистического общества. Маркс и Энгельс, в частности, восхищались Фурье. [5] В то же время они критикуют Фурье и утопический социализм в целом за их невозможные схемы и за неспособность признать пролетариат субъектом истории. [6] Однако популярность Фурье, по крайней мере как предмет любопытства, сохра-

нилась. Французский авангард, в частности Андре Бретон, прежде всего, отмечал его фантастическое воображение: его причудливые образы совокупляющихся планет и морей лимонада. Точно так же в 1960-е годы его идеи о свободной любви нашли свою аудиторию в господствующей контркультуре. [7] Ситуационисты, в первую очередь Рауль Ванейгем, были особенно воодушевлены его идеями о замене "отчужденного труда" на более игривый "привлекательный". Сегодня Фурье остается постоянной точкой отсчета. Его работы находят отголоски в радикальной экологии и в более поздних дебатах о будущем труда в свете автоматизации. [8] Таким образом, Фурье является важным источником вдохновения для современных дебатов против труда.

Существует множество причин, по которым Фурье следует рассматривать как основополагающую фигуру в истории французской критики труда. Он был одним из самых ранних критиков промышленного капитализма, и большая часть его работ была направлена на изменение эмпирической ситуации с трудом в современном обществе. В отличие от многих других "утопических социалистов", таких как Роберт Оуэн и Сен-Симон (о которых он сказал очень мало положительного) [9], Фурье можно считать критиком протестантской трудовой этики и культа труда в целом. Он прямо критикует, например, тех философов, которые призывают человека "любить труд": "Вы хотите, чтобы мы любили труд, который не вознаграждается и отвратителен, и вы даже не даете его тем, кто просит". [10] Более того, Фурье озабочен не только "эксплуатацией". Его критика опирается на теорию о том, что труд, по крайней мере в его нынешнем эмпирическом состоянии, излишне неприятен и разрушителен. Неприятность труда, по мнению Фурье, - это не неотъемлемый аспект общества, а результат исторически конкретного социального порядка, который может и должен быть изменен. Хотя он и не ставит под сомнение "труд" как таковой, труд qua труд, Фурье ясно дает понять, что современный труд по своей сути противоречит человеческому бытию и, что более важно, оскорбляет сам порядок мироздания (идея, которая, как мы увидим, несет в себе всю тяжесть метафизических последствий). Поэтому, когда в своей "Теории всеобщего единства" (1822) Фурье говорит нам, что "отказ от работы - первое право человека" [11], он не просто имеет в виду, что мы имеем право отказаться от своего труда. Он имеет в виду, что это вопрос человеческого достоинства и даже моральной ответственности - отказаться от современной индустриальной системы в пользу чего-то лучшего.

Божественное законодательство

Возможно, самый странный и наименее упоминаемый аспект Фурье заключается в том, что его теория во многих отношениях является теологической. В отличие от других авторов, рассмотренных в этой книге, все из которых были убежденными атеистами, Фурье твердо верит в существование Бога и, как и многие мыслители Просвещения, вдохновившие его, предполагает, что существует естественный социальный порядок или человеческая судьба, которые могут быть выявлены путем научного изучения его творения. Фурье, как мы видели выше, часто сравнивает себя и свой метод со своим героем Ньютоном, который, подобно ему, понимал свои математические теоремы как отражение или откровение божественных законов.

Фурье даже часто утверждает, что его собственные теории и аргументы - это просто продолжение работ Ньютона. [12] Если Ньютон открыл законы гравитации, связывающие небесные объекты вместе, и предоставил расчеты в качестве доказательства, то Фурье стремится открыть и рассчитать, подобным математическим образом, божественные законы "притяжения", которые связывают человеческое общество. В то же время было бы ошибкой считать Фурье религиозным мыслителем в режиме интерпретатора религиозной доктрины. Напротив, принимая Бога как деистический принцип, Фурье противопоставляет свои наблюдения за этими "законами" господствующей морали, интерпретируемой в основных мировых религиях. Там, где другие видят порочную лень, коррупцию и неверность, Фурье видит общество, противоречащее врожденным, данным Богом желаниям к творчеству, удовольствию и сексуальной самореализации. Человеческое желание является для Фурье гораздо лучшим источником информации о божественной воле, чем любая моральная философия или святая книга. Эту точку зрения он в равной степени применяет как к труду, так и к сексу. Если люди "ленивы", если они не хотят выполнять предлагаемый труд, то это проблема не людей, а самого труда, который в своей отвратительной форме существует в противоречии с естественным законом.

Учитывая, что он был столь религиозно настроен и обосновывал свою критику труда "божественным законодательством", Фурье не уклоняется от рассмотрения предполагаемых библейских истоков труда (который к этому времени в истории стал неявным синонимом эмпирической реальности "абстрактного труда"):

Труд, говорит нам Писание, - это наказание человека: Адам и его дети были осуждены зарабатывать свой хлеб в поте лица своего. До этого наказания первобытное счастье человека заключалось в том, чтобы ничего не делать, как в воскресенье для нашего населения. Поэтому даже в религии ясно признается, что цивилизованный труд - это состояние несчастья для человека [...] Писание, рассказывая нам правду о несчастье, которое в настоящее время связано с трудом, никогда не говорило, что это наказание не должно однажды закончиться и что человек никогда не сможет вернуться к тому счастью, которым он наслаждался в первобытном мире [13].

Труд как таковой, возможно, и является своего рода наказанием от Бога, но никогда не планировалось, что он будет вечным наказанием для человечества. Фурье считает, что утверждать обратное, говорить, что Бог задумал труд как вечную форму наказания, - это поощрять атеизм, а в руках философов-моралистов - даже нечто гораздо худшее, чем атеизм; это предполагает, что Творец имеет злой умысел. [14] Поэтому на протяжении всей своей работы Фурье совершенно определенно ставит себя в роль Божьего пророка. Он пришел, чтобы провозгласить конец труду как наказанию и принести благую весть о наступлении рая на земле.

Однако Фурье не подходит к критике труда преимущественно с категорической точки зрения. Очевидно, что он понимает труд в основном в позитивистском смысле, как трансгисторическую социальную категорию. Тем не менее его интересует то, как труд или организация труда эмпирически менялись на протяжении человеческой истории. Он не видит в современной промышленности какого-то "естественного" положения дел или эволюции. Хотя Фурье и придерживается религиозного идеала, который должен привести к материальному раю на земле, он не воспринимает историю человечества как позитивный прогресс (несмотря на то, что иногда он

испытывает восторг по поводу некоторых технологических достижений). В то же время принятая им историческая периодизация человеческого общества усложняет понимание объекта его критики. Фурье, в отличие от Маркса, не выделяет ни "капитализм", ни "буржуазное общество", ни даже "современность" в качестве отдельной исторической формы общества. Скорее, в несколько сокращенном виде, он делит человеческую историю и предысторию на райские состояния, дикость, варварство и цивилизацию. То, что мы называем капитализмом, относится к последней категории. Однако "цивилизация" также включает в себя так называемые высокие культуры, такие как Древняя Греция, Рим и Византия. Тенденция просто отнести капитализм к категории "цивилизации" - в отличие от "нецивилизованных" обществ (разделение, возможно, вытекающее из логики разделения ценностей, спроецированной на прошлое) - была распространена в XIX веке, подчеркивая скорее преемственность с прошлым, чем его разрыв. Фурье, конечно, осознавал, что существуют эмпирические различия между тем, как организовано "производство", например, в Древней Греции и современной Франции. Более того, когда он критикует "цивилизацию", становится ясно, что его главной мишенью является образ жизни и мышления, доминирующий в том, что мы называем современным периодом. Тем не менее, сосредоточившись на "цивилизации", а не на капитализме, он несколько отходит от обсуждения исторической специфики труда.

Фурье постоянно использует библейское состояние "Эдема" и "Дикарство", то есть общества охотников-собирателей, с которыми столкнулись европейские колонизаторы, в качестве точки сравнения, на фоне которой он противопоставляет и сатирически высмеивает современное общество. Эдемские народы на заре времен жили в состоянии "примитивных серий", то есть форм приятных свободных ассоциаций, которые организовывали общество на основе врожденных индивидуальных желаний (хотя и не доведенных до совершенства). Фурье утверждает, что крах первоначальной "серии", или социальной организации, произошел, по типичной мальтузианской логике, из-за перенаселения и появления опасных животных. Общества охотников-собирателей - он использует колониалистскую терминологию "диких людей" или "дикарей" - являются, по мнению Фурье, наиболее близкими примерами идеального общества, поскольку они "ближе всего к природе", а значит, к божественной воле. [15] Более того, в отличие от Маркса, Фурье считает, что общества охотников-собирателей основаны на предположении об изобилии и удовольствии, а не о нехватке и простом выживании. И все же Фурье, поскольку он опирается на дихотомию цивилизации и нецивилизации, субъекта и другого, впадает в троп "благородного дикаря", где он конструирует идеализированную и не испорченную природу и другого человека, не пытаясь понять сложность рассматриваемых обществ (его "дикари", вообще говоря, пусты, абстрактны и бескультурны). Картина этих охотников-собирателей - это не изображение человека во всей его сложности, как, например, в лучших образцах современной антропологии, а скорее проекция на колонизированные народы идеального способа существования, которого, по его мнению, не хватает современному обществу и его субъектам. Таким образом, его высказывания о "дикарях", очевидно, говорят нам гораздо больше о Фурье и предрассудках его времени, чем о народах, о которых идет речь.

Тем не менее, эти сравнения дают представление о том, что именно Фурье считает неприемлемым в современной жизни. В частности, Фурье утверждает, что "дикарь" имеет "право на труд", которого лишен "цивилизованный" человек. [16] Хотя Фурье и использует язык политэкономии, он имеет в виду тот факт, что в обществах охотников-собирателей пропитание человека не зависит от капризов рынка труда. Охотники-собиратели способны обеспечить себя за счет прямого доступа к природным ресурсам, не опосредованного частной собственностью: охота, рыбалка, собирательство, скотоводство и так далее. Люди, которым не нужно беспокоиться о том, откуда возьмется следующая еда, могут вести более "беззаботное" существование:

[Дикарь] обладает [...] полным разгулом душевных страстей; он, прежде всего, беззаботен - состояние, совершенно неизвестное цивилизованному человеку. Он, правда, вынужден охотиться и ловить рыбу, чтобы прокормиться, но этот труд, привлекательный для него, не отнимает у него активной телесной свободы. Приятный труд не является формой рабства, как, например, плуг. Для дикаря охота - это форма развлечения [...]. [17]

Здесь Фурье делает замечание, которое, как мы увидим, станет центральным для его концепции "привлекательного труда". Не все формы деятельности, обеспечивающие человеку пропитание и кров, можно охарактеризовать как изначально отвратительные или болезненные. Напротив, как в случае с охотой или рыбалкой, не всегда можно провести различие, по крайней мере в этих обществах, между тем, что человек делает исключительно для удовольствия, игрой, и тем, что он делает по необходимости, работой. Кроме того, хотя жизнь охотников-собирателей можно назвать "беззаботной" (как и всем человеческим сообществам, им приходится иметь дело со стихийными бедствиями и человеческими конфликтами), верно и то, что здесь нет навязанного обществом дефицита "работы", то есть отсутствие "работы" не мешает человеку непосредственно обеспечивать себя и свое сообщество.

Фурье также утверждает, что если дать эмпирическим человеческим существам, о которых идет речь, - "дикарю" или современному наемному рабочему - выбор между этими двумя моделями социального бытия, то ясно, какую из них они выберут каждый раз: "Спросите несчастного рабочего без работы и без хлеба, под давлением кредитора и сборщика долгов, не предпочтет ли он пользоваться правом охотиться и ловить рыбу, иметь, как дикарь, деревья и стадо? Он, несомненно, выбрал бы роль дикаря". [18] Несмотря на очевидную идеализированность альтернативы, это заключение имеет под собой некоторую основу в реальности. [19] Тот факт, что "дикари" отвергают навязывание наемного труда, является, учитывая, что они якобы ближе к природе, еще одним доказательством того, что современный наемный труд противоречит божественному закону: "Цивилизованная или фрагментарная промышленность не является естественной для человека, поскольку дикари или люди природы упорно отвергают ее" [20]. Более того, Фурье любит повторять утверждение, что "дикари" оскорбляют друг друга фразой "Пусть вы будете низведены до работы в поле". [21] Однако Фурье, которого явно не интересуют социальные и культурные достижения этих народов, не интересуют их и помимо их полезности в качестве точки контраста. Цель фигуры "дикаря" у Фурье - поставить под сомнение претензии на универсальность современной организации производства. Он считает, что, по

крайней мере, общество должно быть в состоянии обеспечить каждому человеку те "права" - свободу самовыражения, средства к существованию и приятную деятельность, которыми пользуются эти "нецивилизованные" народы. В то же время его способ приведения этих аргументов отчасти опирается на расистский стереотип неевропейских обществ как "не испорченных цивилизацией" (имплицитно уступающих ей по уровню культуры и сложности) и, как мы увидим ниже, созревших для дальнейшей колонизации.

Отвратительный труд

Центральный мотив критики труда у Фурье заключается в том, что труд в "цивилизованном" обществе - это в корне угнетающая и отвратительная деятельность. В частности, Фурье отвергает представление о том, что труд в его нынешнем виде может быть признан "свободным". [22] Прежде всего, наемный труд, как в его время, так и в наше, всегда существует наряду с целым рядом явно "несвободных" форм труда, включая рабский труд, труд в работных домах, на галерах и в тюрьмах. [23] Действительно, Фурье отмечает, что те нации, которые являются самыми "болтливыми филантропами" и громче всех превозносят принципы свободы - англичане, голландцы и французы - также склонны быть "самыми жестокими по отношению к своим рабам". [24] Во-вторых, Фурье указывает, что даже в случае "свободного" наемного труда существует огромное количество социально обусловленных форм принуждения, которые, по-видимому, необходимы для того, чтобы заставить людей работать. Труд, то есть, функционирует не только через вовлечение индивида в национальное стремление к процветанию:

Русский, алжирец работают из страха перед кнутом или побоями; англичанин или француз - из страха перед голодом, терзающим их бедное хозяйство; греки и римляне, свободой которых часто хвалятся, трудились в рабстве и под страхом пыток, как сегодня наши негры в колониях [25].

Фурье рисует картину рабочих, непокорных перед предлагаемыми формами труда и согласных на труд только под самыми серьезными угрозами. Под всеми рассуждениями о свободе труда в современном обществе, таким образом, все еще остается угроза "виселицы". [26] "Правда и доказательства, - пишет Фурье, - говорят нам, что промышленный человек не свободен, потому что он работает только из страха перед голодом и виселицей, и что он восстает, как только власть оказывается слабой". [27] В-третьих, Фурье обращает внимание на эмпирические условия больших фабрик в Центральной Европе, где рабочих жестко дисциплинируют, а с детьми жестоко обращаются. [28] Он называет эти условия своего рода "полурабством", которое в определенном смысле, возможно, хуже самого рабства из-за риска голодной смерти. [29] Фурье отмечает, например, что в Польше нередки случаи, когда освобожденные крепостные, столкнувшись с капризами рынка, продают себя обратно в рабство. [30]

Таким образом, несмотря на претензии либерализма, Фурье не убежден, что человечество получило освобождение в виде заработной платы. Для Фурье, который ни в коем случае не был революционером в политическом смысле, такое положение вещей является крайне опасным с точки зрения мира и процветания человечества:

Мы - не более чем общество рабов, из которых лишь немногие умеют избегать труда и собираются вместе, чтобы содержать себя в праздности. Этим последним ненавидят массы, которые, как и они, стремятся освободиться от труда. Отсюда рождаются брожения революционеров, агитаторов, которые обещают сделать народ счастливым, богатым и ленивым и которые, достигнув этой роли путем каких-то потрясений, давят на массу и подчиняют ее себе еще больше, чтобы сохранить себя в роли бездельников или управляющих промышленными людьми, что то же самое, что и лень [31].

Поразительно, что, хотя в своей критике безделья правящего класса они указывают на некоторые его прорабочие тенденции, эти же слова могли бы прозвучать из уст левого коммуниста, критикующего Советский Союз. Тем не менее, это была уже историческая тенденция, которую Фурье четко подметил во Французской революции и в лицемерных рассуждениях о "свободе, равенстве и братстве", которые якобинцы пропагандировали, обрекая французского рабочего на более долгие часы работы в мастерской и отменяя его святые дни. Его вывод заключается в том, что "наемный труд - это плата за несчастье, за преследование, за отчаяние" [32].

Фурье также отвергает идею о том, что новое индустриальное общество неизбежно приводит к росту общественного богатства. Он отмечает, например, что бедность и безработица остаются проблемами в наиболее промышленно развитых регионах мира - в частности, в Англии и наиболее развитых частях Франции - и даже могут быть хуже, чем в неразвитых странах: "Мы наблюдаем, что промышленные регионы так же, и даже больше, полны нищих, как и страны, где эта степень прогресса неизвестна". [33] Нет "гарантии", что "рост богатства", который создает промышленный труд, служит самим производителям. [34] Напротив, хотя промышленная революция, несомненно, развила технические аспекты производства, она, похоже, не может применить их с пользой: "Сегодня мы видим, какую работу навязывает бедность. Она заставляет пот течь по лбу. Она оставляет человека в изоляции, без утешения, без увеличения счастья, без надежды. Он деградирует и убивает существо". [35] "Индустриализм" как таковой, по словам Фурье, является "научной химерой", которая сводится к "искусству превращения золота в кожу". [36] Современные трудовые отношения, таким образом, порождают огромную бедность, а также страдания, связанные с самой работой. Действительно, тот факт, что большинство производителей не имеют реальной экономической заинтересованности в процессе производства и "росте богатства", является одним из центральных критических замечаний более политико-экономического толка, которые Фурье высказывает в своих работах. Он утверждает, что это препятствует производительности (к этому аспекту мы вернемся позже). Отвратительный характер работы означает, что богатые вынуждены держать работников под постоянным наблюдением, чтобы те не халтурили и не обкрадывали их [37]. Критика бедности у Фурье, однако, не связана, как это позже произойдет в традиционном марксизме, с критикой отношений частной собственности или класса (или, гораздо позже, с фетишистской оценкой стоимости - Фурье не критикует капитал или собственность), но, скорее, явно опираясь на Мальтуса, Фурье, когда он не обвиняет уловки купцов и банкиров, определяет ее причины с разрывом между доступным материальным продуктом и численностью населения [38].

Еще одно доказательство того, что современный труд противоречит "божественному законодательству", Фурье находит в поведении современных европейцев. В частности, он обращает внимание на то, что наемные работники при любой возможности уклоняются от предложенной работы. Эмпирический факт лени и уклонения от работы является доказательством того, что что-то глубоко не так, но не с людьми, а с тем, как организован труд:

Мы видим, что наемные рабочие и весь народный класс все больше и больше склоняются к безделью. В городах к воскресной безработице добавляется безработица в понедельник. Они работают без рвения, медленно и с отвращением. [39]

Люди в цивилизации [le peuple civilisé] стремятся только к инерции [...] Почему этот труд, который, как нам говорят, является нашей судьбой, является пыткой только для цивилизованных и варварских наемных рабочих и рабов, которые стремятся только восстать против занятия промышленностью и отказаться от него с того момента, как их перестанет сковывать страх наказания?" [40].

Фурье, очевидно, считает неразумным ожидать, что люди будут заниматься какой-либо деятельностью, которая, казалось бы, противоречит естественным склонностям и на которую можно согласиться только под принуждением. Вид сознательно безработных вызывает у Фурье негативную реакцию, поскольку говорит об отсутствии удовольствия в современном состоянии человека и, как мы увидим, вызывает возмущение огромным количеством впустую потраченного производственного потенциала (индивидуальная и коллективная "инертность", очевидно, не является вариантом).

Фурье называет ряд конкретных причин лени или бунта против труда, которые он наблюдает в современном обществе. Основное внимание, которое он уделяет растущей индустриализации труда во Франции начала XIX века, сосредоточено на "повторяющемся" характере большинства видов работ. Современные наемные работники занимаются одним и тем же видом труда весь день, каждый день, в течение всей рабочей недели. Однако для того, чтобы труд был привлекательным, по мнению Фурье, он должен "часто меняться". [41] Тем не менее, пишет Фурье, "люди в цивилизации [le peuple civilisé] наслаждаются только разнообразием [alternante] страданий и лишений, единственное разнообразие, которое они испытывают, - это беспокойство [ennui] на фоне беспокойства. Они покидают изнурительную, отвратительную мастерскую, чтобы вернуться домой к голодающей семье в лохмотьях, пожираемых паразитами". [42] Проблема, говоря проще, заключается в том, что современный наемный труд в основе своей скучен: "Наши мудрецы говорят: "Мы должны любить работу". Эх! Как? Что можно любить в цивилизации девяти из десяти существ, для которых она приносит только скуку без пользы?" [43] Фурье, как должно быть ясно, не считает труд, понимаемый в позитивистском смысле как материальное производство, исключительно неприятным. Скорее, проблема заключается в том, как он организован. Более того, Фурье считает, что философы и богачи лицемерно пропагандируют культ труда как нечто, что следует любить, когда сами делают все возможное, чтобы его не делать: "Богатые, которые участвуют только в той части работы, которая приносит прибыль и выгоду, [...] обычно считают [труд] отвратительным. Как же заставить бедняка полюбить [труд], если мы не знаем, как заставить богатых полюбить его [...]?" [44] Это, по мнению Фурье, фундаментальный вопрос,

стоящий перед современным обществом, и проблема, которую пытается решить его философия: "До сих пор политика и мораль терпели неудачу в своем проекте сделать труд приятным". [45] Фурье считает, что он преуспел там, где другие потерпели неудачу.

Привлекательный труд

Фурье явно не боится делать прямые выпады против современного промышленного труда. Однако большая часть его критики принимает форму подробнейшей схемы нового типа идеального общества, которое он называет "Гармонией". Этот позитивный образ утопического общества является главным проводником, через который Фурье бросает критический свет на "цивилизацию". Тем не менее, Фурье представляет себе "Гармонию" не столько как плод своего собственного ума. Скорее, это схема, которая уже имманентна Вселенной. Это откровение "божественного законодательства", аналогичного закону всемирного тяготения, которое может быть выведено через наблюдение за Творением. Если Ньютон наблюдал за движением планет и понял его, то Фурье наблюдает за поведением людей, чтобы вывести желания или влечения, которыми Бог наделил каждого человека в обществе. Распределение и совокупность этих влечений, по мнению Фурье, является ключом к пониманию создания гармоничного, богоустановленного человеческого сообщества. Как мы видели выше, Фурье считает, что из этих наблюдений можно извлечь моральные принципы. Если распушенность и лень широко распространены, то следует сделать вывод, что брак и труд - по крайней мере, в том виде, в каком они практикуются и применяются в "цивилизации" в настоящее время, - противоречат взглядам Бога. Такие общие наблюдения, однако, являются лишь верхушкой айсберга. На протяжении всей своей работы Фурье разрабатывает обширные, подробные и откровенно странные расчеты, основанные на его наблюдениях за человечеством. Бог наделил субъектов, составляющих общество, точной вариацией - как в группе, так и в отдельности - желаний, необходимых для того, чтобы каждый нашел свою функциональную и приятную роль в мире. Например, он утверждает, что только одна из восьми женщин получает истинное удовольствие от ухода за детьми и что при правильном общественном разделении труда это идеальная доля, необходимая для выполнения этой задачи. Фурье даже утверждает, что божественный план настолько подробен, что есть люди, которые спонтанно предпочитают выращивать зеленые яблоки вместо желтых, и наоборот. [46] Эти распределения и вариации желаний, привязанных к определенным объектам, составляют основу его теории "страстного влечения", социальных связей, основанных исключительно на удовольствии, которые образуют "цепь цветов, объединяющих вселенную". [47]

То центральное место, которое Фурье отводит бессознательным влечениям человека в своей теории общества, заставило многих комментаторов отметить сходство с фрейдистской психологией. Однако у Фурье меньше общего с самим Фрейдом, чем с Вильгельмом Райхом и другими так называемыми левыми фрейдистами. [48] Фрейд считает, что цивилизация и ее моральные нормы (например, табу на инцест) являются необходимыми ограничениями для разрушительных человеческих вле-

чений, которые, благодаря процессу сублимации, позволяют человеку развиваться до зрелости. Райх, напротив, считает эти ограничения главной причиной человеческого несчастья. Человеку необходимо противостоять всем навязанным обществом барьерам, чтобы прийти к зрелости, основанной на непосредственном выражении желаний. Фурье в своих работах выражает очень похожие чувства, например: "Цель - достичь спонтанного механизма страстей, не подавляя ни одной из них". [49] В 1960-е годы эти идеи, очевидно, нашли свою аудиторию среди неконформистской молодежи и художников, для которых подобные табу ассоциировались с буржуазным социальным господством. Однако мы можем спросить, в какой степени эти аргументы опираются на некритическую концепцию "субъекта" и, возможно, способствуют ей. Традиционный аргумент либерализма, начиная с Мандевиля, всегда заключался в том, что снятие покровов с "частных пороков" приведет к "общественной добродетели". [50] Ролан Бартез предполагает, например, что Фурье в своем призыве к осуществлению каждого желания может быть прочитан как сородич философии де Сада. [51] Точно так же, вслед за Ансельмом Яппе, мы можем предположить, что субъект, не признающий никаких барьеров, будет нарциссическим в той степени, в какой внешний мир сводится к объекту, в котором желания реализуются без ограничений и взаимности. Такая критика, конечно, не является реакционной защитой протестантской морали; она лишь указывает на то, что проблема не так проста, как снятие всех ограничений абстрактным образом, независимо от содержания, с уже "хорошего", заранее существующего "субъекта", который живет под разложением цивилизации. Для разрешения конфликта между субъектами и между субъектом и объектом Фурье использует объяснение "Бога пробелов" - Гармония является совершенной системой с часовым механизмом. Тем не менее, в этом есть ироническая польза - перед лицом протестантской трудовой этики он подразумевает, что труд в его нынешнем виде иррелигиозен, даже кощунственен.

Фурье ставит принцип "притяжения" в центр своей реконцептуализации общества. В его творчестве он играет такую же роль, как гравитация в теории Ньютона (вплоть до того, что управляет отношениями между небесными объектами). Притяжение - это стержень трансформации "фрагментированного" и "ложного" труда цивилизации в "привлекательный труд" Гармонии. Ключевой особенностью "привлекательного труда", как и следовало ожидать, является то, что каждый отдельный гражданин мотивирован выполнять его почти исключительно ради удовольствия, которое он получает. Это удовольствие требует полной трансформации всех сфер общественной жизни, от сельского хозяйства и производства до политики и искусства. Более того, в отличие от многих утопических теорий, она не предполагает создания "нового человека" или нового субъекта; скорее, она претендует на то, чтобы основываться на реалистичном представлении о человеке, каким он уже является, трансформируя его пороки в величайшие гражданские добродетели.

Во-первых, Фурье стремится рассмотреть повторяющуюся природу труда в "цивилизации". Любая деятельность, утверждает он, какой бы она ни была, становится непривлекательной, если человек вынужден заниматься ею слишком часто или слишком долго. Поэтому Фурье утверждает, что любая деятельность - будь то работа или отдых - никогда не должна длиться дольше двух часов. Повседневная жизнь гармоничного - гражданина Гармонии - должна быть калейдоскопической чередой

бесконечных вариаций приятной деятельности без четкого разграничения между работой и игрой:

В промышленности, как и в удовольствии, разнообразие, очевидно, является желанием природы. Любая деятельность, способная доставлять удовольствие [jouissance], которая длится дольше двух часов без перерыва, приводит к избытку, сытости, притупляет органы и изнуряет удовольствие. [...] Функции должны быть разнообразными изо дня в день, из недели в неделю, из месяца в месяц, из сезона в сезон, из года в год, последовательно упражняя каждую часть тела и ума. Это противоположно нынешнему режиму, при котором рабочий делает одно и то же с утра до вечера, круглый год и всю свою жизнь; режим, который можно назвать настоящим индустриальным адом по сравнению с непрерывным очарованием страстного сериала [52].

Здесь мы видим, как Фурье использует образ Гармонии, чтобы пролить критический свет на современное общество. Капитализм, или "цивилизация", обязывает человека к чрезмерно специализированной роли, которая неизбежно исключает удовольствие, получаемое от разнообразия и полной реализации способностей. [53] Чрезмерная специализация, особенно если она навязана, а не выбрана, является оскорблением природы - она не задействует целостную конкретную личность во всех ее частях - и, как таковая, даже оскорбляет Творца. "Привлекательный труд", как таковой, имеет квазидевиантное качество. Более того, вариативность и удовольствие, которое она доставляет, выполняют санитарную функцию. Фурье утверждает, что в обществе, основанном на его теориях, резко увеличится продолжительность жизни - до середины сотни лет, поскольку исчезнут различные болезни, связанные с каторжной и непривлекательной работой. [54] Фурье ясно дает понять, что его система, по сути, устранит несчастные случаи на рабочем месте и то, что мы называем стрессом: "Привлекательный труд не вызывает ни физических трудностей, ни боли, он является для промышленного человека развлечением, свободным проявлением его способностей". [55] "Работа" как таковая перестает существовать в отрыве от "игры". Вся социальная жизнь становится своего рода игровой площадкой, на которой человек занимается разнообразной деятельностью, одновременно необходимой для материального производства и доставляющей удовольствие. Благодаря этой системе гармонцы могут в полной мере расцвести как личности, как умом - в чем сегодня отказано бедным и перегруженным работой, так и телом - в чем отказано праздным богачам [56].

Во-вторых, Фурье отказывается от представления о труде как об изолированной, индивидуальной деятельности в пользу коллективных, приносящих удовольствие усилий. Вся социальная деятельность в "Гармонии" организована через почти бесконечную, постоянно меняющуюся матрицу "страстных серий", или групп, состоящих из свободно связанных индивидов, которые разделяют страсть к определенной форме деятельности. Например, существуют различные страстные последовательности для выращивания вишни, изготовления инструментов, создания изящных скульптур, организации музыкальных представлений. Короче говоря, все, что только можно себе представить: "Это не что иное, как искусство утончать, варьировать, интриговать удовольствия, а затем сельскохозяйственные и производственные работы, которые в этом новом порядке метаморфируются в удовольствия". [57] Индивиды будут метаться, от часа к часу, от года к году, от одной страсти к другой. В отличие

от "цивилизации", где распределение социальных ролей происходит через возраст, расу, пол и класс, в Гармонии "каждый мужчина, женщина и ребенок в полной мере пользуется правом в любой момент принять участие в любой отрасли труда, которую он выберет". [58] Более того, эти ряды представляются не как состоящие из изолированных, конкурирующих друг с другом индивидов, чей единственный интерес заключается в выполнении поставленной задачи, а как "компания друзей, спонтанно собравшихся вместе". [59] Дружба, тот факт, что человек будет проводить свое время с людьми, которые ему нравятся, составляет основную часть "привлекательности" данного труда. Конкуренция существует, но это не конкуренция рынка. Скорее, это вопрос дружеского соперничества между друзьями, между отдельными группами, кто сможет сделать продукт лучшего качества и достичь наиболее привлекательной организации труда. [60] Как мы уже отмечали ранее, Фурье утверждает, что эти "страстные группы" становятся возможными благодаря бесконечным вариациям желания, которые врожденно присутствуют в каждом человеке, составляющем общество. Бог, в своей бесконечной мудрости, наделяет каждого человека именно той степенью и вариациями природных импульсов, которые необходимы для создания гармоничной социальной матрицы. Фурье, таким образом, отвергает якобинские представления о "равенстве". Гармония становится возможной только благодаря богатому и разнообразному распределению человеческих способностей и талантов в различных областях. Если бы человечество было просто однородным, пустым сосудом, то страстный ряд был бы невозможен. Именно сочетание конкретных особенностей, а не абстрактное равенство перед рынком, делает возможным "привлекательный труд".

В-третьих, Фурье основывает организацию "привлекательного труда" в рамках этих "страстных групп" на рационализации трудового процесса. Фурье часто настаивает на том, что рационализация позволит одному человеку работать всего один час над задачей, которая в противном случае заняла бы 50. Он рассуждает так: если у каждого есть возможность принимать участие в различных видах деятельности, то труд можно разделить между всеми. Вместо того чтобы один человек работал над одним заданием 50 часов, 50 человек будут работать над тем же заданием и выполнять его за 1 час. [61] Точно так же в современном обществе от домохозяйки могут ожидать, что она приготовит целый обед и выполнит каждую отдельную часть процесса от начала до конца. Вместо этого, утверждает Фурье, приготовление еды может быть коллективным занятием, где каждая задача распределяется между большим количеством людей, занимающихся только тем аспектом, который им нравится. [62] Против этих идей можно выдвинуть ряд очевидных возражений. Например, Фурье не учитывает, что существует множество задач, требующих постоянного внимания, которые нельзя абстрактно разделить на основе строгого разделения времени. В равной степени есть и удовольствие от того, что некоторые задачи выполняются от начала до конца. Возможно, однако, он не стал бы так предписывать в таких случаях (в его системе в основном сами производители решают, как организовать условия производства). Наше главное замечание состоит в том, что эти идеи явно вписываются в капиталистическую логику "экономии времени". В то же время рационализация труда здесь происходит не для того, чтобы, как в чистом тейлоризме, снизить издержки, а скорее для того, чтобы сделать труд более легким и приятным. Это прямо

противоположно, по крайней мере в своих собственных концептуальных терминах, "темным сатанинским мельницам" индустриальной Англии.

В-четвертых, мир "привлекательного труда" будет организован через новый тип человеческого сообщества, который Фурье называет "фаланстерией". Каждая фаланстера будет состоять примерно из сотни семей. Эти семьи будут жить и работать внутри и вокруг роскошного коллективного дворца с помещениями для каждой социальной функции и с различными вариантами размещения в зависимости от достатка (хотя все они будут очень роскошными). Эти фаланстеры охватывали бы весь земной шар, в идеале под эгидой единого монархического правительства, чтобы обеспечить всеобщий мир, со столицей в Константинополе. Местное и более масштабное производство и другие социальные нужды будут организованы через биржи, где представители различных фаланстеров и страстных коллективов будут инвестировать капитал и организовывать рабочие проекты. [63] Поскольку современные мастерские "настолько неупорядочены, настолько отвратительны, что внушают ужас перед промышленностью", фаланстерам будут предоставлены великолепно построенные и хорошо обставленные роскошные мастерские. [64] Архитектурное окружение, материальные условия производства для Фурье не менее важны, чем краткость, легкость и вариативность; все в Гармонии должно быть направлено на то, чтобы сделать труд как можно более привлекательным, чтобы люди приходили к нему спонтанно и с величайшей радостью, как будто общество организует производство как один большой праздник [65]. Не отменяя "стоимости" и, следовательно, не критикуя "абстрактный труд", Фурье утверждает, что вместо заработной платы каждый мужчина, женщина и ребенок будет получать компенсацию за свой труд, капитал и талант в виде дивидендов за участие в любом производительном начинании, в котором он участвовал или в которое вложил средства⁶⁶.

В-пятых, и наконец, Фурье утверждает, что "привлекательный труд" невозможен, если он не является свободно выбранным. У наемных работников нет выбора. Они вынуждены, в силу существования рынка, работать, чтобы выжить. Гармонист, однако, полностью свободен от этого давления, поскольку наделен неотъемлемым "правом на труд". Фурье не имеет в виду "право на труд" в законодательном смысле - то есть право на оплачиваемую работу, - скорее он имеет в виду основные права, которыми пользовался "дикарь", о котором говорилось выше: прямой доступ к средствам обеспечения себя пищей, одеждой и жильем. Более того, каждому человеку в обществе предоставляется "минимум", позволяющий приобретать предметы первой необходимости. Только на основе этих прав возможна свобода от "отвратительного труда": "Минимум [...] - единственный путь к свободе, неперемное условие". [67] По сути, в философии Фурье эти права служат "компенсацией", которую общество должно предоставить за изъятие человека из его "естественного", "эдемского" состояния:

Мы будем иметь эквивалент [естественных прав человека] только при таком общественном строе, когда бедняк сможет сказать своим соотечественникам, фаланстерам, где он родился: "Я родился на этой земле. Я требую доступа ко всем трудам, которые на ней совершаются, и гарантии пользования плодами моего труда. Я требую дать мне инструменты, необходимые для осуществления этого труда, и средства к существованию в качестве компенсации за право на кражу, которое да-

ла мне простая природа”. Каждый гармонианец, каким бы разоренным он ни был, всегда будет иметь право на такую манеру говорить в своей стране, и его просьба найдет там теплый прием [68].

Фурье ясно дает понять, что не существует условий, за исключением самых страшных преступлений, при которых любой человек может быть разорен или лишен элементарного доступа к тому, что ему необходимо для процветания и полноценного участия в жизни общества. В безработице и бедности нет ничего постыдного - они даже невозможны, поскольку производство и воспроизводство являются неотъемлемыми аспектами жизни и выполняют конкретные функции. Человек полностью свободен в своем выборе - работать или не работать. Однако Фурье уверен, что люди будут выбирать работу, потому что она стала приятным занятием, которое, как охота для охотника-собирателя, не отделимо от отдыха. Эти идеи, очевидно, находят отклик в современных призывах к базовому доходу, который, как предполагается, позволит людям заниматься творчеством, больше рисковать как предприниматели и заниматься только той работой, которая приносит им удовлетворение. Однако, как и Фурье, эти предложения не затрагивают более интересную фундаментальную проблему абстрактного труда, видя лишь эмпирическую проблему рынка труда. Более того, даже здесь, в концепции свободы от таких ограничений, Фурье не может не сформулировать свои идеи в рамках трудовой абстракции, как ”право на труд”.

Хотя многие конкретные предложения Фурье, несомненно, абсурдны, нет сомнений, что одним из его великих достижений является то, что он понял, пусть и нелепым способом, тот факт, что разделение между работой и игрой, или продуктивной деятельностью и отдыхом, является одной из наиболее угнетающих черт капиталистического общества. Пожалуй, центральным пунктом теории ”привлекательного труда” является то, что работа приобретает эмпирические характеристики игры: творчество, удовольствие, наслаждение. Сам смысл понятия ”отдых” переворачивается с ног на голову. Люди ищут именно привлекательный труд, а не досуг. Досуг, в той мере, в какой он отличается от работы, - это скорее вопрос физического восстановления: ”При таком порядке вещей очарование таково, что, благодаря своей интенсивности, возникает необходимость в некоторой передышке, в некоторых моментах спокойствия, таких как библиотека. [...] Цивилизованный порядок устлавливает отдых, чтобы отдохнуть от ненавистного труда; общественный порядок [Гармония] организует лишь умеренное удовольствие”. [69] Тем не менее, тот факт, что Фурье стремится преодолеть различие между работой и игрой, не означает, что он полностью критикует категорию труда. Отождествление труда с болью путает премодернистское и современное значения этого термина. Работа в условиях капитализма - это нечто большее, чем простой труд, который можно противопоставить отдыху. Такой подход не затрагивает вопроса о месте труда в валоризации стоимости. Он остается некритично привязанным к предположению, что труд как таковой существует для того, чтобы обеспечить человечество конкретным богатством. Фурье, хотя он и пытается преодолеть схему ”труд - досуг”, отождествляя труд с удовольствием, не является исключением из правила, и, как мы сейчас увидим, его критика труда также подтверждает продуктивистскую логику валоризации.

Производительность, капитал и класс

Минимум, утверждает Фурье, возможен прежде всего благодаря тому, что он считает одним из главных и универсально привлекательных преимуществ "привлекательного труда": огромному общему росту человеческой производительности. [70] Фурье на протяжении всей своей работы предлагает читателям современные сравнения между низким качеством "фрагментарного" труда и "продиктованным" характером "привлекательного труда". Один из примеров, на который неоднократно ссылается Фурье, произошел в Льеже, когда около 80 рабочих в Божонке оказались в подземной ловушке из-за воды. Команда шахтеров работала день и ночь, чтобы освободить своих товарищей, и отказалась от какой-либо денежной компенсации. Фурье отмечает, что люди говорили, что то, чего эти шахтеры добились всего за 4 дня, было "невероятно" и заняло бы у них 20 дней, если бы они работали, как обычно, за зарплату [71]. Именно на основании таких наблюдений Фурье утверждает, что "привлекательный труд" значительно увеличит материальное богатство общества: "Несомненно, что общественный режим получит, ничего не делая или делая очень мало, в десять раз больше, чем цивилизованный человек получит, занимаясь принудительным трудом". [72] Фурье едва ли последователен в своих утверждениях о размерах такого увеличения производительности, заявляя о любом росте - от двух- до десяти- или более кратного. Тем не менее, он настаивает на том, что если труд привлекателен, то производитель будет производить гораздо большее количество продукции и создавать продукт лучшего качества за меньшее время.

Именно здесь мы начинаем видеть ту сторону Фурье, которая явно переходит в утвердительное понимание труда как такового, как производства конкретного богатства и всеобщей потребности в "экономии времени". Бог, неоднократно заявляет Фурье, является "высшим экономистом". [73] Он наделил человека способностью к привлекательному труду, чтобы уменьшить количество энергии, затрачиваемой на производство. Существует множество форм "экономии времени", которые могут быть реализованы за счет более рациональной организации производства, транспорта и обмена, а также сокращения отходов. Гармонианцы настолько поглощены производством, что у них почти не остается времени на то, чтобы помыться и одеться, не говоря уже о сне (хотя Фурье уверяет нас, что это результат "просьбы", а не принуждения):

Достаточно десяти минут. Гармонианцы совершают свой туалет так же быстро, как и все остальное. Костюмы блестящие, разнообразные, но удобные и легко надеваемые. Нельзя терять ни минуты. Каждая минута на счету, но не из чувства долга или дисциплины, а потому что в течение дня у людей есть целая череда удовольствий, и они не хотят пропустить ни одного из них. В результате гармонцы, мужчины, женщины и дети, невероятно активны [74].

Как видно из этих фантазий, Фурье во многом желает того же, что и политэкономы, - более рациональной и продуктивной организации общества, при которой человек сводится к своего рода бешеному двигателю внутреннего сгорания, ни на минуту не отрываясь от труда и его потребностей. Действительно, в одном из показательных отрывков Фурье утверждает, что "различие между производителями и потребителями, существующее в цивилизованном мире, закончится. В Гармонии будут только

производители”. [75] В Гармонии, как таковой, не будет непродуктивных моментов. Даже досуг, как и в современном капитализме, продолжает функционировать как средство для повышения ”производительности”.

Фурье также имеет в виду идею о том, что не будет отдельного ”непроизводительного” класса, праздных богачей, поскольку они тоже захотят участвовать в труде общества. Как мы видели выше, Фурье считает, что только тогда, когда богатые полюбят труд, мечта о ”привлекательном труде” будет реализована. Он представляет себе, например, молодого Людовика XVI, который решил стать рабочим и покровителем, используя свое огромное состояние, Трианонского железоделательного завода, которым он увлекается и даже покупает любимой страстной серии специальные униформы. [76] Приобщение богатых и аристократии к труду - важный момент еще и потому, что это, по мнению Фурье, создаст линии дружбы между богатыми и бедными, плебеями и аристократами. Пример Людовика XVI показателен, поскольку Фурье ясно чувствует, что если бы общество в то время придерживалось своего собственного плана, то огромных долгов и классового недовольства, которые привели к ужасам Французской революции, включая казнь короля Людовика, не было бы. Несмотря на то, что Фурье отвергает рассуждения о равенстве (богатые и бедные продолжают существовать), он ясно представляет себе Гармонию как некую ”Республику Труда”, в которой правящий класс должен трудиться, хотя и спонтанно и с радостью, так же, как и самые низшие члены общества (состояние, знакомое современным правителям, которые тоже должны работать, хотя и не из ”влечения”). Бедные, в свою очередь, станут такими же ”вежливыми” или хорошо воспитанными, как сегодняшняя аристократия, что сделает их более привлекательными спутниками богатых. [77]

Фурье утверждает, что именно этот рост производительности труда, а не перераспределение богатства от богатых к бедным, как в большинстве социалистических идей, решит проблему бедности. Все испытают резкий рост материального благосостояния, хотя неравенство в материальном положении сохранится. Бедняки будут есть пищу и пить вино, не уступающее по вкусу нынешним королям (в каждом фаланстере, к тому же, есть комитет по дегустации вин, который следит за тем, чтобы в продаже были только самые качественные сорта), а короли будут наслаждаться гастрономическими удовольствиями, намного превосходящими те, что предлагают им сейчас [78]. Действительно, хотя он представляет себе Гармонию как своего рода Республику Труда, Фурье в равной степени представляет ее как Республику Капитала, где каждый член общества, от самых бедных до самых богатых, сможет инвестировать в многочисленные схемы промышленного развития, которые будут реализовывать фаланстеры. Фурье постоянно настаивает на том, что современные капиталисты и богачи заработают больше денег и материальных благ благодаря его системе ”страстного влечения”, чем они зарабатывают в настоящее время в рамках либеральных экономических систем современной цивилизации. Он даже заходит так далеко, что говорит, что было бы разумно ожидать 50-60-процентной нормы прибыли на инвестиции. [79] В работах Фурье нет как таковой критики категории стоимости, а значит, и абстрактного труда, что делает недействительными все его многочисленные предложения по конкретному преобразованию нашего обмена веществ с природой, поскольку ни одно из них невозможно, пока ”автома-

тический субъект”, или диктаторский корабль экономики, продолжает определять всю социальную жизнь. Фурье говорит о стоимости только в терминах “РЕАЛЬНОЙ стоимости”, “утроения реального дохода”, то есть не денежной стоимости, а своего рода дефляции, когда на деньги можно просто купить больше, чем раньше. [80] Хотя Фурье мыслит прежде всего в терминах “конкретного” богатства, он не может отделить любую концепцию производства от валоризации стоимости и не критикует абсурдно-тавтологический характер (абстрактного) труда. В “Гармонии” каждый может заработать состояние за счет капиталовложений (еще одна концепция, которая в наше время стала основным направлением государственной политики). [81] Поэтому Фурье считает, что его система лучше во многом потому, что она обеспечивает большую производительность. Главное отличие от буржуазной политической экономии заключается в том, что рост богатства происходит благодаря невидимой руке “пассионарного притяжения”, а не невидимой руке рынка.

Паразитизм, колониализм и государство

Эти позитивистские и продуктивистские представления о труде приводят нас к тем аспектам мысли Фурье, которые, безусловно, вызывают наибольшие возражения. Фурье понимает производство как позитивную и трансисторическую форму, создающую конкретное богатство общества. Поэтому, хотя он и планирует преобразовать труд, в частности, сделав его более привлекательным, он не осознает его фетишистский характер как формы абстрактного господства. Поэтому Фурье теоретизирует, что проблемы современного общества коренятся не в классовой эксплуатации, как в традиционном марксизме, и не в какой-либо другой, более фундаментальной логике. Вместо этого Фурье представляет нам укороченную критику или понимание причин негативных последствий капитализма, которые отождествляются с эмпирическими лицами или секторами общества, считающимися “паразитическими” в результате непроизводительного использования капитала, разрушительного воздействия на конкретное богатство или чистого потребления без работы. Действительно, для Фурье, хотя он и признает необходимость обеспечения инвалидов, человек не является полноценным социальным организмом, если он не занят активным трудом. Каждого человека или учреждение, которые не работают, он называет паразитами. К ним, по его мнению, относятся около трех четвертей населения: большинство женщин, армия, коммерческий сектор, слуги, безработные и так далее. Здесь Фурье некритично принимает идею разделения общества на “продуктивных” и “непродуктивных” людей. В самом деле, в том, как Фурье использует категорию “паразит”, нет особого смысла, кроме общего представления о том, что эти люди не вносят достаточного вклада в создание конкретного богатства. Фурье, несмотря на явное сочувствие к отказу человека работать в нынешних условиях, рассматривает лень как крайне негативный аспект современного общества, который его теория стремится преодолеть.

Однако главной мишенью его гнева становятся прежде всего коммерческий и финансовый секторы, которые, помимо “отвратительной” промышленности, являются главным объектом его критики современного общества. Фурье критикует либералов

за то, что они позволяют коммерсантам совершенно свободно заниматься скупкой товаров, то есть искусственно повышать цены на них, придерживая их до тех пор, пока цены не станут высокими, и за легализацию банкротства. Коммерция, по мнению Фурье, - это просто вопрос зарабатывания денег на повторяющейся лжи. Одно из главных критических замечаний, которое Фурье высказывает в адрес "цивилизации" своего времени, когда разворачивалась промышленная революция, заключается в том, что правительства выглядят совершенно беспомощными перед агентами рынка. Коммерцию по-разному характеризуют как "змею", вампира, "минотавра, поглощающего пот народов" и форму пиратства. [82] Империи как таковые находятся во власти "паразитического" класса. Фурье, очевидно, отражает растущее признание господства экономики над социальной жизнью, но, как мы видим, оно выражается в позитивной концепции производства и негативной концепции сфер обращения и обмена. Негативные эффекты формы стоимости - отождествляемые исключительно с этими последними аспектами экономики, которые рассматриваются как "паразитические", - в свою очередь, проецируются на реальных людей, в данном случае на купцов, банкиров и евреев.

Исходя из этого, мы можем утверждать, что Фурье является одним из предшественников современного антисемитизма. Те, кто хочет представить Фурье как неприкрытого критика труда, обычно обходят стороной его антисемитский дискурс, считая его исторической случайностью, не связанной с его пониманием производства. Однако, как мы могли убедиться выше, его антисемитизм тесно связан с его продуктивизмом и позитивной концепцией конкретной стороны труда. Несмотря на многие фундаментальные идеи, Фурье в большей части своих работ стремится лишь к "прилагательным" изменениям. Он не критикует ни труд как форму абстрактного господства, ни его универсальность. Он хочет лишь превратить "отвратительный" труд в "привлекательный". Негативную сторону социального воспроизводства при капитализме Фурье может представить себе только как, с одной стороны, плохое управление, а с другой - как заговор тех, кто, по его мнению, существует за пределами собственно социального тела. Труд сохраняется как "конкретный" позитивный полюс социального воспроизводства, а все, что вне его, - негативная, "абстрактная" сторона. Еврейский народ, который из-за своих исторических преследований и недавнего эмансипации во Франции был одновременно традиционным и актуальным объектом подозрений, становится для Фурье воплощением всемирного заговора, связанного с банковским делом и коммерческой торговлей. "Евреи, - утверждает Фурье, - по принципу коммерции являются шпионами всех народов" [83]; "евреи нанимают только других евреев, людей, которые являются врагами всех народов и никогда не раскроют ни одного заранее обдуманного акта нечестности, совершенного одним из них" [84]. Фурье сожалеет об эмансипации евреев Наполеоном и опасается, что если французы позволят евреям распространиться по всей Франции, то нация превратится в "огромную синагогу", поскольку они планируют скупить все через ростовщичество [85]. Опасность, которую представляют евреи, утверждает Фурье, "является одним из тысячи симптомов, свидетельствующих о деградации общества". [86] Фурье, в еще более странном антисемитском заявлении, также утверждает, что Ротшильды должны принять его систему Гармонии, поскольку она принесет им больше денег. [87] Было бы несправедливо сказать, что, хотя Фурье, возможно, и

способствовал развитию антирабочего дискурса во Франции, он в равной степени, и отчасти благодаря своей позитивистской концепции производства, был одним из предшественников многих основных черт современного антисемитизма. Одних этих наблюдений должно быть достаточно, чтобы продемонстрировать, насколько искаженными и опасными являются аспекты его критики, и их не следует просто пропускать при обсуждении его подхода к труду.

Еще один расовый аспект Фурье - его поддержка колониализма. Фурье, поскольку он понимает труд как позитивную универсальную форму, предлагает "привлекательный труд" не только как решение проблем промышленной революции, но и как модель глобального развития. Фурье утверждает, что гармоническая модель на самом деле поможет продвинуть европейские колониальные интересы. В настоящее время, утверждает Фурье, те, кто имеет колониальные амбиции, вынуждены навязывать свои обычаи колониальным подданным с помощью насилия. [88] Привлекательный труд, напротив, вдохновил бы все коренные народы мира стать "продуктивными" гражданами. Фурье не хочет оставлять никого, в частности "дикарей", вне своей абстрактной универсальной системы привлекательного труда. Он даже подробно описывает, как можно было бы разделить мир на основе его системы. Австралия, например, стала бы основой для 15 гармонических империй размером с Францию. [89] Фурье сетует на то, что коренные народы "идут против природы, отказываясь от сельскохозяйственной промышленности, которая является судьбой человека", и осуждает их "инертность". [90] Иными словами, Фурье хочет заставить "дикарей" работать. Единственное, что в данном случае отличает его идеи от основной буржуазной идеологии, - это то, что он считает, что коренное население спонтанно примет его систему, просто увидев, как она применяется среди европейцев. Вся Африка, утверждает он, в результате примет гармоническую систему, что приведет к резкому падению цен на колониальные товары, такие как кофе и сахар. [91] Более того, Фурье снимает опасения тех европейцев, которые беспокоятся, что в результате автономии африканцев ресурсы континента перестанут быть доступными для эксплуатации, уверяя, что они будут настолько благодарны своим европейским "благодетелям", что позволят им бесплатно эксплуатировать свои рудники. [92]

Эта идея о том, что колониальная экспансия идеальной формы труда может произойти путем спонтанного принятия, приводит Фурье к некоторым странным позициям в отношении рабства. Фурье отвергает попытки либералов, таких как Уилберфорс и другие, отменить рабство в контексте современного общества. Он утверждает, что, с одной стороны, простое освобождение рабов в нынешних условиях оставит их во власти системы наемного труда (еще один вид рабства), а с другой стороны, это "ущемит интересы рабовладельцев"(!). [93] Он утверждает, что даже выплатить рабовладельцам компенсацию за освобождение их рабов было бы "выбрасыванием денег в окно". [94] Вместо этого Фурье придерживается позиции, что рабовладельцы спонтанно и с радостью освободят всех своих рабов, как только поймут, что они станут намного богаче благодаря системе привлекательного труда. Более того, Фурье вполне серьезен. Хотя он считает рабство чем-то, что в идеале должно быть отменено, он придерживается точки зрения колонизатора и рабовладельца, а не раба. Например, Фурье сожалеет о том, что рабов нельзя заставить работать: "Мы чувствуем необходимость все больше и больше, поскольку не можем заставить

негров Сен-Доминго заниматься сельскохозяйственным трудом, несмотря на вознаграждения, уступки в свободе, улучшение средств, не больше негров Бразилии, несмотря на попытки колонии, которая столь же рассудительна, сколь и щедрa. [95] Похоже, что под "щедростью" Фурье подразумевал освобождение некоторых рабов, что, по его словам, привело лишь к жестоким восстаниям, которые "необходимо" было подавить "резней". [96] Безусловно, Фурье стремится избежать порока и создать новый тип общества, в котором не будет угнетения. Однако, приняв точку зрения, согласно которой "производительность" и "товарное" производство сами по себе являются позитивным полюсом универсального человеческого общества, он разделяет перспективы некоторых из худших аспектов буржуазной политической экономии.

Фурье также имеет весьма позитивное представление о государстве. Например, он называет представителей Британской империи "ангелами-воспитателями", которые выступают посредниками между цивилизацией и варварством. [97] Фурье мечтает, чтобы британцы использовали свою монополию на мировую торговлю для навязывания своей новой мировой системы. Он очень положительно отзывается о Гоббсе, [98] поскольку только единое глобальное правительство, наделенное подавляющей силой, сможет обеспечить всеобщий мир и гармонию. В истинно теологическом стиле Фурье верит, что воля Бога заключается в том, чтобы Земля стала похожа на Небеса, а единый имперский правитель навязал условия для его идеального общества. Действительно, давняя критика, согласно которой Фурье дает нам лишь неподвижный образ идеального общества, не имея никаких идей относительно того, как его реализовать, явно не соответствует действительности. Его творчество изобилует предложениями. В основном они сводятся к тому, чтобы убедить богатого покровителя, в идеале монарха или главу государства, организовать один фаланстер в качестве пробного варианта. Этот эксперимент, по его мнению, послужит громотводом, побудив, подобно цепной реакции, все человечество спонтанно принять его систему привлекательной индустрии. Этими соображениями и объясняется, в основном, тот акцент, который Фурье делает на финансовых преимуществах своей системы. Его работа не обращена к подчиненным массам, как и к любым потенциальным королям-философам, которые могли бы реализовать его идеи. Фурье даже сожалеет о том, что ему так часто приходится подчеркивать "меркантильные" преимущества своей системы, но, по его мнению, именно этот аспект его работы может вызвать наибольший интерес в наши дни.

Эти взгляды, стремящиеся к преобразующей власти, не знающей границ формы труда, в равной степени выражаются в своего рода продуктивистском прометеизме. Были попытки прочесть Фурье как фундаментально экологического мыслителя. У него есть некоторые основания для такой позиции, поскольку он сожалеет об ущербе, который современная промышленность наносит некоторым аспектам природного мира, например, вырубке лесов. Однако одна из немногих вещей, которые люди знают о Фурье, заключается в том, что он предлагает всевозможные причудливые результаты и планы для системы привлекательной промышленности. Одним из ключевых является его предложение о создании огромных "промышленных армий", которые придут на смену "разрушительным армиям" современных вооруженных сил. [99] Когда война останется в прошлом, эти армии позволят людям, как мужчинам,

так и женщинам, отправляться в "походы" и зарабатывать почести продуктивным трудом. Фурье воображает, что благодаря земледелию практически вся планета стала бы одинаково пригодной для сельского хозяйства. Пустыня Сахара будет орошаться. [100] Фруктов будет так много, что их придется выбрасывать в море, которое превратит свои воды в лимонад. [101] Точно так же Фурье демонстрирует определенный утилитаризм, когда говорит о том, что все опасные виды будут стерты с лица Земли, а на их место придут новые чудовищные звери, включая "антилионов", которые позволят людям перемещаться с места на место с немыслимой скоростью. Представление об индустриальных армиях можно рассматривать как сатиру на разрушительность армии. Однако, вероятно, она была задумана вполне серьезно, как выражение необходимости "продуктивного" использования неиспользованной человеческой энергии. В некоторых своих работах Фурье признает, что цивилизация оказывает негативное влияние на окружающую среду, но в то же время впадает в определенный картезианский образ мышления, желая преодолеть все границы и сознательно господствовать над всем природным миром.

Страстное домашнее хозяйство

Фурье во многом определяет себя как критика патриархального общества. [102] Он постоянно обращает внимание на тот факт, что современное общество, кажется, "полностью приспособлено для удобства одного пола". [103] Вопреки общепринятому мнению, он утверждает, что "самые большие негодяи и самые большие имбецилы на земле были *père de famille* [патриархами]". [104] Более того, Фурье - один из немногих авторов, рассмотренных в этой книге, который дает сколько-нибудь продолжительную критику ситуации с "домашним трудом". Он критикует современных мыслителей за то, что они сводят роль женщины в обществе исключительно к роли домашней прислуги и домохозяйки. Он отмечает, что, насколько он может судить, подавляющее большинство женщин не получают удовольствия от домашнего труда. Философы, вместо того чтобы осуждать женщин за несоответствие их идеалам женственности, должны изменить свои взгляды на общество: "Давайте сделаем вывод, что женщины прекрасны такими, какие они есть, что три четверти из них правы, презирая работу по дому". [105] Гармоническая система, как таковая, направлена на "избавление" женщин "от скуки домашнего хозяйства". [106] Кроме того, Фурье критикует идею, согласно которой женщины, отвергающие или плохо воспринимающие роль материнства, должны быть названы аморальными или плохими матерями. Напротив, это знак того, что Бог предпочел бы, чтобы они в полной мере участвовали в продуктивной жизни общества. Хотя Фурье по-прежнему считает, что именно женщины, хотя и лишь четверть из них, по природе своей приспособлены к материнству и домашнему труду, женщины в "Гармонии" в большинстве своем, похоже, на равных выполняют все те же руководящие роли и производственные функции, что и мужчины. Как говорит Фурье, "в этой серии женщины всегда пользуются полной свободой в промышленности и правом получать индивидуальную выгоду". [107] Поэтому Фурье критикует структурное подчинение "женщин" "непроизводительным" сферам. Фурье утверждает, что "промышленный характер женщин, как правило, фальсифи-

цируется цивилизацией, и люди удивляются их промышленным предпочтениям, когда видят, как они свободно реализуют себя в другом социальном порядке [...] свою полную способность отдаваться своим промышленным вкусам”. [108] Фурье, как мы видели выше, также предлагает всеобщий уход за детьми, чтобы облегчить женщинам доступ в сферу производства.

Фурье считает, что репродуктивная сфера в Цивилизации будет преобразована в Гармонии в ”страстное домашнее хозяйство”. [109] Наиболее ярким выражением этого будет то, что каждая фаланстера будет обладать коллективной домашней прислугой. Эти слуги выполняли бы все традиционные функции домашней сферы - мытье, уборка и т. д., - но в их состав входили бы только те, кто имеет природную склонность к этому виду деятельности. Естественно, воспроизводство также будет в высшей степени рационализировано. Например, Фурье представляет себе устройство, позволяющее одной женщине укачивать в кроватках десятки младенцев одновременно, пока их матери и отцы на работе. [110] Однако Фурье попадает в ловушку, продолжая логику разделения ценностей даже в рамках ”Гармонии”. Он желает, чтобы женщины стали неотъемлемой частью ”промышленности” не только из-за угнетения, которому они подвергаются в домашней сфере, но и, прежде всего, потому, что женщины в цивилизации являются неиспользованным источником рабочей силы. Привлечение женщин к труду повышает общую производительность общества. ”Производство” как таковое продолжает существовать в качестве абстрактной сферы, которая является высшей по степени ”свободы” и важности для социального организма. Кроме того, Фурье не является идеальным феминистом, даже если он намного опередил многих своих современников. В его творчестве женщины все еще остаются ”слабым” полом, и, конечно, именно женщины, а не мужчины, склонны к уходу за детьми, даже если их число резко сократилось.

Наконец, Фурье рисует совершенно иную роль детей в гармоническом обществе, чем та, которую они занимают сейчас. Фурье отмечает, что дети особенно бунтуют против работы в цивилизации. [111] Он критикует тот факт, что дети большую часть дня отделены от остального общества и что вместо того, чтобы заниматься продуктивной деятельностью, их заставляют учиться. Вместо современных форм образования Фурье предлагает, чтобы дети осваивали вечное ученичество, основанное на подражании, для выполнения тех ручных и интеллектуальных задач, к которым у них есть ”инстинктивное призвание”. [112] Он приводит несколько очень причудливых описаний детей, занимающихся ”привлекательным трудом”, играющих в работу, в маленьких мастерских с крошечными инструментами. Фурье также замечает, что дети любят грязь, поэтому он предполагает, что они могут создавать группы, занимающиеся самым грязным трудом. Даже детская склонность к разрушению может быть использована с пользой. Кроме того, его явно ужасает то, как обращаются с детьми на новых производствах. Следует, однако, отметить, что и здесь Фурье предал свою позитивную концепцию производства ради него самого. В современной цивилизации дети, как и женщины, и безработные, являются функциональными ”паразитами”. Его утопия заставляет детей работать, даже если это ”привлекательная работа”, с самого раннего возраста. Целью всегда, как и в политэкономии, является наиболее рациональное и утилитарное расходование энергии, заключенной в социальном теле.

Фурье заслуживает места в этой книге как наиболее изобретательный ранний французский критик индустриального труда. Он догадывается, хотя и причудливым образом, что большая часть непривлекательных качеств труда при капитализме не обязательно присуща выполняемой работе, а скорее социально обусловлена. Материальное производство как таковое может быть преобразовано с помощью новой формы социальной организации. Его можно сделать "привлекательным". Поэтому мы можем читать Фурье, по крайней мере в этом аспекте его творчества, как критика конкретной, эмпирической стороны абстрактного труда. Его образ общества иного типа, основанного на привлекательности, - это визионерский, поэтический и даже лирический портрет мира, где различие между работой и игрой преодолено. Именно эти аспекты, прежде всего, сделали Фурье ориентиром авангардного художественного радикализма в XX веке. Однако здесь есть семь принципиальных оговорок. Те прочтения, которые подчеркивают Фурье как безумца-провидца, поэта и критика творчества, в целом преуменьшают или игнорируют более проблематичные - и, количественно говоря, преобладающие - аспекты его мысли. Мы могли бы назвать это его позитивистской стороной, которая вписывает его в проект Просвещения. Фурье активно принимает и продвигает в значительной части своих работ многие аспекты перспективы валоризации стоимости, в частности, необходимость повышения производительности ради нее самой. Его критика капитализма, поскольку она не затрагивает более глубокий категориальный уровень абстрактного труда, является опасно укороченной. Его антисемитизм, расистские взгляды на неевропейские общества и аргументы в пользу колониализма проистекают из сознания, которое не способно воспринимать категорию труда без фразы ни в каком ином, кроме позитивного, свете. Главная проблема Фурье не в том, как утверждают марксисты, что он был слишком "ненаучен" или что он не идентифицировал пролетариат как субъект истории. Скорее, дело в том, что, критикуя определенные эмпирические характеристики, которые приобрела форма труда в его время, он лишь слегка задевал более глубокую онтологию труда.

Примечания

1. См. 'Le retour de Charles Fourier', Internationale situationniste (IS), édition augmentée (Paris: Arthème Fayard, 1997) p. 665.
2. Collectif Aéroporté, aeroporte.unblog.fr
3. Philippe Dagen, 'La grosse pomme politique de Franck Scurti', Le Monde, 24/01/2011.
4. См. Henri Desroche, La Société festive, du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués (Paris, Seuil, 1975).
5. В The German Ideology (1846), Маркс и Энгельс защищают Фурье от немецкого критика Карла Грюна. Они критикуют Грюна за игнорирование "критической стороны" Фурье и "его самого важного вклада", который они отождествляют с критикой "современного сельского хозяйства и промышленности". Более того, они обращают внимание на важное различие в его работе между "отвратительным" и "привлекательным" трудом. Marx and Engels Complete Works (MECW), vols. 1-50 (London: Lawrence & Wishart 1975-2004), vol. 5, pp. 510-519. Однако в Grundrisse Маркс прямо

заявляет: "Труд не может стать игрой, как того хотел бы Фурье". Тем не менее, Маркс и здесь заявляет, что "его великим вкладом остается то, что он выразил приостановку не распределения, а самого способа производства, в более высокой форме, как конечного объекта" (Marx, Grundrisse, p. 712). Другими словами, Маркс признает, что важность Фурье заключается в том, что он является критиком самого производства, а не просто способа распределения его плодов. Гораздо позже, в 1880 году, Энгельс называет Фурье "одним из величайших писательских сатириков всех времен" и называет его критику патриархальности одним из главных его вкладов (Friedrich Engels, trans. Edward Aveling, *Socialism: Utopian and Scientific* [1880], MECW, vol. 24, p. 292).

6. См. Karl Marx and Friedrich Engels, 'Critical-Utopian Socialism and Communism' in *The Communist Manifesto* (London: Penguin, 2002), pp. 253–256.

7. В 1972 году французский социолог-марксист Анри Лефевр, оказавший большое влияние на ситуационистов, организовал конференцию, посвященную очевидной современности Фурье. Книга, основанная на материалах конференции, была опубликована издательством "Антропос", которое в 1960-х годах также выпустило репродукции полного собрания сочинений Фурье. См. Henri Lefebvre, ed., *Actualité de Fourier* (Paris: Anthropos, 1975).

8. Радикальное экологическое прочтение Фурье см., например, Serge Audier, *La Société écologique et ses ennemis, pour une histoire alternative de l'émancipation* (Paris, Découverte, 2017). При таком прочтении, как мы увидим, как правило, упускается из виду продуктивистская логика большей части мысли Фурье.

9. См., например, Charles Fourier, *Œuvres complètes de Charles Fourier*, vols. 1–12 (Paris: Anthropos, 1966–1968), *False Industry* (1835), vol. 8, p. 7.

10. Ibid., p. 143.

11. Charles Fourier, *The Theory of Universal Unity* (1822), *Œuvres*, vol. 3, p. 148.

12. См., например, Charles Fourier, *Theory of the Four Movements* (1846), *Œuvres*, vol. 1, p. 12.

13. Fourier, *Unity*, *Œuvres*, vol. 4, pp. 554–555.

14. Fourier, *Movements*, *Œuvres*, vol. 1, pp. 18–19.

15. Fourier, *Unity*, *Œuvres*, vol. 3, p. 134.

16. Ibid., p. 185, and *Movements*, vol. 1, p. 193.

17. Fourier, *Unity*, *Œuvres*, vol. 3, pp. 155–156.

18. Ibid., p. 170.

19. В XVIII и XIX веках такие вопросы не были чисто гипотетическими. Существует множество свидетельств того, как первые американские поселенцы голосовали ногами, когда перед ними вставал выбор между тем, чтобы остаться в условиях современного капиталистического режима и бежать жить к коренным американцам. См., например, James Axtell, 'The White Indians of Colonial American' in eds. Peter Mancall and James Merrell, *American Encounters: Natives and Newcomers from European Contact to Indian Removal* (London: Routledge, 2000), pp. 324–350.

Историческое использование тропа "благородного дикаря", в котором используется покровительственная и расистская идеализация коренных народов как ведущих "более простую" жизнь, могло служить средством объяснения многих реальных

преимуществ некапиталистических обществ. Бенджамин Франклин (1706-1790), например, отмечает, что "ни один европеец, вкусивший дикарской жизни, не сможет после этого жить в наших обществах. [...] Заботы и труд по обеспечению искусственных и модных потребностей [...] вызывают у них отвращение к тому, что мы называем гражданским обществом". Более того, в то время как многие европейцы добровольно дезертировали, обратное происходило гораздо реже: "Когда индийский ребенок вырос среди нас, обучен нашему языку и привык к нашим обычаям, но если он отправляется повидать своих родственников и совершить с ними одну индийскую прогулку, его невозможно убедить вернуться обратно". (cited in *ibid.*, p. 329). Франклин интерпретирует эти отступления в основном как выбор в пользу менее "искусственной" жизни. Однако привлекательность некапиталистических обществ заключалась не в том, что они были менее сложными или более простыми, а в том, что в них не доминировала тирания экономики как отдельной сферы социальной жизни. Как заметил один французский наблюдатель, натурализованный американец Жан де Кревекёр (1735-1813), в 1782 году: "Должно быть, в их социальных узах есть нечто необычайно пленительное и намного превосходящее все, чем мы можем похвастаться, ведь тысячи европейцев - индейцы, а у нас нет примеров, чтобы хоть один из этих аборигенов по своей воле стал европейцем!" (*Letters from an American Farmer and Other Essays*, p. 161).

Можно принять рассказы очевидцев об этих отступлениях, не соглашаясь с интерпретацией, которую им дали европейские наблюдатели. Отвергая тему "благородного дикаря", мы не должны впадать в столь же абсурдное заблуждение, делая вид, что все формы общества одинаково способствуют человеческому счастью или что они по сути своей одинаковы, отличаясь лишь технологиями, институтами и культурой (в ограниченном смысле). Делать так - притворяться, что фетишизм "абстрактного труда" существует везде и всегда - это худший вид "европоцентризма", поскольку он отвергает особенности и достижения этих обществ во имя ложной абстрактной универсальности, основанной на категориях капиталистической социализации.

20. Fourier, *Unity*, *Œuvres*, vol. 2, p. xxxvj.

21. Fourier, *Unity*, *Œuvres*, vol. 4, p. 348.

22. См., Fourier, *False Industry*, *Œuvres*, vol. 8, p. 59.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. Fourier, *Unity*, *Œuvres*, vol. 3, p. 249.

26. *Ibid.*, pp. 240-241.

27. *Ibid.*, pp. 182-183.

28. Fourier, *False Industry*, *Œuvres*, vol. 8, p. 59.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. Fourier, *Unity*, *Œuvres*, vol. 3, p. 250.

32. Fourier, *Unity*, *Œuvres*, vol. 5, p. 128.

33. Charles Fourier, *The New Industrial and Societal World* (1845), *Œuvres*, vol. 6, p. 28.

34. Фурье рассматривает эмпирический пример Великобритании и Франции. О Великобритании см. *ibid.*, p. 375. Во Франции "французские рабочие настолько бедны, что в высокоразвитых промышленных провинциях, таких как Пикардия,

между Амьеном, Камбрэ и Сен-Гереном, крестьяне в своих глинобитных хижинах не имеют кроватей и делают матрасы из сухих листьев, которые зимой превращаются в навоз, полный червей, так что, проснувшись, отцы и дети вытаскивают червей из своей плоти". Ibid., pp. 30–31.

35. Fourier, *False Industry*, Œuvres, vol. 8, p. 171.

36. Ibid., sec. 3, p. 349.

37. Fourier, *New Industrial*, Œuvres, vol. 6, pp. 80–81.

38. Fourier, *False Industry*, Œuvres, vol. 8, p. 409.

39. Fourier, *Unity*, Œuvres, vol. 3, p. 14.

40. Ibid., pp. 249. В оригинале Фурье использует термин "peuple civilisé" и, как представляется, имеет в виду именно народные слои.

41. Fourier, *False Industry*, Œuvres, vol. 8, p. 366.

42. Ibid. Термин *alternante* относится к страсти, обозначенной Фурье и обсуждаемой в том же отрывке, которая воплощает потребность в постоянном разнообразии в процессе труда. Следует также отметить, что *ennui* может означать скуку, депрессию и раздражение.

43. Fourier, *Unity*, Œuvres, vol. 4, pp. 520.

44. Ibid.

45. Fourier, *Unity*, Œuvres, vol. 3, p. 14.

46. Fourier, *Unity*, Œuvres, vol. 4, p. 408.

47. Fourier, *Unity*, Œuvres, vol. 2, pp. 174.

48. Фурье - подлинный предшественник Фрейда и Вильгельма Райха. Он говорит об этике желаний и отказа от подавления, которую сегодня прославляет, в частности, Ситуационистский интернационал.' André Vergez, 'L'Immoralisme religieux de Charles Fourier' in *Actualité de Fourier*, p. 21.

49. Fourier, *New Industrial*, Œuvres, vol. 6, p. 49.

50. См. Robert Kurz, 'Private Laster als öffentliche Vorteile', *Schwarzbuch Kapitalismus, Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft* (Frankfurt: Eichborn Verlag, 1999), pp. 25–29.

51. Roland Barthes, trans. Richard Miller, *Sade, Fourier, Loyola* (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 114.

52. Fourier, *Unity*, Œuvres, vol. 2, pp. 147, 149.

53. Возможно, эти идеи повлияли на мысли Маркса в "Немецкой идеологии": "В то время как в коммунистическом обществе, где ни у кого нет исключительной сферы деятельности, но каждый может достичь успеха в любой отрасли, которую он пожелает, общество регулирует общее производство и таким образом делает возможным для меня делать одно дело сегодня и другое завтра, охотиться утром, ловить рыбу днем, пасти скот вечером, критиковать после ужина, так же как у меня есть ум, не становясь никогда охотником, рыбаком, пастухом или критиком". MECW, vol. 5, p. 47.

54. Fourier, *Unity*, Œuvres, vol. 2, pp. 101–103, and vol. 4, pp. 168–169.

55. Fourier, *Unity*, Œuvres, vol. 3, p. 182.

56. Фурье, хотя и посвящает большую часть своих рассуждений ручному труду, особенно сельскому хозяйству, в своей схеме особое место отводит искусствам и наукам. См. например, Fourier, *Four Movements*, Œuvres, vol. 1, pp. 153–154.

57. Fourier, *Unity*, Œuvres, vol. 3, p. 26.

58. Ibid., p. 15.
59. Ibid.
60. См., например, Fourier, *Movements, Œuvres*, vol. 1, pp. 119, 157.
61. Fourier, *Unity, Œuvres*, vol. 2, p. 143.
62. Fourier, *False Industry, Œuvres*, vol. 8, pp. 358–359.
63. Fourier, *Movements, Œuvres*, vol. 1, pp. 171–172.
64. Ibid., pp. 177–178.
65. Фурье выразился буквально следующим образом: "превращение самых отвратительных трудов в развлечения", *ibid.*, p. 177.
66. Краткое описание того, как Фурье представлял себе, что это будет работать на практике, можно найти в прекрасной биографии Джонатана Бичера, 'Work in Harmony', Charles Fourier: The Visionary and His World (Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 274–296.
67. Fourier, *Unity, Œuvres*, vol. 3, p. 187.
68. Fourier, *Unity, Œuvres*, vol. 3, pp. 179–180.
69. Fourier, *Unity, Œuvres*, vol. 2, p. 152.
70. См., например, Fourier, *Unity, Œuvres*, vol. 4, p. 173.
71. Ibid., pp. 374–375.
72. Fourier, *New Industrial, Œuvres*, vol. 6, pp. 16–17.
73. Fourier, *False Industry, Œuvres*, vol. 8, p. 119.
74. Fourier, *Unity, Œuvres*, vol. 4, p. 381.
75. Ibid., p. 546.
76. Ibid., p. 545.
77. Fourier, *False Industry, Œuvres*, vol. 8, pp. 371–372.
78. См., например, Fourier, *Movement, Œuvres*, vol. 1, pp. 168–169.
79. Fourier, *Unity, Œuvres*, vol. 4, p. 163.
80. Fourier, *Unity, Œuvres*, vol. 3, p. 1.
81. Fourier, *False Industry, Œuvres*, vol. 8, p. 421.
82. Fourier, *Œuvres*, vol. 3, pp. 223–224; vol. 2, p. 124; vol. 1, p. 228.
83. Fourier, *Œuvres*, vol. 5, p. 424.
84. Fourier, *Œuvres*, vol. 1, p. 233.
85. Ibid., pp. 252–253.
86. Ibid., p. 253.
87. Fourier, *Œuvres*, vol. 9, p. 521.
88. Fourier, *Œuvres*, vol. 1, pp. 277–278.
89. Fourier, *Œuvres*, vol. 3, p. 374.
90. Fourier, *Œuvres*, vol. 2, pp. 49–50.
91. Fourier, *Œuvres*, vol. 3, p. 45.
92. Ibid., pp. 65–66.
93. Fourier, *Œuvres*, vol. 6, pp. 12–13.
94. Fourier, *Œuvres*, vol. 8, p. 10.
95. Fourier, *Œuvres*, vol. 6, pp. xi–xij.
96. Fourier, *Œuvres*, vol. 8, p. 10.
97. Fourier, *Œuvres*, vol. 1, p. 210.
98. Ibid., p. 284.

99. См., например, 'Politique galante pour la levée des armées', *ibid.*, pp. 172–182.
100. *Ibid.*, pp. 176–177.
101. *Ibid.*, p. 45.
102. Фурье часто ошибочно называют автором термина "феминизм". Однако, хотя некоторые аспекты феминизма появляются в его работах, самого термина нет.
103. Fourier, *Œuvres*, vol. 4, p. 154.
104. Fourier, *Œuvres*, vol. 1, p. 201.
105. *Ibid.*, p. 71.
106. Fourier, *Œuvres*, vol. 4, p. 154.
107. Fourier, *Œuvres*, vol. 2, p. 205.
108. Fourier, *Œuvres*, vol. 4, pp. 153–155.
109. Fourier, *Œuvres*, vol. 2, p. 155.
110. Fourier, *Œuvres*, vol. 5, pp. 50–52.
111. *Ibid.*, pp. 63–64.
112. *Ibid.*, p. 3.

Глава 3. Поль Лафарг, ранний французский марксизм и право на лень

13 августа 1866 года Карл Маркс написал резкое письмо молодому креольскому студенту-медику, который в течение летних месяцев ухаживал за его дочерью Лаурой. Маркс был обеспокоен тем, что молодой джентльмен, по его словам, слишком переборщил с "широтой" Лондона. Дома у них были слишком интимные отношения, и они устраивали публичные зрелища, катаясь вместе по Хэмпстед-Хит. Однако еще больше Маркса беспокоило "экономическое положение" молодого человека. Мало того что, по наблюдениям Маркса, джентльмен крайне плохо говорил по-английски и не проявлял никаких признаков того, что пытается его улучшить, он уже был на неопределенный срок отчислен из университета во Франции за то, что своими бунтарскими действиями расстроил местные власти. Кроме того, насколько мог судить Маркс, молодой человек не производил впечатления усердного и старательного работника. "Наблюдения, - писал Маркс, - убедили меня в том, что вы от природы не отличаетесь трудолюбием, несмотря на приступы лихорадочной активности и благие намерения". [1] А в частном письме Энгельсу Маркс признался: "У него золотое сердце, но он - *enfant gâté* и слишком дитя природы". [2] Маркс сказал молодому человеку, что, пока его "экономическая ситуация" не прояснится, не может быть и речи о помолвке, поскольку ему нужны гарантии, что его дочь не будет обречена на нищету и вдовство в революцию, которые Маркс причинил своей собственной жене.

Молодым джентльменом, о котором идет речь, был Поль Лафарг, который, получив надежные гарантии от своих родителей и окончив медицинский факультет, женился на Лауре Маркс весной 1868 года. Маркс, как явствует из его личной переписки, очень любил Лафарга. Однако его первоначальные опасения по поводу этого брака оказались вполне обоснованными. К 1879-1880 годам, когда ему предстояло написать свою самую значительную работу, Лафарг отказался от медицинской карьеры и занимался, по собственному выражению, "ручным ремеслом" фотолиграфии и офорта на кухне дома, который он делил со своей женой Лорой на Камден-роуд. (Лафарг, как и сам Маркс, к счастью, мог пополнять свой доход благодаря щедрости друга семьи Фреда Энгельса) [3]. Несмотря на многочисленные "приступы лихорадочной активности" - писательство, переводы, организация пролетарской революции и т. д. - Лафарг, очевидно, не был в своей жизни большим сторонником протестантской рабочей этики и отношения "к делу", которые стали доминировать в промышленных регионах Европы и Америки девятнадцатого века. Его биография рисует картину человека, для которого работа была не более чем необходимым злом, средством достижения цели и никогда не была самоцелью. Эта черта характера нашла свое выражение в его самом ярком "произведении".

Сегодня Лафарг наиболее известен как автор книги "Право на лень". Написанный в изгнании в Лондоне, этот текст был впервые опубликован в серийном виде во французской социалистической газете L'Egalité, а затем переиздан в виде брошюры после пребывания в тюрьме во Франции в 1883 году. Лафарг родился на Кубе в 1842 году и имел смешанное происхождение - чернокожие африканцы, евреи и карибские индейцы, - чем он очень гордился. Он часто заявлял, например, что в его жилах течет кровь трех самых угнетенных народов. [4] Его отец и мать были относительно обеспеченными буржуа, имевшими собственность в Америке, а в более позднем возрасте переехали жить в Бордо (где Поль и Лаура Лафарг оказались во время событий Парижской коммуны 1871 года). Лафарг изучал медицину в Лионе, но был отчислен после участия в студенческих протестах. Благодаря этому инциденту в 1866 году он оказался в Лондоне, где попытался завершить свое медицинское образование. В дальнейшем он стал одним из ведущих деятелей гусдистской социалистической фракции во Франции и помог основать первую французскую марксистскую партию. Лафарг был убежденным сторонником прав женщин и в 1891 году успешно баллотировался в законодательное собрание от Лилля. До своей смерти в 1911 году он был одним из главных популяризаторов мысли Маркса на французском языке.

Лафарг, будучи определенным учеником Маркса, был большим поклонником Фурье и находился под глубоким влиянием его работ. Однако критические концепции современности сильно изменились со времен расцвета утопического социализма. Волна революций, прокатившаяся по Европе в 1848 году, и подъем отчетливо и сознательно пролетарских волнений выдвинули идею "рабочего" как динамичного агента перемен. Пролетариат теперь соперничал с более аморфным "народом" буржуазной политической теории за звание революционного "субъекта". Однако Франция по-прежнему сильно отставала от других регионов Европы по уровню индустриализации. Например, Бельгия в 1880-х годах могла похвастаться в четыре раза большим количеством паровых машин на душу населения, чем Франция. Французская нация, как таковая, оставалась в основном сельскохозяйственной, за исключением важных очагов тяжелой промышленности, в частности, вблизи бельгийской границы и в столице. Тем не менее, французский пролетариат начал резко напрягать свои мускулы в несколько ключевых моментах. Во-первых, в 1834 году лионские шелкоткачи подняли бурный протест против снижения заработной платы. Восстание было подавлено только после кровавой конфронтации с властями, которая привела к тысячам депортаций и тюремных сроков. Во-вторых, "июньские дни" 1848 года, когда парижские рабочие штурмовали новый республиканский законодательный орган, требуя "права на труд" и возобновления работы национальных мастерских, которые обеспечивали им заработную плату. В-третьих, и это самое важное, была Парижская коммуна 1871 года, когда рабочий класс попытался сформировать собственную федеральную систему правления, но был жестоко подавлен в ходе Кровавой недели, когда более 10 000 парижан были убиты, а многие другие депортированы или отправлены в изгнание силами Третьей республики. Лафарг, написавший "Право на лень" в 1879 году, когда амнистия витала в воздухе, а "Капиталу" было уже более десяти лет, находился, таким образом, в значительном социально-экономическом, политическом и интеллектуальном отрыве от мира Шарля Фурье.

К сожалению, в переписке Маркса нет свидетельств того, что он думал о "Праве на лень". [5] Однако мы знаем, что она остается одним из самых популярных ранних марксистских текстов. Похоже, что он широко распространялся в антикапиталистических кругах в конце XIX века. Например, он был переведен на русский язык раньше "Коммунистического манифеста" и занимает второе место после него по числу международных переводов. [6] Кроме того, с момента выхода в свет он постоянно печатался как в популярных, так и в критических изданиях. Несмотря на то, что текст не оказал значительного влияния на то, что впоследствии стало ортодоксальным марксизмом, он оказал большое влияние на различные анархистские течения и художественный авангард XX века. Современные интерпретации "Права на лень", как правило, делают акцент на радикальном антирабочем характере текста (возможно, во многом потому, что, учитывая последующее развитие марксизма, удивительно, что человек, столь интеллектуально близкий к самому Марксу, произвел такую тотальную атаку на протестантскую трудовую этику). [7] Клэр Уайт, например, утверждает, что "Лафарг атакует самые основы труда как такового". [8] Она утверждает, что текст нельзя рассматривать как нечто, не имеющее отношения к работе. [8] Она утверждает, что текст нельзя читать просто как призыв к увеличению свободного времени для рабочих, скорее, акцентируя внимание на безделье, Лафарг "стремится жестом указать на вид деятельности, лежащий вне разделения труда и отдыха". [9] Кристин Росс, читая Лафарга, приводит аналогичный аргумент: "Лень представляет собой [для Лафарга и Артюра Рембо] своего рода третий термин вне запрограммированной диады труда и отдыха. [10] Росс, кроме того, утверждает, что критическая направленность "Права на лень" заключается в отказе участвовать в создании образа "хорошего работника". [11] Таким образом, текст можно прочесть как реакцию на недавние истории Коммуны, которые, чтобы подорвать нападки правых на коммунаров как на "проституток, петролеусов, пьяниц и бродяг, которые подожгли Париж", пытались представить парижского рабочего как образцового гражданина, "который не хотел ничего другого, как посвящать пять часов в день своему ремеслу". [12] "Угроза существующему порядку, - пишет Росс, - исходит не от какого-то незапятнанного рабочего класса, а от вызова границам между трудом и досугом, производителем и потребителем, рабочим и буржуа, рабочим и интеллектуалом". [13] Возможно, учитывая культовый статус книги, неудивительно, что "Право на лень" стало во французской культуре ярлыком, обозначающим оппозиционное отношение к культу труда. Например, в первой главе книги мы уже видели, что для неолиберальных правых он продолжает оставаться объектом гнева. Более того, имя Лафарга или, по крайней мере, название его самой известной работы часто фигурирует в дебатах о будущем труда с левых позиций. Однако многие современные ссылки на Лафарга, как и на Фурье, зачастую весьма поверхностны. Точная природа его критики, ее основные сильные и слабые стороны - то, насколько она остается в рамках чисто "феноменологической", а значит, "утвердительной" критики труда, или выходит из них, - остается малоизученной.

Опровержение права на труд

Первоначальный стимул к созданию книги "Право на лень" является центральным компонентом для понимания ее основных аргументов. Ключ к разгадке можно найти в оригинальном подзаголовке текста: "опровержение права на труд 1848 года". На этот подзаголовок часто не обращают внимания, а во многих современных изданиях он и вовсе отсутствует. Если он упоминается в критической литературе, то обычно подразумевается, что речь идет об одноименной книге, опубликованной в том же 1848 году французским социалистом Луи Бланом. Иногда текст даже называют "сатирой" на Блана. Однако в самом "Праве на лень" нет ни одной прямой ссылки на Блана или содержание его работы. Скорее, чтобы понять эту связь, нам нужно рассмотреть контекст, в котором она изначально появилась, а именно ее публикацию во французской социалистической газете *L'Egalité* во второй половине 1880 года. В оригинале Лафарг подчеркивает эти связи, посвящая текст "моим соратникам в *L'Egalité*". [14] Возможно, он имел в виду своего друга Жюль Гюста, будущего главы "Партии труда", но это было также и партизанское объявление, привлекающее внимание к тому факту, что текст является вкладом в полемику, которую газета вела в том же году. [15]

Публикация "Право на лень" стала продолжением целого года статей и материалов в *L'Egalité*, посвященных памяти и анализу наследия и значения Парижской коммуны по мере приближения ее десятилетней годовщины. Многие из этих статей и редакционных статей, автором некоторых из которых, возможно, анонимно был сам Лафарг, посвящены историческому анализу различий в требованиях рабочих между "июньскими днями" 1848 года и требованиями коммунаров в 1871 году. В апреле 1848 года тысячи парижских рабочих ворвались в учредительное собрание, чтобы потребовать закрепления "права на труд" в конституции Второй республики. Право на труд должно было обеспечиваться государственными национальными мастерскими, существующими наряду с частным сектором, которые обеспечивали бы безработных прожиточным минимумом. Таким образом, это право было включено в ранний проект новой конституции. Однако оно быстро стало центральным вопросом, вокруг которого умеренные и консервативные силы внутри ассамблеи могли сплотиться против социализма. Адольф Тьерс (который десятилетия спустя отдаст приказ о кровавом разгроме Коммуны) возглавил это движение. Он утверждал, что "право на труд" противоречит более важному "праву на собственность". Государство, в лучшем случае, может обеспечить "право на помощь", то есть благотворительность для безработных. Право на труд было исключено из окончательного варианта конституции, а в июне правительство закрыло мастерские. Закрытие привело к масштабному восстанию, "июньским дням", которое в итоге было подавлено, а тысячи людей убиты, ранены или депортированы. Блан, представлявший в правительстве фракцию социалистов, в ответ на закрытие мастерских написал язвительную критику в адрес Тьера. Блан утверждал, что это унижение - ожидать, что мужчины, которые могут работать, будут заниматься благотворительностью, и заявлял, что "право на собственность" само по себе основано на "праве на труд". В одном из своих наиболее причудливых отрывков Блан утверждает, что многие капиталисты писали ему, умоляя государство взять на себя управление их фабриками в обмен на роль менеджера.

Поэтому Блан представил "право на труд" как политику, которая принесет пользу рабочим и владельцам собственности соответственно. [16]

L'Egalité признает историческое значение пролетарских восстаний 1848 года, но утверждает, что призыв к "праву на труд" не дотягивает до подлинно радикальных революционных требований. В статье утверждается, что Парижская коммуна превзошла все предыдущие пролетарские движения, поскольку вместо "права на труд" коммунары потребовали "права на капитал", где под "капиталом" понимались "средства производства". [17] Другими словами, коммунары потребовали реальной автономии - от рынка, частной собственности и государства - в том, как должно быть организовано производство. Революционеры 1848 года, напротив, требовали лишь больше работы в рамках господствующей системы. Более того, "L'Egalité" считала, что Блан показал себя предателем пролетариата. В 1880 году он все еще был избранным членом законодательного органа Третьей республики и добровольно участвовал в решении правительства подавить Коммуну десятилетием ранее в ходе Кровавой недели. Поэтому он сам и его идеи представляли собой препятствие для дальнейшего развития революционного рабочего движения. В короткой статье "Письмо мсье Луи Блана", опубликованной в том же году, газета обрушилась на старого социалиста. Она обвинила его в ложной заботе о рабочих. С одной стороны, он утверждал, что является их союзником, а с другой - отвергал любые действия, которые могли бы им помочь. Блан сумел добиться "высокого авторитета среди рабочего класса, не вызвав при этом гнева его эксплуататоров". [18] Лафарг решил написать "опровержение права на труд 1848 года" в 1880 году из-за этих предшествующих дискуссий в "L'Egalité". Революционные требования рабочего класса должны были выйти за рамки патернализма и стать своего рода самоопределением. Важность Коммуны заключалась в том, что она предвосхитила такое требование. С другой стороны, Блан, призывая к "праву на труд", просто просил пролетариев подтвердить многие из тех же основных убеждений об отношениях между трудом и рабочими, что и у либералов и консерваторов.

Однако остается открытым вопрос, каким образом Лафарг совершает скачок от "права на труд" (1848) к "праву на капитал" (1871) и "праву на лень" (1880). Следует подчеркнуть, что французский термин, *le droit au travail* [право на труд], относится к существительному, а не к глаголу. Поэтому, возможно, более точно его можно перевести как "право на работу". Во французском языке, как и в английском, нет двусмысленности между инфинитивной формой глагола "право на труд" - свобода заниматься деятельностью, когда бы она ни предлагалась, и существительным "право на работу" - право на гарантированную государством должность независимо от экономических обстоятельств. Например, сегодня в Соединенных Штатах фраза "право на труд" относится к антизабастовочным законам. Аналогичные проблемы возникают и при переводе названия текста Лафарга *Le Droit à la paresse*, которое также относится к существительному. Большинство английских переводов выбирают "право быть ленивым", что не является прямым и, безусловно, провокационным. Однако более буквальный перевод, который я выбрал, - это "право на лень". По сути, это прямая отсылка к дискуссии в L'Egalité о достоинствах прежних требований французских рабочих, а не просто философское высказывание в пользу "хорошей жизни". Лафарг формулирует новое "требование" для французского рабочего дви-

жения; требование мира за пределами "общества труда", которое, возможно, не находило массового движения до мая 68-го, возможно, даже не тогда, и уж точно не в формах вульгарного марксизма, распространившегося после смерти Маркса в 1883 году. Лафарг, требуя права на лень, то есть на "не-работу", которая с точки зрения продуктивистской перспективы капитализма может рассматриваться только как лень, указывает не на простую критику капитализма как эксплуатации, а на нечто более глубокое.

Опасная догма

Понятие "трудовая этика", или по-французски *valeur travail*, получило широкое распространение не ранее первой половины XX века. [19] Поэтому критикам труда XIX века потребовалась другая терминология для описания этого явления. Например, в предыдущей главе мы видели, что Фурье говорит о "любви к труду". Лафарг, который, в отличие от Фурье, был убежденным атеистом, использует похожий язык, но при этом представляет трудовую этику в терминах религиозного катехизиса или "опасной догмы". [20] Его критика труда может быть воспринята как продолжение традиции Просвещения, критикующей иррациональность религии. Действительно, Лафарг критикует буржуазию своего времени за возвращение к религии для освящения трудовой этики, в то время как в ранний период Нового времени они были самыми заядлыми атеистами. [21] Лафарг открывает книгу "Право на лень" фрагментом речи Адольфа Тейра 1849 года, в которой подчеркивается связь между христианством буржуазии и культом труда: "Я хочу сделать влияние духовенства всесильным, потому что рассчитываю, что оно будет распространять ту хорошую философию, которая учит человека, что он здесь, внизу, чтобы страдать, а не ту другую философию, которая, наоборот, велит ему наслаждаться" [22]. Буржуазия, как таковая, "проповедует воздержание наемным рабочим" и хочет, чтобы они верили, что мир должен быть "долиной слез для рабочего". [23] Лафарг, однако, в истинно сатирическом стиле, использует саму Библию, чтобы доказать, что по современным стандартам тот самый Бог, к которому обращается Тьерс, должен считаться ленивым:

Иисус в своей Нагорной проповеди проповедовал праздность: "Посмотрите на полевые лилии, как они растут: они не трудятся и не прядут; и еще говорю вам, что даже Соломон во всей славе своей не был одет, как один из них". Иегова, бородатый и гневный бог, дал своим поклонникам высший пример идеальной лени; после шести дней работы он отдыхает целую вечность. [24]

Лафарг ловко излагает здесь ту самую теологию, которая в своей современной капитулянтской форме используется для оправдания труда. Он показывает, что, в отличие от христианства индустриальной революции, религия досовременного периода освящала прежде всего отдых, а не труд. Это не только очень смешно, но и обнажает лицемерную и псевдотеологическую природу современной морали, которая ссылается на Священное Писание, чтобы пропагандировать покорность производству ради него самого. Иными словами, Лафарг предполагает, что современные христиане проповедуют Евангелие, которое не имеет никакого сходства со словами их мессии и, более того, противоречит им:

Вместо того чтобы противостоять этому умственному отклонению, священники, экономисты и моралисты надели на труд священный ореол. Слепые и ограниченные люди, они пожелали быть мудрее своего Бога: слабые и презренные люди, они взяли на себя смелость реабилитировать то, что их Бог проклял. Я, не исповедуя ни христианства, ни экономику, ни морализм, апеллирую от их суждений к суждениям их Бога; от проповеди их религиозной, экономической или свободомыслящей этики - к ужасным последствиям труда в капиталистическом обществе [25].

Трудовая этика как таковая - это не трансгисторическая норма, а скорее социальная, характерная для капиталистической современности. Обращение к досовременному прошлому, в частности к религии, не подтверждает мнение о том, что жизнь рабочего должна быть "долиной слез", а скорее о том, что труд, труд ради труда, "проклят". По мнению Лафарга, попытка "реабилитировать" труд по иронии судьбы является своего рода богохульством. Христианство Тьерса не имеет никакого сходства с христианством Иисуса. Тот факт, что Лафарг обращает внимание на различия между современным и досовременным отношением к "труду", является одним из самых оригинальных аспектов его аргументации, к которому мы вернемся позже. Здесь важно подчеркнуть, что Лафарг стремится продемонстрировать, что именно "труд", а не "Бог", является истинным объектом поклонения в современном капиталистическом обществе. Свергнув иудео-христианского Бога Средневековья с его небес, буржуазия, придя к власти, воздвигает на его месте труд. Лафарг, как таковой, выставляет себя своего рода атеистом "Труда". Более того, Лафарг, как мы видели в предыдущей главе, идет по стопам Фурье, когда опирается на Писание, чтобы осудить тех, кто освящает труд во имя религии. Оба автора признают, что "труд" был проклятым занятием в глазах большинства досовременных или некапиталистических народов [26].

Лафарг утверждает, что труд и то, как он поощряется в капитализме, в значительной степени функционирует как механизм классового контроля. В качестве доказательства он приводит несколько примеров, когда правящий класс явно показывал свою позицию. Лафарг цитирует, например, Наполеона в 1807 году: "Чем больше мои люди работают, тем меньше у них пороков. [...] Я - власть [...] и я должен быть расположен приказать, чтобы в воскресенье после окончания часа службы магазинов были открыты, а рабочие возвращались к работе". [27] Обратите внимание, что Наполеон разрешил своим рабочим сделать перерыв только для посещения церкви, прежде чем им придется вернуться к работе! Лафарг также приводит пространные цитаты из анонимного английского текста "Эссе о торговле и коммерции" (1770), в котором автор жалуется на то, что промышленные рабочие хотят быть свободными и независимыми: "Излечение не будет полным, пока наши промышленные рабочие не будут довольствоваться тем, что работают шесть дней за ту же сумму, которую они сейчас зарабатывают за четыре". [28] Рабочие дома, утверждает автор, должны стать "домами ужаса", в которых бедняков заставляют работать по 12 часов в день. [29] Лафарг с иронией отмечает, однако, что промышленность XIX века сумела превзойти даже мечты филантропов XVIII века: "Современные фабрики стали идеальными исправительными домами, в которых заключены трудящиеся массы, в которых они обречены работать по двенадцать или четырнадцать часов, причем не только мужчины, но и женщины и дети" [30]. Цель таких трудовых режимов, предполагает Лафарг, как раз и состоит в том, чтобы "искоренить лень и обуздать проистекающие

из нее чувства гордости и независимости”. [31] Он обращает внимание, например, на некоего М. Скриве, который на благотворительном вечере в Брюсселе в 1857 году с гордостью заявил, что изобрел различные техники, такие как пение и счет, чтобы отвлечь детей в возрасте 12 лет и заставить их согласиться на целый день тяжелого фабричного труда. [32] Таким образом, Лафарг относит первичное происхождение трудовой этики к развитию набора социальных норм и управленческих практик, идеологии, разработанной буржуазией для того, чтобы подавить любые чувства независимости, которые могли бы привести к восстанию против режима капиталистического накопления. Работа должна быть настолько изнурительной, а жизнь вне ее настолько аскетичной, чтобы предотвратить развитие любых человеческих чувств и способностей, которые могли бы находиться за ее пределами.

Лафарг также опирается на свое медицинское образование и интерес к временным биологическим теориям, чтобы нарисовать адскую картину мира, посвященного труду [33]. Он с ужасом говорит о ”зрелище органической дегенерации, порожденной развратной страстью к труду”. [34] Он отмечает, что ”переутомление [разрушительно] для организма”, и утверждает, что ”любовь к труду” может привести ”даже к истощению жизненных сил человека и его потомства”. [35] В этом ключе Лафарг ссылается на доктора Беддоу, чтобы донести до читателя некоторые факты из жизни человека. Беддоу, чтобы сделать псевдонаучные утверждения о биологии человека: ”Только когда раса достигает максимума физического развития, она достигает высшей точки энергии и моральной силы”. [36] Работа, утверждает Лафарг, имеет противоположный эффект: ”В капиталистическом обществе работа является причиной всех интеллектуальных дегенераций, всех органических уродств”. [37] Здесь мы не можем быть дальше от представлений эпохи Просвещения о труде как здоровой, рациональной и свободной игре человеческих способностей. Лафарг, выступая в роли врача, утверждает, не так уж многословно, что труд имеет свойства серьезной болезни или дегенеративного заболевания. Посмотрите, например, на его описание колонизации: ”Посмотрите на благородного дикаря, которого миссионеры торговли и торговцы религией еще не развратили христианством, сифилисом и догмой труда”. [38] Лафарг предполагает, что религия и труд ”развращают” здоровое тело подобно вирулентному венерическому заболеванию. Возможно, Лафарг даже считает, что современный трудовой режим - это нечто худшее, чем любая болезнь, встречающаяся в природе: ”Гораздо лучше было бы рассеять мор и отравить источники, чем возвести капиталистическую фабрику посреди сельского населения”. [39] Он аккуратно резюмирует свое медицинское и философское мнение следующим образом: ”Введите фабричный труд, и прощай радость, здоровье и свобода; прощай все, что делает жизнь прекрасной и достойной жизни”. [40] Таким образом, работа, по крайней мере в том виде, в котором она существует сейчас, представляется как изначально антисанитарная форма социальной жизни. Лафарг утверждает, что лекарством является не что иное, как само ”право на лень”: регулирование и ограничение труда ”максимум тремя часами в день”. Этим, по мнению Лафарга, должны заняться коммунистические ”физиологи” и ”гигиенисты”. [41] Сначала, однако, необходимо ”убедить пролетариат, что привитая ему этика порочна, что безудержный труд, к которому он сам себя приучил за последние сто лет, - это самый страшный бич, который когда-либо поражал человечество”. [42]

Пыль прошлых веков

Возможно, самым оригинальным аспектом книги "Право на лень", как мы уже отмечали выше, является тот факт, что Лафарг отвергает понятие трансисторической трудовой этики или нормативной концепции труда. Он прямо осуждает то, как многие писатели, политики и мыслители представляют совершенно негативный образ досовременной Европы, погруженной в боль и нищету, чтобы выставить современный капитализм в положительном свете: "Они роются в пыли прошлых веков, чтобы вернуть феодальные страдания, служащие мрачным контрастом к прелестям нынешних времен" [43]. В частности, Лафарг нападает на Огюста Конта ("болезненно запутанный"), Виктора Гюго ("шарлатански романтический") и Поля де Кока ("безыскусственно гротескный"). [44] Чтобы противостоять этим нарративам, Лафарг строит альтернативную и гораздо более радужную картину досовременного мира. Он отмечает, например, большое количество нерабочего времени, которым пользовались досовременные сообщества: "При старом режиме законы церкви гарантировали рабочему девяносто дней отдыха, пятьдесят два воскресенья и тридцать восемь праздников, в течение которых ему строго запрещалось работать". [45] Этот факт, несомненно, заставил бы почти любого современного рабочего позеленеть от зависти. Лафарг, как и Фурье до него, также отвергает идею о том, что капитализм привел к большому материальному изобилию для всех, вспоминая удовольствия средневекового мира:

Поскольку производители того времени работали только пять дней из семи, должны ли мы верить рассказам лживых экономистов о том, что они жили только на воздухе и пресной воде? Это не так, у них был досуг, чтобы вкушать земные радости, заниматься любовью и резвиться, радостно пировать в честь веселого бога безделья. Мрачную Англию, погруженную в протестантизм, тогда называли "веселой Англией". Рабле, Кеведо, Сервантес и неизвестные авторы романов заставляют нас разинуть рты, представляя эти монументальные пиры, которыми люди того времени развлекались между двумя битвами и двумя опустошениями, когда все "шло по накатанной". Йорданс и фламандская школа рассказали историю этих пиров в своих восхитительных картинах. Где, о, где, возвышенные гигантские желудки тех дней? [46]

В отличие от мрачных готических ужасов, в которых часто рисовали поздне-средневековую Англию в начале XIX века, и многочисленных мифов о том мире, сохранившихся до наших дней, Лафарг рисует картину докапиталистического прошлого в ярких и живых красках Милле или Россетти. Не исключено, что на Лафарга повлияли медиевизм Рёскина, Братство прерафаэлитов (основанное в 1848 году) и развивающееся Движение искусств и ремесел Уильяма Морриса. В конце концов, в 1880 году Лафарг работал в Лондоне якобы как художник, и вряд ли он не знал о средневековом возрождении в Англии. [47]

Лафарг тянется еще дальше в прошлое, в Древнюю Грецию и Рим, чтобы создать более полную картину досовременного прошлого. Он утверждает, что "философы древности учили презирать труд", и приводит ряд подробных примеров в доказательство своей точки зрения. [48] Геродот, например, отмечает, что презрение к труду было распространено практически среди всех древних цивилизаций, от егип-

тян и персов до фракийцев и греков. [49] Платон утверждает, что торговцы - это "наемники", которые "деградируют" своей деятельностью и должны быть лишены политических прав. Он также утверждает, что любой "гражданин, который унизил себя торговлей в лавке, должен быть привлечен к суду" и "осужден на год тюрьмы". [50] Ксенофонт утверждает, что подсобные рабочие не могут занимать государственные должности, потому что их ум страдает от сидячей работы в течение всего дня. [51] Цицерон, как и Платон, заявляет: "Мы должны считать чем-то низменным и мерзким ремесло тех, кто продает свой труд и промышленность, ибо тот, кто отдает свой труд за деньги, продает себя и попадает в резервуар рабов". [52] В равной степени Лафарг утверждает, что "римляне признавали только две благородные и свободные профессии - земледелие и оружие". [53] Лафарг не считает, что "у римлян есть две благородные и свободные профессии - земледелие и оружие". [53] Приводя эти примеры, Лафарг не обязательно выступает с какой-то апологией досовременного мира (хотя он и предполагает, что рабство было необходимо в то время из-за отсутствия технологического развития). [54] Скорее, его смысл в том, что не все люди во все времена и во всех местах превращали "трудовую" деятельность в культ поклонения. Лафарг охотно признает, что досуг для содержания "воинов и граждан" обеспечивался рабством, но он спрашивает: "Каким людям дает досуг капиталистическое рабство?" [55]

В своей истории трудовой этики Лафарг отводит протестантизму, в частности, особую роль в развитии современного отношения к труду. Он утверждает, что "великое преступление католицизма" с точки зрения капитализма заключалось именно в запретах, которые его святые дни накладывали на увеличение продолжительности рабочего дня и развитие рабочей недели. Он отмечает: "Ненависть к праздникам появляется только после того, как современная промышленная и торговая буржуазия приобретает определенную форму, между XV и XVI веками". [56] Лафарг отсылает своих читателей к письму Папы Римского Генриху IV Французскому. Король просил папского согласия на сокращение числа святых дней. Папа отклонил просьбу на том основании, что подавление праздничных дней представляет собой форму ереси. [57] Тем не менее, в 1666 году архиепископ Парижа подавил не менее 17 из них в своем собственном приходе. [58] Лафарг связывает эти изменения в религиозных взглядах с развитием капитализма:

Протестантизм, который был христианской религией, приспособленной к новым промышленным и торговым потребностям буржуазии, меньше заботился о покое людей. Он сверг святых с небес, чтобы отменить их праздники на земле [59].

В этих отрывках Лафарг эффективно описывает тот аспект "примитивного накопления капитала", который часто упускается из виду. Большая часть современной политико-экономической и исторической мысли опирается на ложное предположение, что средневековые крестьяне только и делали, что "работали", то есть едва обеспечивали себя бесконечным, изнурительным трудом, с полудня до ночи, круглый год. Лафарг, напротив, подчеркивает, что исторические данные свидетельствуют об обратном: о "хищении народных праздников иезуитской и алчной буржуазией". [60] Он указывает, например, что буржуазные революционеры 1789 года заменили семидневную неделю десятидневной, что означает, что рабочие фактически имели только один выходной день из десяти вместо традиционного одного из семи. Капи-

тализм, ясно говорит Лафарг, не является синонимом ни большего материального изобилия, ни большей телесной свободы от труда.

В этом смысле Лафарг отвергает дискурс "прогресса", который он называет "старшим сыном труда" [61], поскольку он подавляет как позитивное, досовременное, отношение к безделью, так и реальное количество времени, которое можно ему посвятить. Лафарг отмечает, например, отсутствие развития промышленного производства в Испании. Благодаря отсутствию промышленности испанцы еще не переняли позитивную концепцию труда, которая стала нормой в более индустриальных частях Европы, таких как Великобритания: "Для испанца, в котором не атрофировалось первобытное животное, работа - это худший вид рабства" [62] Лафарг, истовый врач, также цитирует испанскую поговорку "Descanzar es salud" - "Отдых полезен для здоровья". [63] Эти исторические и антииндустриальные аргументы, несомненно, являются наиболее оригинальными и, возможно, одними из самых сильных аспектов "Права на лень". Однако, как мы увидим, они осложняются явно позитивной концепцией технологического развития и того, что сегодня мы бы назвали автоматизацией, как решения проблемы труда.

Позор пролетариев

Лафарг в большинстве своем является мыслителем, внимательно следящим за экзотерической стороной Маркса. Пролетариат для него, как и для других классических марксистов, - это "субъект" истории, которому, благодаря его негативной идентичности как эксплуатируемого, суждено захватить средства производства и упразднить классовое общество. В этом смысле он очень похож на "традиционного марксиста". Однако одна из самых неожиданных и мощных линий атаки в этом конкретном тексте направлена непосредственно против самого пролетариата или, по крайней мере, пролетарского движения во Франции. Лафарг объединяет критику позитивного отождествления рабочего с трудом и пародийный разворот буржуазного морализаторства по поводу предполагаемых "пороков" низшего класса. Как и следовало ожидать от общего тона, эта критика рабочего класса представляет собой смесь смертельно серьезного и глубоко сатирического. Во-первых, Лафарг отмечает и заостряет внимание на противоречии между мессианской ролью, которую пролетариат должен играть в схеме исторического материализма, и реальностью реально существующего рабочего класса:

Пролетариат, великий класс, охватывающий всех производителей цивилизованных наций, класс, который, освободив себя, освободит человечество от подневольного труда и сделает из человека свободное существо, - пролетариат, предав свои инстинкты, презрев свою историческую миссию, дал себя извратить догме труда. Грубым и страшным было его наказание. Все его индивидуальные и социальные беды порождены его страстью к труду. [...] И если страдания принудительного труда и муки голода обрушились на пролетариат в большем количестве, чем библейская саранча, то это потому, что пролетариат сам их пригласил. [64]

Здесь Лафарг выступает в роли библейского пророка, обличающего свой народ за безнравственность и неспособность исполнить волю Провидения. Беды, которые

обрушиваются на них, реальность современного фабричного труда и нищета, которая приходит вслед за ним, являются результатом божественного суда над грехом, воплощенным в принятии поклонения ложному идолу труда. Лафарг, подобно тому, как Исайя говорил израильтянам об их изгнании в Вавилон, кажется, предполагает, что история посылает современный трудовой режим как чуму на пролетариат за нарушение ее законов. Пролетарий изгнан из своего истинного дома безделья и досуга - земли молока и меда - такова воля Истории. Кроме того, Лафарг представляет здесь квазигностическую, или виталистскую, концепцию происхождения антирабочего чувства. Пролетариат, принимая труд, живет вопреки своим "инстинктам" и отрицает свою "свободную", "животную" судьбу. Работа, по крайней мере в ее современной форме, как таковая, является извращением человеческого организма, которое должно вызывать естественную защиту или аутоиммунную реакцию. Позитивная идентификация работника с "догмой труда" есть не что иное, как "извращение" его сущности, которая должна восстать против нее.

Лафарг, кроме того, озабочен не только тем, что пролетариат, похоже, принимает работу. Он также критикует тех рабочих, которые принимают труд как позитивное основание идентичности и, как таковой, способствуют развитию трудовой этики как социальной нормы. Например, он отмечает, что лионские ткачи, восставшие против низкой заработной платы в 1831 году, приняли лозунг "Кто не будет работать, тот не будет и есть" - фраза, которая могла прозвучать из уст представителя капиталистического класса. [65] Аналогичным образом Лафарг отмечает, что коммунары в 1871 году назвали свое движение "Революцией труда". [66] Мы можем интерпретировать эти моменты двояко, поскольку точный смысл в тексте выглядит несколько двусмысленным. С одной стороны, возможно, что Лафарг сам просто принимает дискурс, в котором буржуазия предстает как непроизводительные "паразиты". В конце концов, это способ дискурса, который он использует и в других местах. С другой стороны, более интересным было бы прочтение, согласно которому Лафарг говорит или, по крайней мере, намекает, что для антикапиталистического движения противоречиво основывать свою идентичность на позитивном представлении о труде, принимать "Работу" как свой мотто, в то время как труд как таковой должен быть объектом его критики. Это последнее прочтение в некоторой степени подтверждается тем фактом, что он говорит, что "ошибкой" является стремление навязать капиталистам "десятичасовой кузнечный и фабричный" труд: "Работу нужно запрещать, а не навязывать" [67]. В коммунистическом обществе капиталисты должны доказать, что они "будут продолжать жить как совершенные бродяги, несмотря на всеобщую манию к труду", а если они все же будут за него держаться, то найдется "множество отвратительных занятий, на которые их можно будет устроить". [68] Лафарг, конечно, сатиричен (он предполагает, что такая программа заставит капиталистов перейти в социализм), но, намеренно или нет, в этом есть смысл. Социальное движение, стремящееся навязать другим современный режим труда, вряд ли является носителем факела свободы. Более того, Лафарг критикует рабочих за то, что они сыграли свою роль в распространении современного индустриального труда и трудовой этики в виде "права на труд":

И подумать только, что сыновья героев Террора позволили развратить себя религией труда, вплоть до того, что с 1848 года принимают как революционное завоевание

закон, ограничивающий фабричный труд двенадцатью часами. Они провозглашают в качестве революционного принципа право на труд. Позор французскому пролетариату! Только рабы были бы способны на такую подлость. Греку героических времен потребовалось бы двадцать лет капиталистической цивилизации, прежде чем он смог бы додуматься до такой мерзости. [...] Этот труд, которого в июне 1848 года рабочие требовали с оружием в руках, они навязали своим семьям; они отдали промышленным баронам своих жен и детей. Своими собственными руками они разрушили свои очаги. Своими руками они высушили молоко своих жен. Несчастные женщины, вынашивающие и кормящие своих младенцев, вынуждены были идти в шахты и на фабрики, чтобы гнуть спину и изматывать нервы. Своими собственными руками они сломали жизнь и силы своих детей. Позор пролетариям!” [69]

Лафарг создает образ французского рабочего как жалкого персонажа, который предал и свою мужественность - свою основную роль защитника семьи - и свое человеческое достоинство - свою способность к действию, способность отказаться перед лицом навязанной деградации. [70] Французский пролетарий, другими словами, не герой, которым он себя выставляет, и не герой, которым он должен быть. Он не превосходит своих предков, а скорее уступает, лишен моральных качеств, героизма и здравого смысла: “Пролетарии отменили мудрые законы, ограничивавшие труд ремесленников древних гильдий; они подавили праздники” [71]. Пролетарий унижен не только самим трудом, но и отсутствием бунта против него и даже принятием его логики. Лафарг совершает значительный переворот в нормативной идеологии, которая окружает труд в современности. Обычно труд представляется именно как источник мужской гордости и человеческого достоинства. Однако здесь труд предстает как полная противоположность: он выхолащивает и унижает. Лафарг утверждает, что позорно то, что пролетариат не отказывается от работы, по крайней мере, от этой работы, всей душой. Вместо этого он воспринимает свою реальную деградацию как очевидный источник возвышения. Поэтому Лафарг описывает “любовь к труду” среди пролетариата как “странное заблуждение”, “психическое отклонение” и “порок”, который “огрубил” их. [72] Лафарг, таким образом, стремится пристыдить французский рабочий класс, чтобы он выполнил свою роль революционного субъекта, который отменит это омерзение.

В других местах текста Лафарг использует тот же аргумент в более сатирическом направлении. В частности, он использует гиперболический язык, чтобы сатирически высмеять патерналистское рукоплескание буржуазных моралистов по поводу предполагаемого распада или разврата французских низших классов. Лафарг изображает “любовь к работе” рабочих как “неистовую страсть” и дьявольскую одержимость, которая, кажется, не знает границ. [73] В манере, напоминающей буржуазные панические настроения по поводу алкоголизма и сексуальной разнузданности, он рисует абсурдистскую карикатуру на современного рабочего как наркомана, которому нужна наркота:

Рабочие заполнили рынок в бесчисленном количестве, умолая: Работа! Работа! Сверхизобилие должно было бы заставить их обуздать свою страсть; напротив, оно доводит ее до пароксизма. Стоит появиться возможности поработать, как они бросаются туда; затем они требуют двенадцать, четырнадцать часов, чтобы утолить свой аппетит к работе, а на следующий день снова оказываются выброшенными на

мостовую, не имея больше пищи для своего порока. Каждый год во всех отраслях промышленности локауты происходят с регулярностью времени года [74].

Лафарг, очевидно, не предполагает, что рабочие действительно пристрастились к труду. Скорее, шутка заключается в том, что форма труда заставляет людей вести себя так, будто они действительно наркоманы, то есть люди, пристрастившиеся к социально и индивидуально разрушительной и неэтичной деятельности. Это тот же комический реверс, которого позже достигнет Оскар Уайльд в своем высказывании о том, что "работа - это проклятие пьющих классов". [75] Другими словами, если буржуазные моралисты представляют работу, как мы видели выше на примере Наполеона, как средство борьбы с иррациональностью и распадом общества, то Лафарг демонстрирует, что работа сама является сутью социальной иррациональности и вырождения в современном обществе. Конкретный абсурд, о котором здесь идет речь, заключается в том, что перепроизводство и сезонный труд при капитализме не приводят, как в досовременных обществах, к изобилию, отдыху и облегчению нагрузки. Напротив, они приводят к периодам напряженной деятельности для одних, безработице для других и массовой безработице в определенные периоды лет и периоды экономического кризиса. Не рациональнее ли, спрашивает Лафарг, распределить имеющуюся работу между людьми и создать больше рабочих мест, предоставив право потребления самим производителям?

Мечта Аристотеля

Лафарг - единственный автор в этой книге, который отвел теме экологического кризиса - связи между кризисом и работой - важное место в своей аргументации. В "Праве на лень" есть целый раздел, посвященный "последствиям перепроизводства". Следует отметить, что первоначально текст был написан в 1879-1880 годах, то есть в разгар Долгой депрессии, поразившей мировую экономику в конце XIX века. Таким образом, проблема кризиса, а вместе с ним бедности, безработицы и общего замедления роста, должна была стать актуальной с эмпирической точки зрения. Лафарг понимает экономический кризис как кризис избыточного производства. Капитал не в состоянии получить достаточную прибыль в результате технологического развития в сочетании с недостаточным потребительским спросом. [76] Более того, и это, возможно, оригинальный вклад, Лафарг проводит связь между кризисом и трудовой этикой. Он отмечает, что "количество труда, требуемого обществом, обязательно ограничено потреблением и сырьем". [77] Тем не менее буржуазная политэкономия продолжает утверждать, что единственный способ увеличить богатство рабочих и общества в целом - это продолжать выполнять и находить все больше работы: "Экономисты повторяют рабочим: "Работайте, чтобы увеличить общественное богатство" и "Работайте, всегда работайте, чтобы создать свое собственное процветание". [78] Лафарг также цитирует некоего преподобного Тауншенда: "Работайте, работайте, днем и ночью". [79] Однако, подобно Фурье, Лафарг отмечает, что многие из тех же экономистов охотно признают, что низшие классы обычно наслаждаются лучшим качеством жизни в наименее промышленно развитых странах: "В бедных странах люди чувствуют себя комфортно, в богатых - бедно". [80] В этой связи цитирует

Лафарг другого экономиста, "сами рабочие, работая над накоплением производительного капитала, способствуют тому, что рано или поздно они должны лишиться части своей заработной платы". [81]

Этими аргументами Лафарг по сути указывает на абсурдное противоречие, существующее в капиталистическом обществе между конкретным и абстрактным богатством. Бедный испанский крестьянин, производящий продукцию только для себя, своей семьи и местного рынка, почти не страдает от кризисов перепроизводства. Если у него переизбыток продукции, конкретный характер его "богатства" означает, что он может отдохнуть, взять отпуск, устроить праздник, а не страдать от "безработицы" в том негативном смысле, который она несет в промышленно развитых странах. Кроме того, в таких странах при кризисе промышленного производства негативные последствия не столь тяжелы, поскольку работники могут вернуться на землю. Однако в полностью развитых индустриальных обществах рабочие производят продукцию, предназначенную не столько для собственного потребления, сколько для потребительского рынка внутри страны и за рубежом. Производство служит лишь для увеличения объема абстрактного общественного богатства: деньги превращаются в еще большие деньги. Поэтому, когда рынки неизбежно опускаются на дно из-за отсутствия роста спроса или технологической конкуренции, снижающей количество труда, необходимого для удовлетворения этого спроса, это приводит к бедности и безработице среди рабочих. Более того, у работников в таких странах больше нет возможности вернуться на землю, поскольку само сельское хозяйство превратилось в крупномасштабную индустрию, а старые формы жизни были утрачены. Чем больше мы работаем, тем больше мы полагаемся на труд и требуем его в качестве основы социальной жизни; чем больше мы зависим от современной промышленности, тем больше мы увеличиваем шаткость нашего существования. Лафарг не обязательно вдается в такие подробности, но именно эти вопросы он затрагивает, когда указывает, что просто больше работать не всегда приводит к увеличению конкретного богатства для массы людей в индустриальных обществах.

Лафарг особенно критично оценивает то, как современное общество реагирует на эти кризисы перепроизводства. Капитализм, вместо того чтобы дать всем отдохнуть и распределить излишки, поддерживает потребность в труде и создает нищету, либо уничтожая продукт - например, сбрасывая пшеницу в море, - либо развязывая империалистические войны, чтобы открыть или расширить новые рынки за рубежом: "Они заставляют свое правительство аннексировать Конго, захватить Тонкин, разрушить Китайскую стену выстрелами из пушек, чтобы найти выход для своего хлопчатобумажного товара" [82]. Реакция рабочих, по мнению Лафарга, не менее абсурдна: "Вместо того чтобы воспользоваться периодами кризиса для всеобщего распределения своей продукции и всеобщего отдыха, рабочие, погибая от голода, идут и бьются головами о двери мастерских". [83] Лафарг высказывает здесь отличную сатирическую мысль. Представьте себе, если бы каждый экономический кризис вместо ужасного бедствия отмечался как большой социальный успех: на сегодня сделано достаточно работы, человечество может успокоиться на десятилетие или два. Абсурдность капитализма заключается в том, что абстрактная природа его производства, которая и вызывает эти кризисы в первую очередь, никогда не сможет прийти к такому рациональному результату, как повышение производительности.

Целью производства является только увеличение количества стоимости, а не пиры и праздники, не отдых. Более того, Лафарг делает еще один шаг вперед в своем сатирическом высказывании: "Поскольку, внимая лживым словам экономистов, пролетарии телом и душой отдались пороку труда, они ввергают все общество в эти кризисы перепроизводства, которые сотрясают социальный организм". Лафарг, конечно, не говорит всерьез о том, что жажда труда рабочих является реальной "причиной" этих кризисов. Скорее, он переворачивает с ног на голову аргументы буржуазных политэкономов: причиной бедности является сам труд, а не лень! Лафарг хочет, чтобы рабочие поняли, что в их борьбе на карту поставлена не только эксплуатация, но и сама абсурдность капиталистического производства.

Решение, которое предлагает Лафарг в противовес программе "права на труд", заключается в том, чтобы настаивать на борьбе за меньший объем работы. Его главный постулат заключается в том, что работа должна быть ограничена не более чем тремя часами в день. Лафарг утверждает, что такое требование возможно по ряду причин. Во-первых, Лафарг, вторя Фурье, утверждает, что все "непроизводительные" члены общества - капиталисты, солдаты, художники, проститутки, женщины, которые в настоящее время не работают, - представляют собой "колоссальную [...] трату производительных сил". [84] Если бы каждый из этих людей помогал в производственном процессе, то нагрузка на каждого члена общества в целом была бы намного меньше. Более того, вместо нынешней ситуации, когда за периодами французской активности следуют длительные периоды безработицы, общество могло бы более равномерно распределять рабочее время как среди населения, так и в течение года. В этом отношении Лафарг отличается от Фурье, поскольку он больше заинтересован в сокращении времени, затрачиваемого на труд, чем в увеличении материального продукта и повышении его привлекательности. Во-вторых, и, возможно, в более сатирическом ключе, Лафарг утверждает, что если бы рабочие требовали меньшего количества часов, капиталисты были бы вынуждены быстрее развивать производственные технологии, чтобы оставаться конкурентоспособными. [85] В удивительный момент исторического разворота с нашей точки зрения он ссылается на "ленивых" американцев, которые используют все виды машин в своем сельском хозяйстве, как на пример для подражания европейцам. [86] В-третьих, Лафарг призывает покончить с аскетизмом, который проповедуется рабочим. Если бы рабочие могли потреблять предметы роскоши, которые они производят для других, они представляли бы собой огромный новый рынок, который мог бы решить проблему перепроизводства. Это, пожалуй, один из самых слабых аспектов его критики, поскольку в рамках капитализма она выглядит не более чем призывом к массовому потребительству авангарда. И наконец, в-четвертых, Лафарг надеется, что технология спасет человека от бремени труда. Он ссылается на Аристотеля, который, по его словам, предвидел, что "если бы каждый инструмент мог сам выполнять свою функцию, как шедевры Дедала двигались сами по себе или как треножники Вулкана спонтанно приступали к своей священной работе", то труд перестал бы быть необходимым. [87] В свете производительных технологий, развитых в рамках капитализма, Лафарг утверждает, что "мечта Аристотеля - это наша реальность": "Машина - спаситель человечества, бог, который избавит его от жалких искусств и работы по найму, бог, который даст ему досуг и свободу". [88] Хотя Лафарг действительно занимает радикальную позицию,

указывая на абсурдность общества, которое не может воплотить технологический "прогресс" в жизнь, полную отдыха и изобилия, он, очевидно, попадает в ловушку, воздвигая на месте труда еще одного ложного идола. Он возлагает свою веру на фетиш технологии, а не на разрыв с формой труда. Тем не менее, наше изложение его радикальной критики труда не могло закончиться без согласия с его фундаментальной характеристикой промышленной революции: "Нашу эпоху называют веком труда. На самом деле это век боли, страданий и коррупции" [89].

Лафарг, пожалуй, наиболее интересен с исторической точки зрения, поскольку он представляет раннюю форму марксизма, критикующую трудовую этику и позитивное отождествление рабочих с трудом. Несмотря на небольшую длину, "Право на лень" является гигантским достижением сатиры и провокации. Лафарг затрагивает некоторые из основных ценностей того, что станет ортодоксальным марксизмом и реально существующим социализмом. Он отвергает современный фабричный труд, гордость за труд, добровольное рабство, воплощенное в призывах к созданию все большего количества рабочих мест и, в отличие от Фурье, не заинтересован в максимальном извлечении недифференцированной человеческой энергии ради ее собственного блага. Почти невероятно, что автор, который в иных случаях так сильно подчеркивал экзотерическую сторону марксистской мысли, особенно в поздние годы, и был одним из главных ее "вульгаризаторов", должен был выступить с такой критикой. Тем более обидно, что мы не можем найти никаких ссылок на то, что сам Маркс думал об этом тексте. Однако было бы неверно полагать, что Лафарг полностью вырвался из рамок преимущественно "феноменологической" и, следовательно, "утвердительной" критики труда. Признавая историческую специфику трудовой этики, Лафарг сохраняет рационалистическую концепцию труда как естественной необходимости и универсальности. Более того, несмотря на критику роли труда в культурной валоризации и развитии, он твердо привержен негативной и революционной идентичности "субъекта" рабочего класса. Его теория кризиса, как теория перепроизводства, важна, но она искажена до такой степени, что не признает постепенное падение общей массы стоимости в качестве фундаментальной проблемы, с которой сталкивается капитализм. Предлагаемые им решения, своего рода предтечи автоматизации и массового потребительства (ужасные последствия которых, не в последнюю очередь загрязнение окружающей среды и варваризация культуры, он не мог знать), демонстрируют некоторые из тех областей, где его критика не позволяет понять суть фетиша труда.

Примечания

1. Letter from Karl Marx to Paul Lafargue, 13 August 1866, MECW, v. 42, pp. 307–309.
2. Letter from Karl Marx to Friedrich Engels, 23 August 1866, MECW, v. 42, pp. 310–311.
3. Leslie Derfler, *Paul Lafargue and the Founding of French Marxism 1842– 1882* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), p. 153. Дерфлер представляет блестящую личную и политическую биографию Лафарга в двух томах.
4. Ibid., p. 14.

5. Дерфлер, однако, отмечает, что Лафарг взял свое название и некоторые эмпирические данные из книги, найденной в библиотеке Маркса: *The Right to Idleness and the Organisation of Servile Labour in the Greek and Roman Republics* by Louis Moreau-Christophe (1849). Ibid., pp. 178, 183–184.

6. Ibid., p. 181, and Kristin Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune* (London: Verso, 2008), p. 60.

7. Несмотря на отличную биографию, Дерфлер дает довольно редукативное прочтение текста как "эссе о потребности рабочего населения в свободном времени". Более того, Дерфлер активно осуждает такое прочтение текста, которое понимает его как атаку на труд: "Не отрицая труд или утверждая досуг как самоцель, "Право на лень" было праздником жизни или, скорее, того, чем может быть жизнь: не просто восстановление сил после труда, но сама суть жизни. Отнюдь не пропагандируя гедонистическую философию, она осуждала лишь чрезмерный и нерациональный труд". Поэтому он обходит стороной некоторые из более эзотерических смыслов текста. Derfler, Lafargue, pp. 177, 180–181.

8. Claire White, *Work and Leisure in Late 19th-Century French Literature and Visual Culture: Time, Politics and Class* (New York: Palgrave, 2014), p. 24.

9. Ibid., p. 26.

10. Ross, *Social Space*, p. 61.

11. Ibid., p. 62.

12. Ibid.

13. Ibid., p. 61.

14. Журнал "L'Egalité" был основным органом распространения марксистских идей во Франции в первые десятилетия Третьей республики, в немалой степени благодаря дидактической роли, которую Лафарг играл среди франкоязычных коллективистов. Лафарг был неформальным посредником между коллаборацией Маркса-Энгельса и группой вокруг Гесде во Франции. Он выдвинул многие основные марксистские аргументы в газете как в анонимных, так и в именных статьях. Однако ни Маркс, ни Энгельс не имели непосредственного контакта с редакторами газеты. Тем не менее, хотя они и не ощущали прямой собственности на нее, из их переписки ясно, что они считали ее лучшей из французских социалистических газет.

15. Возможно, одна из причин, по которой оригинальное посвящение так часто игнорируется, заключается в том, что в более позднем полном издании, опубликованном в 1883 году, Лафарг благодарит французское правительство за то, что оно посадило его в тюрьму и тем самым предоставило ему свободное время для редактирования книги.

16. Подробный отчет об этих дебатах см. Arnaud Coutant, 'La réaction républicaine contre le socialisme: les droits sociaux', 1848, *Quand la république combattait la démocratie: recherche* (Paris: Mare et Martin, 2009), pp. 92–133.

17. 'Le 18 mars', L'Egalité, 18/3/1880, pp. 1–2.

18. 'Une lettre de M. Louis Blanc', L'Egalité, 28/1/1880, pp. 2–3.

19. Как ни странно, термин "valeur-travail" также может использоваться во французском языке, хотя и реже, для обозначения трудовой теории стоимости.

20. Paul Lafargue, trans. Charles Kerr, *The Right to Be Lazy and Other Studies* (Chicago: Kerr & Co., 1907), p. 9. В английском переводе эта фраза звучит как "катастрофиче-

ская догма". В своих произведениях Лафарг любил называть капитализм в целом своего рода религией. Например, его "Религия капитала" (1886) - сатирическое произведение, которое якобы содержит протоколы собрания капиталистов о том, как продвигать капитализм, и включает литургии и вероучения. Следует, однако, отметить, что этот конкретный текст, даже несмотря на сатирическую форму, имеет неприятный оттенок "теории заговора".

21. Ibid., p. 3.

22. Ibid.

23. Ibid., p. 4.

24. Ibid., pp. 12–13.

25. Ibid., pp. 9–10.

26. Это, однако, не означает, что Фурье и Лафарг, как и критикуемые ими мыслители и политики, правильно понимают, что досовременный "труд" и современный "труд" (т.е. абстрактный труд) принципиально различны.

27. Lafargue, *Lazy*, p. 15.

28. Ibid., p. 14.

29. Ibid., p. 15.

30. Ibid.

31. Ibid.

32. Ibid., pp. 15–16

33. Дерфлер отмечает, что Лафарг "писал как врач", Lafargue, p. 179. Росс также утверждает, что "много времени уделяется подробному описанию гротескной физической формы и деградации как рабочего, так и буржуа в результате начертания на их телах разделения труда", *Social Space*, p. 60); "Медицинское образование Лафарга можно увидеть в точном анатомическом словаре, который он использует, чтобы изобразить буржуазию [...] в ее абсолютной лени", *ibid.*, p. 61; Уайт говорит о том же: "Антиутопическое видение Лафарга, таким образом, коренится в телесной политике; он показывает, как тело в условиях современности несет на себе следы строгого разделения труда, которое поддерживается политическим дискурсом, соучаствующим в капиталистических целях", *Work and Leisure*, pp. 25–26.

34. Lafargue, *Lazy*, p. 38.

35. Ibid., pp. 44, 9.

36. Ibid., p. 5.

37. Ibid., p. 10.

38. Ibid., p. 10.

39. Ibid., p. 22.

40. Ibid.

41. Ibid., p. 30.

42. Ibid., pp. 29–30.

43. Ibid., p. 18.

44. Ibid. Лафарга особенно не впечатлял культ личности, окружавший Гюго. См., Paul Lafargue, 'La Légende de Victor Hugo' (1885) in *Paresse et révolution, écrits 1880–1911* (Paris: Tallandier, 2009), pp. 156–210.

45. Ibid., p. 32.

46. Ibid., pp. 32–33.

47. Сам Моррис открыл для себя Маркса только в 1883 году, а его утопический роман "Новости ниоткуда" появился чуть менее десяти лет спустя, в 1890 году. Однако Моррис, несомненно, был знаком с Лафаргом в более позднем возрасте, поскольку в дальнейшем он опубликовал несколько переводов его работ, хотя и не "Право на лень", в номерах своей социалистической газеты The Commonweal. Моррис также подружился с Энгельсом и в равной степени публиковал статьи Элеоноры Маркс. (Моррис, очевидно, был очень рад увидеть Энгельса читающим "Поэтическую Эдду", когда тот приехал навестить его в Манчестер). Более того, Моррис разделял увлечение трудами Фурье, особенно темой труда. Было бы странно, учитывая множество связей и общих тем, если бы "Право на лень" в конечном итоге не оказало определенного влияния на антирабочие позиции самого Морриса.

48. Lafargue, *Lazy*, p. 12.

49. *Ibid.*, pp. 57–58.

50. *Ibid.*, p. 59.

51. *Ibid.*, pp. 59–60.

52. *Ibid.*, p. 60.

53. *Ibid.*, p. 58.

54. *Ibid.*, p. 61.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*, p. 32.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, p. 18.

62. *Ibid.*, p. 12.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*, p. 16.

65. *Ibid.*, p. 38.

66. *Ibid.*, pp. 38–39.

67. *Ibid.*, p. 50.

68. *Ibid.*, pp. 50–51.

69. *Ibid.*, pp. 16–17.

70. Хотя, скорее всего, он шутит (или, по крайней мере, на это можно надеяться), Лафарг восхваляет культуры, практикующие эвтаназию для старых и немощных людей, и осуждает рабочих, в свете таких "доказательств привязанности", за то, что они не покончили с собой и своими семьями: "Насколько вырождаются современные пролетарии, чтобы с терпением принимать ужасные страдания фабричного труда!" *Ibid.*, pp. 22–23.

71. *Ibid.*, p. 32.

72. *Ibid.*, pp. 9, 44.

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*, pp. 43–44.

75. Цитируется по Oscar Wilde, *The Major Works* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. vii.

76. Дерфлер отмечает, что теория кризиса, представленная в "Праве на лень", схожа с теорией Розы Люксембург. Derfler, Lafargue, p. 179.

77. Lafargue, Lazy, p. 44.

78. Ibid., pp. 22–23.

79. Ibid., p. 23.

80. Destutt de Tracy цитируется в *ibid.*

81. Cherbuliez цитируется в *ibid.*

82. Lafargue, Lazy, pp. 27–28.

83. Ibid., p. 26.

84. Ibid., pp. 36–37. Лафарг, как и Фурье, хотя и в гораздо, гораздо меньшей степени, часто использует дискурс "паразитов". Более того, несмотря на его этническое происхождение, в его упоминаниях о Ротшильдах и в его сатирических произведениях заговорщического характера, таких как "Религия капитализма", чувствуется оттенок антиеврейского фанатизма.

85. Ibid. pp. 47–48.

86. Ibid., p. 48.

87. Ibid., p. 62.

88. Ibid.

89. Ibid., p. 17.

Глава 4. Андре Бретон, художественный авангард и война сюрреализма с работой

В июле 1925 года парижская группа сюрреалистов под руководством Андре Бретона опубликовала на ярко-оранжевой обложке своего журнала необычайно смелое заявление: "Сюрреалистическая революция и война с трудом". [1] Это было не первое и не последнее бескомпромиссное заявление Бретона и сюрреалистов в целом против труда. Однако оно было одним из самых провокационных. Оно объявило, что сюрреализм как революционный проект был тесно связан с оппозиционной позицией по отношению к труду. Кроме того, это был радикальный жест, который гарантированно вызовет гнев и замешательство со стороны предполагаемых союзников группы во Французской коммунистической партии (PCF). Бретон отмечает, что среди всех многочисленных оскорблений и угроз, которые сыпались на сюрреалистов на протяжении многих лет, особенно среди коммунистов, всегда присутствовало явное желание "перевоспитать" этих непутевых художников с помощью принудительного труда, как это было принято в СССР в то время. [2] Например, в 1927 году Бретон, будучи членом ПКФ, присутствовал на своем третьем собрании партийной ячейки газетчиков в Париже. Собрание переросло в жестокую потасовку, когда один из рабочих, воспринявший присутствие поэта как оскорбление, оскорбил его как ленивого "бездельника" и "отступника". [3] Мнение коммунистических разведчиков было во многом схожим: "Эти молодые революционеры не будут иметь ничего общего с работой. Они занимаются Гегелем, Марксом и революцией, но работа - это то, к чему они не приспособлены. Они слишком заняты изучением педерастии и снов". [4] Поэтому тем более удивительно, что такое движение, как сюрреализм, отвергавшее труд, стремившееся отрицать позитивизм и рационализм, вообще искало союза с "Республикой труда". Как ни странно, именно публикация во втором журнале группы письма Фердинанда Алкиэ, критикующего торжество труда в СССР, привела к исключению сюрреалистов из партии. [5] Понимание этих противоречий, по крайней мере частично, является целью данной главы.

Сюрреалистическая критика труда ставит особые проблемы для критического анализа благодаря характерно поэтическому качеству результатов движения. Например, одно из немногих его прямых высказываний о природе работы имеет форму ответа на игру "Определения". Один сюрреалист писал вопрос на одной стороне листа бумаги, а другой отвечал на вопрос на другой стороне, не зная, что это такое. Как и в других сюрреалистических играх, идея заключалась в том, чтобы задействовать игру "объективной случайности", которая провоцировала бы поэтический смысл. В данном случае Бретон, задающий вопрос, спрашивает: "Что такое работа?", а Бенжамен Пере (1899-1959), отвечающий, отвечает: "Это казнь Людовика XVI!" [6] Хотя игра давала случайные результаты, соединения, которые сюрреалисты часто

отбирали для публикации, не были случайными. Они выбирали те сопоставления, которые провоцировали размышления и вызывали определенное состояние души. Что же нам остается делать с таким загадочным заявлением? Работа - это форма насилия и отвратительный акт жестокости? Работа - это необходимое зло? Работа - это тиранический правитель, который заслуживает смерти? Сам исторический акт казни был формой работы? Работа - это одновременно все событие, насильственная задача, действия, мысли и чувства наблюдателей, казнителя и короля? Все это и ничего другого. Мы должны принять некоторую долю двусмысленности, поскольку для сюрреалистов на кону стояли не строгие теоретические определения. Эти поэтические качества, как мы увидим, воплощают в себе многие из самых сильных и слабых сторон сюрреалистической критики труда, как она развивалась и находила свое выражение в искусстве, философии и политике движения.

Сюрреалистическая критика труда была в такой же степени живой практикой бунта, как и поэтическое творчество в традиционном смысле. Парижские сюрреалисты, в частности, отвергали респектабельную профессиональную карьеру, которую готовили для них семьи, и стремились, по возможности, вообще избежать труда. Как отмечает Хелена Льюис, "обычная работа, особенно та, что могла привести к успешной карьере, была под запретом. Бретон, Арагон, Жак-Андре Буаффар и Франсуа Жерар бросили учебу в медицинском институте, а другие сознательно покинули университет, не получив диплома". [7] Жак Риго, еще один французский сюрреалист, однажды заявил, что самоубийство "лишь немного менее неприятно, чем работа" и что лучше "жить день за днем" в качестве "сутенера" и "паразита", чем работать. [8] В другом месте он пишет с абсурдным юмором: "Второй раз я убил себя, но это было от лени. Бедный, испытывающий предвкушающий ужас перед любой работой, я покончил с собой в один прекрасный день, без всяких убеждений, как и жил". [9] Луи Арагон в 1925 году предвосхищает знаменитое граффито Ги Дебора "Никогда не работай" фразой: "Я никогда не буду работать, мои руки чисты". [10] В этом смысле сюрреалисты воплотили в себе живые художественные ценности парижской богемы, восходящие по крайней мере к середине девятнадцатого века. Даже к финансовому успеху художника относились с большим подозрением. Диссидентствующие сюрреалисты, например, критиковали Бретона, который и сам порой испытывал недостаток денежных средств, за его роль арт-дилера. Сам Бретон насмехался над Сальвадором Дали, называя его "Авида Долларс", анаграмма его имени, означающая "Жадные баксы", из-за его коммерческого успеха и характера его искусства. Художники, поэты и романисты, сюрреалисты предпочитали слоняться по городу в поисках удовольствия, вдохновения и поэтических встреч, а не работы. Подобное "бегство" было формой "ленивости", которую особенно любили Бретон и Арагон, о чем свидетельствуют два их романа, "Надя" (1928) и "Парижский крестьянин" (1926).

Сюрреалистическая оппозиция к труду не осталась незамеченной в критической литературе. Льюис, например, утверждает, что антирабочая позиция сюрреализма была просто продолжением общего неприятия движением буржуазных ценностей. [11] Критика труда, как таковая, не была незыблемой позицией, основанной на надежде на тотальную социальную революцию. Однако Маргарита Бонне, один из редакторов издания работ Бретона "Pléiade", настаивает на том, что отказ от труда является "основной" ценностью сюрреалистов. [12] Она утверждает, что сюрреали-

стическая оппозиция труду носит прежде всего моральный характер, то есть, хотя Бретон не отвергает труд как естественную необходимость, он опровергает его как абсолютную культурную ценность или этический принцип. Кароль Рейно-Палиго дает пространную интерпретацию этих антитрудовых позиций, связывая их с марксистской критикой разделения труда и влиянием утопических и либертарианских традиций во Франции. [13] Более того, существует множество доказательств того, что сюрреалисты находились под непосредственным влиянием критики труда, которая уже обсуждалась в этой книге. Бретон был большим читателем Фурье, чьи работы он воспроизвел в своей "Антологии черного юмора" (1940) - хотя и не его антирабочие отрывки - и написал в 1947 году знаменитое стихотворение в его честь "Ода Шарлю Фурье". Кроме того, Бретон хранил экземпляр "Права на лень" в своей личной библиотеке и называл Поля Лафарга "просвещенным материалистом". [14] Таким образом, факты свидетельствуют о том, что сюрреалистическая критика труда возникла в результате диалога с уже устоявшейся традицией современной французской мысли. Продолжение и развитие этой традиции, как мы увидим, было основополагающим для того, что было по-настоящему радикальным в сюрреалистическом проекте.

**** Искусство, Рембо и анархизм**

То, что многие художественные авангарды XX века должны были взять критику труда в качестве центральной темы, совсем не удивительно. Связь между искусством и оппозиционной точкой зрения на труд имеет долгую историю. Философы-романтики, такие как Фридрих Шиллер, по крайней мере с XVIII века утверждали, что искусство представляет собой как убежище от проблемы отчуждения, так и потенциальное решение этой проблемы. В современной цивилизации человек оказывается отрезанным от своего изначального единства с миром природы и своей собственной сущностью. Его существование "неаутентично", фрагментировано, и доминирует безличный характер как гражданского общества, так и мира рынка, который заменил единство религиозной общины эпохи до модерна. Искусство, как таковое, возникло как новый вид символической сферы, позволяющей субъекту примириться с миром; сфера опыта, другими словами, в которой человек может быть по-настоящему свободным и полностью развивать свои страсти. Таким образом, искусство неявно противопоставлялось труду. Человек трудится в силу необходимости и ограниченности. В отличие от этого, художник и его зритель участвовали в свободной игре способностей, которая в величайших произведениях искусства позволяла человечеству вновь обрести утраченное единство с миром. [15] Более того, если на протяжении большей части своей истории искусство в основном носило религиозный и государственный характер, то к концу XIX века оно - особенно отстававшие от него изобразительное и пластическое искусства - наконец начало утверждать свою полную автономию от господствующей культуры. [16] Искусство стало, так сказать, сферой относительной свободы, которая, хотя и оставалась зависимой от экономической жизни, была способна развивать альтернативные модели поведения, способы видения, ценности и модели повседневной жизни. [17] Чувство, что искусство может дать некое разрешение отчуждения, достигло своего апогея

в современном искусстве, в котором попытка "перекрасить" жизнь почти всегда сопровождалась некой политической ангажированностью. Таким образом, искусство стало естественным домом для критики труда даже тогда, когда казалось, что почти все остальные сферы социальной жизни полностью подчинены ее логике.

Возникновение искусства как сферы социальной жизни с собственным набором ценностей, противопоставленных ценностям господствующего общества, с середины XIX века было тесно связано с фигурой богемы. Богема - в том идеализированном виде, в каком она предстала в музыке, литературе и кино, - это молодые люди, которые пренебрегали буржуазными социальными условностями во имя Истины, Красоты и Поэзии. Вместо того чтобы поступиться своими ценностями, они предпочитали жить в счастливой бедности и в дешевых районах Парижа, таких как Левый берег и, начиная с конца XIX века, Монмартр. Они вели творческое общинное существование, основанное на дружбе, и презирали скучную жизнь среднего класса. Представители богемы избегали работы в нормативном смысле и работали ненормированный рабочий день. Париж, как столица мира искусства, естественно, был сердцем богемы, которая представляла собой настоящую субкультуру, состоящую из художников, актеров, студентов, танцоров, поэтов, романистов и своенравных сыновей и дочерей буржуазии. Богемная жизнь, таким образом, представляла собой своего рода живое искусство: альтернативную модель социального бытия, которая якобы подчинялась правилам, отличным от правил скучного, обыденного, меркантильного мира современного индустриального общества. Богемия олицетворяла собой, даже для буржуазии, потреблявшей ее репрезентации в виде романов и опер, убежище или утопию, которая была бедна материально, но позволяла человеку вести более интенсивное и "подлинное" существование. [18] Отказ сюрреалистов от работы - наряду с другими авангардами, рассмотренными в этой книге, - стал продолжением богемного художественного идеала в новом веке.

Воплощением этого идеала для сюрреалистов стала фигура французского поэта Артюра Рембо (1854-1891). Короткая, но яркая жизнь поэта послужила ориентиром для сюрреалистической экспрессии и бунта. "Рембо, - писал Бретон в первом сюрреалистическом манифесте, - сюрреалистичен в практике жизни". [19] В открытом письме 1927 года, адресованном чиновникам Арденн, посмеявшимся воздвигнуть поэту статую, Бретон ясно дал понять, что он имел в виду: "Рембо, напивался, устраивал драки, спал под мостами, имел вшей [и] ненавидел работу". [20] К этому вопросу Бретон будет возвращаться неоднократно. Например, в эссе о сюрреализме 1934 года Бретон вновь обращается к этой теме: "Разве не Рембо сказал: "Я никогда не буду работать". [21] Бретон также цитирует Рембо, наряду с Лафаргом, под заголовком "работа" в "Сокращенном словаре сюрреализма" (1938): "Работать сейчас? Никогда, никогда: я бастую. Сейчас я занимаюсь самобичеванием, насколько это возможно. Почему? Я хочу быть поэтом, и я работаю над тем, чтобы превратить себя в провидца..." [22] Рембо для сюрреалистов был воплощением живого опыта современного искусства, бунтующего против мира. Этот бунт неизбежно означал отказ от трудовой этики и от жизни, посвященной труду на манер буржуазии и рабочих. В этом смысле его можно понимать и как ироничную и игривую переоценку аристократического презрения к труду, характерного для обществ раннего средневековья. Например, в стихотворении "Дурная кровь" Рембо, который сам не был выходцем из аристокра-

тического рода, называет и рабочих, и начальников "благородными крестьянами", то есть подневольными и глупыми.

Эти антирабочие темы в творчестве Рембо, конечно, не остались незамеченными в критической литературе. Мартин Соррел, например, отмечает, что Рембо "беззащитно занял позицию циничного аутсайдера, бросившего школу, который отказывается работать или подчиняться правилам общества, но предпочитает добывать пропитание у друзей". [23] Рембо, по его словам, представляет себе "работу" поэта как "безделье, порок и разврат". [24] Кристин Росс, однако, дает, возможно, самый глубокий анализ. [25] Росс рассматривает антирабочую позицию Рембо как критику отчуждения и разделения труда в капиталистическом обществе конца девятнадцатого века. Она утверждает, что Рембо использует кастрацию как метафору того, как труд превращает тело и разум в продолжение внешней власти капитала. Рембо отказывается позволить "изувечить" себя в процессе накопления капитала. Его отказ от труда позволяет ему оставаться телесно "нетронутым". Более того, его заявления о том, что он "испытывает ужас перед всеми профессиями" и что он "никогда не научится пользоваться своими руками", а также его критика рабочих и начальников как "крестьян", представляют собой отказ от профессиональной подготовки современного субъекта, которая приводит к отсутствию поэзии или "узкому кругозору". [26] Как и Лафарг, утверждает Росс, Рембо принимает понятие "лени", чтобы избежать упрощенной дихотомии производства и потребления. Фигура бездельника или ничегонеделателя, само понятие лени выступает в его жизни и творчестве как поэтический символ тела, не отмеченного увечьями труда и способного в результате испытывать сильные ощущения. [27] Поэтому ненависть Рембо к работе и любовь к лени служат важным источником вдохновения для французского авангарда. [28]

Сюрреалистическая критика творчества также черпала вдохновение в анархизме Belle Époque. На самом деле, к началу века границы между парижскими субкультурами богемы, анархии и криминала часто оказывались размытыми. Сюрреализм разделял особую близость с анархистским индивидуализмом и нелегальщиной. В то время как большая часть риторики анархизма XIX века была сосредоточена на моральных аргументах, основанных на абстрактных идеалах, таких как Братство и Равенство, индивидуалисты придерживались философии, которая подчеркивала свободу личности и желания. Они черпали непосредственное вдохновение у Макса Штирнера (1806-1856), в частности в его работе "Эго и его собственное" (1844), и Фридриха Ницше (1844-1900). Штирнер отвергает все ограничения, накладываемые на свободу личности, и утверждает, что индивиды не нуждаются в моральном оправдании своих действий. Ницше, в свою очередь, строит философию, которая предлагает человеку вырваться из рамок буржуазной морали, чтобы сформировать свой собственный свод ценностей, основанный на его желаниях. Французские анархисты на рубеже веков были отчасти привлечены этими идеями, поскольку они предлагали модель индивидуального самоопределения вне буржуазной идеологии, которая во многом перекликалась с контркультурными и художественными ценностями парижской богемы [29]. Например, в статье Анархистской энциклопедии (1934) о труде, написанной Жераром де Лаказ-Дютье, упоминаются Рёскин и Моррис, для которых "труд должен быть радостным", а Э. Арманд в другой статье утверждает, что он должен "порождать свободу личности". [30] Таким образом, индивидуалисти-

ческий анархизм уже принял многие аспекты художественной критики труда. Тем не менее, критика индивидуалистов-анархистов имеет ярко выраженный "феноменологический", а значит, "утвердительный" характер. Индивидуалисты-анархисты принимают "в теории" мантру о том, что "труд - это свобода" и что он обладает определенной "красотой". [31] Только классовая эксплуатация и бесхозяйственность превращают труд в худшую форму рабства и уродства. Проблема, как таковая, заключается не в труде как социальной форме, и даже не в трудовой этике как таковой (есть множество ссылок на трудолюбивых "паразитов"), а лишь в том, что труд несвободен. [32]

Сюрреалистов, пожалуй, меньше интересовала анархистская теория, чем практика нелегализма и пропаганда делом. Анархисты-нелегалы считали, что в обществе, где небольшой класс эксплуатирует рабочих и похищает всю стоимость их труда, вполне допустимо отказаться от работы и вместо этого обворовывать экспроприаторов. Анархистский вор Мариус Жакоб, который утверждал, что участвовал в более чем ста ограблениях, оправдывал свои действия именно в таких выражениях: "Кража - это реституция, возвращение владения". Вместо того чтобы сидеть на фабрике, как в тюрьме, вместо того чтобы выпрашивать то, на что я имею право, я предпочитаю подняться и сражаться шаг за шагом со своими врагами, идя войной на богатых и нападая на их товары". [33] Конечно, воровство было широко распространенным спонтанным актом сопротивления трудовому режиму среди самих рабочих. [34] Однако именно те, кто руководствовался революционной идеологией и совершал самые дерзкие преступные деяния - как правило, не ради личной выгоды, а для финансирования революционных движений, - становились популярными героями среди рабочего класса. Сюрреалисты были особенно очарованы бандой Бонно, анархистской нелегальной группой, которая в 1911-1912 годах совершила эпическую серию преступлений, включавшую ограбления банков, угоны автомобилей и убийства полицейских [35]. В марте 1921 года протосюрреалистический журнал "Littérature" поставил Бонно оценку 10,36 в шуточной школьной системе оценок, чуть выше Бодлера (9) и Фрейда (8,63), намного выше Гегеля (2,36) и чуть ниже Аполлинера (12,45) и, конечно, самого Бретона (16,85). [36] Бельгийский сюрреалист Луи Скутенер (1905-1987) выражает аналогичное уважение: "Возможно, самый прекрасный рассказ [récit] на французском языке [это] заявление Каруи на суде над бандой Бонно". [37] Поэтому сюрреалисты сильно отождествляли анархистское неприятие труда и его восстание против буржуазной морали во имя свободы личности.

Современные времена

Первая мировая война во многом стала событием, определившим поколение, из которого вышли дада и сюрреализм. Для Бретона и его друзей, как и для многих людей той эпохи, механизированные ужасы войны и имбецильный патриотизм, на котором она держалась, раз и навсегда обнажили, что западная культура воплощает пустой и разрушительный способ существования. Регламентация и рационализация повседневной жизни, через фабричный труд и милитаризм, учат человека тупости и покорности. Бретон, как мы увидим, был особенно поражен общими чертами, кото-

рые он наблюдал между патриотическим солдатом, добровольно жертвующим собой ради нации, и добровольным рабством современного рабочего, приносящего себя в жертву режиму капиталистического накопления. Другими словами, было ощущение, что массовая мобилизация армий Европы и массовая мобилизация армий труда отражают друг друга и являются результатом схожего отношения к жизни. В этом смысле Первую мировую войну можно понимать как выражение более широкой войны тотальной механизированной конкуренции, которая трансформировала современные общества и сделала трудовую этику более укорененной в социальной психике, чем когда-либо прежде.

В первой половине двадцатого века Франция уже переживала зарождение Второй промышленной революции, которая в конечном итоге достигнет своего апогея в послевоенной Европе и Америке. До начала войны число занятых во французской промышленности увеличивалось на 40 000 человек в год. Крупные французские производители, такие как Renault, уже внедряли протофордистские промышленные технологии для повышения эффективности производства. В результате все большее число французов сталкивалось с наиболее "эмпирически абстрактными" формами труда на конвейере. [38] Все более индустриализированный характер социальной жизни не остался незамеченным в современном искусстве. Многие авангардные художники и движения с энтузиазмом воспевали новое индустриальное и технологическое развитие. Казалось, что промышленность преобразует общество драматическими и захватывающими способами, разрушая старые ограничения и предлагая новые способы восприятия мира. Художники-модернисты, такие как Фернан Леже, футуристы и школа дизайна Баухауз, в эстетической форме восприняли слияние человека и машины. Другие художники, однако, придерживались более критической точки зрения. Франсуа Пикабия, к примеру, сатирически изобразил сведение человека к машине в виде технического рисунка свечи зажигания под названием "Портрет молодой американки в состоянии наготы" (1915).

Пожалуй, самым ярким сатирическим рассказом о новом смелом мире промышленности, снятым во Франции в межвоенные годы, стал ранний фильм Рене Клера "Свобода для нас" (1931). Фильм рассказывает о жизни двух заключенных, Луи и Эмиля, которые попадают в гнетущий и абсурдный мир ранней фордистской Франции. Клер открывает фильм сценой, в которой заключенных заставляют работать на сборочной линии, изготавливающей игрушки для детей. Мужчины находятся под постоянным наблюдением, не имеют возможности отдохнуть или поговорить друг с другом. Они мечтают о свободе, которую обретут за стенами тюрьмы. Луи с помощью Эмиля в конце концов удается сбежать. На воле он постепенно поднимается по социальной лестнице, пока не становится владельцем собственной фабрики по производству граммофонов. Спустя много лет Эмиль освобождается. Он отправляется полежать на красивом лугу, где вдали виднеются дымовые трубы фабрики. Однако тут же его арестовывают двое проходящих мимо полицейских: "Вы не работаете. Разве вы не знаете..." Фильм переходит к сцене, где школьный учитель читает детям лекцию: "Работа обязательна, потому что работа - это свобода". Дети повторяют катехизис в виде песни. После неудачной попытки покончить с собой Эмиль сбегает из камеры, но, пытаясь скрыться от преследователей, случайно устраивается на работу на фабрику Луи. Клер создает ряд искусных визуальных рифм между жизнью

на фабрике и в тюрьме. Рабочих толкают, за ними постоянно наблюдают бригадиры и перегоняют с места на место. Эмиля ставят на сборочный конвейер, где он должен снова и снова закручивать один болт. Однако он плохой работник и легко отвлекается. Вскоре он пропускает болт и вынужден бегать за ним по конвейеру, создавая эффект домино, когда каждый следующий рабочий сбивает соседнего, что приводит к потасовке, которая заканчивается только после вмешательства бригадира. [39] В конце фильма Луи, потерявший все свои деньги, дарит полностью автоматизированную фабрику рабочим, которые проводят время на вечеринках, и доживает остаток жизни в качестве бродяги вместе с Эмилем.

Главная критическая мысль фильма заключается в том, что "свобода" не имеет смысла, это своего рода оруэлловское двуличие, в обществе, где современный трудовой режим является обязательным. Заключенные мечтают о жизни за стенами тюрьмы, но на фабрике они находят лишь ту же регламентацию и скуку. В одном из моментов фильма рабочий, обедающий за столом, который сам по себе имеет форму заводской ленты, внезапно останавливается и мечтает о том, что он далеко-далеко и ест свою еду с любимой девушкой. Как же можно говорить о "свободе", когда реальная жизнь принимает форму обязательства производить в таких условиях? Тот факт, что заключенные и рабочие фабрики производят предметы досуга - игрушечных лошадок и граммофоны соответственно, - не случаен. Клер указывает на другую иронию фордизма. Возникший рынок массового потребителя, который преподносит себя как избавление от работы, основан на массовом внедрении самых утомительных и отчуждающих форм труда. Более того, через фигуру Эмиля, который явно не способен усвоить или даже понять дисциплину современного рабочего места, Клер обращает внимание на тоталитарное навязывание определенного типа субъективности, поскольку и начальники, и рабочие постоянно разочаровываются в его незаинтересованности и заставляют его вести себя прилично. Вся социальная жизнь, по крайней мере для рабочего класса, словно превратилась в постоянную мобилизацию масс на службу валоризации стоимости. В конечном счете, только дар автоматизации освобождает рабочих. Тем не менее, "Свобода для нас" дает прекрасное представление об эмпирической реальности современной промышленности, против которой была развернута сюрреалистическая критика труда. [40]

Работа в философии сюрреализма

Сюрреалистическая критика труда, хотя и уходит корнями в описанные выше контексты, обладает оригинальностью и спецификой, вытекающими из философских основ движения. Сюрреализм, в общем, отверг представление, которое всегда было распространено в рабочем движении, о том, что при определенных обстоятельствах освобожденный "труд" - абстрактный или конкретный - может стать позитивным аспектом жизни. Напротив, труд всегда представляется в самых негативных терминах. Луи Арагон, например, описывает труд просто как "immonde", то есть убогий, непригодный, нечистый или мерзкий. [41] Центральным объектом сюрреалистической критики, однако, является субъект, "согласившийся" на труд. Бретон в оригинальном

сюрреалистическом манифесте 1924 года прямо указывает на связь между трудом и проблемой субъективности:

Человек, этот неисправимый мечтатель, день ото дня все более недовольный своим жизненным жребием, едва ли исследует все возможности предметов, которыми его заставили пользоваться и которые были отданы на откуп его равнодушию, или его усилия, его усилия почти всегда, потому что он согласился работать, по крайней мере, он не гнушается испытывать свою удачу (то, что он называет своей удачей!) [42].

Арагон повторяет почти те же чувства годом позже, в 1925 году:

Человек, который в конце концов согласился работать, чтобы сохранить свою жизнь, человек, который пожертвовал своим вниманием, всем, что осталось в нем божественного, ради глупого желания продолжать жить, пусть заглянет в себя и поймет, что такое проституция на самом деле. [43]

Работа ассоциируется в этих двух отрывках с априорным расколом и деградацией "я", которые, похоже, характеризуют современную жизнь. Человек по своей сути является "неисправимым мечтателем" и содержит в себе "божественный" аспект. Это иррациональные, онейрические и зачарованные аспекты самости и мира, который она населяет. Работа, напротив, носит чисто рациональный, необходимый и позитивистский характер. Она ограничивает горизонт возможностей и тем самым не позволяет субъекту включить эти аспекты реальности в себя. Соглашаясь на работу, человек абстрагирует от себя и своего существования эти "божественные", высшие и поэтические грани человеческого бытия. По сути, его желания, мечты и фантазии - все, что лежит за пределами рационалистической логики общества, ориентированного на производство, - подавляются и деградируют; они уходят в бессознательное. Труд, пишет Арагон, - это "бог, который беспрекословно правит Западом". [44] "Недовольство" современного человека - это результат разочарования в мире, характерного для общества, в котором доминирует труд.

Сюрреалистический отказ от труда, как показывают эти аргументы, является фундаментальным аспектом более глубокой философской критики картезианской метафизики. Декарт переосмысливает себя как чистую мысль: *cogito, ergo sum*. Его "субъект" - это редуктивная категория, которая абстрагирует от понимания себя и человека в целом всю богатую сложность человеческого животного в его отношениях с самим собой и внешним миром. [45] Я отождествляется исключительно со способностью мыслить в категориях Разума или логоса. Тело, которое в других формах общества имеет равный с разумом статус или, по крайней мере, признается как реальность со своими требованиями, здесь низведено до статуса неживого объекта, машины, которая является простоместилищем для разума. Точно так же внешний мир низводится до статуса неодушевленного объекта, над которым действует "я", отождествляемое с чистым рациональным мышлением. Картезианский субъект видит в конкретной реальности лишь массу недифференцированного материала, на который он проецирует свой порядок и мастерство с помощью категорий Разума. Как таковой, картезианский субъект может постичь реальность только через рационалистический способ мышления, исключаящий все формы логики и опыта, которые не подпадают под его упрощенные и дуалистические оппозиции: разум и иррациональность, реальная жизнь и сон, сознательное и бессознательное, труд и безделье, факт и

фантазия. Труд, который, как мы видели в первой главе, является категорией Разума, для сюрреалистов - высшее проявление картезианской метафизики, поскольку он сводит человеческую жизнь к статусу именно такого субъекта. Человек, который "согласился работать", принял картезианскую форму субъективности. Он воплощает в себе пустоту человеческого опыта по отношению ко всему, что лежит за пределами экономической рациональности. Поэтому сюрреалистическую критику труда можно рассматривать как в какой-то степени следствие критики ценностной диссоциации и ее критики субъекта. Иными словами, в сюрреализме есть неявное признание того, что труд - это пустая категория, которая опирается на фундаментальный раскол внутри "я" и общества, сводящий всю сложность человеческого опыта и мира к одному аспекту.

Кроме того, сюрреализм особенно чутко улавливает связь между абстрактным характером труда и современными представлениями о полезности. Как говорит Бретон, "под цветами цивилизации, под предлогом прогресса нам удалось изгнать из сознания все, что можно было бы обвинить, справедливо или несправедливо, в суеверии, иллюзии, запретить любую форму исследования истины, которая не соответствует общепринятой практике". [46] Большая часть наиболее ярких работ французского авангарда в первой половине XX века была направлена против утилитаризма и функционализма современного общества. Создание причудливых и бесполезных предметов из вещей повседневной жизни - это квинтэссенция дадаистского и сюрреалистического выражения пластического искусства. Возможно, самым знаковым примером является работа Ман Рэя "Подарок" (1921), состоящая из утюга с гвоздями, приклеенными к его плоской стороне, что делает объект непригодным для использования и, следовательно, бесполезным в качестве "подарка" (по крайней мере, с точки зрения картезианского субъекта). Арагон устанавливает связь между "обожествлением труда" и утилитаризмом в эссе об архитектуре и декоративном искусстве:

[В этой пустыне стен] все измеряется с точки зрения полезности; полезность великолепна вплоть до самого маленького шлакоблока"; И если какое-то воспоминание за пределами непосредственной фальши непогоды и разрушения оживляет это место, построенное в лирических пропорциях фабрики и вешалки, можно задаться вопросом, не вызвано ли оно исключительно спазмами прагматизма, своего рода необходимым обожествлением работы и ее моды, принципом, усиленным ее ущербностью, и, подобно крику армированного цемента, истерией материалов, когда они приспособляются к условностям людей, к их корыстным расчетам, к их страхам. [47]

Арагон показывает, как сюрреализм в корне противоречит промышленному дизайну и, в целом, концепции культуры, в которой все в конечном итоге выполняет утилитарную функцию. Арагон описывает сами материалы, с помощью которых человечество строит свой мир, как измученные необходимостью приспособляться к "условностям людей", то есть к утилитаризму, порожденному "модой" труда, который не признает в этих материалах ничего большего, чем то, в чем он себя реализует. Ссылка на цемент не случайна, поскольку он представляет собой архетипический материал современной архитектуры: материал, который, по-видимому, бесконечно легко адаптируется к абстрактным формам, созданным умами, погруженными в

рационалистический функционализм и необходимость. Одержимость "полезностью" и функциональной формой проистекает из картезианского субъекта с его нарциссическим отношением к материальному миру, за которым не признается никаких прав или независимой реальности.

Сюрреализм и его критика труда могут быть поняты в этом свете прежде всего как проект, призванный ввести картезианского субъекта в состояние кризиса и, в идеале, полностью преодолеть его: во-первых, через революцию сознания и, во-вторых, через социальную революцию. Главной целью было преодоление классического разделения на субъект и объект. Бретон, по сути, описывает сюрреалистов как работающих именно над преодолением "необходимости и ценности" этого различия. [48] Буржуазное общество видело в рабочем лишь абстрактных индивидов, вступающих в "свободные" и "пропорциональные" отношения полезности. Субъект, в свою очередь, заставляет объективный мир подчиняться своей воле с помощью категорий Разума. Внешний мир, существующий вне чистой мысли, не имеет ни прав, ни собственной субъективности. Цель сюрреализма, в противовес такой модели, состоит в том, чтобы люди вступили в более богатые и полноценные отношения с "реальным", которые могут быть установлены только в единстве субъекта и объекта. Бретон, например, говорит о "стремлении сюрреализма к углублению реального, к все более ясному и страстному раскрытию чувственного мира". [49] Таким образом, сюрреализм представляет собой разрыв с абстрактным буржуазным индивидом, который утверждается в качестве "субъекта" только благодаря своему "умению" осваивать мир в соответствии с категориями Разума и трудолюбия. Как следствие, сюрреализм в равной степени представляет собой разрыв с концепцией "объекта" как недифференцированной вещи, в которой субъект реализует свою волю. Объекты могут жить собственной жизнью и играть активную роль в сюрреалистическом поиске абсолютного и возвышенного. Поэзия не просто накладывается на реальность, как в демиургических фантазиях *homo faber*, скорее она уже существует в мире и ждет, чтобы ее открыли. Эти позиции объясняют, например, важность для сюрреализма поэзии "найденного предмета" и прогулок по городу в поисках поэтического опыта. [50] Даже скульптуры сюрреалистов, несмотря на их странность и невозможность, не имели форму бетонных форм, а скорее сливались с предметами, которые действительно существуют в мире, например, с пластиковым омаром и телефоном. Рене Магритт служит образцом для такой поэзии в своей живописи, которая также уходит от абстракции к гиперреалистичным изображениям реальных объектов, помещенных в странные комбинации или наделенных маловероятными свойствами, которые говорят об абстрактных идеях. Сюрреалистическая поэзия, в самом широком смысле, стремится создать "скачки подсознания", которые открывают богатую реальность мира за пределами дуализма или субъектно-объектной оппозиции доминирующей метафизики труда.

Сюрреалистическая концепция поэзии делает акцент на мечтах, фантазиях, любви, воображении, желании, сексе, случайности, возвышенном, абсурде и игре, потому что это те аспекты человеческого опыта, которые были изгнаны из современной жизни. Им нет места в мире труда, и, как следствие, им нет места в конструировании себя, основанном на модели картезианского субъекта. Первоначальное значение Фрейда для сюрреализма заключается в том, что его теория бессознательного, по

крайней мере в том смысле, как они ее понимают, кажется доказательством того, что современная онтология субъективности является ложной. Существует форма субъективности, которая предшествует и существует под идентификацией "я" с Разумом. Если бы только этот бессознательный аспект "я" мог осознанно проявить себя, картезианский субъект был бы опрокинут. [51] Поэтому сюрреалистическая поэзия - это историческая попытка "одухотворить" человеческий опыт через раскрытие этих подавленных аспектов "я" и попытку вновь включить их в жизнь. Жизнь, "настоящая" единая жизнь, для сюрреалистов обязательно существует только вне работы. Именно по этой причине сюрреалисты презирают труд и тех, кто на него "соглашается". Отправной точкой сюрреалистической революции является признание того, что труд сам по себе уже является отвратительным состоянием, и восстание против него. Сюрреалистическая критика труда как таковая существенно отличается от критики, вдохновлявшей анархистов и марксистов того периода, и в некотором смысле превосходит ее. Сюрреалисты принимают критику труда как критику буржуазной эксплуатации, особенно после их сближения с марксизмом, но сам аргумент не является "сюрреалистическим". Скорее, специфически "сюрреалистическая" критика затрагивает аспекты онтологии самого труда, отвергая пустое качество основанной на нем предметной формы.

Война Бретона с работой

Из всех сюрреалистов Бретон, пожалуй, наиболее полно разработал описанные выше темы. Возможно, одни из самых ярких примеров сюрреалистической критики работы можно найти в его романе "Надя" (1928). Книга якобы посвящена кратковременным отношениям Бретона с молодой женщиной, которую он встречает во время одной из своих прогулок по Парижу. Бретон надеется, что рассказ о его странствиях по городу заставит некоторых читателей "броситься на улицы", осознав "неравенство" "любого действия, которое требует постоянного применения и которое может быть заранее обдуманым". [52] Эти слова приводят Бретона к краткой диатрибе против трудовой этики в ожидании возражений против такого предложения:

И после всего этого пусть никто не говорит со мной о труде - я имею в виду моральную ценность труда. Я вынужден принять понятие труда как материальной необходимости, и в этом отношении я решительно выступаю за его лучшее, то есть более справедливое, разделение. Если зловещие жизненные обязательства навязывают мне это, пусть будет так, но чтобы меня просили верить в это, почитать себя или других - никогда. Я снова предпочитаю ходить по ночам, а не считать себя человеком, который ходит при свете дня. Бесплезно быть живым, пока человек работает. Событие, от которого каждый из нас вправе ожидать раскрытия смысла своей жизни, - событие, которого у меня может и не быть, но на пути которого я ищу себя, - не зарабатывается трудом. [53]

Бретон соглашается с тем, что труд - это материальная необходимость. [54] Однако, похоже, он имеет в виду довольно широкое и бессмысленное определение труда как того факта, что люди должны кормить, одевать и укрывать себя. Мы также видим, что Бретон критикует знаменитое капиталистическое "разделение труда"

во имя равенства. Однако он отвергает идею о том, что труд в любом виде должен быть оценен по достоинству. Работа - это не что иное, как "зловещая обязанность". Это навязывание. Более того, он выступает против идеи о том, что труд может быть источником важнейшего смысла для человека. Этот смысл можно найти, но его нельзя обнаружить в труде, только за его пределами. Бретон даже предполагает, что человек не может быть по-настоящему живым, пока он работает: "Нет смысла быть живым, пока человек работает" [Rien ne sert d'être vivant, le temps qu'on travail]. Этими строками Бретон предвосхищает более позднее отождествление Дебором труда со смертью, которое само по себе является реверсией марксова отождествления труда с жизнью. Смысл этого отрывка в том, что трудовая этика не позволяет человеку получить доступ к тем событиям, которые приводят его в соприкосновение с истинным, заново одухотворенным "я".

Именно в этот момент, сразу после своей критики работы, Бретон вводит фигуру Нади. Она, как и Бретон, живет в относительной автономии от "работы". Подразумевается, что она содержит себя, по крайней мере частично, за счет проституции. [55] Поэт и проститутка разделяют, в определенном смысле, нетрадиционное существование на обочине мира труда. Им, конечно, нужны деньги, но они "непроизводительны" с точки зрения капитала и, как правило, не имеют непосредственного опыта работы в привилегированных местах труда, то есть на фабрике и в офисе. Тем не менее именно валоризация труда становится первой точкой преткновения между Надей и Бретоном в романе. Надя рассказывает Бретону, что иногда ей нравится ездить во втором классе метро, чтобы посмотреть на пассажиров. Надя объясняет, что ей нравится читать выражения лиц людей и догадываться, о чем они думают. Тот факт, что пассажиры метро являются для Нади объектом любопытства и восхищения, подчеркивает, что она живет вдали от мира работы. Однако когда Надя называет пассажиров "хорошими людьми" [brave gens], Бретон сердито вмешивается:

Люди не могут быть интересными в той мере, в какой они выносят свою работу [...]. Я всеми силами ненавижу это порабощение, которое люди преподносят мне как столь ценное. Мне жаль человека, который обречен на него, который, в общем, не может его избежать, но не бремя его труда располагает меня в его пользу, а - и это может быть только - сила его протеста против него. Я знаю, что у заводской печи или перед одной из тех неумолимых машин, которые весь день [...] навязывают повторение одного и того же жеста, [...] человек все же может чувствовать себя свободным: но не мученичество, которому он подвергается, создает эту свободу. Это [...] вечное раскрепощение [...] Но это также [...] относительно длинная, но чудесная серия шагов, которые человек может сделать без ограничений. Как вы думаете, способны ли эти люди на такие шаги? Есть ли у них время на них? Есть ли у них сердце? Хорошие люди, сказали вы, да, хорошие люди, как те, кто убивает себя в войнах, не это ли вы имеете в виду? Хватит говорить о героях: много несчастных людей и несколько несчастных имбецилов [56].

Бретон сосредоточивает свою критику труда на субъекте, который "согласился работать". У него нет времени на рассуждения, которые представляют тех, кто добровольно подчиняется игу труда, кто усвоил его дисциплину, как "хорошие" или "храбрые" образцы человечности. Напротив, в своем творчестве Бретон редко выражает столько гнева, как по поводу добровольного рабства "рабочего" (будь то

представитель буржуазии или рабочего класса). Источник его отвращения связан, как мы видим из этого отрывка, с его опытом ужасов войны. Он считает, что субъект, подчиняющийся труду, - это тот же самый субъект, который бессмысленно шел умирать за свою страну на равнинах Соммы. В его сознании четко прослеживается связь между мышлением массовой мобилизации и массового производства. Он не верит ни в героизм войны, ни в героизм труда. Эти мученики труда и нации - не более чем "несчастливые люди" и "имбецилы". Бретон даже не сочувствует эмпирическому бремени, которое несут эти люди. Он восхищается только теми, кто восстает против навязанного труда. В труде нет свободы. Свобода может существовать только в восстании против него. Субъект, который всем своим существом отвергает труд, освобождает себя от оков, навечно, и делает шаги, которые делают его по-настоящему человеком. Бретон сомневается, что большинство тех, кого Надя называет "хорошими людьми", способны на такой бунт. Сама Надя, которая не подчиняется трудовому режиму и ведет нетрадиционный образ жизни, по иронии судьбы может быть названа для Бретона бунтующим сыном. Возможно, больше всего Бретона возмущает тот факт, что, оценивая трудовую этику, Надя противоречит символическому значению, которое он на нее проецирует.

Бретон затрагивает схожие темы в статье "Последняя забастовка" (1925), которая появляется во втором номере "Сюрреалистической революции". Он критикует, перекликаясь с Полем Лафаргом, то, как рабочий класс принял и усвоил форму труда в качестве позитивного источника самоидентификации:

Несомненно, именно на теме труда современное сознание, в коллективном смысле этого слова, проявляет свои самые глупые предположения. Так, рабочие, справедливо возмущенные оставленным им посредственным существованием, утверждают свое право на жизнь вообще, исходя из самого принципа своего порабощения. То тут, то там они борются и соглашаются, во имя индивидуального самопожертвования, на мизерное ослабление своих страданий. По правде говоря, этого, на мой взгляд, совершенно недостаточно. [...] Слишком охотно они гордятся своей трудоспособностью. [...] Как бы парадоксально это ни казалось, они посвящают себя идее труда в квазирелигиозной манере. Кажется, что [...] они, как и все остальные, чувствуют необходимость продемонстрировать степень своей самоотверженности. Бывает даже так, что наибольшим авторитетом пользуются те, кто склоняется к самому суровому труду. Разве не звучат в лиге самые авторитетные голоса строителей, металлургов и горняков? Все они провозглашают святость труда и стремятся возвеличить ее еще больше, если труд материальный [57].

Бретон в очередной раз демонстрирует, что сюрреалистическая критика труда направлена прежде всего на предметную форму рабочего. Бретон признает, что труд - это форма эксплуатации и классового господства, но это, по сути, наблюдения второго порядка. Его настоящая мишень - субъект, который "соглашается" на труд. Бретон стремится указать на абсурдность угнетенных субъектов, которые превращают "принцип своего порабощения" в позитивный источник индивидуальной и коллективной идентичности. Жизнь, посвященная труду, - это не более чем "посредственное существование". Однако рабочий не бунтует против труда, а превращает само это понятие в настоящий культ. Он гордится тяжелым трудом и, вместо революции, которая подавила бы его, ищет лишь меры, которые сделали

бы его более приемлемым. Более того, Бретон отмечает странный факт: в рабочем движении чем более эмпирически "конкретен" и физически тяжел труд, тем больше рабочие фетишизируют его. Те рабочие, которые занимаются этими формами труда, на самом деле обладают большим политическим авторитетом в дискуссиях, чем те, кто этого не делает. Картезианская форма субъекта как таковая характерна не только для буржуазии. Бретон, напротив, показывает, что она необходима и для понимания рабочего, который "соглашается" на труд и позитивно включает его в свою идентичность.

Работа, как общая тема, также иногда всплывает в поэтических произведениях Бретона. Например, в "Растворимой рыбе" (1924) Бретон развивает сатиру на тэйлоризм: "Я старался всеми способами поощрять разделение труда на фабриках, так что сегодня, чтобы сделать, например, пилочку для ногтей, необходимо, чтобы несколько бригад рабочих трудились день и ночь, одни на животе, другие на лестнице" [58]. В другом, более раннем стихотворении в прозе, "Фабрика" (1919), Бретон приводит причудливое высказывание: "Несчастные случаи на рабочем месте, ничто мне не противоречит, более прекрасны, чем браки по расчету". [59] Тема работы также периодически появляется в поэзии других французских сюрреалистов, например, в "Тирании времени" Андре Массона, где он заявляет: "Что такое для меня пульсация времени (которую не следует путать с биением сердца), заводские часы и перерезанное горло". [60] Логика абстрактного времени, времени труда, предстает здесь как форма насилия. Далее Массон описывает абстрактное время как "распятие", орудие пыток, превращающее людей в "шестеренки" [61].

Сюрреалистическая критика труда нашла поэтическое выражение и по ту сторону границы, в Бельгии. Прежде всего, Луи Скютенер, член сюрреалистической группы в Хайнауте (бельгийская промышленная "Черная страна"), снабдил движение многими из самых метких антирабочих афоризмов в своем сборнике стихов "Мои надписи" (1943-1980). Скютенер, выросший в рабочем городке, где доминировали порфиновые карьеры, отмечает, что, проходя мимо похорон, рабочие имели привычку просто спросить: "В какую дыру" (упал)? [62] Он использует французское *hom onum carrière*, чтобы предупредить своих читателей: "Не падайте в профессию/карьеру". [63] Скютенер также, как и Бретон, был очень прост в своей оценке тех, кто соглашается работать: "Рабочий - это мазохист", и, вместо того чтобы критиковать буржуазию за то, что она не работает, он указывает, что одной из абсурдных черт капитализма является то, что это "общество, где работают даже богатые". [64] Сам Скютенер утверждал: "Я так ненавижу работу, что никогда не смогу попросить кого-то сделать это за меня". [65] Бретон, со своей стороны, любил анекдот о поэте Сен-Поль-Ру, который, ложась ночью спать, чтобы помечтать, вешал на свою дверь табличку "Поэт работает". [66] Скютенер же указывает остальным на то, что "вы спите для своего босса". [67] Однако, возможно, его самое пронизательное наблюдение заключается в том, что "безработица неприятна только потому, что она не универсальна". [68]

Дада, Дюшан и лень

Сюрреалистическая критика труда не появилась сразу, полностью сформировавшись, а возникла на основе дадаистского авангарда и сопровождала его. Сам Бретон одним из первых во Франции озвучил дадаистскую оппозицию труду в протосюрреалистическом журнале *Littérature* в 1920 году: "Дада не посвящает себя ничему: ни любви, ни работе. Неприемлемо, чтобы человек оставлял следы своего пребывания на земле". [69] Ни одно высказывание не может быть дальше от картезианского превознесения *homo faber*! Однако французский дадаист, который наиболее полно развил позицию лени как оппозиционного жеста как по форме, так и по содержанию, - это, несомненно, Марсель Дюшан (1887-1968). Дюшан, возможно, самый большой поклонник в истории книги Лафарга "Право на лень", которую он впервые прочитал в 1917 году. [70] Маурицио Лаззарато, который довольно подробно исследует эту тему, прочитывает всю жизнь и творчество Дюшана прежде всего с точки зрения "отказа от работы". [71] Дюшан, как показывает Лаззарато, прямо приглашает к такому прочтению посредством ряда публичных заявлений. Он говорит, ссылаясь на Лафарга: "Мне кажется, что и сегодня стоит бросить вызов принудительному труду, которому подвергается каждый новорожденный". [72] В другом месте Дюшан еще более откровенен: "Это позор, что мы все еще обязаны работать, чтобы просто жить, [...] быть вынужденными работать, чтобы существовать, это, это мерзость". [73] Дюшан, кроме того, в корне отвергает аргумент о том, что труд необходим из-за нехватки ресурсов: "Бог знает, что на Земле достаточно еды, чтобы каждый мог есть, не работая. [...] И не спрашивайте меня, кто будет печь хлеб, или что там у вас, потому что в целом в человеке достаточно жизненной силы, чтобы он не ленился". [74] Дюшан также предлагает открыть "хоспис для очень ленивых", где работа была бы запрещена, но, тем не менее, сомневается, что там будет так много жителей, как можно было бы подумать, потому что "на самом деле не очень легко быть действительно ленивым и ничего не делать". [75]

Лаззарато утверждает, что Дюшан превращает отказ от работы в виде позиции лени в настоящую основу своего (анти)искусства. Его пластическое художественное производство, например, в форме "readymade" - это явно "ленивый" подход к творчеству, который, в противовес высокоразвитым навыкам академического художника и ремесленника, требует лишь, например, идеи расписать писсуар и выставить его в художественной галерее. Товар массового производства уже есть и готов к присвоению при минимальных усилиях (даже если, с точки зрения концепции, это вдохновенная шутка). То есть Дюшан - создатель полноценной эстетики лени. Его ничуть не интересует идея художника как искусного практикующего манипулятора материей. Он даже доходит до того, что отвергает само понятие творческих способностей художника: "Я боюсь слова "творчество". В социальном смысле слово "творчество" очень приятно, но в глубине души я не верю в творческую функцию художника". [76] Дюшан смог воплотить свою критику труда на практике благодаря независимым средствам, которые позволяли ему "работать" всего два часа в день. Одна из его самых блестящих сатир на логику труда представлена в виде предложения о создании "трансформатора, предназначенного для использования небольшого количества растраченной энергии", включая смех, потоки мочи, падающие слезы, рост ногтей

на пальцах рук и ног и так далее. [77] Это "скромное предложение", которое идеально отражает сведение человека к "недифференцированной трате человеческой энергии".

Однако и Дюшан, и сюрреалисты часто совершают ошибку, отождествляя труд как таковой с любой квалифицированной, преднамеренной или напряженной деятельностью. Тот факт, что в условиях капитализма абстрактный труд захватывает и трансформирует социальное значение мастерства, творчества и согласованных усилий, ставя их на службу валоризации стоимости, приводит многих художников к ошибочному выводу, что эти аспекты человеческого опыта неотличимы от "труда" в любое время и в любом месте. По иронии судьбы, это означает принятие, хотя и в негативном смысле, перспективы абстрактного труда как такового, который делает ложные претензии на универсальность. Возможно, в условиях капитализма позиция чистого безделья, не оставляющего следов на земле, самозабвения, может представлять собой критико-поэтическую позицию, но она будет столь же абсурдной, как и универсальная самоцель, как абстрактное усилие ради него самого. Более того, мы можем согласиться с Уильямом Моррисом в том, что важность навыков, практических знаний и умения делать что-то самостоятельно, по-видимому, более характерна для досовременных обществ, чем для капитализма, который в значительной степени сделал человечество почти полностью зависимым от своих способов посредничества, чтобы выжить. Тем не менее, если отбросить теоретические тонкости, можно не сомневаться, что Дюшан остается непревзойденным сатириком современного представления о человеке как *homo faber*.

Поэзия должна быть создана всеми

Возможно, самая решительно новаторская критика, произведенная авангардом во Франции в это время, исходит от дадаиста-сюрреалиста Тристана Тцары (1896-1963). В "Эссе о положении поэзии", впервые опубликованном в 1931 году в сборнике "Сюрреализм на службе революции", Тцара предвосхищает многие аспекты критики труда, которая станет центральной для ситуационистского авангарда в послевоенный период:

Подобно тому, как труд в социализированном обществе больше не представляет собой то, что он представляет для нас сегодня, как пролетариат, больше не эксплуатируемый, теряет значение, которое мы ему придаем, можем ли мы предсказать, что поэзия, которая отбросит даже свое имя в своем полете к своему историческому становлению, созреет в деятельность коллективного разума (как сновидение), [...] и что в этой форме формула Лотреамона, что "поэзия должна быть создана всеми", станет реальностью? [78]

Тцара проводит аналогию между трансформацией категории произведения и своим видением будущего развития поэзии в коммунистическом обществе. Ни та, ни другая форма, как мы их понимаем в настоящее время, в конечном счете не сохранится после преодоления классового общества. Само различие между трудом и поэзией, между необходимым и игровым творчеством теряет смысл с появлением коллективного поэзиса со своими правилами и законами. Ссылка на Лотреамона

важна еще и потому, что его изречение о том, что "поэзия должна твориться всеми, а не одним", было центральным для сюрреалистического и ситуационистского проектов. Поэзия, другими словами, не должна быть уделом только художников, то есть избранных, которым отведена эта роль в рамках капиталистического разделения труда. Скорее, судьба поэзии - стать частью тотальности жизни. Речь идет об одухотворении жизненного опыта, о преодолении различий между работой и игрой, трудом и искусством.

Самое удивительное, однако, заключается в том, что Тцара в этой статье 1931 года, по сути, предвосхищает главный аргумент, который Дебор, как мы увидим в следующей главе, выдвинет более трех десятилетий спустя в "Обществе спектакля" (1967):

"Право на лень, - утверждает Лафарг, - свяшенно". Лень, однако, является частью борьбы за переворот социальных ценностей, поскольку с того момента, как она становится реальным завоеванием Революции, она перестает существовать как таковая. В чем она будет заключаться, когда производительный труд будет сведен к небольшому количеству часов? Какую форму примет досуг, чтобы он не породил новых потребностей, которые, в свою очередь, количественно увеличат число часов, отведенных на труд, в ущерб самому досугу. Как не допустить, чтобы производительный труд стал похож на то, что мы привыкли называть ленью, а досуг практически превратился в труд? [79]

Тцара и Дебор, конечно, расходятся во многих аспектах. Однако Тцара выделяет здесь проблему, которая была бы ключевой для Дебора: вечное увеличение количества времени, которое общество посвящает труду, благодаря распространению потребительского рынка на сферу досуга. То есть Тцара указывает на то, что сокращение "производительного", то есть необходимого, труда за счет технологического развития или "революции" ничего не значит, если в результате выигранное "свободное время" компенсируется за счет коммодификации досуга. Тем более удивителен тот факт, что Тцара приводит подобные аргументы в 1930-е годы, когда логика массового потребления вступила в свои права только в послевоенный период.

Следует также отметить, что сюрреалисты не полностью игнорировали вопрос гендерного "разделения труда". Французский сюрреалист Жорж Садуль, например, в другой статье, опубликованной в 1931 году, дает блестящую едкую критику идеологий, которые стремятся удержать женщин в ловушке домашней сферы. Здесь он саркастически притворяется, что приводит подобные аргументы в качестве решения кризиса безработицы, вызванного Великой депрессией:

Миллионы женщин работают. Давайте последуем приказу нашего святого отца Папы (encyclique Casti Connubii): идите домой, женщины! Мастерская развращает и унижает вас. Между тем Бог создал вас для благородного труда: чистки моркови, опорожнения горшков и смены подгузников. Так что домой, змея, пусть муж работает и зарабатывает на жизнь. Неважно, что его зарплаты едва хватает на то, чтобы прокормить вас, - все равно делайте детей, они нужны Франции. Но "Intransigent" утверждает, что убрать женщин из промышленности невозможно. Они выполняют ту же работу, что и мужчины, но за вдвое меньшую зарплату. Замена их приведет к еще большему кризису [80].

Сюрреалистическая критика труда, как мы видим, иногда распространяется и на критику положения женщин и домашнего труда в обществе. В идеале женщины тоже должны восстать против труда, домашней работы и материнства, которое поощряется утилитарно, чтобы производить солдат для следующей войны. В другом месте статьи Садуль предвидит "уничтожение безработных самыми современными средствами", еще одну мировую войну, как реальную возможность: "Что бы вы сказали о новой войне? Будет "работа и благосостояние для всех". [81] К сожалению, его мнение оправдалось.

Марксизм и ФКП

Сюрреализм, как мы уже видели, основывается на стремлении к фундаментальному разрыву с рационалистическим, позитивистским и эмпирическим подходом к работе и обществу. Поэтому невероятно удивительно, что так много сюрреалистов в конечном итоге поддержали Коммунистическую партию. Партия определялась, по крайней мере в верхних эшелонах власти, именно вульгарной марксистской метафизикой, воплощавшей все те ценности, которые сюрреалисты утверждали, что ненавидят. Партия была прежде всего за труд. Работа была главным источником идентичности рабочего класса, его гордости и его миссии. Коммунистическая партия взяла в качестве своих самых знаковых символов инструменты самых, казалось бы, "конкретных" и суровых форм труда: серп и молот. Она видела в труде транс-историческую и естественную необходимость, которая обеспечивала материальную основу для всех культурных ценностей и служила основой для самовыражения человека. Более того, ортодоксальная марксистская концепция идеального человека - рационального, трудолюбивого, самоотверженного - не могла быть более явно картезианской по своему характеру. Хотя верно, что в первые годы своего существования ФКП была более либеральной организацией и долгое время продолжала терпеть гегельянских марксистов, таких как Анри Лефевр, которые занимались проблемой отчуждения, сюрреалисты фактически вступили в партию именно в тот момент, когда она переживала период сталинизации. Поэтому сближение сюрреализма и марксизма требует некоторого объяснения. Как получилось, что движение, провозгласившее "войну с трудом", стало поддерживать "Республику труда"?

В самом начале своего становления сюрреализм не был в первую очередь озабочен политической деятельностью. Как мы видели выше, когда сюрреалисты пришли к политике, их первоначально привлекли анархистский индивидуализм и нелегализм. Интерес к анархизму, однако, был, возможно, более художественным и абстрактным по характеру, чем основанным на серьезной работе с анархистской теорией. Банда Бонно, например, была важна как пример бунта, который сам по себе уже был вдохновением. Марксистская революция, с другой стороны, поначалу не вызвала особого интереса. Арагон, который впоследствии стал одним из самых ярких сторонников партии, в журнале *Littérature* знаменито отверг русскую революцию 1917 года как не более чем "министерский кризис". Однако позиция сюрреалистов изменилась, когда стало появляться больше информации о событиях в России. Им казалось, что русская революция создала чистый лист, новый тип общества, в результате тотального восстания против установленного буржуазного порядка. Кроме того, сюрреалисты были мотивированы в значительной степени оппозицией войне и французскому национализму. Ленин, выступавший за "революционное пораженчество", то есть за

полный отказ от военных действий, поэтому заслужил большое восхищение сюрреалистов. Сюрреалисты, как и почти все за пределами России в то время, были мало осведомлены о жестоком подавлении большевиками левой оппозиции и отъеме власти у Советов.

Бретон был особенно тронут, прочитав "Ленина" Троцкого, впервые опубликованного на французском языке в 1925 году, который он рецензировал в "Сюрреалистической революции". Бретон, что совершенно нехарактерно, в этом тексте, кажется, отбрасывает свою сюрреалистическую антирабочую этику. Например, он утверждает, что не согласен с теми из своих друзей, кто критикует СССР на основе какого-то принципа, "даже такого, который кажется вполне законным, как отказ от работы". [82] Его доводы, какими бы они ни были, сводятся к утверждению, что большевистская революция представляет собой "самую чудесную замену одного мира другим", независимо от того, является ли она "хорошей или посредственной", "оправданной или нет с моральной точки зрения". [83] Бретон защищает большевистскую революцию, другими словами, в основном из-за ее формы, а не содержания. Она представляет собой великий бунт, который, по крайней мере, в своих самых поверхностных проявлениях, кажется "величайшим социальным переворотом", который когда-либо видел мир. [84] Бретона не интересует идеологическое содержание большевизма, скорее, как и в случае с "Бандой Бонно", он кажется ему поэтическим бунтом, чистым и простым. В результате он убеждает себя, что поддержка русской революции, несмотря на ее позитивизм, научность и обожествление труда, не противоречит сюрреалистическому проекту тотального отказа. Тем не менее, тот факт, что он чувствует необходимость защищать себя - и именно в теме труда - показывает, что он, по крайней мере, осознает это противоречие. Ленин, похоже, стал для Бретона поворотным пунктом, по крайней мере концептуально, позволив ему представить себе слияние марксистских и сюрреалистических представлений о революционных преобразованиях.

Сближение сюрреализма и марксизма, по-видимому, произошло во многом благодаря вмешательству французского правительства в войну в Рифе (1925-1926) против берберских племен в Марокко. Сюрреалисты, которые оставались убежденными пацифистами, написали совместную декларацию оппозиции войне "Революция, сейчас и всегда!" с членами марксистского журнала *Clarté*. Клартеисты, которые в то время еще были членами ФКП, сыграли роль приобщения парижских сюрреалистов к теориям диалектического материализма. Статьи обеих групп стали появляться в журналах друг друга, и возникла идея объединить их. Проблема, однако, заключалась в том, что ФКП в тот момент переживала период сталинизации. Клартеисты отвергли сталинизм и встали на сторону Троцкого. В результате группа была исключена из партии. Бретон, однако, был настроен на сближение с ФКП, и исключение "Клартеистов" сделало невозможным любое слияние с "Сюрреалистической революцией". В 1927 году Бретон и еще четыре сюрреалиста все-таки вступили в партию. Тем не менее, проблемы возникли почти сразу. Бретон, как художник, был не в восторге от того, что ему сказали, что он должен сделать доклад о газовом заводе. Как мы видели выше, коммунистические работники ячейки тоже не всегда были рады его присутствию. Кроме того, Бретона постоянно допрашивали на заседаниях партийных бюрократов, как на полицейском допросе, и заставляли объяснять содержание

”Сюрреалистической революции”, в частности, ее антирабочие позиции. Хотя, как в случае с Тцарой и Садулем, слияние сюрреализма и марксизма могло привести к интересным результатам, большая часть ”марксистской” литературы, созданной сюрреалистами, больше похожа на исповедание веры, чем на поэзию, к которой они изначально стремились. Арагон, конечно, довел этот переход до пароксизма, отрекшись от сюрреализма и написав стихотворение в адрес сталинской тайной полиции! Надо сказать, что сюрреалисты всегда были гораздо радикальнее, когда они были сюрреалистами, чем когда они были марксистами.

Есть, пожалуй, две основные причины, объясняющие, почему, несмотря на очевидные противоречия, сюрреалисты в конечном итоге вступили в коммунистическую партию. Во-первых, как мы видели выше, Бретон изначально видел в большевистской революции великий бунт и переворот существующего порядка. В понятии пролетарской революции они видели потенциального агента для радикальных социальных изменений, который мог бы стать материальной основой для сюрреалистической революции. Сюрреалисты, как таковые, принимали партию, которая претендовала на то, чтобы представлять пролетариат, в качестве ”субъекта истории”, который осуществит эти социальные преобразования. Более того, сближение сюрреалистов с марксизмом и ФКП сопровождалось более или менее явным отказом от интеллектуальной ответственности. Группа, признавая необходимость социальных изменений, просто оставила вопрос политической экономики и организации революции на усмотрение партии. Бретон прямо говорит об этом в статье 1927 года: ”Чисто экономические дебаты, дискуссии, требующие глубокого понимания политической методологии, а также некоторого опыта профсоюзной жизни, - эти вещи нас интересуют, но мы совершенно не готовы к ним, если только не признать формально их важность и абсолютную революционную необходимость”. [85] Как мы увидим в следующей главе, эти позиции резко отделяют сюрреалистов от ситуационистского авангарда. Ситуационисты считали принципиальной ошибкой отождествление субъекта истории с партией, а не с самим пролетариатом. Более того, в отличие от сюрреалистов, Ситуационистский интернационал развивал аспекты художественной критики и критики политической экономики как части единого континуума.

Во-вторых, поскольку коммунистическая партия рассматривалась ими как ”революционная партия”, сюрреалисты считали необходимым добиваться официального признания сюрреализма и традиции современного искусства как истинно ”революционного” искусства. [86] Ведь центральным аспектом сюрреалистической эстетики было то, что искусство должно противостоять эмпирическому реализму, утилитаризму и дидактизму. Роль радикального искусства всегда заключалась в революции формы, в разработке новых моделей поведения и оппозиционных ценностей. Альтернативной моделью в межвоенной Франции была пролетарская литература, представленная такими писателями, как Анри Барбюс. Пролетарская литература отстаивала свое право на трон ”революционного” искусства на том основании, что ее авторы сами были представителями рабочего класса и писали о жизни рабочего класса. Цель заключалась в том, чтобы достичь ”подлинного” содержания, которое, с формальной точки зрения, было оформлено в объективном, реалистическом стиле. Золя, в частности его роман ”Жерминаль” (1885), послужил основной точкой сти-

листического вдохновения. Поэтому большая часть деятельности сюрреалистов в партии разворачивалась вокруг дебатов между современным и пролетарским искусством. Бретон считал, что искусство должно быть свободно от внешнего контроля, чтобы оно могло свободно развиваться на своих собственных условиях (так долго существовавших под властью религии, государства и академии). Пролетарская литература, с другой стороны, предполагала, что политико-художественная ценность произведения искусства заключается в субъективном классовом положении, страданиях и эксплуатации рабочего. Пролетарская революция требует пролетарских революционных художников. По иронии судьбы, ни та, ни другая позиция в идеальном виде не получила полного успеха, поскольку в СССР рабочим, разумеется, не позволялось быть аутентичными своему опыту. Сталинская официальная культурная политика социалистического реализма, однако, имела больше общего с формальными проблемами пролетарской литературы. Можно сделать вывод, что сближение сюрреализма с ФКП можно понимать как просчет, вызванный его привязанностью к специализированной роли художника. Бретон был окончательно исключен из партии после многих лет непростых отношений в 1933 году [87].

Сюрреалистическая критика труда во многих отношениях является одной из самых новаторских во французской мысли. Ее оригинальность заключается в имплицитном понимании связи между угнетающим характером труда и пустотой картезианского субъекта. Сюрреализм не просто критикует труд в риторической манере. Скорее, его философия в корне противоположна тому мышлению, которое оно порождает. Сюрреалисты стремятся преодолеть представление о человеке как о *homo faber*, существе, которое идентифицирует себя только с мыслью и относится к внешнему миру как к недифференцированному материалу для своей собственной реализации. Вместо этого они хотят заново очаровать мир, вновь включив в него все те аспекты "я", которые "диссоциированы", подавлены, в формирование современной психики, посвящающей свою жизнь, такой, какая она есть, исключительно режиму работы. Сюрреалисты признают, что "настоящая жизнь" начинается только за пределами труда и в бунте против него. Сюрреализм в своей наиболее проницательной форме, в противоречии с моделью *homo faber*, признает "права" объекта или внешнего мира. Его стремление преодолеть само различие между субъектом и объектом говорит о перспективе, которая хочет установить новый тип отношений между "я" и природой, основанный на взаимности, а не на господстве. Кроме того, сюрреалисты не боялись направлять свою критику прямо на рабочего или тех, кто "согласен работать", и на обожествление труда, характерное для большей части рабочего движения. Союз с ФКП был ошибкой, но в конечном итоге Бретон не смог отказаться от своей фундаментальной ненависти к труду и критики позитивизма. Возможно, сюрреалисты могли бы разработать критику капитализма, которая объединила бы художественную критику и критику политической экономии. Зачатки такой критики мы видим в работах Тцары, хотя он так и не развил эти идеи дальше. Тем не менее, именно ситуационисты, а не сюрреалисты, должны были реализовать критический потенциал художественного авангарда.

Примечания

1. La Révolution surréaliste, July 1925, обложка.
2. André Breton, Œuvres, vol. 2 (Paris: Gallimard, 1992), 'Sur la mort de René Crevel' (1935), p. 554.
3. Breton, Œuvres, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1988), p. 1541.
4. Ehrenburg cited in Helena Lewis, Dada Turns Red: The Politics of Surrealism (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990) p. 122.
5. Lewis, Dada, p. 121. Письмо, о котором идет речь, было напечатано на 43-й странице пятого номера журнала Le Surréalisme au service de la révolution, May 1933.
6. André Breton, Œuvres, vol. 2, 'Le Dialogue en 1934' (1934), p. 535.
7. Lewis, Dada, p. 23.
8. Breton, Œuvres I, 'L'Affaire Barrès' (1921), pp. 429–430.
9. Jacques Rigaut, 'Jacques Rigaut', La Révolution surréaliste, 12 (1929), p. 56.
10. Louis Aragon, 'Fragments d'une conférence', La Révolution Surréaliste, 4 (1925), p. 24.
11. Lewis, Dada, p. 40.
12. Marguerite Bonnet in Breton, Œuvres, vol. 1, p. 1541.
13. Carole Reynaud-Paligot, Parcours politique des surréalistes: 1919-1969 (Paris: CNRS, 1995), pp. 215–217, 218–221.
14. Breton, Œuvres II, 'Du temps que les surréalistes avaient raison' (1935), p. 460. Лафарг также был первым, кто обратился к нему, когда речь зашла об определении работы в the Dictionnaire abrégé du surréalisme (1938), *ibid.*, pp. 848–849.
15. О связи между романтизмом и критикой капитализма см. Michael Löwy, Morning Star: Surrealism, Marxism, Situationism, Utopia (Austin, TX: Texas University Press, 2009) and, with Robert Sayre, trans. Catherine Porter, Romanticism Against the Tide (London: Duke University Press, 2001). См. также, Anselm Jappe, 'Grandeur et limites du romantisme révolutionnaire', Revue des Livres, 2, Nov–Dec 2011, pp. 32–37.
16. Вот почему мы вряд ли можем говорить об искусстве вообще, по крайней мере в современном смысле, когда речь идет о досовременных обществах.
17. См. Jappe, Writing on the Wall, pp. 141–142.
18. Те, кто критикует Богемию с левых позиций, отмечают, что она обычно представляет собой временный этап. Многие художники проходят через богему только для того, чтобы прославиться в дальнейшей жизни и влиться в буржуазное общество.
19. Breton, Œuvres, vol. 1, 'Manifeste du surréalisme' (1924), p. 329.
20. Surrealists, 'Permettez!' (1927), cited in Lewis, Dada, p. 71.
21. André Breton, 'Qu'est-ce que le surréalisme?', Œuvres, vol. 2, p. 227.
22. Dictionnaire abrégé du surréalisme (1938), 'Travail', Œuvres II, pp. 848–849. Из письма к George Izambard Charleville, 13/5/1871, trans. Wyatt Mason, Rimbaud Complete, vol. 1 (New York: Modern Library, 2003), p. 365.
23. Martin Sorrell, 'Introduction' in Arthur Rimbaud, Collected Poems (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. xvi.
24. Там же.
25. Ross, Social Space, pp. 50–59.
26. Там же, p. 50.

27. Там же, р. 53.

28. Можно также добавить, что Рембо разделяет мнение Лафарга и Фурье о том, что насильственное навязывание современного трудового режима является одной из самых угнетающих черт европейской колонизации. В стихотворении "Дурная кровь" он создает квазиапокалиптический образ белых мужчин, первой эмпирической группы, получившей статус сержантов капитала, навязывающих труд коренному небелому населению: "Белые высаживаются. Пушка! Мы должны будем принять крещение, одеться и работать" (цит. там же, р. 67).

29. Для более подробного обсуждения см. Richard Parry, *The Bonnot Gang: The Story of the French Illegalists* (London: Rebel Press, 1987), pp. 15–19.

30. *Encyclopédie anarchiste* (Paris: Editions Anarchistes, 1934), vol. 4, pp. 2784, 2792.

31. Там же, р. 2784.

32. Там же.

33. Marius Jacob, trans. Mitch Abidor, 'Why I Was a Burglar' (1905), Marxists.org (2005).

34. Alphonse Bourlard (1903–1969), aka Constant Malva, боринский шахтер и писатель, тесно связанный с сюрреалистами в Хайнауэте, рассказывает о том, как его дед по материнской линии, тоже шахтер, предпочитал воровскую жизнь работе: "Работа приводила его в ужас. Возможно, он подчинился бы ей более милостиво, если бы получал всю прибыль! Но чтобы обогатить других, он говорил: "Я не так глуп..." Тем, кто обвинял его в лени, он отвечал: "Мы рождены не для того, чтобы работать, а для того, чтобы жить". "Но чтобы жить", - добавляли они, - "нужно работать". "Как же так? Я вижу, что те, кто не работает, живут очень хорошо, а те, кто работает, живут очень плохо". Constant Malva, *Histoire de ma mère et de mon oncle Fernand* (Paris: Cahiers Bleus, 1932), pp. 26–27.

35. См. John Merriman, *Ballad of the Anarchist Bandits: The Crime Spree that Grippped Belle Époque Paris* (New York: Nation Books, 2017).

36. *Littérature*, n. 18, Paris, March 1921, pp. 1–7.

37. Louis Scutenaire, 'Mes Inscriptions II (1945–1963)' in Raoul Vaneigem, Louis Scutenaire (Paris: Seghers, 1991) p. 114. Édouard Carouy (1883–1913) был членом банды Бонно. Он покончил с собой в 1913 году после того, как был приговорен к пожизненному заключению.

38. Как я уже отмечал в первой главе, труд всегда является по сути "абстрактным" по форме. В данном случае мы говорим о феномене тейлоризма, то есть о другом уровне социальной реальности, где можно говорить об эмпирических формах абстракции в том смысле, что работа переживается, говоря конкретно, как в высшей степени рационализированная, фрагментированная и предполагающая очень мало творческого вклада со стороны работника.

39. Точно такая же шутка позже встречается в классическом фильме Чарли Чаплина "Современные времена" (1936). Как и Клер, Чаплин сатирически описывает абсурдность тейлоризма и современного фабричного режима. Его маленький бродяга буквально втянут в механизм современного капитализма. Как и Эмиль, он не способен усвоить его дисциплину и, как следствие, постоянно навлекает на себя гнев властей, а иногда и своих товарищей по работе. Сходство между двумя фильмами настолько разительно - особенно в изображении абсурдности фабричного труда, - что они стали предметом длительного судебного разбирательства по поводу наруше-

ния авторских прав. Сюрреалисты были очень влюблены в Чаплина - Филипп Супо написал краткую биографию его маленького бродяги Шарло (1931) - и в системе оценок, упомянутой выше, он получает 16.09.

40. По иронии судьбы, сами сюрреалисты опубликовали критику фильма "Un Film commercial" в 1934 году в четвертом номере *Le Surréalisme au service de la révolution* (р. 29). В то время группа была глубоко погружена в догмы коммунистической партии, и они, как и все остальные, не могли игнорировать намеков на то, что критика была направлена как на СССР, так и на западные страны. Они цитируют, например, рецензию Ж. Шаренсоля на "Буаля" от 1931 года: "Нет сомнений, что Рене Клер хотел дать нам сатиру на эту религию труда, которую коммунизм, вслед за капитализмом, принимает с откровенной мистикой". Сюрреалисты высмеивают легкомысленное отношение фильма к заводской и тюремной жизни и отсутствие революционного посыла. Они даже намекают, что фильм "контрреволюционный". Такая оценка лишь демонстрирует, насколько идеологически слепа была группа в то время ко всему, что противоречило партии. Подробный анализ приема фильма см. François Albera, 'Le machinisme et la révolution dans *À nous la liberté!* de René Clair vus par trois périodiques de gauche', 1895. Mille huit cent quatre-vingt-quinze, March 2014, pp. 109–127.

41. Louis Aragon, 'Fragments d'une conférence', *La Révolution Surréaliste*, 4 (1925), p. 24.

42. Breton, *Œuvres*, vol. 1, 'Manifeste du surréalisme' (1924), p. 311.

43. Aragon, 'Fragments', p. 24.

44. Там же.

45. См. Jappe, 'C'est la faute à Descartes', *La Société autophage*, pp. 27–38.

46. Breton, *Œuvres*, vol. 1, 'Manifeste', p. 316.

47. Louis Aragon, 'Au bout du quai, les Arts Décoratifs!', *La Révolution surréaliste*, 5 (1925), p. 26.

48. Breton, *Œuvres*, vol. 2, *Qu'est-ce que le surréalisme?*, p. 258.

49. Там же, pp. 230–231.

50. Именно поэтому сюрреалисты не очень высоко ценили практическое "мастерство" и почему, в силу академического контекста искусства того времени, оно подвергалось насмешкам. Сегодня, в эпоху глубоко не оппозиционной культуры видеоигр и телевидения, мы можем утверждать, что научиться хорошо рисовать и писать - это более назидательная и критическая форма "лени".

51. В то же время сюрреалисты попадают в ловушку левого фрейдиизма, который заключается в том, чтобы представить, что априорный "хороший" субъект сохраняется под "панцирем" буржуазной морали; в то время как для Фрейда индивид нуждается в культуре, чтобы преодолеть свой изначальный нарциссизм. В сюрреализме мы видим обе тенденции: с одной стороны, попытку прийти к уважению прав другого, а с другой - ощущение всемогущества или тотального утверждения желания вопреки всем барьерам.

52. André Breton, trans. Richard Howard, *Nadja* (New York, Grove Press, 1960), p. 59.

53. Там же, pp. 59–60. Перевод был изменен.

54. Это мнение не было всеобщим среди сюрреалистов. Макс Морице (1900-1973), например, придерживается максимы, что "работа не нужна". Max Morise, 'A Propos de l'Exposition Chirico', *La Révolution surréaliste*, 4 (1925), p. 31.

55. Breton, Nadja, p. 68. Надя намекает на реальность своего положения, когда говорит о том, как была бы шокирована ее мать, узнай она, как ей удастся жить в Париже. Надя была основана на реальной личности Леоны Делькур, которая жила похожим образом. Смотрите Mary Ann Caws, 'Breton, Char, and Modern French Poetry' in ed. Christopher Prendergast, *A History of Modern French Literature: From the 16th Century to the 20th Century* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017), pp. 555–556.
56. Там же, pp. 68–69. Перевод изменен.
57. Breton, *Œuvres*, vol. 1, 'La Dernière grève', pp. 890–891.
58. Breton, *Œuvres*, vol. 1, *Poisson soluble* (1924), p. 392.
59. Breton, *Œuvres*, vol. 1, *Les Champs magnétiques* (1919), 'Usine', p. 87.
60. André Masson, 'Tyrannie du temps', *La Révolution surréaliste*, 6 (1926), p. 29.
61. Там же.
62. Raoul Vaneigem, Louis Scutenaire, p. 16.
63. Louis Scutenaire, 'Mes Inscriptions', in *ibid.*, p. 140.
64. Там же, pp. 137, 107.
65. Там же, p. 103.
66. Breton, *Œuvres*, vol. 1, 'Manifeste', p. 319.
67. Scutenaire, 'Mes Inscriptions', p. 118.
68. Там же, p. 161.
69. Breton, *Œuvres*, vol. 1, 'Deux manifestes Dada' (1920), p. 230.
70. Таким образом, прошло всего 34 года после его публикации. Интересно отметить, что от "Общества спектакля" Дебора нас отделяет гораздо больше времени, чем Дюшана от "Права на лень".
71. Maurizio Lazzarato, *Marcel Duchamp et le refus du travail* (Paris: Les Prairies ordinaires, 2014).
72. Duchamp cited in *ibid.*, p. 20.
73. Там же.
74. Там же, p. 21.
75. Там же, pp. 20–21.
76. Там же, p. 29.
77. Cited in Breton, *Œuvres*, vol. 2, *Anthologie de l'humour noir*, p. 1117.
78. Tristan Tzara, 'Essai sur la situation de la poésie', *Le Surréalisme au service de la révolution*, 4 (1931), p. 21.
79. Там же, p. 23.
80. Georges Sadoul, 'Le Problème du chômage résolu en une demi-heure', *Le Surréalisme au service la révolution*, 3 (1931), p. 34.
81. Там же, p. 35.
82. Breton, *Œuvres*, vol. 1, 'Léon Trotsky: Lénine' (1925), pp. 911–912.
83. Там же.
84. Там же.
85. Breton, *Œuvres*, vol. 1, 'Au Grand jour' (1927), p. 940.
86. Обстоятельный анализ этой стороны сближения сюрреалистов с ФКП и их борьбы с пролетарской литературой см. Raynaud-Paligot, *Parcours politique*, *op. cit.*
87. Разрыв привел к новому марксистскому союзу с левой оппозицией в лице Троцкого. Бретон встретился с Троцким в Мексике, и оба они стали соавторами

манифеста в поддержку автономного искусства: "К свободному революционному искусству" (1938). Рауль Ванейгем в своей "Кавалерийской истории сюрреализма", перев. Дональд-Николсон Смит (Oakland, CA: AK Press, 2000), предполагает, что кратковременный союз не состоялся бы, если бы Бретон знал о той роли, которую Троцкий сыграл в кровавом подавлении Кронштадтского мятежа в 1921 году. После войны и после того, как авторитарный аспект Троцкого стал более широко известен, Бретон, похоже, вернулся к своему первоначальному интересу к анархизму.

Глава 5. Ги Дебор, Ситуационистский интернационал и отмена отчужденного труда

В 1953 году на стене парижской улицы Сены Ги Дебор написал свою самую печально известную максиму: "НИКОГДА НЕ РАБОТАЙ". Оппортунистический фотограф, случайно наткнувшийся на это граффити некоторое время спустя, сфотографировал эти слова, которые затем продал в виде серии туристических открыток под юмористическим названием "Лишние советы". Когда десять лет спустя Дебор решил перепечатать копию этого изображения в журнале *Internationale situationniste*, на этот раз со словами "предварительная программа ситуационистского движения", он получил письмо от издателей открытки, в котором содержалось требование денежной компенсации в размере 300 франков за нарушение авторских прав. Дебор ответил, что не только является автором анонимного граффити, что может подтвердить ряд свидетелей, но и глубоко оскорблен пренебрежительной манерой, в которой было представлено его послание: "Учитывая, что очевидно, что подавляющее большинство людей работает и что вышеупомянутая работа навязана квазитотальному числу этих работников сокрушительным ограничением, "НИКОГДА НЕ РАБОТАЙ" не может считаться "лишним советом". [1] Дебор, вынужденный разоблачить себя, потребовал от издателей либо немедленно изъять открытку из обращения, либо, по крайней мере, перепечатать ее с ясным сообщением, что автор совершенно серьезен. Ответа он так и не получил.

Граффити стало повторяющимся рефреном на протяжении всей жизни и творчества Ги Дебора. Он часто использовал копии этой открытки для общения с новыми корреспондентами, и она стала чем-то вроде визитной карточки, тесно связанной с его личной идентичностью. [2] Дебор даже написал одному ученому позже, что считает ее "самой красивой" из всех работ своей юности. [3] Красота граффити "Никогда не работай" проистекает из его смелого и бескомпромиссного негатива. Кроме того, как и все великие произведения (анти)искусства, это фраза, которая предполагает множество значений благодаря всеобщности абстракции, которую она отрицает: "работа". Ее можно совершенно правильно интерпретировать как атаку на трудовую этику и призыв к неконформизму здесь и сейчас. У Дебора никогда не было "нормальной работы", и он предпочитал жить "своим умом" и с помощью друзей; хотя некоторые другие члены Ситуационистского интернационала (СИ) работали в традиционном смысле. [4] В равной степени, как жест на уровне улицы, его можно понимать как политическое подтверждение народной традиции сопротивления рабочего класса Парижа буржуазной эксплуатации и жизни, посвященной тяжкому труду. Однако это, конечно, не было призывом ничего не делать вообще. Дебор

был активным революционером, оживлявшим, возможно, самую радикальную авангардную революционную организацию послевоенного периода. [5] Он также был плодовитым писателем, режиссером и редактором, который вносил подлинные инновации почти в каждый вид деятельности. [6] Поэтому "Никогда не работай" может быть прочитана как атака на то, как слово "работа" ассоциируется прежде всех других форм деятельности с вмешательством человека в мир. Жизнь самого Дебора свидетельствует о том, что возможна и другая форма человеческого вмешательства; возможно, именно поэтому он так сильно отождествлял себя с этим специфическим радикальным жестом. Это, безусловно, и как свидетельствует его собственное письмо обиженному издателю, призыв к отказу от "сокрушительного сдерживания" системы наемного труда, которое может быть преодолено только через массовое движение социальной эмансипации. [7]

Преодоление искусства

За свою авангардную "карьеру" Дебор сделал множество столь же провокационных антирабочих жестов. Например, летом 1963 года он написал слова "отмена отчужденного труда" на уже существовавшей работе "Промышленная живопись" итальянского художника Джузеппе Пино-Галлицио (1902-1964). [8] Промышленная живопись была ранней ситуационистской попыткой "девалоризации" искусства путем использования производительных машин и рационализированного разделения художественного труда для снижения стоимости художественного производства. [9] Дебор, несомненно, решил написать эти слова на этом холсте, потому что осознавал иронию того факта, что подобная практика, далекая от воплощения революционной позиции, просто воспроизводит отчуждающие условия современной фабрики. Его *détournement* был сознательным актом вандализма, еще одним своеобразным граффито, призванным критиковать этот культурный артефакт, который не предвосхищал ничего, кроме убогого массового абстрактного "искусства", продаваемого в современных универмагах, и самого Галлицио, который был исключен из состава СИ тремя годами ранее. (Работы Галлицио изначально задумывались как пародия на абстрактный экспрессионизм, так что Дебор фактически добился отрицания отрицания). Полотно вместе с четырьмя другими "директивами", включавшими фразы "вытеснение искусства", "рабочие советы повсюду", "все против зрелищ" и "реализация философии", было частью выставки, частично уничтоженной в результате взрыва бомбы в доме скандинавского ситуациониста Ж. В. Мартина в 1965 году. Дебор заметил, что такой насильственный художественный негатив еще не был тем подавлением и реализацией искусства, которое он имел в виду [10].

Дебор, как и Андре Бретон до него, поставил "художественное" измерение проблемы труда во главу угла своей критической теории. Он унаследовал от сюрреализма и молодежной культуры Левого берега 1950-х годов многое из традиционной парижской богемы и авангарда, критиковавших труд. Дебор критиковал работу как таковую не только как форму эксплуатации, как это было принято в марксизме, но и более фундаментально - как качественно бедный жизненный опыт, характеризующийся инструментальным разумом, скукой, замкнутостью, бессмысленностью и

отсутствием личной идентичности с актом творения. Искусство, напротив, представляло собой способ творческой деятельности, открывающий качественно богатую сферу интенсивных, страстных, жизненных и игровых переживаний, которые в капитализме были в значительной степени исключены из центра социальной жизни. В этом смысле ситуационисты также были последователями Шарля Фурье. [11] Однако оригинальность Ситуационистов, как мы увидим, заключалась в том, что они не ограничивались простым романтическим возвеличиванием искусства против труда. Дебор глубоко критиковал тот факт, что предыдущие поколения авангардистов недостаточно вывели художественную критику труда за пределы мира искусства и художественной практики. Искусство все еще оставалось формой отчуждения в той мере, в какой оно воплощало отдельную сферу социальной жизни, резервацию художников, которая, в силу того, что представляла собой лишь маргинальную форму деятельности, была легко терпима и даже необходима капиталистической современности как пространство инноваций. [12] Художественная критика труда, которая, по мнению Дебора, неявно являлась наиболее радикальным ядром истории искусства, могла быть реализована, таким образом, только через подавление искусства, идея, которая не была достаточно теоретизирована сюрреализмом. Ситуационистский призыв к "вытеснению искусства" как таковой был одним и тем же, что и требование "отмены отчужденного труда". Свободная творческая активность, которая раньше была уделом обособленной художественной сферы, должна быть распространена на всю социальную жизнь через подавление наемного труда.

Дебор предложил, чтобы вместо работы и искусства (понимаемых как формы отчуждения) люди занимались созданием "ситуаций": "моментов жизни, конкретно и сознательно конструируемых коллективной организацией унитарной среды и игры событий. [13] Другими словами, вместо мира, организованного вокруг потребностей капиталистического производства, общество могло бы использовать все доступные ему художественные средства для преобразования самой жизни в генерализованное создание таких пассионарных и освобождающих моментов жизненного опыта, которые характерны для искусства и игры. Такая модель человеческого бытия была вдохновлена не только сюрреализмом и историей искусства в целом, но и идеями голландского антрополога Йохана Хёйзинги (1872-1945), чья работа "homo ludens" (1938), буквально "играющий человек", раскрыла альтернативный аспект человеческого опыта, выходящий за рамки редуктивного экономизма буржуазных моделей человеческой субъективности. Однако если Хёйзинга считал игру лишь малой частью человеческого опыта, то Дебор хотел преодолеть ее ограниченное место в социальной жизни через ликвидацию работы: "Игра ощущается как фикция из-за ее маргинального существования по отношению к подавляющей реальности работы, но работа ситуационистов - это именно подготовка грядущих лудических возможностей. [14] Таким образом, ситуационисты считали себя пионерами нового вида социальной активности, которая предлагала совершенно иную концепцию революционного общества, чем та, что доминировала в современных революционных левых: "Реальный коммунизм будет производением искусства, превращенным в тотальность повседневной жизни". [15] Такой новый мир означал бы также создание нового типа человека, выходящего за рамки капиталистического разделения художественного труда: "Старая специализация искусства наконец-то подошла к концу.

Художников больше нет, потому что каждый - художник. Произведением искусства будущего станет построение страстной жизни" [16].

Одни из самых ранних предложений о том, как может выглядеть такая метаморфоза социальной жизни, касались подавления утилитарного городского пространства, построенного в соответствии с диктатом труда и потребления, в пользу "унитарного урбанизма", который, благодаря изобретательным архитектурным инновациям и новым способам циркуляции, поощрял бы страстный, игровой и даже галлюцинаторный опыт. [17] Французская секция Ситуационистского интернационала, более того, в определенном смысле воспринималась как живая модель этого альтернативного способа существования. Дебор представлял его как своего рода "микрообщество чистого потребления", в котором, по косвенным признакам, маргинализировалась работа, а не игра. [18] Ситуационисты в Париже также практиковали игривый "дрейф" [dérive] по современной городской среде, чтобы раскрыть ее гнетущий характер, а также ее лудические возможности вместо ежедневной пригородной рутины "metro-boulot-dodo". [19] Дебор, однако, никогда не предлагал ничего столь систематического, как видение Фурье о гармонии. [20] Такой научный утопизм был слишком статичен для Дебора, который гораздо больше отождествлял себя с течением исторического времени и традиционной авангардной задачей инноваций в способах выражения и жизненном опыте. [21] Поэтому "сконструированную ситуацию" можно понимать и как конкретный случай свободно и сознательно созданного игрового и страстного момента в жизни, и как демократически открытую утопическую модель социальной жизни за пределами труда. Несомненно, именно по этой последней причине Ситуационистский интернационал выбрал этот термин в качестве своего псевдонима и псевдонима своих членов: "Наша конкретная задача - качественный скачок в развитии культуры и повседневной жизни" [22].

Акцент, который Дебор делал на игровых и качественных аспектах "ситуации", подразумевал неявную критику феноменологического положения субъекта в современном трудовом процессе. Дебор, оставаясь ситуационистом, в 1960-1961 годах также на короткое время стал членом группы Pouvoir Ouvrier (PO), состоявшей из разочарованных бывших ленинцев, связанных с журналом Socialism or Barbarism, в который он анонимно вносил свой вклад [23]. Социализм или варварство критиковал то, как по обе стороны железного занавеса рабочие все больше сталкивались с дегуманизацией, когда их сводили к безвольным трутям, выполняющим простые действия в рамках высокорационализированного и иерархического разделения труда, над которым они не имели никакого контроля, и где только технократы имели представление об ансамбле. Как выразился Дебор в совместном тексте с Даниэлем Бланшаром, членом группы "Социализм или варварство", "труд имеет тенденцию [...] быть сведенным к чистому исполнению и, следовательно, доведенным до абсурда. В той мере, в какой технический аппарат продолжает свое развитие, он выхолащивается, работа упрощается, ее абсурдность становится все более очевидной". [24] Таким образом, рабочие были "отчуждены", отделены не только от продуктов или полной стоимости своего труда, как в традиционной критике наемного труда, но и от ключевого аспекта самого конкретного трудового процесса, поскольку, будь то автомобильный завод в СССР или во Франции, они практически не участвовали в нем из-за иерархической природы его организации. Каждый сознательный

аспект творческого процесса управлялся сверху, и оставалось лишь его пассивное осуществление. Рауль Ванейгем в своей основополагающей работе 1967 года по теории ситуационизма "Революция повседневной жизни" показывает, насколько сильно изменилась историческая ситуация труда в этом отношении, отмечая, что удовольствие, которое когда-то получали ремесленники XIX века от использования своего мастерства, теперь полностью исключено для современного фабричного рабочего. [25] Инструментальное обоснование современного трудового процесса, другими словами, свело рабочего к количественно выраженной производственной функции, "живому хронометру", [26] как будто он был не более чем бездушной машиной.

Эти феноменологические формы критики, хотя они, безусловно, были предвосхищены в 1930-е годы, во многом стали ответом на драматические изменения, которые претерпели французская промышленность и гражданское общество в ближайший послевоенный период. И коммунистические, и западные державы проводили модернизационную социально-экономическую политику, в целом соответствующую сочетанию фордизма и кейнсианских государственных инвестиций в общественную инфраструктуру. Франция, в частности, пережила крупный период индустриализации, в результате которого обезлюдела большая часть традиционной сельской местности, и больше людей, чем когда-либо прежде, оказались под игмом конвейера и в новых бетонных джунглях городов и поселков. В то же время, если в довоенном мире работа для многих была просто вопросом выживания, то в послевоенной Европе рабочие, по крайней мере в наиболее "производительных" секторах мировой экономики, все чаще получали достаточно высокую зарплату, чтобы покупать новую вселенную товаров массового производства - автомобили, бытовую технику, телевизоры, - которые раньше были предметами роскоши. Этот бум способствовал росту "уровня жизни", поскольку правительства и профсоюзы смогли обеспечить полную занятость, сокращение рабочего дня, более широкий доступ к высшему образованию и все другие социальные программы, составляющие государство всеобщего благосостояния. Почти все левые приветствовали, как они это делают и сегодня, эти события как положительные "победы" для рабочего класса, даже там, где было очевидно, например, при расширении массовых потребительских рынков, что они существовали исключительно для расширения горизонтов капиталистического накопления. [27]

Ситуационисты, напротив, разработали гораздо более радикальное понимание отношений между новыми формами труда и потребления, которые появлялись. Они однозначно осуждали любую критику феноменологической реальности труда, которая не затрагивала этот более глубокий уровень социальной реальности. Такая критика, с точки зрения ситуационистов, в конечном итоге сводилась к простому требованию улучшения условий труда, а не к критике фундаментально отчуждающего характера общества, основанного на производстве товаров:

Смерть товара естественным образом означает подавление труда и замену его новым типом свободной деятельности. Без этого твердого намерения такие социалистические группы, как "Социализм или варварство" или "Pouvoir Ouvrier", скатились к реформизму труда, облеченному в требования его "гуманизации". Но именно сам труд должен быть поставлен под сомнение. Отнюдь не будучи "утопией", его подавление является первым условием для разрыва с рынком. Повседневное разделение на "свободное время" и "рабочее время", эти взаимодополняющие составляющие

отчужденной жизни, является выражением внутреннего противоречия между потребительной стоимостью и меновой стоимостью товара. Оно стало самой сильной стороной товарной идеологии, тем противоречием, которое усиливается с ростом потребителя. Чтобы уничтожить его, не хватит никакой стратегии, кроме упразднения труда [28].

Именно здесь, в критике труда как "товаропроизводящего" труда, ситуационисты сделали решающий шаг в развитии радикальной критики труда. Это элемент критики труда, который никогда не был по-настоящему выражен в предшествующей истории антирабочего дискурса. Большая часть "художественного" измерения ситуационистской критики уже присутствовала, по крайней мере в зародыше, в работах Андре Бретона и сюрреалистов (и даже, гораздо раньше, в работах Уильяма Морриса). [29] Однако с этими видами более глубокой онтологической критики СИ переходят к категоричной марксистской критике основных категорий, лежащих в основе конкретных форм отчуждения, испытываемых как на рабочем месте, так и в повседневной жизни вне его: "тотальности", то есть современного общества, которое основано на (абстрактном) труде. Именно это сочетание более "эзотерической" стороны марксистской теории с художественной критикой труда придает теории и практике ситуационистов большую часть их новаторского характера. Дебор пошел в этом отношении гораздо дальше, чем любой другой член Ситуационистского интернационала, и, возможно, именно поэтому его творчество спустя столько десятилетий продолжает оставаться в центре внимания.

Общество спектакля

Свой самый обширный марксистский анализ труда в капитализме Дебор представил в книге "Общество спектакля" (1967). В этой книге Дебор описывает современный капитализм, или Спектакль, как конкретное проявление "абстрагирования всего конкретного труда и общего абстрагирования производства от целого". [30] Дебор, по-видимому, имеет в виду тот факт, что при капитализме каждый отдельный момент живого труда "считается" только как количество однородного общественного труда и, в то же время, само "производство" возникает конкретно как отдельная сфера социальной жизни, отрезанная от всего остального в виде "экономики". Дебор объясняет эту абстрактную сторону труда при капитализме как результат господства над производством товарной формы, которая в ходе истории стала универсальной категорией социального посредничества. [31] В досовременном обществе товар представлял собой лишь маргинальную форму, способствующую обмену прибавочным продуктом между сообществами. В современных обществах, однако, товар стал центром всей социальной жизни, а накопление меновой стоимости на рынке в форме денег превратило производство не более чем в "процесс количественного развития". [32] Товарная форма, иными словами, отдает предпочтение реализации меновой стоимости перед удовлетворением качественных потребностей человеческого сообщества, поскольку ее "способ конкретного бытия - это именно абстракция" [33] Труд, по крайней мере при капитализме, для Дебора, таким образом, не является конкретной деятельностью, отвечающей качественным соображениям, а скорее

процессом угнетающей социальной абстракции, в ходе которой "человеческий труд преобразуется в товарный труд, в наемного работника", [34] который, в свою очередь, превращается в свою мертвую, количественную форму: "это существенное движение спектакля, которое состоит в том, чтобы вернуть в себя все, что существовало в человеческой деятельности в ее текучем состоянии, чтобы обладать ею в ее свернутом состоянии" [35].

Опосредование производства товарной формой неизбежно предполагает ситуацию, в которой сами производители не общаются друг с другом напрямую по поводу того, что будет произведено и на каких условиях. Дебор подчеркивает в "Обществе спектакля", что абстрактное опосредование товарной формы опирается на это разделение людей на изолированных индивидов, которые сталкиваются друг с другом, своей собственной деятельностью и ее продуктами только через посредничество товара. В результате возникает извращенный и противоречивый антисоциальный социальный синтез, в котором не разрешается всякое подлинное человеческое сообщество: "С общим разделением работника и его продукта теряется всякая единая точка зрения на выполняемую деятельность, всякая прямая личная коммуникация между производителями". [36] Другими словами, товарная форма, абстракция, занимает место сознательного обсуждения между производителями того, как организовать социальную деятельность. Имперсональная, абстрактная и количественная социальная форма организует общество, а не самих людей. Дебор признает, что труд, по крайней мере наемный, в его форме абстрактного труда, производящего товары, является фетишистской социальной проекцией, характерной для капиталистического общества, которая создает основу для ситуации полного отчуждения, в которой люди стали просто "зрителями спектакля" их собственной социальной деятельности. Более того, именно потому, что труд по производству товаров стал опосредовать всю социальную жизнь, эти отношения, "сокрушительное ограничение" наемного труда, предстают для них в овеществленной форме как "псевдо" или "вторая природа", которая кажется им не подлежащей сомнению [37].

Дебор критикует труд при капитализме как форму отчуждающей деятельности, в которой происходит разворот между социальным субъектом и его объектом. Производители, предполагаемые "делатели", на самом деле сведены этой системой социального господства к не более чем объектам экономических законов, которые от них ускользают: "Там, где было экономическое "оно", на смену ему должно прийти "я" [38]. Порой именно экономика, а точнее беглый процесс товарного производства, сама возникает как реальный социальный "субъект", стоящий за тавтологическим движением этой гнетущей социальной реальности: "[Спектакль] есть не что иное, как экономика, развивающая себя для себя. [39] Теория спектакля Дебора, таким образом, предполагает социальную реальность, в которой труд является основой фетишистского процесса накопления, где именно социальное опосредование абстрактных экономических форм, меновой стоимости, в материальном производстве является источником социального господства и отчуждения, а не капиталистическая эксплуатация сама по себе. Дебор предлагает, другими словами, отвергнуть труд не только потому, что он скучен и эксплуатационен, но и потому, что это своего рода бессознательное и автоматическое рабство, в котором люди подчиняются абстрактному господству самореферентного тавтологического накопления, не имеющего

иной цели, кроме собственного продолжения существования. Труд при капитализме не может быть "очеловечен", потому что он всегда будет носить этот отчуждающий характер: опыт полного отчуждения от других и собственной деятельности. Поэтому целью революционного движения должно стать подавление господства товарного производства над социальной жизнью путем создания таких форм социального синтеза, которые позволили бы вести полностью сознательную, непосредственно демократическую дискуссию между производителями о том, как организовать социальную жизнь. Критика Дебором труда как такового затрагивает более глубокий онтологический уровень капиталистического производства, чем просто феноменологический.

Тем не менее, как бы ни были значительны эти более "эзотерические" прозрения, было бы ошибочно полагать, что Дебор уже выдвигает полностью разработанную категориальную критику труда или что, даже если он интуитивно понимает такую критику, он делает это в манере, не содержащей противоречий. Похоже, что Дебор имел лишь ограниченное и даже в значительной степени негативное представление о поздних работах Маркса, таких как "Капитал" (Grundrisse не будет опубликован на французском языке до конца 1960-х годов), в которых наиболее полно разработана критика "абстрактного труда" - термина, который никогда не использовался ни одним из членов СИ. Дебор, как и большинство представителей его поколения, в основном читал "молодого" Маркса - Маркса из "Экономическо-философских рукописей" (1844), "Коммунистического манифеста" (1848) и "Вклада в критику гегелевской философии права" (1844), - которого многие считали больше революционным теоретиком, чем более позднего Маркса из "Критики политической экономии". Недавние архивные исследования его записей для чтения показывают, что, хотя он, безусловно, читал "Капитал", Дебор так и не выработал точного определения важнейших марксовых категорий, таких как абстрактный труд, фетишизм, стоимость и кризис; товарная форма является главным исключением [40]. В "Обществе спектакля" Дебор даже критикует Маркса за то, что тот работал над "Капиталом" в Британской библиотеке в манере политического экономиста, что он рассматривал как значительное отступление в своего рода детерминистский сциентизм перед лицом исторических поражений рабочего класса во второй половине девятнадцатого века [41]. Переработка Дебором марксовых понятий труда, фетишизма, товара и т.д. не принимает форму точного определения, но остается ближе к концепции отчуждения, содержащейся в ранних работах Маркса. Дебор улавливает дух более глубокого уровня марксовой критики труда в "Капитале", но, возможно, сознательно стремясь избежать того экономизма и теологизации, которые были характерны для традиционного марксистского прочтения позднего Маркса, так и не смог понять всю глубину категориальной критики, содержащейся в нем.

Одним из результатов этого является то, что Дебор в своих работах, где он все же признает абстрактную сторону труда при капитализме - его фетишистское свойство быть недифференцированной тратой человеческой энергии - часто путает ее с эмпирическими формами абстракции, то есть с тэйлоризмом и механизацией сборочных линий, которые были распространены в фордистской рабочей среде в контексте Второй промышленной революции. Рассмотрим, например, этот отрывок из "Общества спектакля":

[Зрелище - это] отделенная сила, развивающаяся сама для себя, путем постепенного роста посредством непрерывного совершенствования разделения труда через разделение жестов, над которыми теперь доминирует независимое движение машин. [42]

Здесь Дебор создает впечатление, что фетишизм товара проистекает из феноменологического разделения труда в рамках современного трудового процесса, а не из социальных отношений разделения между абстрактными социальными "субъектами", опосредованными абстрактным трудом. Он ошибочно полагает, что власть автоматического субъекта проистекает из мер, повышающих производительность труда, а не является результатом разделения человечества на отдельных производителей - бизнесы или индивидов, конкурирующих друг с другом за долю в общей массе общественного "богатства".

Эти проблемы Дебор во многом унаследовал от гегелевского марксизма через Дьердя Лукача, чья "История и классовое сознание" (1919-1923) стала для Дебора главным источником вдохновения для критики товарного фетишизма, развитой в "Обществе спектакля". [43] Такой способ критики труда создает впечатление, что только этот специфический тип (конкретного) труда, а не (абстрактный) труд "вообще", является исторически конкретной социальной основой для фетишистской матрицы абстрактного господства, составляющей капиталистическую современность. Дебор, другими словами, не отождествляет труд как таковой с капитализмом. В равной степени, как и Лукач, это приводит Дебора к выводу, что за фетишизмом товара на самом деле все еще стоит личное господство и контроль угнетающей группы субъектов. Именно разделение труда на интеллектуальный, управляющий труд, который контролирует и имеет представление обо всем аппарате, и ручной труд, который отождествляется с чистым исполнением и потреблением заранее определенных результатов, оказывается источником проблемы товарного фетишизма. Дебор, как таковой, путает абстрактную сторону труда с "нематериальным трудом" или умственным трудом, который осуществляется, и все чаще, в высокотехнических и сложных кибернетических системах, появившихся в результате Третьей промышленной революции. Таким образом, ситуационисты представляют себе форму господства, которая в некотором смысле является "абстрактной", но в основном, как и в традиционном марксизме, "личной". Старое классовое деление предстает как деление на тех, кто отдает приказы, и тех, кто их выполняет; критика, которую ситуационисты затем применили бы и к государственным бюрократиям СССР. В этом смысле, когда они путают онтологическое с феноменологическим, ситуационисты не идут в своей критике дальше, чем группа "Социализм или варварство". Это не значит, что то, что описывают СИ, не соответствует действительности на эмпирическом уровне, просто не хватает части теоретической головоломки. Дебор в своей критике труда и Спектакля в целом, несомненно, намного опередил своих современников в понимании самой фундаментальной реальности капиталистической современности: тотального доминирования социальной жизни путем непрерывной, тавтологической и бесцельной валоризации стоимости, невзирая на человеческие и природные издержки.

Вместо абстрактного труда Дебор мыслит труд в капитализме прежде всего в терминах концепции "отчужденного труда". Труд "отчужден" потому, что меновая

стоимость (которую Дебор не отличает от стоимости) через абстрактное посредничество товарного производства и наемного труда привела к победе количественного накопления ради него самого над потребительной стоимостью в процессе производства. Труд также может быть назван отчужденным, поскольку это "принудительный труд", который осуществляется в иерархических условиях эксплуатации, основанных на отношениях частной собственности. Дебор противопоставляет отчужденный труд имплицитно не отчужденному, или, по крайней мере, не социальному, "человеческому труду", термин, который часто используется в "Обществе спектакля", сохраняющем якобы качественную систему отсчета потребительной стоимости в качестве позитивного полюса абстракции труда. Ситуационисты подтверждают труд как рациональную абстракцию в той мере, в какой они продолжают представлять труд вне контекста капитализма как доминирующую сторону его "конкретной", целенаправленной, производящей потребительную стоимость. Дебор, конечно, прав с исторической точки зрения, что единственной целью социального "производства" в досовременных обществах не было производство товаров для продажи на рынке, как это происходит в капитализме. Однако категория потребительной стоимости, а вместе с ней и трансисторическая концепция труда как "полезной производственной деятельности" - это просто конкретная сторона отчуждения, воплощенного в абстрактном труде, конкретный способ, с помощью которого форма стоимости овладевает объектами, которые сами по себе не являются абстрактными. Дебор как таковой имплицитно сохраняет антропологическую концепцию труда как позитивистской категории, идеально отвечающей базовым человеческим потребностям.

Дебор сохраняет категорию "человеческого труда", потому что, несмотря на элементы категориальной критики труда, которые мы можем найти в его работах, его критическая теория все еще опирается на неявную социальную онтологию, унаследованную от экзотерической марксистской традиции. В частности, Дебор в значительной степени перенимает концепцию "царства необходимости", которую он связывает с концепцией "экономического базиса", развиваемой Марксом в третьем томе "Капитала". Ситуационисты никогда не используют точное выражение "необходимый труд", хотя Дебор говорит о "первичном труде". Однако представление о том, что труд возникает прежде всего в результате борьбы с принципиально враждебной природной средой, тем не менее, является неявным допущением, лежащим в основе концепции "человеческого труда". Рауль Ванейгем, например, говорит о существовании досоциального "первобытного" или "естественного" отчуждения, которое возникает в результате "слепого господства природы" над человечеством [44]. Французский ситуационист Андре Франкин даже прямо называет категорию "человеческого труда" в терминах "борьбы с природой". [45] Затем Дебор связывает труд, эту "экономическую основу" необходимости, с тем, что он называет "циклическим временем" (ре)производства, в котором постоянно повторяются одни и те же моменты жизни, а общества в основном сохраняют уже достигнутый уровень развития. [46] Понятие "циклического времени" также вызывает феноменологическое ощущение "мертвого времени", или скуки и тоски, которое характеризует медиальную оценку "труда" и современную фабричную работу. Человеческий труд, или "экономика", является для Дебора имплицитно негативной сферой опыта, характеризующейся определенным социальным застоєм и "естественным" отсутствием "свободного вре-

мени". Эти перспективы приводят Дебора к воспроизведению унаследованного от буржуазной политэкономии сомнительного утверждения о том, что "экономическая необходимость [...] была неизменной основой древних обществ" [47].

Дебор неявно противопоставляет сферу необходимости, "человеческого труда", и сферу свободы, которую он ассоциирует с непроизводительным временем, посвященным "культуре" или "повседневной жизни", которое человечество должно отвоевать у природы благодаря развитию процесса труда. Например, в "Обществе спектакля" Дебор прямо описывает социальную историю как "производство человека человеческим трудом", которое, по его мнению, соотносится с "социальным присвоением времени". [48] Другими словами, в ходе развития трудового процесса человечество "присваивает" все большее количество "свободного времени" - то есть сокращает количество времени, затрачиваемого на необходимый труд, - что позволяет людям посвятить себя деятельности, которая позволяет избежать повторяющейся природы "экономической" жизни. В отличие от циклического времени производства, "свободное время" культурной надстройки - это "необратимое" и "историческое время" постоянно меняющегося жизненного опыта и культурного развития. [49] Ситуационисты даже описывают такое "свободное время" как "потребительную стоимость жизни". [50] Социальное отчуждение, по Дебору, начинается только с присвоения излишков (исторического времени) производителей. Дебор утверждает, что в досовременных обществах, которые вышли за рамки простого выживания, образ жизни большинства людей все еще покоился в основном на статичном, неисторическом, циклическом времени производства [51]. Однако правящий класс, присвоив себе необратимое время в виде общественного прибавочного продукта (Дебор говорит о "временной прибавочной стоимости" и "частной собственности на историю") [52], смог посвятить себя неэкономической деятельности: творить историю через войну, участвовать в дворцовых интригах и развивать неторопливое презрение к труду [53]. Дебор связывает "необратимое время" как таковое с позитивным опытом, характерным для свободной творческой деятельности, такой как игра, искусство, досуг и фестиваль, а также с жизнеспособностью войны и политики, характерной для раннего модерна [54].

Однако захват буржуазией всего общества приводит к резкому изменению отношений между сферой необходимости и сферой свободы. Дебор утверждает, что если предыдущие правящие классы использовали историческое время таким образом, что экономика оставалась практически нетронутой, то буржуазия, чья власть опирается на рост товарного производства, возвращает экспроприированное необратимое время обратно в сферу необходимости или в экономическую базу [55]. Буржуазия превращает труд в "труд, преобразующий исторические условия", поскольку, революционизируя трудовой процесс, она резко сокращает количество времени, которое общество традиционно должно посвящать собственному воспроизводству. [56] Тем самым она высвобождает огромное количество "временной прибавочной стоимости", или необратимого исторического времени. Циклическое время досовременного производства становится, таким образом, необратимым историческим временем быстрого развития производительных сил: "Победа буржуазии - это победа глубоко исторического времени, потому что именно время экономического производства трансформирует общество, постоянно и сверху вниз" [57]. Буржуазия как таковая

является первым классом, сделавшим труд или, по крайней мере, его эксплуатацию центром своей "культуры", своей "повседневной жизни" или "потребительной стоимости жизни", поскольку она отождествляет свой собственный прогресс с развитием процесса труда [58].

Однако решающим моментом для Дебора является то, что, сделав экономику центром исторического времени, буржуазия в том же самом движении создала материальные условия для упразднения (необходимого) труда как центра социальной жизни благодаря революционизированию развития производительных сил:

В силу самого успеха разделенного производства [...] фундаментальный опыт, связанный в примитивных обществах с первичным трудом, на пике развития системы смещается в сторону нетрудовой деятельности, в сторону бездействия. Эта бездеятельность, однако, ни в коем случае не освобождает от производственной деятельности: она зависит от нее, это беспокойное и восхищенное подчинение потребностям и результатам производства; она сама является продуктом его рациональности. [...] Таким образом, нынешнее "освобождение от труда", увеличение досуга, ни в коем случае не является освобождением от труда, как и освобождением от мира, созданного этим трудом. Ничто из активности, украденной в труде, не может быть открыто заново в подчинении его результатам [59].

Дебор утверждает, что капитализм достиг той точки, когда труд, центральная "ценность" буржуазной "культуры", был настолько маргинализирован, что даже в рамках этой системы центр социальной жизни начал смещаться в сторону "leisure". Однако растущее внимание к досугу - шопингу, телевизионным "развлечениям", пакетному отдыху и т. д. - представляет собой не движение в сторону от отчужденного труда, а скорее процесс, укрепляющий его в качестве основной категории социального посредничества. Реальная сфера необходимости - "первичный труд" - в действительности значительно сократилась под воздействием технологий, но для того, чтобы сохранить опосредование социальной жизни товарным производством, отчужденным трудом, логично возникает искусственная сфера необходимости, "псевдопотребностей", в виде современного общества массового потребления и его постоянно расширяющегося "сектора услуг".

Поэтому "Общество спектакля" с его настойчивой темой инверсии видимости и сущности можно читать как критику общества, которое продолжает настаивать на "необходимости" труда во имя "выживания", несмотря на то, что любой подобный аргумент был сведен на нет развитием производительных сил: "Экономический рост освобождает общества от естественного давления, возникающего в связи с их непосредственной борьбой за выживание, но теперь они не освобождаются от своего освободителя". [60] Дебор утверждает, что хотя проблема "выживания" была "без сомнения решена", этот вопрос, благодаря личному господству правящего класса, власть которого заключается в товарном производстве, "всегда ставится на более высокий уровень", чтобы сохранить статус-кво. [61] Вся "свободная энергия", высвободившаяся в результате развития производительных сил, просто расходуется, как на Западе, так и на Востоке, на одну и ту же экономическую жизнь: производство товаров массового потребления и их потребление. Дебор называет Спектакль как таковой "конкретной инверсией жизни", потому что для него жизнь, которая должна характеризоваться необратимым временем игры и исторической трансформации, которая в

досовременных обществах воплощалась в сфере свободы вне производства, вместо этого стала "псевдоциклическим временем" потребления товаров, произведенных псевдонеобходимым трудом. [62] Социальное состояние бессознательности этих изменившихся исторических условий достигается не столько с помощью манипуляций СМИ, сколько просто за счет расширения товарного производства. Спектакль, как выражение этой коммодификации "свободного времени", или повседневной жизни, является постоянным материальным и идеологическим оправданием общества труда: "Спектакль" - это сохранение бессознательного в практических изменениях условий существования". [63] Дебор описывает его как "псевдоиспользование жизни", то есть злоупотребление свободным, необратимым, историческим временем, которое человечество отвоевало у природы благодаря развитию производительных технологий. [64]

Последний авангард

Ситуационисты утверждают, что разрыв между огромными техническими возможностями капитализма, его высокоразвитым господством над природой и "культурным" использованием этих возможностей, которое не соответствовало этим изменениям, а просто продолжалось в том же духе в форме Спектакля, привел к "культурному кризису". Капитализм находится в состоянии "разложения", потому что его система ценностей, его использование необратимого исторического времени ставится под вопрос "появлением превосходных средств господства над природой". [65] Старый аргумент в пользу труда и иерархических социальных форм, таких как государство, всегда состоял в том, что они являются естественным перерастанием сферы необходимости или необходимости выживания, но в течение двадцатого века наблюдателям становилось все более очевидно, что такие аргументы теперь недействительны. По словам Ванейгема, "как только буржуазия развивает преобразующие мир технологии до высокой степени сложности, иерархическая организация [...] становится анахронизмом, прерывая развитие власти человека над миром" [66].

Здесь следует напомнить, что ситуационисты рассматривали себя прежде всего как наследников и кульминацию истории развития культурного авангарда. Ситуационисты считали, что культурный распад был фактически провозглашен появлением дадаизма в период во время и после Первой мировой войны. Стремление дадаистов подавить искусство выражало атаку на культурную надстройку капитализма и ограничения, которые она накладывает на человеческое самовыражение. [67] Однако дадаизм не стремился к "реализации искусства" через новое использование повседневной жизни или царства свободы. Все последующие формы авангарда просто бессмысленно повторяли дадаистский жест или просто отрицали его, как в случае с сюрреализмом, который, в отличие от дадаизма, стремился к "реализации искусства", к свободной творческой игре, в повседневной жизни, но не отменяя при этом и искусства. [68] Однако от предыдущих авангардистов ситуационистов отличало то, что они отождествляли культуру с царством свободы, непроизводительным временем "повседневной жизни", отвоеванным у природы благодаря развитию производительных сил. Культура - это "отражение и префигурация в каждый исторический момент

организации повседневной жизни” или “комплекс эстетики, чувств и нравов, которыми коллективность реагирует на жизнь, объективно данную ей ее экономикой”. [69] Такое определение культуры меняет смысл миссии авангарда по инновации самых “современных” культурных форм, делая сферой его действия всю область свободы, всю “потребительскую стоимость жизни” или “повседневную жизнь”. [70]

Поэтому ситуационисты были заинтересованы, прежде всего, в критике того, как общество в настоящее время организует повседневную жизнь, и в предложении альтернативной формы “культурной” деятельности: “вопроса об использовании жизни, [который] эффективно ставится пределом свободы, уже и все более достигаемым нашим присвоением природы”. [71] Эта миссия была сформулирована совершенно четко: “Ситуационистская критика и конструирование касаются на всех уровнях потребительной стоимости жизни” [72]. Роль авангарда заключалась в том, чтобы революционизировать отношения человека с царством свободы, его расширенное господство над природой, предложив новое ее использование в условиях ее стремительного роста в ходе Второй промышленной революции. Дебору и ситуационистам в целом казалось совершенно нерациональным, что модернизация должна принимать форму Спектакля, распространения господства товара на повседневную жизнь, когда она могла бы принять форму “конструирования ситуаций”: неиерархической деятельности, где каждый мог бы участвовать в свободном необратимом историческом времени, которое характеризует игру, искусство и фестиваль. Таким образом, “ситуация” представлялась, по сути, как коллективное и непосредственно демократическое использование “временной прибавочной стоимости”, полученной в результате все возрастающего рационального господства человека над природой, которая будет освобождена от буржуазной экспроприации через отмену системы наемного труда. Эта простая идея о том, что жизнь может быть посвящена чему-то другому, кроме наемного труда и потребления его бессодержательных продуктов, является, пожалуй, самым радикальным аспектом теории ситуационистов. Она была и остается маяком здравого смысла в мире, где доминируют унылые трудовые утопии и потребительские раи многих мейнстримных политиков и даже значительной части “радикальных” левых.

Тем не менее, хотя ситуационисты выдвигают здесь радикальное предложение о новом образе жизни за пределами мира труда, детали критики, рассмотренные выше, очевидно, не опираются на категорическую критику труда и его социальной онтологии. Напротив, несмотря на явно антирабочее политическое и художественное содержание, ситуационисты во многом сохраняют рационалистическую концепцию труда, доставшуюся им от экзотерической марксистской традиции и буржуазной политэкономии. Ситуационисты, как мы видели ранее, прямо представляют себе “человеческий” труд и развитие трудового процесса как досоциальную борьбу с природой или “естественное отчуждение”. Дебор, в отличие от Андре Бретона и сюрреалистов, мыслит человека в квазикартезианских терминах как “субъекта”, который, благодаря развитию производительных сил, все больше господствует над миром природы и присваивает его посредством применения логоса. В рамках этой схемы, как мы видели, Дебор на удивление негативно оценивает качество жизненного опыта, достигнутое “неразвитыми” обществами, которые, как и в традиционной политэкономии, воображают, что они лишь наскребают средства к существованию

”первичным трудом”, практически не уделяя времени игре. Труд представляется трансгисторическим, предполагается, что вся производственная деятельность по своей сути утилитарна и характеризуется циклической тяжестью, но ”необходима” в той мере, в какой она является продуктом борьбы с природой. Поэтому развитие производительных сил через возникновение современной промышленности может казаться положительным явлением только потому, что оно, по всей видимости, ”освобождает” человечество от предполагаемой ”необходимости” труда. Чем больше развивается промышленность, тем меньше сфера необходимости, тем меньше ”необходимого труда”, тем больше сфера свободы, тем больше ”жизни”, тем больше ”необратимого”, ”исторического” времени, которое можно посвятить ”игре”.

”Сконструированная ситуация” как таковая является частью некоей основополагающей ”диалектики разума”. [73] Она представляется как более ”рациональное” и более ”современное” или авангардное использование царства свободы, отвоеванного у природы капитализмом благодаря развитию технологий. Как говорит Дебор в своем ”Отчете о конструировании ситуаций” (1957), ”нам нужно идти дальше и еще больше рационализировать мир, что является первым условием для того, чтобы сделать его страстным”. [74] Это не значит, что Дебор полностью позитивно воспринимает применение технологий и науки к процессу труда, отнюдь нет; но он говорит, что даже в конце 1960-х годов он считает, что труд может быть ”упразднен” в категорическом смысле только развитием промышленных технологий. Пролетарская революция, отменяющая систему наемного труда, - это только переворот в деятельности, которая стала ненужной благодаря технологии. В ранних работах ситуационистов эта связь прослеживается гораздо четче: ”С автоматизацией работа перестанет существовать в нынешнем смысле этого слова, и больше не будет отдыха, а будет свободное время для свободной антиэкономической энергии”. [75] Группа даже говорит о необходимости заново открыть природу как ”достойного противника”, [76] а Констант утверждает: ”Мы [СИ], очевидно, все согласны с позитивной ролью промышленности [...] именно материальное развитие эпохи создало общий культурный кризис; и возможность его преодоления через унитарное построение практической жизни”. [77] Такая позитивная концепция процесса модернизации не означает, что Дебор считает, что развитие капитализма само по себе приведет к коммунизму - напротив, теория Спектакля показывает, почему это невозможно, - но она означает, что захват власти буржуазией представляется необходимой фазой в телеологическом движении возрастающего господства и присвоения человеком природы.

Таким образом, ”ситуация” и революционное общество, воображаемое ситуационистами в 1960-е годы, попадают в изменяющуюся перспективу.

Более того, в ситуационистской теории существует даже большая двусмысленность относительно статуса ”отмены” труда в постреволюционном обществе. Действительно ли она осталась в прошлом? Например, в одной из статей в *International situationniste* говорится, что ”верно, что полная временная свобода сначала требует преобразования труда, присвоения труда для целей и на условиях, которые полностью отличаются от принудительного труда, существовавшего до сих пор” [78]. Подразумевается, что новый ”свободный” тип труда фактически продолжит существовать в коммунистическом обществе. Рауль Ванейгем предполагает аналогичную

трансформацию труда: "Только игровое влечение гарантирует не отчуждаемый труд, производительный труд". [79] Очевидно, Ванейгем не имеет в виду, что Маркс подразумевает под "производительным трудом", то есть трудом, производящим прибавочную стоимость в рамках цикла валоризации. Ошибочная вера в то, что некапиталистическое общество может заниматься "неотчуждаемым трудом", стала возможной, несмотря на многие другие интересные критические выводы СИ о природе "производства", потому что группа не полностью или, по крайней мере, последовательно порвала с понятием труда в его конкретной форме появления как "производительного" и "общественно полезного" труда. Остается предположение, что "человеческий труд" освободится от своего отчуждающего состояния, как только его способность создавать "потребительные стоимости" освободится от доминирования над меновыми стоимостями, создаваемыми в процессе товарного производства. Труд как труд, как таковой, продолжает играть неявную позитивную роль на уровне социальной онтологии.

Эти теоретические промахи даже привели СИ в какой-то момент к тому, что понятие "сконструированной ситуации" перешло в категорию нового вида труда: "Следующая форма общества не будет основана на промышленном производстве [...] это будет общество реализованного искусства [...] этот "абсолютно новый тип производства, который будет готовиться в нашем обществе" [...] - это конструирование ситуаций, свободное конструирование жизненных событий" [80]. Эти теоретические вопросы показывают, что ситуационисты, включая Дебора, все еще придерживаются представления о человеке как о трансисторическом производящем "субъекте", *homo faber*, чья историческая власть зависит от его сознательного овладения природой. Чем больше развиваются средства производства, тем больше "субъект" может выразить себя. В самом крайнем случае это приводит к стремлению полностью уничтожить природу в городе, чтобы максимально увеличить социальное пространство. [81] Рауль Ванейгем, в частности, подчеркивает свободу человека в смысле реализации его "воли к жизни" без ограничений, и, не признавая никаких барьеров для субъекта, он даже выступает за нарциссизм. [82] Эти эксцессы ни в коем случае не характерны для всей книги, отнюдь нет, но они говорят о некоторых тонких слабостях некоторых размышлений о труде и форме субъекта в СИ, которые позволили им возникнуть в первую очередь.

Критика труда при капитализме, которую развивает Дебор, может быть в равной степени прочитана как художественный поворот к традиционной марксистской критике "кражи" полной стоимости труда производителей. Скорее, для Дебора проблема заключается в краже времени производящего субъекта: это экспроприация "временной прибавочной стоимости" рабочей массы. Дебор фактически совершает деструкцию знаменитой "свободной ассоциации производителей" Маркса, когда говорит о "свободно ассоциированном времени". [83] Целью революционного общества, таким образом, должно стать либертарианское или непосредственно демократическое "использование", или присвоение, такого "свободного", прибавочного времени таким образом, который отражает экзотерическое марксово требование, чтобы "стоимость" была создана в интересах производителей. Однако такое прочтение, хотя и говорит о некоторых противоречиях Дебора, не учитывает более категоричную или эзотерическую сторону его критики и было бы слишком редуктивным. Как никакой другой

исторический критик труда, Дебор очень близко подошел к категориальной критике Маркса. И хотя сегодня такая критика явно недостаточна, справедливо будет сказать, что попытка ситуационистов создать революционную теорию, направленную на отмену общества труда, намного превзошла всех их современников.

Позитивное восприятие ситуационистами модернизации и освободительного потенциала автоматизации также следует понимать на фоне более широкого социального дискурса о труде в послевоенный период. Бум привел почти всех, в том числе и ситуационистов, к выводу, что капитализм преодолел тенденцию к кризису и что будущее ждет только полная занятость и повышение уровня жизни. В этом ключе ситуационисты постоянно ссылаются на идеологические разработки в области кибернетики. Особый интерес для СИ представляют работы французского экономиста и теоретика кибернетики Жана Фурастье (1907-1990). Сегодня Фурастье, пожалуй, наиболее известен тем, что придумал фразу "Тридцать славных лет" для обозначения периода беспрецедентного роста и промышленного развития, который характеризовал экономику Европы с конца войны до нефтяного кризиса 1973 года. Однако в 1960-е годы Фурастье был наиболее известен своими работами о социальных последствиях современных производственных технологий, такими как "40 000 часов" (1965). В этой книге Фурастье ошибочно полагает, в манере, которой следует Дебор, что досовременный человек полностью посвящал себя труду (на самом деле, как показали работы таких антропологов, как Маршалл Сахлинс и другие, верно обратное). Однако технологическое развитие будущего приведет к тому, что в XXI веке рабочим придется посвящать производству лишь "шесть из каждых ста часов", то есть шесть процентов своей жизни. По мнению Фурастье, такое развитие событий, хотя и положительное во многих отношениях, будет представлять угрозу для морального порядка человеческого общества, и именно кибернетики должны будут решить эту проблему, найдя новые способы занять человечество.

Ситуационистская теория, в частности концепция Спектакля, в этом свете может быть понята как более "прогрессивный" ответ на то, что они считали реакционными предложениями современных социальных ученых "экспертов" на предполагаемое освобождение от работы, которое происходило в период послевоенного бума. Появление массового потребительства, утилитарные бетонные городские пространства, потребление предлагаемых видов досуга - все это позволило сохранить моральный порядок, основанный на труде, несмотря на утопический потенциал общества, в котором необходимость была сведена к минимуму. Дебор рассматривал Спектакль как таковой в качестве переходного периода, периода разложения, в котором капитализм должен был смениться "революционным решением или научно-фантастическим варварством" [84], в котором доминировали эксперты, подобные Фурастье:

Тоталитарная и чрезвычайно иерархизированная кибернетизация, которая, естественно, будет сильно отличаться от мечтаний настоящих кибернетиков или опыта старых фашистских диктатур, но которая будет напоминать их в некоторых отношениях, смешанных с теми, которые появляются повсюду в демократическом обществе изобилия: совершенный контроль над всеми аспектами жизни людей, сведенный к максимальной пассивности в автоматизированном производстве, как в производстве, полностью ориентированном на механизмы спектакля. [85]

С такой точки зрения, "крах модернизации" в начале 1970-х годов мог стать абсолютным шоком. Из этих слов следует, что Дебор представлял себе бюрократические технократии СССР как более вероятную модель будущего, чем неолиберализм, который на самом деле последовал за ними. Ситуационисты не мыслили в терминах негативной субстанциональности труда - труд был "естественной необходимостью", - поэтому не было возможности предсказать, что такой технофильный оптимизм окажется пустым. Возможно, историческая случайность заключается в том, что сама группа распалась в 1972 году, как раз когда грянул нефтяной кризис ОПЕК и когда первоначальный оптимизм, возникший после событий мая 68-го, был окончательно разрушен открытием, что весь послевоенный бум, на котором зиждилась первоначальная вера в освободительный потенциал автоматизации, был лишь кратковременным перерывом. Хотя в работах отдельных ситуационистов в последующие годы есть много несомненно интересных событий, Дебор и Ванейгем, два главных критических теоретика группы, явно пытались пересмотреть свою революционную теорию в свете этих событий.

Радикальный субъект

Центральная проблема заключалась в том, что ситуационисты не до конца разработали критику субъекта-производителя и его корней в абстрактном труде. Единственный способ социального "кризиса" или освобождения, который они могли выдвинуть, основывался на традиционном представлении о появлении "радикального субъекта" изнутри развития капитализма, который, благодаря своему оппозиционному отношению к труду, реализует свою историческую миссию по его преодолению. Старое классовое деление превращается в разделение между теми, кто иерархически контролирует организацию производства-потребления (все больше "экспертов", даже больше, чем "капиталистов") и имеет некоторый личный выбор в использовании необратимого времени, и теми, кто подчиняется этой организации и не имеет возможности заявить о своих желаниях в сфере свободы. Поэтому ситуационисты определяют пролетариат как всех тех людей в обществе, которые не имеют контроля над "использованием" своей жизни: "Мы могли бы считать пролетариями людей, у которых нет возможности изменить социальное пространство-время, которое общество позволяет им потреблять". [86] Важно отметить, что ситуационисты рассматривают это определение пролетариата как нечто "новое", что не обязательно существовало в XIX веке и что имеет тенденцию все больше охватывать каждого человека в обществе. Это не означает замены традиционной критики эксплуатации прибавочной стоимости, а лишь актуализирует ее. Такая позиция может быть воспринята только в том случае, если мы признаем, что ситуационисты исходят из идеи радикального сокращения "необходимого труда" и расширения сферы свободного труда. Отсутствие контроля над использованием расширенной "временной прибавочной стоимости" или нерабочего времени - вот что в первую очередь стоит на кону. Таким образом, рабочий класс становится субъектом истории, поскольку он полностью определяется своим положением подчинения отчуждающему аппарату современного общества, производящего товары, - Спектаклю, который делает

невозможным любое сознательное использование этой новой расширенной сферы необратимого времени для игры, "культуры", праздника или творчества. Теперь пролетариат развивает свою борьбу с растущим осознанием лишаящей жизни сущности капиталистического способа производства и преодолевает тотальность Спектакля через овладение этим временем. Тем самым пролетариат реализует свою историческую миссию преодоления Спектакля, распоряжаясь "временной прибавочной стоимостью" общества, создавая условия для генерализованного конструирования ситуаций, и упраздняет себя как пролетариат, становясь в этом смысле ситуационистами.

Определение ситуационистами пролетарской революции как борьбы за образ жизни, посвященный качественному опыту и свободной творческой активности за пределами наемного труда, имело то преимущество, что ставило группу в полную оппозицию псевдореволюционной практике современных левых, которые в основном продолжали идти по "эффектному" и авторитарному пути продуктивизма и консюмеризма. Ситуационистская теория, однако, в той мере, в какой она продолжала полагаться на самоосвобождение "производителей", сохраняла неспособность традиционного марксизма применять категорию фетишизма одинаково ко всем классам. Дебор утверждает, что развитие промышленности объективно усиливает пролетариат, даже если субъективно рабочие еще не осознают свою историческую роль. Поэтому Дебор часто утверждает, каким должен быть пролетариат, а не каким он является. Ситуационисты оказались между определенным рабоче-крестьянским настроением, когда они должны были постоянно искать в пролетариате намеки на возникновение спонтанного революционного движения, и, в то же время, признанием того, что Спектакль обуславливает прямо противоположное. В результате возникает весьма неоднозначное отношение к теории. С одной стороны, Дебор четко осознает, что капитализм овеществлен и непрозрачен, что он соблазняет людей и ограничивает их способность к критическому мышлению. Его произведения и фильмография сложны и не требуют оправданий для своей аудитории. Это не тот покровительственный дидактический "культурный" продукт, который обычно предлагают те, кто подталкивает пролетариат к революции. Преодоление капитализма, с этой стороны Дебора, очевидно, требует опосредованного сложного анализа, чтобы с ним можно было бороться. С другой стороны, Дебор считает, что рабочий класс способен и даже призван спонтанно выработать критику капитализма, которую можно немедленно применить на практике. Ванейгем заходит так далеко, что утверждает, что теория - это просто выражение того, что пролетариат уже применил на практике или что он уже знает, и даже что рабочим не нужно читать Маркса, чтобы понять его! [87] Действительно, иногда создается впечатление, что простое утверждение своего "желания" или "воли" перед лицом капитализма - это все, что необходимо. Критическая теория, как таковая, скорее противостоит революционной практике, чем является ее формой.

Конечно, мы должны понимать двусмысленное отношение ситуационистов к теории как своего рода корректива к истории традиционного рабочего движения, где в революционных организациях часто доминировало строгое разделение между интеллектуалами, которые разрабатывали теорию, и рабочими, которые должны были проводить ее в жизнь в виде приказов. Однако гораздо разумнее, чтобы рабо-

чие занимались теорией и развивали ее без посредничества экспертов, чем ожидать, что они будут организовываться и действовать революционно спонтанно. Когда СИ говорили, что рабочие должны стать "диалектиками", они имели в виду, что рабочие должны немедленно осознать свои потребности и желания, а не становиться критическими теоретиками, что было бы значимой "реализацией философии", в смысле практики понимания мира для себя, чтобы он мог быть преобразован в позитивном направлении. Роль теории для СИ заключалась лишь в том, чтобы сделать осознанным для пролетариата то, что он и так должен был знать: "Наши идеи уже у всех в головах". Однако ситуационисты были наиболее эффективны именно тогда, когда предлагали прямо противоположное, например, когда критиковали "студента" в книге "О нищете студенческой жизни", которую лучше перевести как "О нищете идей студенческого движения". Однако подобная критика никогда не применялась к "рабочим". Напротив, СИ, как правило, обращались к примерам спонтанных анти-рабочих настроений в рабочем классе как к доказательству своей теории, которая, хотя и имеет то преимущество, что проливает свет на реальность, подавляемую мейнстримными левыми, тем не менее игнорирует тот факт, что явное большинство людей в капиталистическом обществе, хотя они и могут ненавидеть свою работу, не обязательно выступают против работы как таковой. Это не значит, что принадлежность к рабочему классу исключает участие в движении за социальное освобождение; напротив, есть очевидные причины, по которым человек, постоянно испытывающий на себе сокрушительное ограничение труда, может восстать против своего положения. Однако это означает, что такой бунт, в той мере, в какой он не опосредован теорией, имеет тенденцию "спонтанно" принимать форму, которая будет воспроизводить категорию (абстрактного) труда. Ситуационисты, тем не менее, обычно приписывали неудачи предыдущих революционных движений, такие как провал русской революции в государственно-капиталистическую диктатуру, "предательству", репрезентации рабочего класса, которая вышла из-под их контроля, что, хотя, безусловно, верно, не вменяет в вину фетишистский характер формы "субъекта", которая также охватывает пролетариев.

Эти проблемы становятся гораздо более очевидными на политическом уровне, если учесть, что формы практики, к которым призывали ситуационисты, в основном состояли из требования "демократизации" производства и социальной коммуникации. Ситуационисты возлагают особые надежды на самоорганизацию, или самоуправление, рабочего класса в "Советы" или "Рабочие советы", как это частично практиковалось во время Парижской коммуны, первых дней Русской революции и, позднее, Испанской революции. Советы должны были представлять собой горизонтальную организацию использования производительных сил для маргинализации необходимого труда и использования свободного необратимого времени для конструирования ситуаций. Ситуационисты, безусловно, были правы, считая, что идея рабочих советов - это самое близкое к традиционному рабочему движению представление о подлинно эмансипаторской организации жизни на основе сознательной дискуссии между теми, кто будет ее проживать. Однако проблема с тем, чтобы просто исторически довериться таким советам, заключается именно в том, что субъекты капитализма, его демос, без посредничества точной критической теории природы абстрактного труда, товара, стоимости и так далее, склонны воспроизводить

ту же самую фетишистскую социальную матрицу. И это именно то, что сами ситуационисты обнаружили во время оккупации Сорбонны в мае 68-го, постоянно разочаровываясь в том, что эти субъекты, хотя у них теперь и был свой непосредственный демократический орган коммуникации в Генеральной Ассамблее, похоже, просто передавали эти категории друг другу. [88] Ни ситуационистские идеи, ни категориальная критика (абстрактного) труда уже бессознательно присутствовали в головах людей, только чтобы внезапно быть сознательно освобожденными при помощи демократического посредничества. Ситуационисты не до конца осознали, что неудача предыдущих попыток создания рабочих советов объясняется не только силой оружия, но и тем, что рабочие являются такой же частью капитализма, как и любой другой социологический класс, и без критической теории будут его воспроизводить.

То, что я представил здесь, - это весьма критический рассказ о движении, которое, тем не менее, должно быть признано наиболее радикальным выражением антирабочей мысли в послевоенный период. Вместе Ги Дебор и Ситуационистский интернационал выдвинули подлинно радикальное видение социального движения, которое призывало к отказу от труда, государства и формы общества в пользу общества, посвященного возможности "хорошей жизни" за его пределами, которая была бы основана на подлинном человеческом сообществе, фестивале и игре. Теоретические вопросы, которые мы здесь рассмотрели, показывают нам, как далеко опередили своих современников ситуационисты, но также и то, почему современные социальные движения, хотя и могут черпать вдохновение в этом историческом примере, должны делать это с критическим взглядом.

Примечания

1. Guy Debord, *Œuvres* (Paris: Gallimard, 2006), pp. 89–98.
2. Fanny Schulmann, 'Des Cartes Postales, Rectangles Dynamiques', in Lire Debord (Paris: L'Échappé, 2016), pp. 362–363.
3. Debord, *Œuvres*, p. 92. Letter to Marc Dachy 25/8/1994.
4. Например, Рауль Ванейгем, который был другим главным теоретиком группы, на момент вступления в нее был учителем средней школы.
5. Наиболее важной научной работой о Деборе, которая является одним из немногих текстов, дающих реальный теоретический анализ его критической теории и, кроме того, высоко оцененной самим автором, остается Anselm Jappe, trans. Donald Nicholson-Smith, *Guy Debord* (Oakland, CA: PM Press, 2018); впервые опубликована на итальянском языке в 1992 году. Том Баньярд в книге "Дебор, время и спектакль" (Лондон: Brill, 2018) также предложил новый и важный философский анализ ситуационистов с гегельянской точки зрения.
6. Обзор этой более "художественной" стороны Дебора см. в Vincent Kaufmann, trans. Robert Bononno, *Guy Debord: Revolution in the Service of Poetry* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010).
7. Дебор прекрасно понимал, что он далеко не первый, кто сделал подобное заявление. В своем последнем фильме "Ги Дебор: его искусство и его время" (1994), снятом

для телевидения, он цитирует последние три строки из отрывка песни "Лентай" (Lézar) популярного парижского певца конца XIX века Аристида Бруана (1851-1925): "J'reux pas travailler, ça m'emmerde. / J'en foutrai jamais un secousse, / Mêm' pas dans la rousse, / Ni dans rien". Эти слова, как свидетельствует словарь самого Бруанта, имеют двойной смысл: либо "Я не могу работать, это надоедает мне до чертиков, / Я никогда не буду работать, / Даже когда я в беде, / Никогда"; либо "[...] / Я никогда не кончу, / Даже внутри рыжей, / Ни в чем". Таким образом, "никогда не работать" предшествует Дебору в форме грязной шутки. См. Aristide Bruant, *L'Argot au XXe siècle* (Paris: Flammarion, 1905).

8. Debord, *Œuvres*, p. 656.

9. Situationist International, 'L'activité de la section italienne' (1958), *Internationale situationniste* (IS), édition augmentée (Paris: Arthème Fayard, 1997), pp. 59–62.

10. Debord, *Œuvres*, p. 656. Обратите внимание, что Дебор всегда говорил о "вытеснении" или "сублимации" искусства, используя термин "dépassement", который является французским переводом гегелевского немецкого термина "Aufhebung": упразднить и в то же время сохранить. См. Jappe, *The Writing on the Wall*, p. 165. Примечательно, что Дебор никогда не говорил о "вытеснении" работы или труда, а только об их "упразднении" или "подавлении". По его мнению, в труде не было ничего, что стоило бы сохранить. Поэтому его позиция по отношению к труду, по крайней мере на этом риторическом уровне, была чисто негативной.

11. 'Мы должны постоянно изобретать суверенное влечение, которое Шарль Фурье описывает в свободной игре страстей', '... une idée neuve en Europe' (1954), Potlatch: 1954-1957 (Париж: Allia, 1996), p. 29. Рауль Ванейгем предполагает, что если рабочие возьмут в свои руки современный технический аппарат, они смогут реализовать эту мечту: "Вырванная у своих хозяев, кибернетика, возможно, освободит человеческие группы от работы и социального отчуждения. Именно это и было проектом Шарля Фурье в эпоху, когда утопия еще была возможна". Рауль Ванейгем, перевод. Donald Nicholson Smith, *The Revolution of Everyday Life* (London: Rebel Press, 2006), p. 84 [перевод изменен]. Интерес ситуационистов к кибернетике подробно рассматривается ниже.

12. Подробный теоретический анализ отношения ситуационистов к вытеснению искусства см. в Anselm Jappe, *L'Avant-garde inacceptable: Réflexions sur Guy Debord* (Paris: Léo Scherer, 2004).

13. 'Définitions' (1958), IS, p. 13.

14. 'Contribution a une définition situationniste du jeu' (1958), *ibid.*, p. 10.

15. 'La fin de l'économie et la réalisation de l'art' (1960), *ibid.*, p. 129.

16. Vaneigem, *Everyday Life*, p. 202.

17. основополагающим текстом является "Формула нового урбанизма" Жилия Ивена, псевдонима Ивана Щеглова, частично переизданная в первом номере журнала группы в 1958 году, IS, pp. 15-20. Обзор ситуационистской критики современной городской модернизации см. в Simon Sadler, *The Situationist City* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999).

18. Дебор описывает ситуационистов в Париже в своем фильме "О прохождении нескольких человек через довольно краткое единство времени" (1959): "Эта группа

существовала на задворках экономики. Она склонялась к роли чистого потребления, и прежде всего свободного потребления своего времени". Debord, *Oeuvres*, p. 472.

19. См. Patrick ffrench, 'Dérive: The Détournement of the Flâneur', in Andrew Hussey and Gavin Bowd (eds), *The Hacienda Must Be Built* (Manchester: Aura, 1996), pp. 41-53.

20. Ближе всего к ситуационистской "утопии" подошел бельгийский ситуационист Рауль Ванейгем в своем романе 2005 года "Путешествие в Оаристис" (Tournai: Estuaire). В книге рассказывается о двух венецианских влюбленных, которых приглашают остаться в городе, необъяснимым образом отрезанном от капиталистического мира. Здесь герои "дрейфуют" по фантастической городской и природной среде, где социальная жизнь превратилась в организацию художественного и игрового опыта. Работа, в той мере, в какой она существует, в основном распределяется спонтанно в зависимости от склонности и, если она неприятна, сведена к абсолютному минимуму. Аспекты жизни, требующие более широкой социальной организации, происходят по прямым демократическим принципам, где "политика" касается только управления городом, а граждане голосуют за новые проекты или предложения, переходя на ту или иную сторону моста на центральной площади. Несмотря на веру в современные технологии и кибернетику, которая была характерна для многих представителей ситуационистской литературы 1960-х годов, оаристовцы живут в более благоприятных с экологической точки зрения отношениях с природой и даже, кажется, предпочитают развивать досовременные формы техники. Достаточно сказать, что обэриуты также высоко ценят работы Шарля Фурье.

21. Утопические течения социализма, хотя и основанные исторически на критике существующей социальной организации, можно с полным правом назвать утопическими в той мере, в какой они отказываются от истории, то есть от реально происходящих событий, а также от движения времени за пределы неизменного совершенства их образа счастливого общества, но не потому, что они отвергают науку". Debord, *La Société du Spectacle* (1967), *Œuvres*, p. 796.

22. 'Notes éditoriales' (1958), IS, p. 42.

23. Интеллектуальную историю группы см. в книге "В поисках пролетариата" (Stephen Hastings-King, *Looking for the Proletariat: Socialisme Ou Barbarie and the Problem of Worker Writing* (Chicago: Haymarket, 2014).

24. Debord, "Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire" (1960), *Œuvres*, p. 512.

25. Vaneigem, *Everyday Life*, pp. 53-55.

26. Там же, p. 226. [Перевод изменен.]

27. Тот факт, что спустя десятилетия, после краха исторических условий, породивших послевоенный бум, эти скудные социальные гарантии оказались под угрозой, можно рассматривать только с такой точки зрения, как "потерю" и "поражение" от рук неолиберальной идеологической хитрости. Большая часть тех, кого часто выдают за "радикальных" левых, все еще тоскует по возвращению к кейнсианству. Поэтому одна из причин, по которой Ситуационистский интернационал сейчас является таким важным историческим ориентиром, заключается в том, что он показывает, что были люди, восставшие против этой социальной модели, на которую сегодня смотрят с такой явной ностальгией. Все помнят, что было хорошего в прошлом, кроме того, что привело к настоящему.

28. Situationist International, On the Poverty of Student Life (1966), <http://library.nothingness.org/articles/SI/en/display/141>

29. См. Anselm Jappe, 'William Morris et la critique du travail', in William Morris, trans. Dominique Bellec, La Civilisation et le travail (Neuvy-en Champagne: Le passager clandestin, 2013), pp. 7-26.

30. Debord, Œuvres, p. 772.

31. Там же, p. 778.

32. Там же.

33. Там же, с. 774.

Как я отмечаю ниже, такое использование категории "меновая стоимость", строго говоря, некорректно.

34. Там же, p. 778.

35. Там же, p. 776.

36. Там же, p. 773.

37. Там же, с. 778, 772.

38. Там же, с. 782.

39. Там же, с. 769.

40. Anselm Jappe, "Debord, Lecteur de Marx, Lukács et Wittfogel", in Lire Debord (Paris: L'Échappée, 2016), pp. 281-291.

41. Debord, Œuvres, p. 798.

42. Там же, pp. 772-773.

43. См. Jappe, Debord, op. cit.

44. 'Banalités de base' (1962), IS, pp. 272-273.

45. 'Esquisses programmatiques' (1960), там же, p. 125.

46. Debord, La Société du Spectacle (1967), Œuvres., pp. 820-821.

47. Там же, p. 782.

48. Там же, p. 829.

49. Там же, с. 821, 823.

50. 'Notes éditoriales' (1960), IS, p. 153. Мое выделение.

51. Debord, La Société du Spectacle, Œuvres, p. 824.

52. Там же, стр. 821, 823.

53. Дебор говорит о Древней Греции, что "жили только те, кто не работал". Там же, p. 824.

54. Дебор положительно отзывается, например, об аристократических восстаниях начала века, таких как Фронда и восстание якобитов в Шотландии, как о "свободе от необратимой временной игры феодалов". Там же, p. 821.

55. Debord, Œuvres, p. 828.

56. Там же.

57. Там же.

58. Там же.

59. Там же, p. 773.

60. Там же, p. 778.

61. Там же.

62. Там же, p. 776.

63. Там же, p. 772.

64. Там же, p. 781.
65. 'Définitions' (1958), IS, p. 14.
66. Vaneigem, *Everyday Life*, pp. 215–216.
67. Наиболее полное ситуационистское изложение истории авангарда см. в Raoul Vaneigem, *A Cavalier History of Surrealism*, op. cit.
68. Дебор, конечно, конструирует версию истории авангарда, которая соответствует его целям. Для него важно то, что, по его мнению, авангард так и не признал "конец искусства", который он сам теоретизировал.
69. 'Définitions' (1958), IS., p. 14.
70. Термин "повседневная жизнь" означал не просто совокупность повседневного опыта, но конкретно относился ко всем тем аспектам жизни, которые выходят за рамки труда. В критической литературе, посвященной СИ, этот момент в основном упускается из виду, несмотря на то, что Анри Лефевр, от которого СИ берут свой интерес к повседневной жизни, специально определил ее как таковую.
71. 'Notes éditoriales' (1959), IS, p. 72.
72. 'Notes éditoriales' (1960), там же, p. 153.
73. Эта линия аргументации уже была предвосхищена, хотя и с другого направления; см. Laurent Jeanpierre, 'La "Dialectique de la raison" situation niste: Guy Debord face à l'essor des sciences de l'homme', in Lire Debord (Paris: L'échappée, 2016), pp. 401-414. См. также: Gabriel Zacarias, "Eros et civilisation dans La Société du spectacle: Debord lecteur de Marcuse", *Revue Illusio*, 12-13, Oct. 2014, pp. 328-343.
74. 'Rapport sur la construction des situations' (1957), Debord, *Œuvres*, p. 313.
75. Giuseppe Pinot-Gallizio, "Discours sur la peinture industrielle et sur un art unitaire applicable" (1959), IS, p. 101.
76. 'Notes éditoriales' (1963), там же, p. 302.
77. Constant, "Sur nos moyens et nos perspectives" (1958), там же, p. 56.
78. 'Notes éditoriales' (1961), там же, p. 202.
79. Vaneigem, *Everyday Life*, p. 259. Перевод изменен.
80. 'Notes éditoriales' (1962), IS, p. 257.
81. Constant, "Une autre ville pour une autre vie" (1959), там же, p. 107.
82. Vaneigem, *Everyday Life*, pp. 254-255.
83. Debord, *La Société du Spectacle*, *Œuvres*, p. 836.
84. Debord and Daniel Blanchard, 'Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire' (1960), *Œuvres*, p. 513.
85. Debord, 'Sur la consultation visant à définir 'la région parisienne à la fin du siècle' (1962), *Œuvres*, p. 602.
86. 'Domination de la nature, idéologies et classes' (1963), IS, p. 309.
87. Vaneigem, *Everyday Life*, p. 198.
88. Рассказ ситуационистов о мае 68-го см. в René Vienet, trans. Richard Parry, *Enragés and Situationists in the Occupation Movement, France, May '68* (London: Rebel Press, 1992).

Глава 6. Новый дух капитализма и критика труда во Франции после мая 68-го

В 1972 году французский журнал по менеджменту сообщил о странном инциденте, произошедшем на одной из фабрик в предыдущем летнем сезоне. Однажды утром в понедельник все рабочие внезапно и без всякого предупреждения прекратили работу. Рабочие не были подняты на ноги, но выглядели расслабленными, и, несмотря на расспросы, к концу дня они не предъявили руководству никаких требований. На следующий день, во вторник, произошло то же самое. Все рабочие явились на рабочее место, но провели день за разговорами и игрой в карты. Руководство обратилось к представителям рабочих, пытаясь выяснить причины забастовки, но, как и прежде, ничего не добилось. В среду рабочие снова пришли на фабрику, но на этот раз они организовали комедийные сценки и "психодрамы" о повседневной жизни и идиосинкразиях предприятия для собственного развлечения; даже босс, видимо, "без всякой наглости", был разыгран в этих мини-драмах. К четвергу руководство, находясь в затруднительном положении, решило действовать на опережение и объявило о повышении праздничной зарплаты на 300 франков. Однако это объявление оказалось совершенно неудачным, и все продолжилось по-прежнему. "Бастующие, - пишет журнал, - ничего не просили и, похоже, хотели лишь дать машинам отдохнуть". После недели подобных действий в понедельник утром все рабочие явились на свои места и как ни в чем не бывало принялись за работу. Руководство не могло понять, "какой демон" овладел рабочими на предыдущей неделе. "И самое удивительное в этой истории, - пишет автор, - то, что она правдива" [1].

Этот случай обладает всеми признаками сказки. Как будто какая-то ведьма или волшебник произнесла магическое заклинание. Рабочие, словно по мановению волшебной палочки, на короткое время забывают о тоталитарном правлении трудовой формы: необходимости производить, подчиняться, "присутствовать" так, как того требует капитализм. Весь мир труда, кажется, существовал для них как некая далекая мечта или фантазия, разыгрываемая механиками на сцене заводского цеха. Именно труд, а не мир за его пределами, был низведен до уровня фантазии. Однако, как и все сказки, она в конечном счете автономна. В конце истории заклинание должно быть разрушено, и все возвращается к обыденности. Мир, который был перевернут с ног на голову (или, что в данном случае, возможно, более точно - с головы на ноги), возвращается в нормальное состояние. На самом деле все происходит так, как будто ничего и не было. В этой истории во многом заключены двусмысленности и противоречия критики работы в период, наш собственный период, после событий мая 68-го и глобального экономического кризиса, поразившего мировую экономику в

1970-е годы. Никогда еще определенная ”художественная”, ”качественная” критика труда, подобная той, которую развивали авторы, ранее рассмотренные в данном исследовании, не была так сильно внедрена в рабочий класс, и, несмотря на надежды и продолжающиеся надежды на то, что пролетариат наконец-то выполнит свою роль революционного субъекта истории, упразднит себя, упразднив труд, никогда, оглядываясь назад, такая мечта не казалась более отдаленной. В этой главе мы рассмотрим, как в 1970-е годы продолжала процветать определенная ”художественная” критика труда и как в течение нескольких десятилетий она была частично включена в саму логику капитализма. В то же время это история о том, как перед лицом неудач критики труда, укладывающейся в концептуальные рамки традиционного марксизма, начала возникать новая, более глубокая, категориальная критика труда.

Новый дух капитализма

В 2018 году исполнилось 50 лет со дня ”событий” мая 68-го. Эмпирическая ситуация в экономике и культуре между нашим временем и послевоенным периодом может показаться почти зеркальным отражением друг друга. В 1960-е годы критика капитализма происходила в условиях эффективной полной занятости, растущей покупательной способности, социальных льгот и почти повсеместного позитивного видения технологического развития. В культурном плане доминирующей личностью ”сил порядка”, отождествляемых с буржуазией, был авторитарный ”тип”, чья позитивная модель человека основывалась на подчинении иерархии, сексуальном подавлении и сильной протестантской трудовой этике. Поэтому критика капитализма в ее эмпирической форме заключалась прежде всего в отказе от ценностей ”буржуа”, отождествляемых со всеми формами власти и социальными табу, и поиске путей реализации утопических обещаний производственного потенциала, созданного к настоящему времени капитализмом. Сегодня ситуация не может быть более иной. После сменяющих друг друга экономических кризисов, начиная с середины 1970-х годов, мы столкнулись с массовой нехваткой рабочих мест и безработицей, нестабильностью, растущим неравенством в благосостоянии и постоянным наступлением на социальные пособия и права трудящихся во имя конкурентоспособности. Обещания технологий, за которые некоторые все еще цепляются, теперь проявляются только в виде все большего количества населения, ”лишнего” для производственного процесса. Более того, наша продуктивность, кажется, даже ставит под угрозу само существование жизни на планете. На культурном уровне, однако, все очевидно ”свободнее”, чем когда-либо. Капитализм, хотя он, конечно, продолжает использовать протестантскую трудовую этику и иерархию в качестве кнута, когда это необходимо (а это бывает часто), все больше приглашает нас реализовывать любые желания, не признавать никаких границ и авторитетов, преступать любые границы, нарушать любые табу. Труд, если кому-то посчастливилось его получить, представляется сегодня не столько как обязанность или необходимость, сколько как средство достижения цели, лежащей за пределами его самого, досуга и потребления, и даже как средство самореализации, привилегия, а не ”долины слез” для работника.

Наблюдение за рекламными объявлениями в современном парижском метро может быть поучительным для определения типов нормативных изменений, произошедших с 1960-х годов. Возьмем, к примеру, фразу "Metro, boulot, dodo" ("Работа, метро, сон"). В 1960-е годы эта фраза с ее простым фоническим ритмом означала популярную критику кажущегося бесконечным повторяющегося цикла повседневной жизни, структурированной работой, то есть того, как труд преследует самого себя даже за пределами фабрики или офиса. В этом отношении он дополнял деборовское граффито "Никогда не работай", являясь актом неповиновения угнетающему и иерархическому обществу, которое не любило признавать, что люди предпочитают заниматься чем-то другим. Сегодня, однако, лозунги 1960-х годов используются в рекламе. Один из сравнительно недавних примеров - большой плакат, обнимающий изогнутые стены парижского метро, гласит: "Metro, boulot, libido" - реклама сайта, помогающего женатым людям изменять своим супругам. Отказ 1960-х годов от морали семьи активно используется для создания ценностной формы, поскольку повседневная отчужденность пригородного транспорта признается лучшим пространством для продвижения обещания сексуальной самореализации в форме потребляемой услуги за его пределами. Капитализм адаптирует популярные выражения недовольства, изначально направленные против него самого, для своих собственных целей. В качестве примера можно привести рекламу одного из брендов одежды: "Все дозволено" - фраза, которая когда-то была вершиной трансгрессивности в авангардной среде 1960-х годов. Как было отмечено в гл. 1, даже фраза "никогда не работай" была кооптирована. Одна американская консалтинговая фирма использует лозунг "никогда не работай", потому что "если вы любите свою работу, вы никогда не будете работать ни дня в своей жизни". Капитализм больше не стремится отрицать чувство отчуждения на работе, он использует его для продажи товаров. В то же время он снимает с себя ответственность. Если ваша работа скучна и стрессогенна, вы сами виноваты в том, что не нашли лучшей, или в том, что у вас нет "позитивного настроения".

В книге "Новый дух капитализма", впервые опубликованной на французском языке в 1999 году, два социолога, Люк Болтански и Ева Кьяпелло, попытались проанализировать эти драматические изменения в мире труда и повседневной жизни, произошедшие с 1960-х годов. Главный аргумент книги заключается в том, что с середины 1970-х годов управление капиталистическими предприятиями в развитых странах начало отходить от иерархической, повторяющейся, утилитарной модели фордизма к новой форме накопления, основанной на метафоре сетей. Фирмы, принявшие новую сетевую модель, стремились предоставить работникам большую автономию, творческий вклад и чувство собственной заинтересованности в работе, которую они должны были выполнять. Болтански и Кьяпелло утверждают, что эти изменения, по крайней мере частично, если не полностью, были вызваны критикой капитализма в послевоенный период, которая достигла апогея в антикапиталистических движениях 1960-х годов.

Болтански и Кьяпелло используют концепцию "духа капитализма", опираясь на работы Макса Вебера, чтобы создать критическую основу для понимания нормативных ценностей, которые капитализм использует для того, чтобы дать людям "возможность участвовать в нем с большим энтузиазмом". [2] Учитывая, что общество наемного труда предполагает "определенную долю добровольного подчинения",

они утверждают, что капитализм требует сильных личных стимулов - "возможностей для самореализации и свободы действий" - и моральных аргументов во имя общего блага, чтобы возбудить интерес и оправдать цель накопления капитала (не в последнюю очередь потому, что он знаменует собой глубокий разрыв со всеми другими известными формами человеческого общества). [3] По сути, "дух капитализма" - это идеология или нормативная база, которая побуждает людей охотно и даже с упоением участвовать в капитализме. Авторы предлагают периодизацию трех различных форм, которые этот "дух" принимал на протяжении истории капитализма. [4] Во-первых, с начала эпохи модерна до Великой депрессии дух капитализма можно охарактеризовать как утилитарный, авантюрный и экономный. Как правило, он был меньше по масштабам и сосредоточен на семейных предприятиях или небольших фирмах, где владелец часто был знаком с рабочими. Во-вторых, с 1930-х до середины-конца 1970-х годов капитализм подчеркивал определенную дирижистскую направленность и долгосрочное планирование. Он отдавал предпочтение крупным, порой государственным, предприятиям, представлявшим собой безликие организации, в которых фигура "директора" была идеальным "типом". В-третьих, начиная с 1970-х годов и по сей день, "новый" дух капитализма делает акцент на сетях, "лидерах", неиерархических структурах, личной инициативе, ориентации на цель, а в некоторых случаях даже включает аспекты игры и спонтанности в процесс накопления (можно вспомнить такие крупные технологические компании, как Google и Facebook) [5].

Болтански и Кьяпелло утверждают, что "критика" играет важную роль исторического "двигателя" изменений в духе капитализма на его последовательных стадиях. Второй дух капитализма с его акцентом на долгосрочную плановую экономику и крупные организационные структуры был отчасти вдохновлен, по их мнению, критикой, которую социалисты и коммунисты обрушили на первый дух капитализма. Например, они отмечают, что дирижизм послевоенной французской экономики во многом совпадал с целями и идеалами французских коммунистов. Мы можем добавить, что политические мотивы были даже очень похожи, например, необходимость поставить рынок под "демократический" и "сознательный" контроль государства, чтобы он работал на благо людей, а не отдавал их на милость рискованного и нерегулируемого рынка. Таким образом, историческая трансформация культурных, экономических и социальных норм, воплощенная в переходе ко второму духу капитализма, представляет собой исторический пример того, как капитализм, будучи "обязан положительно реагировать на моменты, поднятые критикой", вынужден "включать[...] некоторые ценности, во имя которых он [ранее] критиковался". [6] В случае второго духа капитализма, очевидно, кризис 1930-х годов побудил труд и капитал принять "антикапиталистическую" критику своего прежнего, либерального, духа. Капитализм нужно было сдерживать и обуздывать с помощью государственного вмешательства. Болтански и Кьяпелло утверждают, что аналогичная трансформация духа капитализма началась в середине и конце 1970-х годов в ответ на критику, высказанную в его адрес движением "Май 68-го", а именно: отсутствие личной автономии, креативности, самореализации, игры, равенства и сообщества.

Болтански и Кьяпелло выделяют два основных способа критики капитализма: художественный и социальный. [7] Первый - художественная критика - развивал-

ся в богемной, художественной и интеллектуальной среде, особенно в Париже, с середины-конца XIX века вплоть до ситуационистов 1960-х годов (по сути, это многое из того, что мы более подробно описали в двух предыдущих главах). Художественная критика, утверждают авторы, сосредоточена на критике капитализма, которая подчеркивает неаутентичность и разочарование, а также отсутствие свободы действий и самовыражения. Таким образом, для художественной критики капитализм проблематичен прежде всего тем, что он ставит барьеры на пути полной реализации творческой личности. Социальная критика, напротив, фокусируется прежде всего на материальной бедности, которую капитализм оставляет после себя, а также на том, как он поощряет определенный эгоизм и отсутствие человеческого сообщества или чувства товарищества. Социальная критика, другими словами, стремится исправить эксплуатацию работника, которая происходит в процессе производства, возвращая ему полную стоимость его труда и организуя экономику таким образом, чтобы она приносила пользу наибольшему числу людей. К этой теме мы вернемся позже. Пока же стоит сказать, что хотя эти категории помогают нам обсудить рядом некоторые более общие темы или поверхностные аспекты этой критики - в частности, "художественную критику", - они несколько редуктивны и не отражают в точности большую часть сложности, которую мы обсуждали в предыдущих главах. Авторы, например, утверждают, что "практически невозможно объединить эти различные основания для возмущения и интегрировать их в целостную структуру". [8] Однако, как мы видели в гл. 1, с помощью категориальной критики мы можем легко учесть обе реальности. Поэтому весьма сомнительно утверждать, что художественная и социальная критика, или, по крайней мере, проблемы, которые они пытаются решить, непримиримы. Тем не менее, выделяя художественную критику, авторы подчеркивают важную точку соприкосновения между способами критики капитализма и нормативными рамками, сформировавшимися за последние полвека.

Болтански и Кьяпелло утверждают, что рост массового потребления в послевоенный период привел к появлению новых культурных норм, которые вступили в конфликт со старым духом капитализма. Консюмеризм поощрял индивидуальность, самовыражение и немедленное удовлетворение, основанное на кредите, что сильно контрастировало с более сдержанным, контролирующим и бережливым отношением к трудностям, характерным для первого и второго духа капитализма. Кроме того, расширение высшего образования - увеличение числа выпускников школ, получающих ученую степень, - означало, что более образованная французская рабочая сила была менее готова выполнять скучные, повторяющиеся задачи, которые не требовали творческого подхода и не давали большой личной автономии. Фордистское рабочее место с его научной организацией труда и строгой иерархией выглядело менее привлекательно, и новое послевоенное поколение с меньшей охотой подчинялось ему. Болтански и Кьяпелло утверждают, что такие группы, как ситуационисты, на которых они прямо ссылаются, переняв художественную критику, разработанную такими группами, как дадаисты и сюрреалисты, "отвечали на ожидания и тревоги новых поколений студентов и кадров и говорили о несоответствии между их стремлением к интеллектуальной свободе и формами организации труда, которым они должны были подчиняться, чтобы быть интегрированными в общество". [9] Именно к этим ценностям, к этой художественной критике, вдохновлявшей целое поколение, обра-

тился капитализм, чтобы сделать себя более привлекательным, чтобы создать более готовых, полных энтузиазма субъектов процесса капиталистического накопления.

Болтански и Кьяпелло ссылаются на бельгийского ситуациониста Рауля Ванейгема и егоopus о бунте мая 68-го "Революция повседневной жизни", чтобы подчеркнуть сходство между антииерархической, сетевой и творческой моделью нового, или третьего, духа капитализма, который утвердился в годы после публикации книги в конце 1960-х годов. Они приводят ряд примеров, которые, по их словам, "могли бы войти в корпус неоменеджмента": [10]

Кто-нибудь удосужился изучить подходы к работе примитивных народов, важность игры и творчества, невероятную отдачу от методов, которые при применении современных технологий стали бы в сотни раз эффективнее? [11]

Используя самодельное оборудование и ничтожные средства, один немецкий инженер недавно построил аппарат, способный заменить циклотрон. Если индивидуальное творчество может достичь таких результатов при столь скудном стимулировании, то какие чудеса энергии следует ожидать от качественных ударных волн и цепных реакций, которые возникнут, когда дух свободы, еще живой в индивидууме, вновь проявится в коллективной форме, чтобы отпраздновать великий социальный праздник с его радостным нарушением всех табу [12].

Проблема заключается в том, как организовать игру, не создавая при этом иерархии; другими словами, как сделать так, чтобы лидер игры не стал просто "лидером". Единственным средством защиты от авторитета и жесткости является игровое отношение [13].

Эти примеры интересны тем, что представляют собой отрывки из работ Ванейгема, которые наиболее очевидно вдохновлены его чтением Фурье. Идея заключается в том, что, сделав работу более привлекательной, в манере, описанной художественной критикой, она может на самом деле принести большую отдачу и высвободить больше энергии, но в манере, привлекательной для индивида. Здесь мы действительно оказываемся в сфере "это не "работа", если вам нравится ее делать". Вряд ли это можно назвать обоснованной теоретической территорией. Однако Болтански и Кьяпелло, похоже, не понимают проблему "рекуперации" в этих терминах, а скорее рассматривают ее как результат отделения художественной критики работы от контекста первоначальной социальной критики, к которой она была прикреплена. Более того, точная природа критики, направленной на Ванейгема, не ясна. То ли дело в том, что в этих аргументах есть что-то неправильное - уже предвосхищенное Фурье, - то ли в том, что Ванейгем оказался тем, кто высказал их в то время, когда капитализм нуждался в адаптации своего стиля управления и нормативной базы? В любом случае для Болтански и Кьяпелло важно то, что капитализм отчасти включил эти критические замечания в себя. Он предоставил сотрудникам многих фирм большую автономию и создал структуры, поощряющие их творчески вкладывать себя в работу (хотя зачастую это приводит к тому, что возможности становятся все более индивидуализированными). Однако все это, по мнению Болтански и Кьяпелло, было достигнуто ценой снижения заработной платы и повышения рискованности труда на материальном уровне. Художественная критика торжествует там, где социальная критика уступает.

Проблема этих аргументов в том, что категории, на которые они опираются, во многом поверхностны. Болтански и Кьяпелло, хотя и затрагивают важную проблему восстановления художественной критики, не проводят различия между "утвердительной" (или чисто "феноменологической") и "категориальной" критикой произведения. Как мы видели в гл. 1, необходимо провести важнейшее теоретическое различие между критикой конкретных эмпирических явлений, подпадающих под рубрику труда, и критикой труда как такового, труда *qua labour*, понимаемого как социально разрушительная, исторически динамичная и тавтологическая форма абстрактного господства. На протяжении всей работы мы видели, что элементы обоих способов критики сыграли свою роль в истории критики труда во французской мысли. В идеале критика эмпирических форм труда и любых смутных представлений о мире за его пределами основывается на категорической критике. Поэтому то, что описывают Болтански и Кьяпелло, - это не столько, как они это понимают, проблема критики, оторвавшейся от своего "социального" содержания, сколько способ, которым те аспекты французской критики труда, которые были "утвердительными" - не основанные на критике самой категории - достигли точки исчезновения, где они, наконец, по великой исторической иронии, были включены обратно в управление трудом. Утвердительная критика труда, другими словами, обернулась против самой себя, чтобы укрепить форму труда. До тех пор пока критики труда придерживались предположения о трансисторичности труда, это всегда было опасно. Проблема наиболее очевидна у Фурье именно потому, что, в отличие от Дебора, он очень слабо разбирался в абстрактном господстве. Тем не менее, как мы видим, даже в случае СИ определенная утвердительная критика труда нашла свое выражение.

Тот факт, что Болтански и Кьяпелло не знают о категорической критике труда, усложняет анализ, содержащийся в "Новом духе капитализма", еще одним важным образом. Как мы видели в гл. 1, эмпирические изменения, произошедшие в мире труда с 1970-х годов, можно рассматривать как результат того, что капитализм достиг своих внутренних пределов. Нынешний период - это, по сути, капитализм, переживающий кризис на всех уровнях. Болтански и Кьяпелло, интерпретируя эти изменения как результат прежде всего культурного возрождения, ошибаются в настоящем моменте. Крах традиционной социальной критики и возрождение художественной критики труда - это симптомы, эпифеноменальные изменения, а не причина. Болтански и Кьяпелло, однако, отвергают само представление о том, что капитализм вообще находится в беде. Кризис обозначен как "биржевая тема", а распространенное стремление использовать этот термин названо "неуместным". [14] Они отвергают теорию кризиса на том основании, что рассматриваемый период был отмечен "массовым перераспределением капитализма". [15] Правда, эти слова были написаны за десять лет до финансового кризиса 2008 года. Тем не менее, напрашивается вывод, что различные кризисы прошлых десятилетий - нефтяное эмбарго ОПЕК, пузырь доткомов, а также общая финансиализация рынков, падение зарплат и рост безработицы - не являются результатом неизбежного краха процесса валоризации, а скорее частью нормального цикла бумов и спадов и успешной реализации личного господства тех, кто номинально находится у власти. Таким образом, "неудача" художественной критики труда объясняется не тем, что она не в состоянии постичь самый глубокий, самый существенный уровень социальной онтологии, а скорее тем, что она не может

быть "социальной". Однако эта предполагаемая "социальная критика", как мы видели в гл. 1, столь же утвердительно по своей природе, как и художественная. Поэтому период после 1968 года следует правильно понимать как момент, когда художественная критика произведения столкнулась со своими внутренними границами, как утвердительная критика, даже на пике своего триумфа. Мораль нашей вводной сказки именно такова. В ней заключены противоречия и ограничения художественной критики труда, которая в 1970-е годы наконец-то нашла рабочую аудиторию.

Кризис труда и ультралевые

Триумф художественной критики, точка, в которой она достигла своего максимального влияния среди рабочих, достигла своего апогея в десятилетие 1968-1978 годов. Новая волна забастовок и изменения в культурном отношении к работе, или, по крайней мере, к предлагаемой работе, вызвали огромное смятение среди основных наблюдателей. Социологи, политики, директора и профсоюзные боссы, традиционно понимавшие интересы рабочих в терминах "количественных" требований - примерно то, что Болтански и Кьяпелло называют "социальной критикой", - пытались понять природу неудовлетворенности и безразличия молодых людей к работе. В этот период наблюдался резкий рост оппозиции и сопротивления труду на фабриках и в повседневной жизни: на рабочих местах - саботаж, снижение темпов работы, низкое качество продукции, остановки производства, забастовки и попытки самоуправления (самый известный пример - инцидент с LIP, когда уволенные с часовой фабрики рабочие заняли помещение и начали самостоятельно организовывать производство); в повседневной жизни - молодые люди "бросали работу", активно предпочитали жить за счет безработицы [16], занимались подработками и делали все возможное, чтобы избежать интеграции в рабочую силу по фордистскому образцу. Сами по себе эти позиции и практики не были новыми - определенная анархистская, богемная и артистическая среда всегда определяла себя в подобных терминах, а рабочие всегда участвовали в подобных акциях, - но масштаб отказа от работы, понимаемого как отказ от фордистской модели труда, а в некоторых случаях - как отказ от работы как таковой, безусловно, был. Фактически, к середине 1970-х годов среди социологов стало принято говорить об историческом моменте как о настоящем "кризисе труда".

"Кризис работы" стал предметом многочисленных социологических дискуссий того времени и породил ряд важных исследований, названия которых, например "Аллергия на работу" (1974), сами по себе весьма красноречиво характеризуют эпоху [17]. Социологи, пытаясь понять природу кризиса, который, как показали Болтански и Кьяпелло, на самом деле был кризисом второго духа капитализма, основанного на научной организации труда и крупномасштабном дирижистском предпринимательстве, беседовали с молодыми людьми, чтобы понять их требования. Однако они часто были в ужасе от результатов и не понимали в полной мере терминологию, с помощью которой выражалось недовольство трудом. Вот, например, выдержка из анализа отношения к труду среди молодежи в 1970-е годы:

Их отказ от работы основан на [...] абстрактных ценностях, то есть многие из них говорят нам: "Но работать - это не жить". Существует противоречие между работой и жизнью [...] Работа - это отчуждение свободы. То есть работа предполагает вхождение в организацию, а значит, в иерархию, в цепи, и молодежь среднего класса всеми силами отказывается от любой формы иерархии. Поэтому это отчуждение свободы. И потом, работа - это также (это меня еще больше удивило), это противоположность фестивалю, то есть противоположность реализации себя, противоположность тому, что позволяет выразить себя. Поскольку этот труд, если разобраться, слишком утилитарен, слишком функционален, слишком фрагментарен, и мне кажется, что эта категория здесь ищет в глубине души форму, причем реакционную. То есть они ищут в некотором роде пассивных отношений с природой, и для них производительный акт не существует, он не имеет ценности, он не представляет интереса для "реальной жизни". [18]

Здесь исследователь сталкивается с "художественной" критикой труда - или, по крайней мере, с вульгарной ее версией, - которая была разработана в рамках радикального авангарда и популяризирована им. События мая 68-го привлекли внимание миллионов молодых людей и, возможно, многих людей постарше к тому, что можно представить себе иной тип отношений с собственной творческой деятельностью и что можно противостоять капитализму не только с точки зрения материальной бедности, но также, и даже в первую очередь, с точки зрения "бедности опыта". Качественный характер этих "требований" не мог быть легко обработан картезианской, рациональной и экономистской интеллектуальной структурой менеджеров, которые до недавнего времени понимали борьбу между классами в основном в терминах борьбы за вознаграждение. Недоумение исследователя, столкнувшегося с этой "художественной" критикой труда, - его обвинение в "реакционности" - основано на абсолютном отождествлении труда с "производительным актом" или, скорее, с человеческой деятельностью как таковой. Ему удастся установить, что молодые люди реагируют против труда, или, по крайней мере, против этого труда, потому что он превращает их в инструмент полезности, просто винтик в большой машине. Молодые люди отвергают свою роль в иерархии и чувствуют себя отчужденными. Они даже открыто противопоставляют работу "настоящей жизни", то есть признают, что в жизни должно быть нечто большее, чем накопление средств за счет производства. Однако исследователь видит в такой "художественной" критике лишь реакционность, поскольку для него труд - это выражение нашей человечности и, возможно, основа человеческого сообщества и чувства товарищества. Традиционная протестантская трудовая этика, опирающаяся на рационалистическую (возможно, социалистическую) концепцию труда, противостоит "художественной" критике, стремящейся выйти за ее пределы. Эти два противоположных взгляда на современный, фордистский, индустриальный труд и даже, хотя и в меньшей степени, на труд как таковой, столкнулись в "кризисе труда" 1970-х годов.

Этот кризис нашел свое наиболее сильное выражение во множестве ультралево-общественных организаций, появившихся во Франции после мая 68-го. Среди этих групп, испытавших сильное, а зачастую и явное влияние ситуационистов и "Социализма или варварства", а также бордигизма и, позднее, итальянского автономистского движения, были Союз рабочих за отмену наемного рабства, "Друзья

четырёх миллионов молодых рабочих”, писатель Клод Берже, автор книги ”За отмену наемного труда” (1976), а также множество других журналов и небольших изданий, таких как *Le Mouvement Communiste*, *Invariances*, *Négation* и *Voyou*. Эти группы объединяет именно та центральная роль, которую критика наемного труда играла в их критике капитализма. Более того, именно оппозиция наемному труду, а вместе с ним и всей метафизике первого и второго духа капитализма, отличала эти группы от других ”антикапиталистических” движений, которые они презирали, таких как маоизм, сталинизм и, хотя и в несколько меньшей степени, троцкизм. Бергер, например, пишет, что ”величайшей мистификацией века является утверждение о создании коммунизма при одновременном обслуживании наемного труда”. [19] Более того, эти группы - в частности, Рабочий союз - имели, пожалуй, гораздо большее присутствие на французских фабриках, чем когда-либо имел Ситуационистский интернационал (как мы увидим, по иронии судьбы, это, похоже, дало некоторым из них уверенность в том, что они смогут продолжить критику ”рабочего”, которая никогда не была развита в работах ситуационистов). [20]

Основное внимание эти группы уделяют разработке и продвижению критики наемного труда. Ключевым лозунгом был ”Отменим систему оплаты труда” [*Abolissons le salariat*]. Другими словами, это был призыв к отмене условия быть наемным работником. Профсоюз рабочих воспроизводит изображения этих слов, начертанных на важных памятниках - триумфальной арке и статуе Жанны д’Арк в Бордо в середине 70-х годов. В книге Бергера ”За отмену наемного труда” этот лозунг на грубо нарисованной карикатуре звучит из уст рабочих, в то время как под ними капиталист, окруженный фордистской сборочной линией, бурно жестикулирует, заявляя: ”Это дезорганизовало бы все!” [21] Бергер утверждает, что май 68-го и последовавшие за ним промышленные споры содержат в себе, ”в зародыше”, ”отмену наемного труда”, и говорит о текущей борьбе в терминах ”революции против наемного труда”. [22] Рабочий союз также обращает внимание на слова самого Маркса, который в речи перед ВМА в июне 1865 года заявил, что ”вместо консервативного девиза ”Справедливая дневная плата за справедливый дневной труд!” [рабочие] должны начертать на своем знамени революционный лозунг: ”Отмена системы заработной платы!” [23] Одной из наиболее вдохновенных атак Рабочего союза стал памфлет, широко распространенный 1 мая 1975 года, под названием ”Долой праздник отчужденного труда”. Вместо того чтобы праздновать сердце отчуждения рабочего - праздник, подходящий только для бюрократов, священников и сталинистов, - рабочий должен вместо этого праздновать ”критику отчужденного труда”. В другом месте ”Рабочий союз” зловеще пишет: ”Наемное рабство - это ужас без конца, коммунистическая революция готовит для него конец, полный ужасов” [24].

Основным объектом критики, очевидно, являются продуктивизм, экономизм и научная организация труда - ”фрагментарный, неинтересный, изнурительный труд” [25], которые преобладали в послевоенный период [26]. Профсоюз рабочих говорит о ”повседневной тюрьме завода” и под скорбным изображением рабочих, идущих на работу, пишет: ”Рабы от рождения до смерти”. [27] ”Современный ад сборочного конвейера, - пишет Профсоюз рабочих, - часы времени, секундомеры, премии, стахановщина и неоплачиваемый принудительный труд довели до предела крайнее обесчеловечивание всей жизни”. Социалистическое государство и традиционная

концепция революции в марксистском и социал-демократическом рабочем движении - это далеко не отрицание капитализма, а во многом его апофеоз: "Самое жалкое в рабочем движении (будь оно сталинским или левым) то, что оно рассматривает пролетариат исключительно как "рабочую силу", реализуя в своей идеологической основе то, чего капитал уже достиг в производстве" [29]. Друзья четырех миллионов молодых рабочих выражают схожие чувства в книге "Мир без денег" (1975-1976): "Обязательное планирование, коллективная собственность на средства производства, пролетарская идеология... во всем этом нет ничего коммунистического". [30] Даже Фурье справедливо критикуют за то, что он не стремился отменить систему наемного труда. Эта критика, в целом, не совсем нова и во многом обязана ситуационистскому Интернационалу. Однако новым является то, что то, что часто было просто неявным в работах СИ, в частности, то, что касалось критики труда, здесь становится более явным и служит центральным стержнем, вокруг которого вращается критика. На первый план выходит уже не "создание ситуаций", а "отмена наемного труда" - исторический шаг, который, тем не менее, стал возможен только во многом благодаря критике труда, разработанной в СИ.

Критика этих постситуационистских групп, однако, сохраняет и даже углубляет проблему, оставаясь в основном в рамках традиционной марксистской концепции капитализма как формы личного господства. Основным объектом критики остается наемный труд, а не труд как таковой, потому что труд по-прежнему воспринимается в основном как трансфизическая деятельность, в которой доминирует правящий класс. Большинство из этих групп придерживаются формулировки противопоставления конкретной "полезной" стороны труда его "плохой" абстрактной стороне. В то же время есть несколько удивительных моментов, которые затрагивают более категоричную критику. Например, "Друзья", опираясь на недавно опубликованные труды американского антрополога Маршалла Сахлинса, отвергают представление о досовременном мире как о мире, определяемом дефицитом, и отмечают, что "первобытный человек" был "богат не потому, что накапливал богатство, а потому, что жил так, как хотел". Группа также обращает внимание, как это сделал Ванейгем в "Революции повседневной жизни", на то, что этимология французского слова "travail", или труд, - это мучительная деятельность. [31] Однако они отмечают, что одно из ключевых различий между досовременным и современным употреблением термина - его обобщенный и универсальный характер: "Что характеризует слово "работа" или "труд", так это его абстрактное качество. Оно обозначает уже не ту или иную специальную деятельность, а деятельность и усилия как таковые. Человек больше не сажает капусту, не ткет, не пасет скот; он работает. Всякая работа в принципе одинакова". К сожалению, это категориальное понимание в значительной степени стоит само по себе и не становится основанием для отказа от категории как таковой. Скорее, как и в ситуационистской теории, именно трансформация деятельности и даже конструирование "ситуаций", как предполагается, являются основой единой формы деятельности за пределами труда. "Коммунизм, - утверждают "Друзья", - это прежде всего радикальное преобразование человеческой деятельности. В этом отношении можно говорить об упразднении труда".

1970-е годы отличались от предыдущего десятилетия еще одним важным аспектом. Они ввели тему экологического и экономического кризиса как квазиапокалип-

тические темы. На другой карикатуре из "За отмену наемного труда" изображено грибовидное облако со словами: "Утопия - это продолжать верить, что можно "зарабатывать на жизнь", уничтожая планету", а рядом одетый в лохмотья человек отвечает: "Вы говорите это, чтобы отговорить меня, верно?". Друзья четырех миллионов молодых рабочих аналогичным образом критикуют то, как продуктивистская логика капитализма настолько редуктивна в своих попытках доминировать над природным, что относится к курице, как к "фабрике по производству яиц". [32] Точно так же "Союз рабочих" указывает на абсурдность "дерьмового производства", которое характеризует современный наемный труд: "Мы должны увековечить наемное рабство, загрязняя всю планету, чтобы производить оружие, пластиковые бутылки, дезодорант, бесполезные лекарства, бомбы, минеральную воду!" [33] Бергер просто озаглавил одну из статей "Наемный труд - это загрязнение". [34] Сам Дебор обратится к теме экологии после мая 68-го в своем тексте "Больная планета", написанном в 1971 году, но не опубликованном до 2004 года, через десять лет после его смерти в 1994 году.

Рауль Ванейгем также рассматривает проблему экологии как центральную в своей критике капитализма и продолжает делать это в своих последних работах. [35] Другой ситуационист, Рене Ризель (1950-), позже поддержит движение во Франции за уничтожение генетически модифицированных культур. [36] Сегодня во Франции также существует движение "деградации", которое взяло на вооружение тему связи капиталистического производства с разрушением планеты, что имеет определенное сходство с "критикой стоимости". [37] Введение темы экологии в критику труда в 1970-е годы было во многом обусловлено влиянием таких авторов, как Жак Эллюль, который переписывался с Дебором, и Иван Иллич, представителем радикальной школы экологической мысли.

Глобальный экономический кризис также вызвал ряд реакций со стороны французской антирабочей среды 1970-х годов. В статье "Рабочий союз", посвященной в основном ситуации в Англии, говорится о растущих проблемах безработицы и нестабильного труда, которые привели к ряду насильственных действий со стороны рабочих во всем мире. Природа кризиса рассматривается прямо в терминах кризиса перепроизводства и традиционного марксистского понятия о тенденции нормы прибыли к падению. Однако группа недвусмысленно заявляет, что кризис "смертельный" и что не существует решений, таких как жесткая экономия, которые могли бы просто вернуть нас к послевоенному "обществу изобилия". [38] Напротив, капитализм способен ответить только своими традиционными "лекарствами" - войной, кредитами, империализмом и массовой безработицей. [39] Друзья четырех миллионов молодых рабочих предвидят будущее, в котором развитие производственных технологий превратит пролетариат, называемый "человеческими машинами", в "лишнее" население, низведенное до положения "беженцев" или даже, посредством насилия, "полностью уничтоженное". [40] Бергер, напротив, отвергает идею о том, что современный кризис принципиально отличается от всех других, поскольку капитализм вечно "находится в кризисе". [41] Тем не менее, все эти группы, похоже, сходятся в том, что "настоящий" кризис не экономический, а вызванный деятельностью пролетариата. Бергер, например, утверждает, что сам кризис перенакопления вызван требованиями и борьбой европейских рабочих. [42] Друзья также полагают,

что даже развитие новых производственных технологий происходит из-за того, что рабочие "слишком непокорны". [43] Однако, как выражается Бергер, в основе "объективного кризиса наемного труда" лежит прежде всего кризис сознания, "борьба против угнетения труда" [44]: "привлекательности зарплаты больше недостаточно, чтобы компенсировать непривлекательность работы". [45] Кризис капитализма как таковой остается в значительной степени понятным в субъективных терминах. [46]

Несмотря на свою популярность в определенной среде, критика труда во Франции 1970-х годов может показаться несколько производной, лишенной новаторства, по крайней мере по сравнению с более ранней критикой, которую мы рассматривали в данной работе. Однако есть одна область, где это не так: критика эмпирического "рабочего". Workers Union, хотя и занимается традиционной ультралево-критикой профсоюзов и партий как "предателей класса", постоянно осуждает "патриотизм" фабрики и утверждает, что необходимо разработать "реалистическую политическую теорию реального пролетариата". [47] Признавая, что рабочий класс, конечно, является рабочим классом своих революционных моментов - в частности, мая '68 - и сопротивления на рабочих местах, группа также настаивает на том, что рабочий класс - это класс, который демонстрирует "огромную неспособность даже представить себе возможность общества без классов". [48] Французских рабочих критикуют за стремление к "интересной работе", за их "профессионализм" [*fierté de métier*], за стремление к "демократизации" рабочего места, за гордость за создание "качественного продукта" (понятие, которое группа считает абсурдным в контексте запланированной устарелости), за шовинизм, расизм и за то, что они аплодируют, когда профсоюзные боссы, такие как Жорж Сеги, генеральный секретарь Генеральной конфедерации труда (CGT), произносят речи в поддержку французского оружейного производства. [49] Даже недавний инцидент на заводе LIP, когда уволенные рабочие часовой фабрики, получившие известность, захватили помещения и более года самостоятельно управляли предприятием, считается всего лишь "пирровой победой". [50] По мнению группы, необходимо противостоять "грозному распространению культурных и моральных ценностей всеобщего ГУЛАГа", которые усвоили значительные массы рабочих. [51]

Эта левая критика пролетариата, состоящая в основном из критики его позитивной идентификации с трудом, заключается в признании того, что проблема заключается не только в существовании автономного представительства рабочего класса в профсоюзах и партиях, но также, и даже в первую очередь, в классе, который, за исключением исключительных обстоятельств, готов слушать подобные прорабочие дискурсы. Одно из самых яростных выражений подобной критики адресовано рабочим, которые посетили организованный профсоюзом митинг против безработицы во имя "права на труд":

Орудия боссов - рабочие профсоюзы - должно быть, действительно сделали вас тупоголовыми, чтобы вы тысячами требовали потерять свою жизнь (неважно, погибнете ли вы в результате несчастного случая на работе или постепенно), требовали быть отчужденными, то есть подчиниться лишению собственности и отрицанию себя через труд. Черт, когда вы работаете, вы с нетерпением ждете окончания рабочего дня, вы ненавидите понедельники, вы всегда думаете о выходных, о своих выходных, вы любите, когда отключают электричество, когда прекращается шум, бегают

начальство и вам не дают работать. И вы готовы изнашивать свои ботинки, чтобы выйти на акцию протеста с требованием работы!!! Вы считаете это нормальным? Или вы видите, что вас наебывают? Вы видите, ради всего святого, что ваши хозяева из профсоюза используют вас? [...] Они приказывают вам (и вы подчиняетесь) не оспаривать эксплуатацию, продолжать выживать в нашем дерьмовом существовании. Более того, они предлагают вам требовать такого же дерьмового существования: начинать работать в восемнадцать, уходить на пенсию в шестьдесят, вернуться к сорокачасовой рабочей неделе, больше работать, больше работать... "Давайте откармливать капитал", с этой точки зрения, стало бы хорошим лозунгом. Давайте, кричите это! [...] Ваши профсоюзные стратеги не говорят: "Смерть труду, никогда не работайте, давайте отменим рабство зарплаты, право на лень, смерть выживанию"... Интересно почему... [52]

Хотя критические замечания все еще формулируются в терминах критики профсоюзов, очевидно, что "Рабочий союз" обращается к субъекту рабочего класса, который склоняется и даже активно продвигает самоконцепцию и представление о своем противостоянии капиталу исключительно в терминах живого труда. Группа даже заявляет, что "капитал - это рабочий", что подразумевает, что рабочий является капиталистическим по своей сути. Следующим шагом могло бы стать утверждение, что "рабочий" в той мере, в какой он существует как "субъект", есть не что иное, как "объект" капитала, то есть что рабочий, действующий как рабочий, и без категорической критики труда является фундаментально капиталистическим. Однако такой логический шаг был невозможен для ультралевых 1970-х годов до тех пор, пока они придерживались революционной теории, в которой капитал создавал своего собственного могильщика в лице "рабочего". По сути, Рабочий союз, как и все другие группы того периода, обладавшие критикой труда, столкнулся с той же проблемой, что и ситуационисты: как примирить революционную теорию, в которой пролетариат должен был выступать в качестве "субъекта" истории, приближая конец наемного труда, с "реально существующим" пролетариатом, который оказывался неотъемлемой частью капиталистической социальной матрицы, даже, например, радея за французское производство оружия, потому что оно создает рабочие места? Это был вопрос, на который, честно говоря, так и не было получено должного ответа и который остается проблемой для большинства левых течений.

Ни ситуационисты, ни критики творчества 1970-х годов не знали, что капитализм способен перенимать аспекты критики, направленной против него. [53] Ситуационисты, в конце концов, разработали концепцию "рекуперации" именно для описания процесса, в ходе которого оппозиционные ценности и произведения искусства, изначально призванные нанести ущерб капитализму, со временем могут быть использованы для его оздоровления. В 1972 году Ги Дебор и Жанфранко Сангинетти, последние оставшиеся члены СИ, отметили:

Язык власти стал неистово реформистским. В каждой витрине она демонстрирует только благосостояние, продаваемое по самой выгодной цене; она обличает постоянно присутствующие дефекты собственной системы. Владельцы общества с ужасом обнаружили, что все должно быть изменено без промедления, как в образовании, так и в урбанизме, как в образе жизни, так и в использовании технологий [54].

Дебор признает, что в 1970-е годы капитализм стремился ответить на критику послевоенного духа капитализма. Однако такое "восстановление" критики, направленной на определенные эмпирические явления - например, конвейерный труд, - не меняет ничего существенного в доминировании социальной жизни над экономикой, "Спектаклем", который Дебор критиковал в 1967 году. В той мере, в какой ситуационисты развили категориальную критику, фундаментальная критика не может быть восстановлена. Профсоюз рабочих в 1970-е годы также признал, что капитализм находится в процессе реинкорпорации этой критики обратно в себя. Как мы видели выше, группа критикует конкретные требования рабочих к демократизации рабочего места, к "хорошим" боссам и к более интересной работе. Бергер, в свою очередь, просит нас "представить себе самоуправляемую фабрику, производящую дубинки для CRS [ОМОНа] или приспособления, которые очень быстро ломаются, как только их используют, а в центре всего этого - самоуправляемый начальник и всегда наемные рабочие". [55] Поэтому было бы неверно предполагать, как это делают Болтански и Кьяпелло, что "художественная" критика труда не осознавала возможности того, что она может быть в какой-то форме включена в капитализм. На самом деле это была тенденция, которую они уже наблюдали. Также не совсем верно говорить о том, что они были полностью лишены радикального потенциала. Главное, что только те аспекты критики, которые являются "утвердительными" по своей природе, открыты для восстановления (и то лишь частично - не похоже, что большинство работ сегодня "веселые" и "спонтанные"). Категорическая критика труда, однако, остается сегодня столь же актуальной, как и в 1967 или 1867 году.

К критике абстрактного труда

Когда в конце 1970-х годов "кризис труда" начал сходиться на нет, крайне левые во Франции попытались разобраться с причинами, по которым мечта о пролетарской революции так и не воплотилась в жизнь. Ролан Симон и другие, связанные с журналом *Théorie Communiste*, основанным в 1978 году, критиковали предшествующий период революционной теории как форму "программности". [56] Такие группы, как ситуационисты, утверждали они, представляли себе революцию как программу - отмену труда, - которую пролетариат осуществит на практике. То есть рабочие сразу же стали бы автономными от капитализма через самоуправление производством. Проблема, по мнению более поздних теоретиков "коммунизации", заключается в том, что такая модель революции предполагает эссенциалистскую концепцию класса, которая обходит стороной тот факт, что пролетариат должен вступить в конфликт со своим собственным бытием как класса через борьбу. Однако после "кризиса труда" пролетариат все больше сталкивается со своим собственным классовым бытием через имманентную борьбу. Коммунизм как таковой понимается как борьба рабочего класса здесь и сейчас за установление новых социальных отношений вне капиталистической социализации и, таким образом, преодоление своего классового бытия. Эта критика, с одной стороны, дала крайне левым объяснение ограничений предшествующего периода, а с другой - позволила сохранить традиционную ориентацию на классовую борьбу как двигатель революционных социальных

изменений. Пролетариат мог оставаться для Саймона и других субъектом истории [57].

В 1970-х и 1980-х годах в научных кругах и общественной интеллектуальной жизни также появилась критика труда. Андре Горц (1923-2007), один из ключевых теоретиков "новых левых" во Франции и журналист, ставший одним из основателей газеты *Le Nouvel Observateur* в 1967 году, взял на вооружение многие из тем, которые рассматривались в рамках "кризиса труда" 1970-х годов и которые все больше выходили на первый план по мере углубления глобального экономического кризиса. Горц вызвал полемику среди левых, когда опубликовал "Прощание с пролетариатом" (1980), недвусмысленную критику культа рабочего, который доминировал в традиционном рабочем движении. [58] В этом тексте Горц утверждает, что рабочий класс больше не является единственным путем к решению социальных проблем, порожденных новыми производственными технологиями. Аналогичным образом, в "Критике экономического разума" (1988) Горц ставит вопрос о сохранении протестантской трудовой этики и пытается историзировать труд, ссылаясь на труды Карла Полаanyi. [59] Горц на протяжении всей своей жизни искал, по его мнению, действенные решения проблем общества, организованного по системе наемного труда в условиях глобального экономического кризиса. Долгое время он был одним из самых активных сторонников введения во Франции всеобщего дохода в качестве официальной государственной политики. Тем не менее его критика капитализма до конца жизни оставалась в основном в рамках утвердительной критики труда. В центре его критики - сами эмпирические проблемы, а не глубинные категории, лежащие в их основе. Лишь позднее, отчасти благодаря дружбе с французским философом Жаном-Мари Винсентом (1934-2004), Горц заинтересовался категориальной критикой труда [60].

Жан-Мари Винсент - важная фигура в истории развития категориальной критики труда во Франции. Венсан был академиком, основавшим кафедру политологии в университете Париж VIII. Он также был членом Революционной коммунистической лиги (хотя его идеи сильно расходились с троцкистским мейнстримом этой группы). Винсент свободно говорил по-немецки, и на него сильно повлияли переосмысления теории Маркса, произошедшие за Рейном в 1970-х годах. Более того, он одним из первых познакомил франкоязычную публику с основами этих дебатов в книге "Критическая теория Франкфуртской школы" (1976). [61] Винсент, возможно, в отличие от многих своих французских современников, демонстрирует глубокое понимание эзотерического прочтения Маркса, то есть категорического характера критики стоимости и труда в "Грундриссе" и "Капитале". Существует много сходств между работой Винсента и некоторыми теоретиками критики стоимости, такими как Мойше Постоне. Ансельм Яппе утверждает, что его фундаментальное исследование "Критика труда: *Doing and Acting*" (1987) [62] является французской книгой, которая "наиболее близко напоминает критику стоимости". [63] Добавим, что Венсан также учитывает аспекты диссоциации стоимости. [64] Не будет лишним сказать, что Венсан представляет собой, возможно, первый пример самосознательно категоричной критики труда во французской мысли. Он понимает, что труд - это исторически конкретная, негативная и фетишистская категория, которая доминирует в конкретном мире в тавтологическом цикле валоризации стоимости: труд ради труда. Более того, Вин-

сент критикует постмодернистское направление французской мысли за то, что оно склонно рассматривать абстракции, доминирующие в социальной жизни, исключительно в терминах языка, то есть кодов и символов власти. Винсент, напротив, настаивает на том, что существуют "реальные абстракции", которые доминируют в социальной жизни [65].

Винсент также отказывается от традиционного марксистского культа труда и его телеологии праксиса, или действия, которая представляет человека исключительно в терминах объективации субъекта через процесс труда [66]. Он критикует, например, феноменологический фокус традиционной социологии на том основании, что исследователи "в основном приняли перспективу труда как деятельности", то есть не как детерминированный момент в сверхчувственном процессе валоризации стоимости. [67] В результате социология стремится понять труд через эмпирические категории - такие как удовлетворенность или неудовлетворенность работников, чтобы придать ему смысл. Однако Винсент утверждает, что неверно считать, что человек определяет труд. Скорее, верно обратное. Необходим "эпистемологический разворот", который позволит нам увидеть, что именно труд, в исторически конкретном смысле абстрактного труда, определяет или, по крайней мере, "сильно маркирует" нас: "Труд как социальные отношения отделяет себя в некотором смысле от тех, кто его производит, чтобы подчинить их и увлечь за собой" [68]. Винсент утверждает, что в мир труда можно внести любые изменения - включая автоматизацию и демократизацию рабочего места - не меняя ничего существенного в работе как таковой [69]. Винсент утверждает, что только после того, как капитализм отбросит свои досовременные формы авторитарной дисциплины, фетишизм труда может развиваться в полной мере и привести к убеждению, что он представляет собой форму индивидуального самовыражения [70].

Винсент в работе "Легенда о труде" также нападает на другую священную корову левых. [71] Он утверждает, что субъект живого труда, рабочий, на самом деле не в лучшем положении, чтобы понять, что такое труд, из-за своей идентификации с ним. Рабочий, в той мере, в какой он существует в строго феноменологическом мире труда, воспринимает только конкретную деятельность, о которой идет речь. В этой ограниченной перспективе труд как таковой предстает как отношение между рабочим, его инструментами и конечным продуктом. [72] Однако труд не является по сути или даже в первую очередь человеческим отношением между субъектом, человеком, и его объектом, природой. Скорее, это просто момент в процессе валоризации стоимости ради нее самой:

Это момент вступления в отношения между стоимостной формой техники и стоимостной формой деятельности, чтобы придать стоимостную форму продуктам (материальным или нематериальным). В этом смысле процесс труда - это процесс превращения ценностей в ценности, процесс, в котором сверхчувственное (валоризация) переопределяет чувственное [73].

Феноменологическая реальность труда, чувственный опыт, ограничивается метафизическим, сверхчувственным, буквально тем, что не может быть установлено непосредственно с помощью органов чувств. Простой факт переживания труда, хотя он и может вызвать бунт, не дает рабочему особого доступа к пониманию его сущностной природы или детерминированной формы. Иными словами, рабочий не

занимает особую субъектную позицию, которая, благодаря его близости к процессу труда, дает ему непосредственный, прямой доступ к фетишистскому социальному процессу, в котором он находится. Более того, Винсент утверждает, что только после того, как рабочий продемонстрировал, что он может приспособиться к требованиям валоризации (что он стал объектом), ему разрешается выразить себя через труд (и, следовательно, он получает статус субъекта). [74] Даже когда рабочие участвуют в коллективных действиях по улучшению условий труда и жизни, степень "социальности", которая может быть достигнута, ограничена тем, что допустимо в рамках валоризации стоимости. [75] Поэтому любое антикапиталистическое движение должно стремиться выйти за рамки валоризации стоимости, чтобы быть хоть сколько-нибудь эффективным. [76]

Тот факт, что определенная "художественная" критика труда была включена в управленческие выступления конца 1980-х и 1990-х годов, не означает, что все аспекты этой критики сразу же становятся недействительными, как и то, что все формы антирабочего дискурса одинаково "восстанавливаемы". Жан-Мари Винсент в лучших своих работах представляет собой продолжение традиции критики труда, которая рассматривается в данной работе, но на более прочном теоретическом фундаменте. Хотя он по-прежнему формулирует оппозицию капитализму в терминах противостоящего ему рабочего движения, его критика направлена непосредственно на сами категории. [77] Он тщательно, так сказать, проводит различие между онтологическим и феноменологическим уровнями критики. В этом смысле Винсент близок к Марксу, но, возможно, идет гораздо дальше. Он подчеркивает угнетающий характер труда как такового, труда *qua labour*, *labour sans phrase*. Таким образом, критика Винсента воплощает в себе альтернативный выход из тупика, в котором оказалась "критика труда" во Франции в 1970-е годы. Категоричность его критики и других, подобных ей, означает, что они, по логике вещей, менее открыты для такого восстановления, которому подверглась "художественная" критика в течение последних 50 лет. Сегодня критика труда остается живой традицией во Франции, и она будет тем более эффективной, если продолжит развиваться на основе "онтологического разрыва" с абстрактным трудом.

Примечания

1. Le Management, Dec. 1972, цитируется в Alexis Chassagne and Gaston Montracher, *La Fin du travail* (Paris: Editions Stock, 1978), p. 198.
2. Boltanski and Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, op. cit., p. 22.
3. Там же, с. 7, 16.
4. Там же, с. 16-22.
5. Там же, с. 18-19.
6. Там же, стр. 28.
7. Там же, с. 36-40.
8. Там же, с. 37.
9. Там же, с. 170.
10. Там же, p. 101.

11. Vaneigem, *Everyday Life*, p. 55.
12. Там же, p. 199.
13. Там же, p. 261.
14. Boltanski and Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, p. xxxvi, 168.
15. Там же, p. 168.
16. Кусок парижского граффити этого времени гласит: "Да здравствует безработица! Верните украденное у нас время", цитируется там же, p. 226. Аналогичным образом, в брошюре, опубликованной в 1976 году группой под названием "Центр за отрицание, лень и ничегонеделание на работе", содержится призыв "покончить с работой", а также просьба к рабочим отпраздновать 1 мая, то есть День труда или Праздник труда, как "смерть" работы, и призыв к "отмиранию" безработицы, цитируется в *La Fin du travail*, pp. 311-316.
17. Jean Rousselet, *L'Allergie au travail* (Paris: Editions du seuil, 1974).
18. *Opinions sur le marginalisme: Analyse d'interviews de spécialistes de la jeunesse* (Paris: PUF, 1975), цитируется в *La Fin du travail*, pp. 24-25.
19. Berger, *Pour l'abolition*, p. 9.
20. Возможно, это стало предметом разногласий между Ванейгемом и Дебором после мая 68-го. Ванейгем утверждает, что так же, как группа критиковала студентов в 1966 году, ситуационистская критика "теперь должна быть направлена на рабочую среду" (Raoul Vaneigem, trans. Рубен Кихан, "Заметки о направлении СИ" (март 1970 г.), *Situationist International Online*, <https://www.cddc.vt.edu/sionline/si/direction.html>). Кроме того, в своем заявлении об отставке в 1970 году Ванейгем сожалеет о том, что ситуационистская теория не проникла в рабочую среду в достаточной степени. Дебор, со своей стороны, не без оснований высмеивает Ванейгема за эту последнюю позицию, подразумевая, что это равносильно жалобе на то, что ни один ситуационист не работал на фабрике. (Debord, *Œuvres*, pp. 1170, 1174). С другой стороны, Ванейгем прав, говоря о потенциале критики рабочего. Это, безусловно, было бы интересным новым направлением для СИ и помогло бы группе вырваться из фе-тишизации живого труда как возрождающегося субъекта истории. Дебор, однако, затрагивает некоторые из этих вопросов в "Тезисах о СИ и его времени". См. Debord, *Œuvres*, pp. 1088-1133.
21. Berger, *Pour l'abolition*, p. 1.
22. Там же, p. 22.
23. Цитируется в *Union ouvrière*, 1, Dec. 1974, p. 3. Впервые опубликована на английском языке под названием "Стоимость, цена и прибыль" в 1898 году.
24. *Union ouvrière*, 12-13, Dec. 1975, p. 6.
25. Там же, 5, апрель 1975 г., с. 2.
26. О периоде "антирабочего движения" на фабриках см. Bruno Astarian, *Aux origines de l'anti-travail* (Paris: échanges et mouvements, 2005).
27. Там же, 1, с. 1; 2, январь 1975, с. 3.
28. Там же, 3, февраль 1975 г., с. 6.
29. Там же, 7, июнь 1975 г., с. 3.
30. *Un Monde sans argent: le communisme* первоначально был опубликован в виде трех отдельных трактатов в 1975-1976 годах. Все ссылки на этот текст относятся

к анонимно переведенной версии, найденной на сайте <https://libcom.org/library/world-without-money-communism-les-amis-de-4-millions-de-jeunes-travailleurs>.

31. Vaneigem, *Everyday Life*, p. 53.

32. *A World Without Money*, n.p.

33. *Union ouvrière*, 1976, цитируется в *Fin du travail*, pp. 102-103.

34. Berger, *Pour l'abolition*, p. 7.

35. Как, например, в *Voyage à Oarystsis*, op. cit.

36. René Riesel, *Aveux complets des véritables mobiles du crime commis au CIRAD le 5 juin 1999* (Paris: Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2001).

37. См. Anselm Jappe, 'Degrowthers, One More Effort If You Want to Be Revolutionaries!', *The Writing on the Wall*, op. cit., pp. 126-132.

38. *Union ouvrière*, 11, Nov. 1975, p. 6.

39. Там же, 18, июнь 1976 г., p. 3.

40. *A World Without Money*, n.p.

41. Berger, *Pour l'abolition*, p. 29.

42. Там же.

43. *A World Without Money*, n.p.

44. Berger, *Pour l'abolition*, p. 28.

45. Там же, p. 13.

46. Французская критика труда в этот период была в этом смысле очень близка к аспектам итальянского автономизма.

47. *Union ouvrière*, 14, Feb 1976, p. 2

48. Там же, 14, февраль 1976, p. 2.

49. Там же, 11, Nov. 1975, p. 5; 7, June 1975, p. 3; 11, Nov. 1975, p. 5.

Как прекрасно, должно быть, французскому пролетарию знать, что мы делаем лучшую винтовку для убийства людей! Как гордимся мы, производители, при мысли, что завтра пуля, которая пролетит прямо через нас, выйдет с "наших" (!) заводов - как говорит Сеги, это будет плод "нашей" передовой французской технологии, мышления французских инженеров, мастерства и профессиональной гордости французских рабочих! Как приятно рабу одновременно с собственным уничтожением представлять себе все большее возвеличивание национального капитала! Более того, производство оружия дает работу, что снижает уровень безработицы. Так давайте же работать, работать и еще раз работать, чтобы завтра другие трудовые державы могли воздвигнуть памятники мертвым: "Здесь лежат пролетарии, чтобы жил капитал!" Тот простой факт, что Сеги может безнаказанно говорить всю эту чушь от нашего имени, от имени рабочего класса, лучше, чем что-либо другое, демонстрирует нищету современного рабочего движения". Там же, 14, ноябрь 1976 г., p. 5.

50. Там же, 11, ноябрь 1975 г., p. 5.

51. Там же.

52. Там же, 11, ноябрь 1975 г., p. 2.

53. Первая статья в самом первом номере *Internationale situationniste*, "Amer victoire du surréalisme" (1958), IS, pp. 3-4, посвящена рекуперации сюрреалистической практики в современные методы управления в форме мозгового штурма.

54. Guy Debord and Gianfranco Sanguinetti, "Theses on the Situationist International and its Times" (1972), *Œuvres*, p. 1093.

55. Berger, *Pour l'abolition*, p. 9.
56. См. Roland Simon, *Histoire critique de l'ultragauche* (Marseille: Senonevero, 2015).
57. Теория коммунизма, сохраняя представление о том, что реальный "кризис" современности является результатом борьбы рабочих, развивает некоторые аспекты категориальной критики труда. Например, в опубликованной в 2001 году статье "За конец критики труда" автор критикует критику труда, которая исходит из предположения о труде как о вечной конструкции - здесь мы можем вспомнить ситуационистов - а не как об "абстрактном труде", то есть форме человеческой деятельности, исторически характерной для капитализма. Тем не менее, акцент критики коммунизации по-прежнему делается на классовых отношениях, а не на труде как форме абстрактного господства, которая сама по себе является тавтологией, разрушительной и конституирующей капитализм. Скорее, объектом критики остается только "содержание" эксплуатации труда классом, в основном, а не сама категория (вечная или нет).
58. André Gorz, trans. Mike Sonenscher, *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism* (London: Pluto Press, 1994).
59. André Gorz, trans. Gillian Handyside and Chris Turner, *Critique of Economic Reason* (London: Verso, 1989).
60. См. Anselm Jappe, "André Gorz et la critique de la valeur" в *Sortir du capitalisme. Le Scénario Gorz* (Bordeaux: Le Bord de l'eau, 2013). Также Jappe, *Aventures*, pp. 262-263.
61. Jean-Marie Vincent, *La Théorie critique de l'école de Francfort* (Paris: Galilée, 1976).
62. Jean-Marie Vincent, *Critique du travail: le faire et l'agir* (Paris: PUF, 1987).
63. Jappe, *Aventures*, p. 132.
64. Vincent, *Critique du travail*, p. 142.
65. Там же, p. 14-15, 18.
66. Там же, p. 28-29, 33, 40, 57, 62-64, 70, 93, 128-129.
67. Jean-Marie Vincent, "La légende du travail" in ed. Pierre Cours-Salies, *La Liberté du travail* (Paris: Syllepse, 1995), p. 75.
68. Там же, p. 77.
69. Vincent, *Critique du travail*, p. 146 & "La Légende du travail", pp. 78-79.
70. Vincent, "La Légende du travail", p. 79.
71. Указ. соч.
72. Там же, p. 74.
73. Там же.
74. Там же.
75. Там же, p. 74-75.
76. Там же, p. 82.
77. Тем не менее, следует отметить, что Винсент, несмотря на множество великих прозрений, представлял собой эклектическую смесь различных точек зрения. Например, он был хайдеггерианцем и работал с Антонио Негри.

Глава 7. Новости из ниоткуда, или Эпоха покоя

Критика труда *sans phrase* - это, пожалуй, одна из самых сложных идей, которые критическая теория породила за последние несколько десятилетий. Мы настолько привыкли отождествлять человеческую деятельность в целом с трудом, что на первый взгляд это кажется абсурдной и невыполнимой задачей. Отказ от труда, с такой точки зрения, означал бы отказ от любого вида человеческих усилий или взаимодействия с миром. С таким же успехом можно было бы создать критику дыхания или еды. Однако в этой книге я надеюсь показать, что труд не является, как кажется, нейтральной, позитивной или универсальной категорией человеческого бытия, которую можно и нужно распространить на любую форму деятельности. Люди не всегда "работали". Они всегда засеивали поля, строили дома, создавали предметы роскоши и учили детей - часто, на протяжении большей части своей истории, они даже получали за это вознаграждение монетой или натурой - но эти конкретные виды деятельности не всегда имели ту абстрактную форму, которая определяет их в капитализме. Древние знали о "труде" как о боли, но труд как таковой - труд как недифференцированная трата человеческой энергии, измеряемая в общественно необходимом рабочем времени, ни для какой другой цели, кроме превращения 100 фунтов стерлингов в 110 фунтов стерлингов, - был им неизвестен. Они даже не могли представить себе, что на субъективном уровне можно применить единую категорию ко всем разнообразным видам деятельности, составляющим человеческое существование, не говоря уже о физической реальности в целом. И только мы, современники, делаем это. Только мы, из всех исторических обществ, которые существовали до нас, вместе с нами и, возможно, будут существовать после нас, "работаем". Никакое другое определение труда не может быть удовлетворительным. Мы не можем отделить его от капитализма. Работа - это капитализм, а капитализм - это работа. Это не означает, что капитализм просто переделывает существовавший ранее, трансисторический "труд" для своих целей или что он просто отчуждает его (даже если капитализм действительно взял на себя наш "обмен веществ с природой"). Скорее, это означает, что только капитализм сводит всю человеческую деятельность к абстрактной трате человеческой энергии ни для какой другой цели, кроме собственного тавтологического развития. Тенденция отождествлять труд как таковой с человеческой деятельностью в целом возникает у нас, "субъектов", в результате интериоризации формы стоимости, или "мертвого труда", которая видит в конкретных качествах людей и мира природы лишь недифференцированный человеческий и природный материал, подлежащий использованию в своей топке абстракции.

Критическая теория труда, выдвинутая "критикой стоимости", является столь захватывающим новым развитием, поскольку она позволяет нам углубить критику

капитализма в целом. Она дает нам концептуальные инструменты для критики труда как фундаментально негативной, фетишистской и разрушительной социальной формы. Именно это делает его такой эффективной и радикальной перспективой для анализа и понимания конкретного мира: он предоставляет нам критику труда, которая показывает, что он уже, даже до появления буржуазии, является угнетающей, абсурдной и опасной категорией. Труд низводит наш образ жизни до детерминированной социальной матрицы, подчиняющейся совершенно неподвластным нам законам. Он не признает никаких границ - ни моральных, ни эстетических, ни антропологических, ни экологических - для своего собственного формального движения. Он заставляет все человечество жить, по сути, бессмысленной и абсурдной жизнью. Он еще больше унижает и деградирует все то, что не считает "продуктивным", например, работу по дому и уход за детьми. Он настолько прожорлив, что убивает - в основном сразу же в результате несчастного случая и стресса, - и даже дошел до того, что поставил под вопрос само будущее планеты. По иронии судьбы, израсходовав жизненную энергию миллиардов людей, он приводит к тому, что благодаря собственным технологическим успехам мы остаемся совершенно лишними. Его окончательный кризис грозит нам гибелью. Таким образом, категориальная критика труда - это не какое-то академическое упражнение, даже если в настоящее время она представляет собой "эзотерическое" знание, которое не находит широкого понимания, но является абсолютно центральной для понимания современного общества и противостояния конкретным проблемам, которые сегодня стоят перед нами. В этом смысле она гораздо более радикальна, чем критика труда с традиционной моральной точки зрения, которая видит в капитализме лишь личное господство определенного класса людей. Нам еще многое предстоит сказать.

"Критика стоимости" показывает нам, что в действительности существует только два фундаментальных подхода к "критике труда": феноменологический и категориальный. Феноменологическая критика касается критики, направленной на разумный, или конкретный, опыт мира труда. Можно критиковать то, как переживается труд, как он оплачивается, как он управляется и организуется, кто его контролирует, как долго он длится, какие конкретные продукты он производит и так далее и тому подобное. Весь тот материал, который обычно является темой книги о работе. Подобная критика может быть важна в той мере, в какой она может рассказать нам о том, что стоит на кону с эмпирической точки зрения (хотя для этого часто достаточно непосредственного опыта на рабочем месте). Книга с аналогичным названием "Критика труда в современной французской мысли" могла бы быть посвящена почти исключительно интеллектуальной истории эмпирических экономических и социологических исследований условий труда на фабриках и в офисах на протяжении последних 200 лет. Такого рода критика, безусловно, более многочисленна, и она даже не обязательно носит антикапиталистический характер. Однако что часто делает такую критику такой сухой и скучной, так это то, что, сосредоточившись на поверхности общества, она не способна сказать ничего важного о сущностном характере труда. Вместо этого они подтверждают его. Нам, безусловно, нужен уровень критики, касающийся эмпирической реальности. Однако любая критика конкретного мира должна опираться на понимание более глубокой, сверхразумной реальности, лежащей в его основе: это категориальная критика. Гениальность Маркса, с его "эзо-

терической” стороны, заключается в том, что он понял, что труд - это совсем не то, чем он кажется на первый взгляд. Понимание труда требует абстрактного мышления, выходящего за рамки простого феноменологического, к странным ”метафизическим тонкостям”, стоящим за ним. Именно это и делает знание ”эзотерическим”: оно не доступно нам сразу и требует теоретического посредничества. Проблема в том, что, будучи капиталистическими субъектами, мы, включая самого Маркса, при всей его проницательности, стараемся не мыслить категорией труда и через нее. Традиционным антикапиталистическим подходам не хватает языка, чтобы теоретизировать и общаться без нее. Наша неспособность точно применять категорию труда и мыслить за ее пределами - когда речь идет о том, чтобы представить себе другой образ жизни, - вероятно, является самым большим препятствием на пути развития более эффективной критики капитализма в теории и на практике. Именно поэтому категориальная критика труда, выдвинутая в этой книге, так важна.

История критики труда во Франции показывает, что капитализм не может убедить всех и всегда. Действительно, труд, благодаря процессу овеществления, представляется нам как синоним человеческой деятельности и как универсальный аспект человеческого опыта во всех формах общества. Именно по этой причине, хотя критика денег, рынков и даже государства - обычное дело, гораздо реже можно встретить критику труда. Труд, несмотря на свою повсеместность (а может быть, и благодаря ей), является, пожалуй, наименее критикуемой категорией современной социальной жизни. Однако если принять аргумент о том, что труд - исторически специфический и по сути деструктивный аспект современности, то легко удивиться тому, до какой степени современная философия, революционная политика и даже критическая теория сплотились на его стороне. Именно это делает критических мыслителей, рассматриваемых в этой книге, и интеллектуальную традицию, частью которой они являются, таким важным объектом изучения. В мире, где, кажется, почти все поклоняются церкви труда, эти художники, поэты, теоретики и революционеры опровергают ложные претензии капитализма на универсальность. Они понимают, несмотря на все внушения, которым мы подвержены, что в самой по себе форме труда есть нечто фундаментально разрушительное и угнетающее. Тот факт, что такие понимания вообще существуют, свидетельствует о том, что капитализм не смог и не сможет полностью искоренить свою оппозицию. Даже в самых неблагоприятных обстоятельствах всегда есть возможность возникновения подлинно критического сознания. Таким образом, критика труда возмущает радикальную традицию французской мысли, которая, как мы видели в этой книге, восходит, по крайней мере, к началу XIX века; и, возможно, она сопровождает капитализм с самого его зарождения.

Возможно, наиболее удивительно, что, учитывая его маргинальный статус в основных трудах по истории французской интеллигенции, критика труда была связана с некоторыми из наиболее объективно творческих движений в европейской интеллектуальной истории. Фурье был во многом гением, чья провидческая критика ранней индустриализации вдохновляла целые поколения мыслителей, от Золя до самого Маркса. [1] Лафарг, в свою очередь, долгое время был главным представителем марксистской мысли во Франции и сыграл решающую роль в создании первой марксистской партии. Сюрреалисты и ситуационисты, для которых критика работы занимала центральное место в их соответствующих критических проектах, были

в высшей степени "продуктивными" творцами и новаторами новых форм бытия и выражения. Этот факт с готовностью признают даже буржуазные комментаторы. В Великобритании, когда критика труда проявилась наиболее радикально, именно Уильям Моррис, отец движения "Искусства и ремесла", был ее величайшим защитником. Поэтому не следует считать критику труда маргинальной традицией, по крайней мере, с точки зрения ее реального места в истории культуры и интеллектуальной оппозиции современной жизни. Не следует также представлять, что эта традиция основывается на пропаганде праздной лени, или земли Кокейн, современных потребителей, чей кратковременный побег от работы, как указывает Дебор, все еще структурирован ее логикой. Противники труда сосредоточены именно на том, что форма труда препятствует созданию осмысленного и творческого человеческого существования. Работа, по мнению лучших из этих критиков, никогда не была воплощением человеческого самовыражения, а скорее его абсолютным отрицанием.

Мы можем только предполагать, почему именно Франция, как никакая другая страна, стала центром антирабочего радикализма на протяжении последних 200 лет. Французская революция, безусловно, закрепила в национальной психике идею о том, что немедленные и драматические социальные изменения установленного порядка вполне реальны и могут произойти. Фурье, несмотря на то, что он глубоко критиковал Революцию, явно был сильно отмечен ею, что проявилось в его вере в грандиозные утопические предложения по преобразованию общества. Точно так же, несмотря на буржуазную идеологическую основу, наследие Просвещения во французской мысли, по крайней мере, несло в себе понятие здорового скептицизма по отношению к богам любого рода. Лафарг, как мы видели в гл. 3, критикует буржуазию XIX века именно за то, что она отреклась от этих ценностей перед алтарем труда. Неравномерность исторического развития, возможно, является еще одним важным фактором. Франция относительно поздно вступила в промышленную революцию, и долгое время за пределами столицы высокоразвитые очаги промышленности существовали наряду с досовременным, квазисредневековым образом жизни. В книге Грэма Робба "Открытие Франции" (2008), посвященной открытию провинций для парижан в середине-конце XIX века, рисуется картина страны, полной социальных миров, которые казались приезжим из Парижа отсталыми, странными и причудливыми. [2] Совместное существование досовременных и современных форм жизни иногда способствует критическому осмыслению. Лафарг в основном обращается к Испании за вдохновением для создания антирабочих настроений, но он мог бы найти подобные настроения и в других частях Франции, особенно на юге. Тем не менее, несомненно, самым важным фактором был тот факт, о котором говорилось в гл. 3, что Париж был столицей интеллектуальных и художественных начинаний на протяжении большей части XIX и XX веков. Парижская богема и искусство служили непосредственным источником вдохновения для альтернативной модели жизни. Романтические теории искусства во многом заложили основу для враждебного отношения к труду, характерного для художественного авангарда, рассмотренного в гл. 3 и 4.

Критика труда в современной французской мысли может служить важным источником вдохновения для современных антикапиталистических социальных движений. Однако мы не можем бездумно настаивать на непосредственной полезности и

современности этой критики. Одна из главных тем этой книги как раз и заключается в том, чтобы подчеркнуть напряжение, существующее между феноменологической и категорической критикой труда в работах этих авторов. Во многих отношениях они намного опередили свое время, и мы должны уважать их исторический контекст. Тем не менее, наряду с величайшими прозрениями, авторы сохранили многие слабые стороны буржуазной политэкономии и традиционного марксизма. В первую очередь это касается тенденции рассматривать все человеческое общество через призму труда и представлять сущностную деспотическую природу капитализма в терминах формы личного господства. Такие аргументы относятся к прошлому, к тому времени, когда капитализм еще носил во многом черты досовременности, и они не помогут нам понять, о чем идет речь в настоящее время. В той же мере, в какой эта книга является историей интеллектуальной традиции, она также является предысторией подлинно категорической критики труда. Эта критика предвосхитила и, возможно, создала условия для появления полностью разработанной, критически негативной теории труда, которую мы находим у современных авторов, занимающихся "критикой стоимости", таких как Мойше Постоне и Роберт Курц, упомянутые в гл. 1. Критика труда в этой последней форме, по мнению автора, является основой для любого дальнейшего эффективного теоретического и практического развития этой темы. В более широком смысле, с помощью критического анализа, представленного в этой книге, я надеюсь продемонстрировать эффективность "критики ценности" как аналитического инструмента для постижения самых разных аспектов конкретного мира, от интерпретации искусства и культуры до анализа конкурирующих теорий и более масштабных наблюдений о нашем сегодняшнем историческом моменте. С этой точки зрения еще многое можно сделать.

Уильям Моррис опубликовал свой классический роман против работы "Новости ниоткуда" в 1890 году с подзаголовком "Эпоха покоя". Моррис взял основное название из романа Томаса Мора "Утопия" (1516), что буквально означает "нигде". В книге Морриса речь идет о путешествии в страну, которой нет или, по крайней мере, еще не существует, где труд превратился в игру. В романе изображен мир "покоя", в котором, тем не менее, присутствует удивительное количество деятельности, которую в современных глазах можно назвать работой. [3] Разница заключается в том, что в воображаемом мире нет абстрактных, фетишистских законов, управляющих человеческой деятельностью. Социальная жизнь является продуктом дискуссий и приобретает смысл благодаря выбору, который делают члены общества. Труд не упраздняется с помощью машин, скорее это абстрактная форма, которая снимается с плеч человечества; именно это и делает его "эпохой отдыха". Такой мир действительно казался бы нереальным и утопичным даже большинству социалистических мыслителей конца XIX века. Труд, если он и рассматривался как бремя, должен был быть преодолен скорее с помощью производственных технологий, чем путем социальных преобразований. Гений Морриса заключался в том, что он видел более глубокую истину, чем технофилия эпохи. Сегодня настоящая утопия - это верить перед лицом реальности распада формы труда под тяжестью ее собственных технологических успехов, что мы можем продолжать работать вечно. Мы живем в эпоху кризиса, в которой совершенно нереально и "утопично" представлять, что мы можем продолжать организовывать общество на основе труда. Поэтому мы можем предло-

жить новую интерпретацию названия в свете нашего сегодняшнего положения. Мы можем прочесть его как вопрос: "Новости из ниоткуда" (фантазия о том, что мы можем продолжать строить общество на основе труда) или "Эпоха покоя" (общество, раз и навсегда освобожденное от фетишистской формы труда)?

Современное французское общество раздирает тревога по поводу будущего работы. Правые в ответ на трудности конкуренции на все более глобализированном и технологически развитом рынке стали наступать на права и заработную плату работников. После финансового кризиса 2008 года сменявшие друг друга французские правительства пытались принять меры, чтобы сделать рынок труда более гибким, не в последнюю очередь за счет упрощения найма и увольнения отдельных работников. Эти предложения пользуются удивительно большой поддержкой среди определенной части французского общества, которая просто некритично признает, что проблема кроется не в мировой экономике, а в крайне неразрешимой, бунтарской и непродуктивной национальной культуре (если бы это было правдой!). Французы, особенно представители среднего класса, могут даже неловко реагировать перед британскими и американскими гостями, если забастовка, например, работников транспорта, причиняет кому-то неудобства. Существует мнение, что в цивилизованном обществе такие вещи просто не должны происходить. Однако слева ситуация не намного лучше. Появился сквозной популизм, привлекающий приверженцев из правых, который обвиняет во всем злые намерения отдельных игроков, особенно финансового капитала, и призывает государство обуздать рынок, как будто это простое дело - принять закон, который принесет пользу "народу". На последних президентских выборах левые кандидаты даже выдвигали серьезные предложения по налогообложению роботов. Эти тенденции как слева, так и справа являются "утопическими" в той мере, в какой они опираются на совершенно ошибочное понимание того, что на самом деле происходит с капиталистической цивилизацией и что, в результате, вообще реально с сугубо "политической", или управленческой, точки зрения.

Более "радикальные" предложения по решению проблемы труда не намного лучше. Если оставить в стороне вопрос экономической целесообразности, то предложения о "всеобщем доходе", которые сейчас набирают популярность в левых кругах во Франции и за рубежом, не решают проблему постоянной потребности капитализма в росте, разрушения окружающей среды и пошлой природы культуры потребления. Похоже, что это не более чем фантазия о продолжении капиталистического общества на основе чистого денежного обращения без необходимости использования труда; как будто валоризация стоимости может продолжаться без него. По иронии судьбы, начиная с 1970-х годов, именно это, по сути, уже и происходит. Создание денег, или прибыли, посредством спекуляций с долговыми обязательствами стало единственным способом поддержания капитализма в свете кризиса, вызванного Третьей промышленной революцией. Возможно, неудивительно, что всеобщий доход долгое время был популярен среди неолиберальных идеологов и являлся любимой теорией Милтона Фридмана. Реальность, однако, такова, что нынешняя модель валоризации совершенно неустойчива, даже если она необходима в среднесрочной перспективе, с точки зрения труда и капитала. Весь этот пузырь неизбежно лопнет, когда не будет материализована стоимость. Тем не менее, идея о том, что капитализм может спасти

нас от работы, сильна как никогда. Большая часть крайне левых продолжает мечтать о потребительском рае, который станет возможен благодаря автоматизации. И это несмотря на то, что капитализм логически не может освободить нас от труда, поскольку труд и капитализм фактически одно и то же. Среди всех этих предложений по решению проблемы знаменитого "баланса между работой и личной жизнью" возникает вопрос, что же на самом деле есть в капитализме, от чего хотят избавиться эти так называемые "антикапиталистические" критики, ведь ничего существенного в нем нет.

Исторически освобождение человека от капитализма, или "революция", всегда представлялась как пароксизм бешеной активности. "Новый мир должен быть построен со всей поспешностью! Работать, работать, работать, работать на благо будущих поколений! Смена, движение, натиск, как толпа на Зимний дворец!" Тенденция всегда была направлена на ускорение и общую интенсификацию деятельности, которая ассоциировалась с качественным опытом страстного бунта и, как это ни парадоксально, работы. Вальтер Беньямин, со своей стороны, предлагает альтернативу: "Маркс говорит, что революции - это локомотив мировой истории. Но, возможно, дело обстоит совсем иначе. Возможно, революции - это попытка пассажиров этого поезда - а именно человечества - включить аварийный тормоз". [4] Группа "Кризис" в своем "Манифесте против труда" пошла еще дальше: "Рабочие всех стран, объявляйте перерыв!" [5] Мне кажется, что, учитывая ужасающий темп существования человечества - интенсификацию времени и невероятно быстрые изменения в повседневной жизни - за последние 500 лет, человечеству было бы неплохо успокоиться хотя бы на тысячелетие. Навязчивое желание быть всегда "активным", занятым каким-то трудом или чем-то еще, кажется красноречивым для субъекта, который не может признать совершенно конкретные ритмы тела и мира природы. Психологические раны, которые мы все носим на себе с самого раннего становления в качестве "субъектов", также потребуют многих поколений для исцеления. Заново научиться возделывать землю, обеспечивать себя и "работать" друг с другом на общинной основе также не получится в одночасье. Моррис, рисуя позитивное будущее человечества в терминах "эпохи покоя", демонстрирует такую степень чувствительности к этим вопросам, которая, откровенно говоря, слишком редка в антикапиталистических кругах.

Очевидно, что "успокоиться" не означает, что можно, как по мановению волшебной палочки, создать лучшее общество. Скорее, это означает противостояние тем силам здесь и сейчас, которые хотели бы, чтобы было иначе. Это можно сделать только путем построения такого образа жизни, который не зависит от посредничества работы, ценностей, денег и государства. Сейчас существует множество разрозненных социальных движений, которые, при более глубоком понимании того, что поставлено на карту, могли бы стать основой именно такого нового общества. Мы не должны бояться захватывать землю под свою культивацию там, где она не используется или используется для выращивания коммерческих культур. Мы не должны позволять домам пустовать, пока люди спят на улицах, и не должны настаивать на том, чтобы люди продолжали платить за аренду, когда у них больше нет работы, чтобы содержать их. В течение столетия мы все чаще будем наблюдать углубление тенденций, которые можно наблюдать уже сегодня, по мере того как "общество труда" будет

медленно разрушаться под тяжестью собственного технологического развития. Например, больше не будет возможности легко получить хорошую еду. Все больше и больше будут сокращаться расходы на здравоохранение, и, за исключением все уменьшающегося числа очагов процветания, даже массовое потребительство настоящего времени может начать казаться далекой мечтой для многих жителей наиболее развитых стран. Вопрос, с которым мы столкнулись, заключается не в захвате государства и контроле над рынком, не в фантазиях о технологических решениях, а в том, как мы будем реагировать, когда ни рынок, ни государство не смогут обеспечить даже самые основные аспекты человеческого существования, которые делают любую жизнь достойной жизни. Будем ли мы слепо следовать гоббсовской войне всех против всех, которую приготовил для нас капитализм, и действительно рухнем в надвигающийся варварский кошмар милитаризации, банд, засухи, нищеты, анонии и хаоса? Или мы построим общество, основанное на сообществах, которые наконец-то позволят нам обсудить, без абсурдных ограничений, связанных с валоризацией стоимости, как бы мы хотели жить на самом деле, в отношениях друг с другом, с самими собой и с окружающей средой? Мы точно знаем, что люди способны жить по-другому, потому что исторические и антропологические данные показывают, что капитализм - это вовсе не норма, а радикальный разрыв со всеми другими формами общества. Возможно, не существует бесконечного множества вариантов взаимодействия между людьми, но, безусловно, существует огромное разнообразие форм социальной жизни в прошлом, настоящем и воображаемом, которые являются более или менее желательными.

”Критика стоимости” часто интерпретировалась ее критиками как веселая пессимистическая теория, не заинтересованная в развитии иной формы социальной жизни. Действительно, она отвергает понятие революционного ”субъекта” и предсказывает, что законы капитализма развиваются в разрушительном направлении. Однако она делает это именно для того, чтобы указать на подводные камни антикапиталистических левых, которым за последние 200 лет так и не удалось создать эффективную оппозицию капитализму. Если уж на то пошло, то рабочее движение, взятое в целом, во многом способствовало его дальнейшему развитию. Культ труда был, в частности, одной из его самых больших слабостей. Если ”Критика стоимости” критикует ”труд” и ”субъект”, то она делает это для того, чтобы заложить теоретическую основу, которая позволит социальным движениям нынешнего и будущего времени развиваться в более эффективном направлении: к категорическому разрыву, а не просто к ”изменению прилагательных” на поверхности уже разрушающейся цивилизации. Перспективы могут быть не очень хорошими. Сейчас кажется, что мы действительно доведем себя до смерти. Тем не менее пессимистичные прогнозы - это не то же самое, что пессимистичный настрой, особенно когда речь идет о возможностях человеческого вмешательства в мир. Пока существует критическая теория и социальные движения, остается шанс на позитивные социальные изменения; время от времени эти два направления встречаются. Луи Скютенер, поэт-сюрреалист, лучше всего подытожил наше нынешнее положение, сказав: ”Но, пессимисты, на что вы надеялись?” [6] Возможно, последнее слово в этом вопросе лучше оставить за Марксом: ”Суть не в том, чтобы освободить труд, а в том, чтобы его упразднить” [7].

Примечания

1. Чтобы подчеркнуть двусмысленность Фурье как критика труда, Золя, прочитав некоторые его работы, впал в рабочую лихорадку: "Я читаю это сейчас с изумлением, не знаю, что получится из моего исследования, но я хочу прославить труд и тем самым обязать уважать его тех, кто его профанирует, порабощает и покрывает уродством и страданиями", цитируется в Desroche, *La Société festive*, p. 327.
2. Graham Robb, *The Discovery of France* (London: Picador, 2008).
3. Моррис, тем не менее, сохраняет термин "работа" в своей утопии.
4. Вальтер Беньямин цитируется в Jappe, *The Writing on the Wall*, pp. 9-10.
5. Группа "Кризис", "Манифест против труда" (1999), <http://www.krisis.org/1999/manifesto-against-labour>.
6. Scutenaire, *Mes Inscriptions in Vaneigem*, Louis Scutenaire, p. 116.
7. MECW, *The German Ideology*, vol. 5, p. 205. Перевод изменен.

Библиография

- Aczel, Amir. 2005. *Descartes's Secret Notebook: A True Tale of Mathematics, Mysticism and the Quest to Understand the Universe*. New York: Broadway Books.
- Albera, François. 2014. *Le Machinisme et la révolution dans À Nous la liberté! De René Clair vus par trois périodiques de gauche. 1895. Mille huit cent quatre[1]vingt-quinze, 109–127.*
- Applebaum, Herbert. 1992. *The Concept of Work: Ancient, Medieval, and Modern*. Albany: State University of New York Press.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press.
- Aron, Paul. 2006. *La Littérature prolétarienne en Belgique francophone depuis 1900*. Loverval: Labor.
- Audier, Serge. 2017. *La Société écologique et ses ennemis, pour une histoire alterna[1]tive de l'émancipation*. Paris: La Découverte.
- Balakian, Anna. 1986. *Surrealism: The Road to the Absolute*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bandier, Norbert. 1999. *Sociologie du surréalisme, 1924–1929*. Paris: La Dispute.
- Barthes, Roland. 1989. *Sade, Fourier, Loyola*. Trans. Richard Miller. Berkley: University of California Press.
- Becquemont, Daniel, and Pierre Bonte. 2004. *Mythologies du travail. Le Travail nommé*. Paris: L'Harmattan.
- Beecher, Jonathan. 1986. *Charles Fourier: The Visionary and His World*. Berkeley: University of California Press.
- Béhar, Henri, and Michel Carassou. 2013. *Le Surréalisme par les textes*. Paris: Classiques Garnier.
- Berger, Claude. 1976. *Pour L'abolition du salariat*. Paris: René Lefeuve.
- Bevort, Antoine, Annette Jobert, Michel Lallement, and Arnaud Mias, eds. 2012. *Dictionnaire du travail*. Paris: PUF.
- Biagini, Cédric, and Guillaume Carnino, eds. 2010. *Les Luddites en France: Résistances à l'industrialisation et à l'informatisation*. Paris: L'Échappée.
- Biro, Adam, and René Passeron, eds. 1982. *Dictionnaire général du surréalisme et de ses environs*. Paris: PUF.
- Boltanski, Luc, and Eve Chiapello. 2007. *The New Spirit of Capitalism*. Trans. Gregory Elliott. London: Verso.
- Bonnet, Marguerite. 1989. *André Breton: Naissance de l'aventure surréaliste*. José Corti.
- Bouquin, Stephen, ed. 2008. *Résistances au travail*. Paris: Syllepse.
- Bourseiller, Christophe. 2003. *Histoire générale de l'ultra-gauche*. Paris: Denoël.
- Bracken, Len. 1997. *Guy Debord: A Critical Biography*. Venice: Feral House.
- Bradley, Harriet, Mark Erickson, Carol Stephenson, and Steve Williams. 2000. *Myths at Work*. Cambridge: Polity Press.

- Breton, André. 1960. *Nadja*. Trans. Richard Howard. New York: Grove Press.
- . 1988. *Œuvres Complètes*. Vol. 1. Paris: Gallimard.
- . 1992. *Œuvres Complètes*. Vol. 2. Paris: Gallimard.
- Bruant, Aristide. 1905. *L'Argot au XXe siècle*. Paris: Flammarion.
- Brun, Éric. 2014. *Les Situationnistes: une avant-garde totale*. Paris: CNRS.
- Bunyard, Tom. 2018. *Debord, Time and Spectacle*. London: Brill.
- Carrouges, Michel. 1950. *André Breton et les données fondamentales du surréal[1]isme*. Paris: Idées.
- Caws, Mary Ann. 2017. Breton, Char, and Modern French Poetry. In *A History of Modern French Literature: From the Sixteenth Century to the Twentieth Century*, ed. Christopher Prendergast, 554–574. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cederström, Carl, and Peter Fleming. 2012. *Dead Man Working*. Winchester: Zero Books.
- Chamfort, Sébastien-Roch Nicolas de. 1968. *Maximes et pensées, caractères et anec[1]dotes*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 1994. Société avec et sans concept de travail: remarques anthropologiques. *Sociologie du travail* 36: 57–71.
- Chassagne, Alexis, and Gaston Montracher, eds. 1978. *La Fin du travail*. Paris: Editions Stock.
- Courtois, Jean-Patrice. 2005. La Grammaire Inachevable de Louis Scutenaire. *Europe*, no. 912: 112–131.
- Coutant, Arnaud. 2009. 1848, Quand la République combattait la démocratie: recherche. Paris: Mare et Martin.
- Dagen, Philippe. 2011. La Grosse Pomme Politique de Franck Scurti. *Le Monde*, January 24.
- Debord, Guy. 2006. *Œuvres*. Paris: Gallimard.
- Debout, Simone. 1998. *L'Utopie de Charles Fourier*. 2nd ed. Paris: Les Presses du réel.
- Derfler, Leslie. 1991. *Paul Lafargue and the Foundation of French Marxism 1842–1882*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1998. *Paul Lafargue and the Flowering of French Socialism 1882–1911*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Descartes, René. 2006. *A Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking the Truth in the Sciences*. Trans. Ian Maclean. Oxford: Oxford University Press.
- Desroche, Henri. 1975. *La Société festive, du fouriérisme écrit aux fouriérismes pra[1]tiqués*. Paris: Seuil.
- Donkin, Richard. 2010. *The History of Work*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dubois, Jean, Henri Mitterand, and Albert Dauzat, eds. 1995. *Dictionnaire éty[1]mologique et historique du français*. Paris: Larousse.
- Dumontier, Pascal. 1995. *Les Situationnistes et mai 1968: théorie et pratique de la révolution (1966–1972)*. Paris: Lebovici.
- Durozi, Gérard. 1997. *Histoire du mouvement surréaliste*. Paris: Hazan.
- Duwa, Jérôme. 2008. *Surréalistes et situationnistes, vies paralleles*. Paris: Dilecta.
- Faure, Sébastien. 1934. *Encyclopédie anarchiste*. Vol. 4. Paris: Editions Anarchistes.
- Feldner, Heiko, and Fabio Vighi. 2015. *Critical Theory and the Crisis of Contemporary Capitalism*. London: Bloomsbury.

- French, Patrick. 1996. *Dérive: The Détournement of the Flâneur*. In *The Hacienda must be built: On the Legacy of Situationist revolt*, 41–53. Queensgate: Aura.
- Fijalkowski, Krzysztof, and Michael Richardson, eds. 2016. *Surrealism: Key Concepts*. London: Routledge.
- Fleming, Peter. 2015. *The Mythology of Work: How Capitalism Persists Despite Itself*. London: Pluto Press.
- Fossier, Robert. 2012. *Le Travail au Moyen Âge*. Paris: Pluriel.
- Foucher, Lorraine de. 2016. Absurdes et vides de sens: ces jobs d'enfer. *Le Monde*, April 22.
- Fourastié, Jean. 1964. *Pourquoi nous travaillons*. Paris: PUF.
- . 1965. *Les 40,000 heures*. Paris: Gonthier.
- Fourier, Charles. 1966–1968. *Œuvres complètes*. Vol. 1–12. Paris: Anthropos.
- Frayne, David. 2015. *The Refusal of Work: The Theory and Practice of Resistance to Work*. London: Zed Books.
- Freyssenet, Michel. n.d. The Emergence, Centrality and End of Work. *Current Sociology* 47 (2): 5–30.
- Giugliano, Ferdinando, and Sarah O'Connor. 2015. Boasts Debunked as France Gets Last Laugh over UK on Productivity. *Financial Times*, March 19. <https://www.ft.com/content/c413ca76-ce3c-11e4-86fc-00144feab7de>
- Godard, Philippe. 2005. *Contre le travail*. Paris: Homnisphères.
- Goret, Jean. 1974. *La Pensée de Fourier*. Paris: PUF.
- Gorz, André. 1989. *Critique of Economic Reason*. Trans. Gillian Handyside and Chris Turner. London: Verso.
- . 1994. *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*. Trans. Mike Sonenscher. London: Pluto Press.
- Graca, Laura de, and Andrea Zingarelli, eds. 2015. *Studies on Pre-Capitalist Modes of Production*. Leiden: Brill.
- Graeber, David. 2013. On the Phenomenon of Bullshit Jobs. *Strike! Magazine*, August 17. <http://strikemag.org/bullshit-jobs/>
- Granter, Edward. 2009. *Critical Social Theory and the End of Work*. Farnham: Ashgate.
- Grint, Keith, and Darren Nixon. 2015. *The Sociology of Work*. 4th ed. Oxford: Polity Press.
- Hastings-King, Stephen. 2014. *Looking for the Proletariat: Socialisme Ou Barbarie and the Problem of Worker Writing*. Chicago: Haymarket.
- Herzfeld, Chris. 2017. *The Great Apes: A Short History*. Trans. Kevin Frey. New Haven: Yale University Press.
- Hussey, Andrew. 2001. *The Game of War: The Life and Death of Guy Debord*. London: Jonathan Cape.
- . 2007. The Splendours of Hatred: Louis Scutenaire between Surrealism and Situationism. In *From Art Nouveau to Surrealism: Belgian Modernity in the Making, 190–198*. London: Legenda.
- Jackson, Julian, Anna-Louise Milne, and James Williams, eds. 2011. *May 68: Rethinking France's Last Revolution*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jacob, Marius. 2005. Why I Was a Burglar. Trans. Mitch Abidor. *Marxists.org*. <https://www.marxists.org/subject/anarchism/jacob-marius/why-burglar.htm>

- Jappe, Anselm. 2004. *L'Avant-garde inacceptable: réflexions sur Guy Debord*. Paris: Léo Sherer.
- . 2011. *Grandeur et Limites Du Romantisme Révolutionnaire*. *Revue des livres*, December.
- . 2013a. André Gorz et la critique de la valeur. In *Sortir du capitalisme. Le Scénario Gorz*. Bordeaux: Le Bord de l'eau.
- . 2013b. William Morris et la critique du travail. In *La Civilisation et le travail*, 7–26. Neuvy-en-Champagne: Le passager clandestin.
- . 2014a. Kurz, A Journey into Capitalism's Heart of Darkness. Trans. Alastair Hemmens and John McHale. *Historical Materialism* 22 (3–4).
- . 2014b. Towards a History of the Critique of Value. Trans. Alastair Hemmens and Engel Di Mauro. *Capitalism Nature Socialism* 25 (3): 25–37. <https://doi.org/10.1080/10455752.2014.906820>.
- . 2015. We Gotta Get Out of This Place. *Brooklyn Rail*, September. [https://brooklynrail.org/2015/09/field-notes/anselm-jappe-with-alastair\[1\]hemmens](https://brooklynrail.org/2015/09/field-notes/anselm-jappe-with-alastair[1]hemmens)
- . 2016. Debord, Lecteur de Marx, Lukács et Wittfogel. In *Lire Debord*, 281–291. Paris: L'Échappée.
- . 2017a. *La Société autophage: capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte.
- . 2017b. *Les Aventures de la marchandise: pour une critique de la valeur*. 2nd ed. Paris: La Découverte.
- . 2017c. *The Writing on the Wall: On the Decomposition of Capitalism and Its Critics*. Trans. Alastair Hemmens. Winchester: Zero Books.
- . 2018. *Guy Debord*. Trans. Donald Nicholson-Smith. 2nd English ed. Oakland: PM Press.
- Jappe, Anselm, and Robert Kurz. 2003. *Les Habits neufs de l'empire: remarques sur Negri, Hardt et Rufin*. Paris: Lignes.
- Jeanpierre, Laurent. 2016. La “Dialectique de la Raison” situationniste: Guy Debord face à l'essor des sciences de l'homme. In *Lire Debord*, 401–414. Paris: L'Échappée.
- Kaufmann, Vincent. 2010. *Guy Debord: Revolution in the Service of Poetry*. Trans. Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Krisis Group. 1999. *Manifesto Against Labour*. <http://www.krisis.org/1999/manifesto-against-labour>
- Kurz, Robert. 1991. *Der Kollaps der Modernisierung: Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*. Frankfurt: Eichborn.
- . 1999. *Schwarzbuch Kapitalismus, Ein Abgesang Auf Die Marktwirtschaft*. Frankfurt: Eichborn.
- . 2012a. *Geld ohne Wert: Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der Politischen Ökonomie*. Bad Honnef: Horlemann Verlag.
- . 2012b. *No Revolution Anywhere*. London: Chronos.
- . 2013. *Lire Marx: Robert Kurz, 'Les Destinées du marxisme'*, in *Lire Marx: Les Textes Les plus Importants de Karl Marx Pour Le 21ème Siècle*. Trans. Hélène Steinberg and Lucien Steinberg. Paris: La Balustrade.
- . 2014. *The Ontological Break: Before the Beginning of a Different World History*, 357–372. Chicago: MCM Publishing.

- . 2016. *The Substance of Capital*. Trans. Robin Halpin. London: Chronos Publications.
- Lafargue, Paul. 1907. *The Right to Be Lazy and Other Studies*. Trans. Charles Kerr. Chicago: Kerr & Co.
- . 2009. *Paresse et révolution, écrits 1880–1911*. Paris: Tallandier.
- Larsen, Neil, Mathias Nilges, Josh Robinson, and Nicholas Brown, eds. 2014. *Marxism and the Critique of Value*. Chicago: MCM Publishing.
- Lazzarato, Maurizio. 2014. *Marcel Duchamp et le refus du travail*. Paris: Les Prairies ordinaires.
- Le Goff, Jacques. 1983. *Pour Une Étude Du Travail Dans Les Idéologies et Les Mentalités Du Moyen Age*. In *In Lavorare Nel Medio Evo: Rappresentazioni Ed Esempi dall'Italia Dei Secc. X–XVI*. Todi: Presso L'Accademia Tudertina.
- Lefebvre, Henri, ed. 1975. *Actualité de Fourier*. Paris: Anthropos.
- Lettrist International. 1996. *Potlatch: 1954–1957*. Paris: Allia.
- Lewis, Helena. 1990. *Dada Turns Red: The Politics of Surrealism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Linhart, Danièle, and Nelly Mauchamp. 2009. *Le Travail*. Paris: Le Cavalier Bleu.
- Lohoff, Ernst, and Norbert Trenkle. 2014. *La Grande dévalorisation: pourquoi la spéculation et la dette de l'état ne sont pas les causes de la crise*. Post-éditions.
- Löwy, Michael. 2009. *Morning Star, Surrealism, Marxism, Anarchism, Situationism, Utopia*. Austin: University of Texas Press.
- Löwy, Michael, and Robert Sayre. 2001. *Romanticism Against the Tide*. Trans. Catherine Porter. London: Duke University Press.
- Macé, Jacques. 2001. *Paul et Laura Lafargue: Du droit à la paresse au droit de choisir sa mort*. Paris: L'Harmattan.
- Mahon, Alyce. 2005. *Surrealism and the Politics of Eros, 1938–1968*. New York: Thames & Hudson.
- Maier, Corinne. 2005. *Bonjour Laziness: Why Hard Work Doesn't Pay*. Trans. Sophie Hawkes. New York: Pantheon.
- Malva, Constant. 1932. *Histoire de ma mère et de mon oncle Fernand*. Paris: Cahiers Bleus.
- Marcolini, Patrick. 2012. *Le Mouvement situationniste: une histoire intellectuelle*. Paris: L'Échappée.
- Martos, Jean-François. 1995. *Histoire de l'Internationale situationniste*. Paris: Ivrea.
- Marx, Karl. 1968. *Theories of Surplus Value*. Vol. 2. Moscow: Progress Publishers.
- . 1971. *Theories of Surplus Value*. Vol. 3. Moscow: Progress Publishers.
- . 1990. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. 1. Trans. Ben Fowkes. London: Penguin.
- . 1991a. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. 2. Trans. David Fernbach. London: Penguin.
- . 1991b. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. 3. Trans. David Fernbach. London: Penguin.
- . 1993. *Grundrisse*. Trans. Martin Nicolaus. London: Penguin.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1975. *Marx and Engels Complete Works, Vols 1–50*. London: Lawrence & Wishart.

- . 2002. *The Communist Manifesto*. London: Penguin.
- Masciandaro, Nicola. 2007. *The Voice of the Hammer: The Meaning of Work in Middle English Literature*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Méda, Dominique. 2004. *Le Travail*. Paris: PUF.
- . 2010. *Le Travail: une valeur en voie de disparition?* Paris: Flammarion.
- Mercure, Daniel, and Jan Spurk, eds. 2003. *Le Travail dans l'histoire de la pensée occidentale*. Quebec: Les presses de l'université laval.
- Merrifield, Andy. 2005. *Guy Debord*. London: Reaktion Books.
- Merriman, John. 2017. *Ballad of the Anarchist Bandits: The Crime Spree that Grippled Belle Époque Paris*. New York: Nation Books.
- Morris, William. 2004. *News from Nowhere and Other Writings*. London: Penguin.
- Parry, Richard. 1987. *The Bonnot Gang: The Story of the French Illegalists*. London: Rebel Press.
- Perelman, Michael. 2000. *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*. London: Duke University Press.
- Picon, Gaëtan. 1983. *Le Surréalisme 1919–1939*. Geneva: Skira.
- Piketty, Thomas. 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Trans. Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Polizzotti, Mark. 2009. *Revolution of the Mind: The Life of André Breton*. Boston: Black Widow.
- Polyani, Karl. 2001. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Postone, Moishe. 1986. Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to “Holocaust”. In *Germans and Jews since the Holocaust*, ed. Anson Rabinbach and Jack Zipes. New York: Holmes and Meier.
- . 2003. *Time, Labour, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2012. *Thinking the Global Crisis*. Spring: South Atlantic Quarterly.
- Reynaud-Paligot, Carole. 1995. *Parcours politique des surréalistes: 1919–1969*. Paris: CNRS.
- Rifkin, Jeremy. 1995. *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. New York: Putnam.
- Rimbaud, Arthur. 2001. *Collected Poems*. Oxford: Oxford University Press.
- Riot-Sarcey, Michèle, Thomas Bouchet, and Antoine Picon, eds. 2002. *Dictionnaire des utopies*. Paris: Larousse.
- Robb, Graham. 2008. *The Discovery of France*. London: Picador.
- Rojek, Chris. 1999. *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*. London: Sage.
- Ross, Kristin. 2002. *May '68 and Its Afterlives*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2008. *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*. London: Verso.
- Sadler, Gregory. 2004. *Idleness Working: The Discourse of Love's Labor from Ovid through Chaucer and Gower*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Sadler, Simon. 1999. *The Situationist City*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. New York: de Gruyter.
- . 2008. *Homo Economicus, The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

- Scholz, Roswitha. 2011. *Das Geschlecht des Kapitalismus: Feministische Theorien und die post-moderne Metamorphose des Kapitals*. 2nd ed. Bad Honnef: Horlemann Verlag.
- . 2014a. *Patriarchy and Commodity Society: Gender without the Body*. In *Marxism and the Critique of Value*, 123–142. Chicago: MCM Publishing.
- . 2014b. *Simone de Beauvoir Aujourd’hui*. Trans. Stéphane Besson. Paris: Le Bord de l’eau.
- Schor, Juliet. 1991. *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. New York: Basic Books.
- Schulmann, Fanny. 2016. *Des Cartes Postales, Rectangles Dynamiques*. In *Lire Debord*, 353–365. Paris: Échappé.
- Scutenaire, Louis. 2007. *Mes Inscriptions: 1943–1944*. Paris: Allia.
- Seidman, Michael. 1991. *Workers Against Work: Labor in Paris and Barcelona During the Popular Fronts*. Berkley: University of California Press.
- . 2004. *The Imaginary Revolution: Parisian Students and Workers in 1968*. New York: Berghahn Books.
- Siepe, Hans, and Wolfgang Asholt, eds. 2007. *Surréalisme et politique: politique du surréalisme*. Amsterdam: Rodopi.
- Simon, Roland. 2015. *Histoire Critique de l’ultragauche*. Paris: Senonevero.
- Situationist International. 1997. *Internationale situationniste, édition augmentée*. Paris: Arthème Fayard.
- Socialisme or Barbarism. 2007. *Socialisme ou Barbarie, anthologie*. La Bussière: Acratie.
- Srnicek, Nick, and Alex Williams. 2015. *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. London: Verso.
- Suchère, Thierry. 2016. *Travailler moins our gagner plus! Itinéraire autour de l’œuvre de Paul Lafargue*. Vulaines sur Seine: Editions du Croquant.
- Surrealists. 1975. *La Révolution surréaliste: collection complète*. Paris: Editions Jean-Michel Place.
- . 1976. *Le Surréalisme au service de la révolution, collection complète*. Paris: Jean-Michel Place.
- Svendsen, Lars. 2016. *Work*. London: Routledge.
- Thélot, Claude, and Olivier Marchand. 1997. *Le Travail en France (1800–2000)*. Paris: Editions Nathan.
- Touba, Keltoum. 2006. *Le Travail dans les cultures monothéistes, Judaïsme, Christianisme, Islam de l’antiquité au XVIIIe siècle*. Paris: L’Harmattan.
- Toussaint, Françoise. 2006. *Le Surréalisme belge*. Brussels: Labor.
- Trenkle, Norbert. 2002. *Terror of Labour*. In *Krisis: Contributions to the Critique of Commodity Society*, 3–8. London: Chronos Publications.
- . 2014. *Value and Crisis: Basic Questions*. In *Marxism and the Critique of Value*, 1–15. Chicago: MCM Publishing.
- Vaneigem, Raoul. 1991. *Louis Scutenaire*. Paris: Seghers.
- . 2000. *A Cavalier History of Surrealism*. Trans. Donald Nicholson-Smith. Oakland: AK Press.
- . 2005a. *La Section des piques du Surréalisme*. *Europe*, no. 912: 102–111.
- . 2005b. *Voyage à Oarystis*. Tournai: Estuaire.

- . 2006. *The Revolution of Everyday Life*. Trans. Donald Nicholson-Smith. London: Rebel Press.
- Vienet, René. 1992. *Enragés and Situationists in the Occupation Movement, France, May '68*. Trans. Richard Parry. London: Rebel Press.
- Vigna, Xavier. 2012. *Histoire des ouvriers en France au XXe siècle*. Paris: Perrin.
- Vincent, Jean-Marie. 1976. *La Théorie critique de l'école de Francfort*. Paris: Galilée.
- . 1987. *Critique du travail: le faire et l'agir*. Paris: PUF.
- . 1995. *La légende du travail*. In *La Liberté du travail*, 71–82. Paris: Syllepse.
- Vogele, Johannes. 2012a. *Le Côté obscur du capital, "masculinité" et "féminité" comme piliers de la modernité*. In *Sexe, capitalisme et critique de la valeur*. Paris: M éditeur.
- . 2012b. *Remarques Sur Les Notions de "valeur" et de "dissociation Valeur"*. In *Sexe, Capitalisme et Critique de La Valeur*, 89–102. Paris: M éditeur.
- Weber, Eugen. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford: Stanford University Press.
- Weeks, Kathi. 2011. *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- White, Claire. 2014. *Work and Leisure in Late Nineteenth-Century French Literature and Visual Culture: Time, Politics and Class*. New York: Palgrave.
- Wilde, Oscar. 1989. *The Major Works*. Oxford: Oxford University Press.
- Workers Union, Union ouvrière, issues 1–19, December 1974–September 1976.
- Zacarias, Gabriel. 2014. *Eros et civilisation dans La Société du spectacle: Debord lecteur de Marcuse*. *Revue Illusio* 12–13: 328–343.

Библиотека Анархизма
Антикопирайт



Аластер Хемменс
Критика труда в современной французской мысли: от Шарля Фурье до Ги Дебора

Скопировано 14.11.2024 с https://teletype.in/@antitrud_ru/french_critique

ru.anarchistlibraries.net