

Проблема с работой

Феминизм, марксизм, антитрудовая политика и пострабочие образы

Кэти Викс

Оглавление

БЛАГОДАРНОСТИ	7
ВВЕДЕНИЕ	9
ОБЩЕСТВО ТРУДА	14
ГЕНДЕР НА РАБОТЕ	17
ЦЕННОСТИ РАБОТЫ	20
РАБОТА И ТРУД	23
РАБОТА И КЛАСС	25
СВОБОДА И РАВЕНСТВО	29
МАРКСИСТСКИЙ ФЕМИНИЗМ ЗАНОВО	32
ОБЗОР ГЛАВ	38
ГЛАВА 1. СОСТАВЛЕНИЕ СХЕМЫ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ	43
ПРИМИТИВНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ	46
ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ	50
МИРСКОЙ АСКЕТИЗМ: ПРОДУКТИВИЗМ ВСТРЕЧАЕТСЯ С КОНСЮМЕРИЗМОМ	55
АВТОНОМИЯ И КОМАНДОВАНИЕ: УПРАВЛЕНИЕ НЕЗАВИСИМОСТЬЮ	58
ТРУДОВАЯ ЭТИКА И РАБОЧИЕ КЛАССЫ	63
РАСА, ГЕНДЕР И РАСПРОСТРАНЕНИЕ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ	67
ПОСТФОРДИЗМ И ТРУДОВАЯ ЭТИКА	74
УПРАВЛЕНИЕ ПОСТФОРДИСТСКОЙ НЕЗАВИСИМОСТЬЮ: БЫТЬ ПРОФЕССИОНАЛОМ	76

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	80
ГЛАВА 2. МАРКСИЗМ, ПРОДУКТИВИЗМ И ОТКАЗ ОТ ТРУДА	83
МАРКСИЗМ И ПРОДУКТИВИЗМ	86
СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ	88
СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ	90
ПЕРЕСМОТРЕННЫЙ ГУМАНИЗМ	94
АВТОНОМИСТСКИЙ МАРКСИЗМ	97
ОТКАЗ ОТ РАБОТЫ	101
УПРАЗДНЕНИЕ ТРУДА (В ТОМ ВИДЕ, В КОТОРОМ МЫ ЕГО ЗНАЕМ)	105
ЛУЧШЕ РАБОТАТЬ ИЛИ РАБОТАТЬ МЕНЬШЕ?	108
ЗАКЛЮЧЕНИЕ И ПРОДОЛЖЕНИЕ: ФЕМИНИЗМ И ОТКАЗ ОТ РАБОТЫ	113
ГЛАВА 3. РАБОЧИЕ ТРЕБОВАНИЯ	115
ЧТЕНИЕ ФЕМИНИСТСКОГО ПРОШЛОГО	117
ДЕБАТЫ О ДОМАШНEM ТРУДЕ	121
ВОСПРОИЗВОДСТВО СОЦИАЛЬНОЙ ФАБРИКИ	123
ОТКАЗ ОТ РАБОТЫ	126
ГРАНИЦЫ АНАЛИЗА	129
ТРЕБОВАНИЕ ЗАРАБОТНОЙ ПЛАТЫ	131
СПРОС КАК ПЕРСПЕКТИВА	132
ТРЕБОВАНИЕ КАК ПРОВОКАЦИЯ	135
ТРЕБОВАНИЕ БАЗОВОГО ДОХОДА	140
ОТ ЗАРПЛАТЫ К ДОХОДУ: СПРОС КАК ПЕРСПЕКТИВА	143
БАЗОВЫЙ ДОХОД КАК ПРОВОКАЦИЯ	148
ДОХОД ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЗАРПЛАТЫ: БАЗОВЫЙ ДОХОД КАК ПРЕЕМНИК	150

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	153
ГЛАВА 4. ЧАСЫ ПО ЖЕЛАНИЮ	154
РАБОТА, СЕМЬЯ И ПОТРЕБНОСТЬ В СОКРАЩЕНИИ РАБОЧЕГО ДНЯ	155
МЕНЬШЕ РАБОТЫ И БОЛЬШЕ СЕМЬИ	159
МЕНЬШЕ РАБОТЫ ДЛЯ "ТОГО, ЧТО МЫ ХОТИМ": ДЕЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ СЕМЬИ	164
ЗА ПРЕДЕЛАМИ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ И СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ	169
К ФЕМИНИСТСКОМУ ДВИЖЕНИЮ ВРЕМЕНИ	173
ГЛАВА 5. БУДУЩЕЕ СЕЙЧАС	177
УТОПИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ И ХРОНОТОПЫ НАДЕЖДЫ	178
КРИТИКА УТОПИИ	180
В ЗАЩИТУ УТОПИИ: ОНТОЛОГИЯ "ЕЩЕ НЕ" ЭРНСТА БЛОХА	188
УТОПИЧЕСКИЕ ФОРМЫ И ФУНКЦИИ	203
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	220
ЭПИЛОГ. ЖИЗНЬ ВНЕ РАБОТЫ	222
ПОЛИТИКА И ПЕРЕМЕНЫ	224
ОБНАРОДОВАНИЕ И ПОЛИТИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО ВОСПРОИЗВОДСТВА	226
ПОЛУЧИТЬ ЖИЗНЬ	228
ПРИМЕЧАНИЯ	230
ВВЕДЕНИЕ	231
ГЛАВА 1. СОСТАВЛЕНИЕ СХЕМЫ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ	234
ГЛАВА 2. МАРКСИЗМ, ПРОДУКТИВИЗМ И ОТКАЗ ОТ ТРУДА	238
ГЛАВА 3. РАБОЧИЕ ТРЕБОВАНИЯ	241

ГЛАВА 4. ЧАСЫ ПО ЖЕЛАНИЮ	245
ГЛАВА 5. БУДУЩЕЕ СЕЙЧАС	247
ЭПИЛОГ	253
ССЫЛКИ	254

Эта книга посвящается с любовью Джули Уолвик (1959-2010)

БЛАГОДАРНОСТИ

Я хотела бы поблагодарить следующих друзей и коллег за их полезные отзывы о версиях этих рассуждений и частях рукописи: Энн Эллисон, Кортни Бергер, Тина Кэмпт, Кристин ДиСтефано, Грэг Грандин, Джудит Грант, Майкл Хардт, Стефано Харни, Ребекка Карл, Ранджи Кханна, Кори Робин, Кэти Руди, Карен Штульдрехер и Робин Вигман. Спасибо также Роберту Адельману, Бриттани Фолмер, Деннису Кинану, Марси Паттон, Сиэтлскому ФОЖ, Джули Уолвик, Кэт Уоррен и Дэвиду Ауэрбаху, Диане Уикс, Ли Уикс и Реган Уикс.

Ранняя версия части главы 2 была опубликована под названием "Отказ от работы как требование и перспектива" в книге "Resistance in Practice: The Philosophy of Antonio Negri (Pluto Press, 2005), а версия главы 4 была опубликована под названием "Hours for What We Will": Work, Family, and the Movement for Shorter Hours" в журнале Feminist Studies 35, no. 1 (Spring 2009) и перепечатывается здесь с разрешения издателя.

ВВЕДЕНИЕ

Хотя женщины не жалуются на власть мужей, каждая из них жалуется на своего мужа или на мужей своих подруг. То же самое происходит и во всех других случаях подневольного состояния, по крайней мере в начале освободительного движения. Поначалу крепостные жаловались не на власть своих господ, а лишь на их тиранию.

ДЖОН СТЮАРТ МИЛЛ, ПОДЧИНЕНИЕ ЖЕНЩИН

Один тип работы, или конкретная работа, противопоставляется другому типу, пережитому или воображаемому, в рамках современного мира труда; редко высказываются суждения о мире труда, организованном в настоящее время, в сравнении с каким-то другим способом его организации.

C. РАЙТ-МИЛЛС, БЕЛЫЙ ВОРОТНИЧОК

Почему мы так долго и упорно работаем? Загадка заключается не в том, что мы обязаны работать или что от нас ожидают, что мы будем уделять столько времени и энергии ее выполнению, а в том, что мы не оказываем более активного сопротивления такому положению вещей. Проблемы с работой сегодня - я сосредоточусь на Соединенных Штатах - связаны как с ее количеством, так и с ее качеством и не ограничиваются страданиями какой-то одной группы людей. Эти проблемы включают в себя низкую заработную плату в большинстве секторов экономики, безработицу, неполную занятость и нестабильную занятость, от которой страдают многие работники, а также переутомление, которое часто характерно даже для самых привилегированных форм занятости - ведь даже самая лучшая работа становится проблемой, когда она монополизирует большую часть жизни. Конечно, если бы мы просто смирились с такими условиями, то не было бы никакой загадки. Недоумение вызывает не столько принятие существующей реальности, когда человек должен работать, чтобы жить, сколько нежелание жить ради работы. В то же время легко понять, почему работа так высоко ценится, но гораздо менее очевидно, почему она ценится больше, чем другие занятия и практики.

То, что эти вопросы редко ставятся в рамках политической теории, также удивительно. Отсутствие интереса к репрезентации повседневной трудовой рутины в различных формах популярной культуры, пожалуй, объяснимо [1], как и тенденция культурных критиков фокусироваться на одушевленности и осмысленности товаров, а не на затмении трудовой деятельности, которую Маркс называет источником их фетишизации (Marx 1976, 164-65). Предпочтение к уровню абстракции, который, как правило, не фиксирует ни качественных измерений, ни иерархических отношений труда, также может объяснить относительное пренебрежение к нему в области мейнстримной экономики. Но недостаток внимания к жизненному опыту и политическим текстурам труда в рамках политической теории, казалось бы, совсем другое дело [2]. Действительно, политических теоретиков, как правило, больше интересует наша жизнь в качестве граждан и неграждан, юридических субъектов и носителей прав, потребителей и зрителей, религиозных верующих и членов семьи, чем наша повседневная жизнь в качестве работников [3]. И все же, если взять простой пример, то количество времени, которое среднестатистический гражданин должен

посвящать работе, особенно если учесть время, потраченное на обучение, поиск и подготовку к работе, не говоря уже о восстановлении после нее, говорит о том, что этот опыт заслуживает более пристального внимания. Работа имеет решающее значение не только для тех, чья жизнь сосредоточена вокруг нее, но и в обществе, которое ожидает, что люди будут работать за зарплату, для тех, кто изгнан или исключен из работы и маргинализирован по отношению к ней. Что еще более важно, места работы и пространства труда, казалось бы, имеют самое непосредственное отношение к самой сути политологии: как места принятия решений, они структурированы отношениями власти и авторитета; как иерархические организации, они поднимают вопросы согласия и послушания; как пространства исключения, они ставят вопросы членства и обязательств. Хотя безличные силы могут принуждать нас к работе, попадая на рабочее место, мы неизбежно оказываемся втянутыми в прямые и личные отношения властителей и властимых. Действительно, рабочее место - это место, где мы часто испытываем самые непосредственные, недвусмысленные и ощущимые отношения власти, с которыми большинство из нас сталкивается ежедневно. Таким образом, работа как полностью политическое, а не просто экономическое явление, представляется особенно богатым объектом для исследования.

Есть, по крайней мере, две причины невнимания к работе в рамках политической теории, которые стоит упомянуть. Первая из них - это то, что я назову приватизацией труда. Как следует из пары приведенных выше эпиграфов, нам, похоже, нелегко систематически осмысливать властные отношения как на работе, так и в семье; мы часто переживаем и представляем себе отношения занятости, как и брачные отношения, не как социальный институт, а как уникальные отношения. Конечно, отчасти это можно объяснить институтом частной собственности, который обеспечивает приватность отношений занятости наряду с отношениями брака. Однако следует также отметить, что такой способ приватизации труда не так-то просто сохранить: труд уже давно занимает несколько спорное положение в частно-общественной экономике либерализма. Так, несмотря на то, что Джону Локку удалось установить частный характер труда через естественное право собственности и его интеграцию в экономику домашнего хозяйства, роль государства в защите прав собственности (а со временем Локка - во все большем регулировании и планировании от имени собственности) ставит под угрозу статус труда как частных отношений, подвергая его, по логике локковской схемы, воздействию надлежащей политической власти [4]. Место труда в частно-общественном разделении становится еще более проблематичным с приходом индустриализации; по мере того как труд отождествляется с наемным трудом и отделяется от домашнего хозяйства, он все легче может показаться в сравнении с той образцовой частной сферой относительно публичным. Но есть и дополнительные механизмы, обеспечивающие то, что я называю приватизацией труда. Одним из них является ее овеществление: тот факт, что в настоящее время человек должен работать, чтобы "зарабатывать на жизнь", воспринимается как часть естественного порядка, а не как социальная конвенция. Следовательно, как отмечает К. Райт Миллс (в одном из эпиграфов выше), мы склонны больше фокусироваться на проблемах с той или иной работой или на их отсутствии, чем на работе как требовании, работе как системе, работе как образе жизни. Подобно крепостным, которые, как утверждает Джон Стюарт Милль в другом эпиграфе, "поначалу жаловались не на

власть своих господ, а лишь на их тиранию” (1988, 84), мы лучше обращаем внимание на проблемы с тем или иным начальником, чем на систему, предоставляющую им такую власть. Эффективная приватизация труда также является функцией того, как рынок труда индивидуализирует работу, никогда не более, чем сегодня, с огромным разнообразием задач и графиков, которые характеризуют современные трудовые отношения. Рабочее место, как и домашнее хозяйство, обычно представляется как частное пространство, продукт серии индивидуальных контрактов, а не социальная структура, область человеческих потребностей и сфера индивидуального выбора, а не место для осуществления политической власти. И из-за этой привязки работы к фигуре индивида трудно выступить с критикой работы, которая не была бы воспринята как нечто совершенно иное: критика работников. В результате подчинения труда правам собственности, его овеществления и индивидуализации, думать о труде как о социальной системе, даже с его, возможно, более хрупким частным статусом, становится так же трудно, как для многих представить брак и семью в структурных терминах.

Вторая причина маргинализации работы в конфигурации политического в политической теории может быть связана с упадком рабочего активизма в Соединенных Штатах. В отсутствие рабочей партии, а также в условиях непостоянных и порой противоречивых классовых расстановок внутри и между двумя основными партиями, электоральная политика редко служила адекватным средством активизации, ориентированной на работу. Сила политики, основанной на профсоюзах, также была ограничена резким сокращением членства в профсоюзах в период после Второй мировой войны. Многие активисты сегодня полагают, что, помимо голосования по партийной линии и институционализированных коллективных переговоров, наш лучший шанс добиться коллективной власти заключается в нашей покупательной способности. Таким образом, этичные покупки и потребительский бойкот как способы повлиять на принятие корпоративных решений выходят на передний план политico-экономического воображения. Конечно, логика, которая лежит в основе этих моделей потребительской политики, та же самая, которая позволяет корпорациям доказывать, что низкие цены на все более дорогие потребительские товары - это адекватный компромисс с низкой заработной платой, аутсорсингом, уничтожением профсоюзов и государственными программами принудительного труда. В той мере, в какой профсоюзная и потребительская организация продолжают представлять собой не только два очевидно важных средства, но и зачастую единственные возможности для воображения политики труда, у нас остается мало возможностей для объединения антирабочего активизма и изобретения альтернатив после работы.

То, что во всех этих случаях равносильно деполитизации труда, - это именно то, что я хочу осмыслить и оспорить в этом вкладе в политическую теорию труда. В кратких аннотациях глав в конце этого введения будут изложены конкретные точки фокуса и линии аргументации книги. Но сначала я хочу сосредоточиться на представлении основных теоретических линий и доминирующих концептуальных рамок проекта, не столько для того, чтобы просмотреть предстоящие анализы, сколько для того, чтобы рассказать об их источниках и объяснить виды утверждений и предположений, которые они предполагают. Что касается теоретических ресурсов, то, хотя Макс Вебер, Жан Бодрийяр и Фридрих Ницше сыграют важную роль в анализе,

проект в наибольшей степени, хотя и выборочно, опирается на феминистскую и марксистскую теории, как будет показано в этом вводном обсуждении. Однако я должна отметить, что не только пренебрежение политической теории к политике труда создает препятствия для этого начинания; как мы увидим, проблемы создает и продуктивистская тенденция феминизма и марксизма, их иногда явные, иногда неявные предположения и обязательства в пользу труда. Тем не менее, в каждом из этих направлений есть ряд исключительных случаев или даже целых субтрадиций, которые могут многое предложить критикам антиработы и воображениям постработы. Но вместо того, чтобы организовать эту вводную дискуссию вокруг репетиции более конкретных теоретических заслуг проекта, я хочу структурировать ее по отношению к ряду его ключевых концепций. Анализ начинается с двух понятий, которые ориентируют проект и задают ему направление: общество труда и трудовая этика. Затем он переходит к ряду концептуальных пар, включая работу и труд, работу и класс, а также свободу и равенство, с помощью которых я надеюсь раскрыть центральные темы текста и еще больше прояснить свои проблемы и намерения. Позвольте мне начать с формулировки некоторых причин, по которым я нахожу тему труда столь теоретически интересной и политически актуальной. Концепция трудового общества - это моя точка входа в эту дискуссию.

ОБЩЕСТВО ТРУДА

Сдвиг перспективы, который я хотела бы видеть у большего числа политических теоретиков, - от государства и правительства к политической экономии, от культурных продуктов к местам и отношениям их производства, от общественных пространств и рынков к рабочим местам - напоминает то, что предложил Маркс в часто цитируемом отрывке в конце второй части первого тома "Капитала". В качестве способа описания купли-продажи этого "особого" товара - рабочей силы - Маркс представляет историю двух свободных, заинтересованных в себе индивидов, каждый из которых является собственником имущества и оба равны перед законом, которые вступают в эквивалентный обмен: один соглашается предоставить в пользование свою рабочую силу на ограниченный срок, а другой взамен соглашается заплатить первому определенную сумму денег. Но чтобы увидеть, что происходит после подписания трудового договора, анализ должен переместиться в другое место, туда, где этот особый товар будет "потребляться", заставляя продавца его работать. "Итак, - предлагает Маркс, вместе с владельцем денег и владельцем рабочей силы покинуть эту шумную сферу, где все происходит на поверхности и на виду у всех, и последовать за ними в скрытую обитель производства, на пороге которой висит объявление "Вход только по делам?". Здесь мы увидим не только то, как капитал производит, но и то, как сам капитал производится". (1976, 279-80)

Изменив таким образом фокус исследования, Маркс обещает, что "секрет получения прибыли" будет раскрыт (280). Изменив место анализа с рыночного обмена на производство, основанное на заработной плате, сам трудовой процесс, то есть деятельность труда и социальные отношения, которые формируют, направляют и управляют ею, будет раскрыт как локус капиталистической валоризации.

Каковы же преимущества этой точки зрения? Что мы увидим, когда сменим угол зрения с рыночной сферы обмена на приватизированную сферу производства? Как следует из формулировки о раскрытии секретов, часть того, чего Маркс стремится достичь, спускаясь в эту "скрытую обитель", - это обнародовать мир наемного труда, выставить его не как естественный предшественник или периферийный побочный продукт капиталистического производства, а как его центральный механизм (заработка платы) и источник жизненной силы (труд). Благодаря этому сдвигу в перспективе марксистская политэкономия признает наемный труд центральным элементом капиталистического способа производства и утверждает его как точку зрения, с которой можно раскрыть тайны капитализма и обнажить его логику. Это признание значимости труда остается, как я утверждаю, столь же актуальным и сейчас, как и во времена Маркса, и именно это наблюдение я призвана отнести подчеркнуть, используя категорию общества труда.

Наемный труд и сегодня остается центральным элементом позднекапиталистических экономических систем; это, конечно, способ, с помощью которого большинство

людей получают доступ к предметам первой необходимости - еде, одежде и жилью. Это не только основной механизм, с помощью которого распределяется доход, но и основное средство, с помощью которого распределяется статус и с помощью которого большинство людей получают доступ к здравоохранению и пенсии. После семьи наемный труд часто является самым важным, если не единственным, источником социальности для миллионов людей. Воспитание детей с такими качествами, которые обеспечивают им такую занятость, которая будет соответствовать классовому положению их родителей, а то и превосходить его, является золотым стандартом воспитания. Кроме того, "сделать людей способными работать - это, как отмечает Нона Глейзер, "главная цель школьного образования, критерий успешного медицинского и психиатрического лечения, а также мнимая цель большинства программ социального обеспечения и компенсаций по безработице" (1993, 33). Помощь в том, чтобы сделать людей "готовыми к работе", и их перемещение на рабочие места - центральные задачи социальной работы (Макаров 1980, 12), общее обоснование для тюремной системы и важное побуждение к военной службе. Действительно, принуждение к труду, как другая сторона защиты прав собственности, является ключевой функцией государства (Seidman 1991, 315), и это особенно волнует неолиберальное государство в постсоциальный период.

Но обнародование основополагающей роли труда - это лишь часть того, чего Маркс добивается этим изменением места действия. Спустившись из сферы рынка, который он сатирически называл "эдаким Эдемом" равных прав, индивидуальной свободы и социальной гармонии (1976, 280), в приватизированное пространство труда, Маркс стремится не только обнародовать, но и политизировать мир труда. Иными словами, фокус на потреблении труда стремится обнажить социальную роль труда и одновременно поставить его как политическую проблему. Несмотря на то, что Маркс настаивает на том, что наемный труд для тех, у кого нет других вариантов, является системой "принудительного труда" (1964, iii), он остается по большей части абстрактным способом господства. В общем, не полиция или угроза насилия заставляют нас работать, а скорее социальная система, которая гарантирует, что работа - единственный способ, которым большинство из нас может удовлетворить свои основные потребности. Таким образом, как отмечает Мойше Постоне, специфический механизм распределения товаров и услуг в капиталистическом обществе оказывается основанным не на социальных условиях и политической власти, а на человеческих потребностях (1996, 161). Социальная роль наемного труда настолько натурализовалась, что стала казаться необходимой и неизбежной, чем-то, что можно изменить, но от чего никогда не уйти. Таким образом, Маркс стремится как прояснить экономические, социальные и политические функции труда при капитализме, так и проблематизировать конкретные способы, с помощью которых такие миростроительные практики вписываются в индустриальные формы и капиталистические отношения труда. Эта попытка сделать труд одновременно общественным и политическим является, таким образом, одним из способов противостоять силам, которые натурализируют, приватизируют, индивидуализируют, онтологизируют, а также, таким образом, деполитизируют его.

Таким образом, работа - это не просто экономическая практика. Действительно, то, что каждый человек обязан работать, что большинство из них должны работать

за зарплату или быть на содержании у кого-то, кто это делает, - это скорее социальная конвенция и дисциплинарный аппарат, чем экономическая необходимость. То, что каждый человек должен не только выполнять какую-то работу, но чаще всего работать всю жизнь, что люди должны не только работать, но и становиться работниками, не является необходимым для производства общественного богатства. Дело в том, что это богатство производится коллективно, а не индивидуально, несмотря на сохранение старого экономического воображения, которое напрямую связывает индивидуальное производство с потреблением [5]. Действительно, как замечает Постоун, "на глубоком, системном уровне производство осуществляется не ради потребления" (1996, 184). Эта связь может казаться прямой и неопровергимой, но на самом деле она весьма опосредована: целью ни одной из сторон трудовых отношений не является потребление; одна стремится к прибавочной стоимости, а другая - к доходу. Нормативное ожидание оплачиваемого труда как индивидуальной обязанности в большей степени связано с социально опосредующей ролью труда, чем с его сугубо производственной функцией (150). Работа - это основное средство, с помощью которого индивиды интегрируются не только в экономическую систему, но и в социальные, политические и семейные формы сотрудничества. То, что индивиды должны работать, является основополагающим для базового общественного договора; действительно, работа - это часть того, что должно превратить субъектов в независимых индивидов либерального воображения, и по этой причине она рассматривается как основное обязательство гражданства. (Тот факт, что здоровье экономики зависит от постоянного уровня безработицы, является лишь одной из наиболее известных проблем, связанных с этой конвенцией). Мечты об индивидуальных достижениях и желание внести свой вклад в общее благо прочно привязываются к оплачиваемому труду, где они могут быть использованы для достижения совсем других целей: не для производства индивидуального богатства или общественного богатства, а для частного присвоения прибавочной стоимости. Категория общества труда призвана обозначить не только центральную роль труда, но и широкое поле его социальной значимости (см., например, Beck 2000).

ГЕНДЕР НА РАБОТЕ

Другой способ понять внеэкономическую роль труда, которую призвана вызвать концепция общества труда, - это дальнейшее рассмотрение функции субъектизации труда, о которой говорилось выше. Работа производит не только экономические товары и услуги, но и социальных и политических субъектов. Иными словами, отношения оплаты труда порождают не только доход и капитал, но и дисциплинированных индивидов, управляемых субъектов, достойных граждан и ответственных членов семьи. Действительно, работа, занимая центральное место как в жизни индивидов, так и в социальном воображении, представляет собой особенно важное место интерpellляции в целый ряд субъективностей. Например, это ключевое место становления класса; рабочее место - это то место, где, как описывает Маркс, продавец рабочей силы, которого мы приглашаем последовать за ним в скрытую обитель производства, "становится в действительности тем, чем раньше он был только потенциально, а именно рабочей силой в действии, рабочим" (1976, 283). Классовые идентичности и отношения создаются и переделываются по мере того, как одни люди отстраняются от работы, а другие привлекаются к ней, посредством образовательных программ и режимов обучения на рабочем месте, через организацию трудовых процессов и структурированных ими взаимодействий, через установление уровня заработной платы и в связи с суждениями о профессиональном статусе. Этот процесс субъектизации, возможно, лучше всего понимать в терминах модели не пассивного создания, а активного набора, часто не столько командования и послушания, сколько побуждения и привлечения (West and Zimmerman 1991, 27-29). В этой связи можно заметить, что некоторые из привлекательных моментов различных форм работы связаны с присоединением к относительно благополучным классам: стать членом рабочего класса, а не андеркласса, представителем среднего класса, а не рабочего класса, наемным работником, а не почасовиком, профессионалом с карьерой, а не работягой и держателем рабочего места. Чтобы немного развить эту логику, давайте обратимся к другому измерению этого процесса создания и осуществления субъекта и рассмотрим работу как место гендеризации.

Сказать, что работа организована по гендерному признаку, значит заметить, что это место, где, как минимум, мы можем обнаружить навязывание, исполнение и воссоздание гендера. Рабочие места часто структурированы в соответствии с гендерными нормами и ожиданиями. И наемный, и ненаемный труд по-прежнему структурированы производительностью гендерно дифференциированного труда, включая гендерное разделение как домашних ролей, так и оплачиваемых профессий. Но гендерное разделение труда - это не только вопрос институционализированных тенденций к разграничению различных форм мужского и женского труда, но и следствие того, как работники часто должны выполнять гендерные функции на работе. Гендерная проблематика проявляется, например, когда работники используют ген-

дерные коды и скрипты как способ договориться о взаимоотношениях с начальством и коллегами, персонализировать безличные взаимодействия или передать вежливость, заботу, профессионализм или авторитет клиентам, студентам, пациентам или покупателям. И это, конечно, не ограничивается наемными формами труда. Как утверждает Сара Фенстермакер Берк, неоплачиваемый домашний труд также должен быть признан как производство не только товаров и услуг, но и гендера (1985, 201). В результате такой деятельности труд играет важную роль как в производстве, так и в воспроизведении гендерных идентичностей и иерархий: гендер создается заново вместе с ценностью.

Как и в примере с классовой идентичностью, о котором говорилось выше, гендерная идентичность координируется с трудовой идентичностью таким образом, что иногда отчуждает работников от их работы, а иногда привязывает их к ней еще сильнее. Будь то женщины-информатики, чей статус "розового воротничка" и дресс-код, как утверждает Карла Фриман, является одновременно дисциплинарным механизмом и источником индивидуального самовыражения (2000, 2), или специфическая модель маскулинности "синих воротничков", которая делала промышленный труд привлекательным для мальчиков из рабочего класса в знаменитом исследовании Пола Уиллиса (1977, 150), это гендерное распределение труда - мужская работа или женская работа, маскулинность или фемининность как часть выполнения работы - также может быть источником удовольствия от работы и служить для идентификации работников с работой и их инвестиций в нее. Это может распространяться и на неоплачиваемые формы труда; рассмотрим, например, способы, с помощью которых соответствие гендерному разделению домашнего труда может быть для некоторых людей желанным подтверждением гендерной и сексуальной идентичности и отношений. "То, что производится и воспроизводится", - говорится в одном из таких примеров, - это, таким образом, "не просто деятельность и артефакты домашней жизни, но материальное воплощение женских и мужских ролей и, соответственно, женского и мужского поведения" (West and Zimmerman 1991, 30). Иногда гендерный подход может рассматриваться как часть выполнения работы; в других случаях выполнение работы является частью того, что значит выполнять гендерные функции. Как отмечает Робин Лейднер в своем исследовании рутинизированной интерактивной работы в сфере обслуживания, "степень принятия работниками идентичности, подразумеваемой работой, частично определяется степенью, в которой они могут интерпретировать работу как выражение своего пола в удовлетворительной форме" (1993, 194).

Но это еще не все. Для работника дело не только в том, чтобы принести свое гендерное "я" на работу, но и в том, чтобы стать гендерным в работе и через работу. Для работодателя это не просто вопрос найма маскулинных и фемининных работников и их трудоустройства, но и активного управления гендерными идентичностями и отношениями работников. Эксплуатируемые субъекты не просто находятся; они, как знаменито утверждает Майкл Буравой, создаются в момент производства (1979). Даже на уровне конкретных рабочих мест отдельные менеджеры могут в определенной степени формировать эксплуатируемых субъектов, включая особый тип феминизированных или маскулинизированных субъектов, которых, по их мнению, они уже наняли (Salzinger 2003, 20-21). Конечно, трудно предсказать, будут ли различные

рабочие места сегрегированы по гендерному признаку подобным образом, будут ли они считаться подходящей мужской или женской работой и каким именно моделям гендера будут соответствовать такие работники. В франшизе быстрого питания, которую изучала Лейднер, приготовление пищи воспринималось и менеджерами, и работниками как мужская работа, хотя с таким же успехом ее можно было бы отнести к феминизированным видам деятельности. Хотя не всегда легко предугадать, станут ли рабочие места гендерными, и если да, то какие рабочие места будут рассматриваться как более или менее подходящие для того или иного конкретного идеала гендерной композиции, профессиональная сегрегация, которая является неотъемлемой частью гендерного разделения труда, тем не менее, выступает в качестве предполагаемого эмпирического доказательства необходимости гендерных различий и иерархии. Таким образом, как отмечает Лейднер, "значительная фиктивность представлений о надлежащем осуществлении гендера не подрывает видимость неизбежности и естественности, которая продолжает поддерживать разделение труда по полу" (1993, 196). В своем исследовании гендерного труда в макиладорах Лесли Зальцингер утверждает, что именно сочетание жестких гендерных категорий с податливостью и изменчивостью их воплощения и значения объясняет устойчивость гендера как принципа человеческой дифференциации (2003, 25). В этом смысле, как ни парадоксально, огромная пластичность гендера скорее укрепляет, чем подрывает его натурализацию.

ЦЕННОСТИ РАБОТЫ

Категория общества труда относится не только к социально опосредованным и субъективно конституирующими ролям труда, но и к доминированию его ценностей. Вызов нынешней организации труда требует не только его овеществления и деполитизации, но также его нормативности и морализации. Работа защищается не только с точки зрения экономической необходимости и социального долга; она широко понимается как индивидуальная моральная практика и коллективное этическое обязательство. Традиционные трудовые ценности, которые проповедуют моральную ценность и достоинство наемного труда, а также привилегируют такой труд как важнейший источник индивидуального роста, самореализации, социального признания и статуса, продолжают эффективно поощрять и рационализировать долгие часы, которые американские работники должны посвящать наемному труду, и идентичность, которую они должны в него вкладывать. Эта нормализующая и морализирующая этика труда должна быть хорошо знакома большинству из нас; в конце концов, она регулярно пропагандируется в управлеченческом дискурсе, защищается в популярных СМИ и закрепляется в государственной политике. Продуктивистские ценности этики пропагандируются как правыми, так и левыми политиками - от работодателей, ищущих наиболее способных и послушных работников, и политиков, стремящихся перевести женщин с социального обеспечения на оплачиваемый труд, до родителей и педагогов, стремящихся подготовить своих детей или студентов к принятию ценностей, которые могут наилучшим образом обеспечить их будущую экономическую безопасность и социальные достижения.

Позвольте мне внести ясность: ставить под сомнение эти традиционные трудовые ценности - не значит утверждать, что труд не имеет ценности. Это не значит отрицать необходимость продуктивной деятельности или отвергать вероятность того, что, по словам Уильяма Морриса, все живые существа могут получать "удовольствие от приложения своих сил" (1999, 129). Скорее, это настаивает на том, что существуют другие способы организации и распределения этой деятельности, и напоминает нам, что можно заниматься творчеством и вне рамок работы. Это значит, что существует множество способов испытать удовольствие, которое мы сейчас находим в работе, а также другие удовольствия, которые мы, возможно, захотим открыть для себя, культивировать и наслаждаться ими. А также напомнить нам, что готовность жить ради работы и через работу делает субъектов в высшей степени функциональными для капиталистических целей. Но прежде чем общество труда станет достоянием гласности и будет поднято как политическая проблема, нам необходимо понять, какие силы, включая трудовую этику, способствуют нашему принятию и мощной идентификации с работой и помогают сделать ее таким мощным объектом желания и привилегированным полем устремлений.

Феминизм имеет свои собственные тенденции к мистификации и морализации труда и воспроизводит свою собственную версию этой знаменитой этики. Рассмотрим два доминирующих феминистских средства борьбы с гендерным разделением и иерархией наемного и неоплачиваемого труда. Одна стратегия, популярная, по крайней мере, среди некоторых феминисток как первой, так и второй волны, заключается в том, чтобы более или менее смириться с меньшей ценностью неоплачиваемого домашнего труда и стремиться обеспечить женщинам равный доступ к оплачиваемому труду. Оплачиваемый труд стал бы для женщин билетом из культурно обусловленной домашней жизни. Признавая важность продолжающейся борьбы за обеспечение равных возможностей трудоустройства для женщин, я хочу утверждать, что критический анализ идеализации наемного труда в феминизме также остается важной задачей. Противостояние нынешней организации наемного труда и ее ценностей особенно актуально после дебатов о реформе социального обеспечения 1996 года и принятого в результате законодательства. Безусловно, атака на бедных женщин, совершенная во имя трудовой этики, должна вдохновить на пересмотр и переосмысление феминистских взглядов на наемный труд, его постоянно меняющиеся реалии и его давние ценности.

Вторая феминистская стратегия сосредоточена на попытках переоценить неоплачиваемые формы домашнего труда, от работы по дому до работы по уходу. Безусловно, сделать этот социально необходимый труд видимым, ценным и справедливо распределенным также остается жизненно важным феминистским проектом. Проблема обеих этих стратегий, одна из которых направлена на обеспечение доступа женщин ко всем формам оплачиваемого труда, а другая - на достижение общественного признания и равной ответственности мужчин за неоплачиваемый домашний труд, заключается в том, что они не способны бросить вызов доминирующему легитимирующему дискурсу о труде. Напротив, каждый подход склонен опираться на язык и чувства традиционной трудовой этики, чтобы заручиться поддержкой своих утверждений о существенном достоинстве и особой ценности наемного или ненаемного труда женщин [6]. Как феминизм может оспорить маргинализацию и недооценку ненаемных форм репродуктивного труда, не прибегая к мифологизации труда в рамках трудовой этики? Феминистки, как я полагаю, должны сосредоточиться на требованиях не только или исключительно большего количества работы и лучшей работы, но и меньшего количества работы; мы должны сосредоточиться не только на переоценке феминизированных форм неоплачиваемого труда, но и бросить вызов освящению такого труда, которое может сопровождаться или поддерживаться этими усилиями.

Вопрос в том, как бороться с неправильным признанием и обесцениванием труда, с одной стороны, и с его метафизикой и морализмом - с другой. Отказ от труда - понятие, заимствованное из автономной марксистской традиции, - поможет сфокусировать анализ на вопросе о смысле и ценности труда. В отличие от некоторых других разновидностей марксизма, которые ограничивают свою критику капитализма эксплуатацией и отчуждением труда, не обращая внимания на его переоценку, эта традиция предлагает более широкую модель критики, которая стремится одновременно подвергнуть сомнению капиталистическое производство и капиталистический (а также социалистический) продуктивизм. С точки зрения отказа от работы,

проблема труда не может быть сведена к извлечению прибавочной стоимости или деградации мастерства, но распространяется на то, как работа доминирует в нашей жизни. Борьба против работы - это вопрос обеспечения не только лучшей работы, но и времени и денег, необходимых для жизни вне работы. Хотя существует ряд важных анализов наиболее эксплуатируемых форм наемного и неоплачиваемого труда, выполняемого работниками как в США, так и за их пределами, более широкие системы труда и особенно ценности, которые помогают их поддерживать, часто недостаточно теоретизированы, что позволяет сделать вывод, что все наши цели, связанные с работой, были бы достигнуты, а доминирующие ценности работы оправданы, если бы только такая работа была более похожа на условия занятости на средней и верхней ступени трудовой иерархии. Теория и практика отказа от работы настаивает на том, что проблема не только в том, что работа не может соответствовать идеализированному образу этики, что она не демонстрирует добродетелей и не несет смысла, которые этика обещает нам в обмен на всю жизнь, но, возможно, и в самом идеале.

РАБОТА И ТРУД

Ранее я уже отмечала разницу между систематическим размышлением о работе и размышлением о той или иной работе. Чтобы еще больше прояснить свои опасения и намерения, я обращаюсь к другому различию - первой из трех дополнительных концептуальных пар, которые я хочу исследовать, - между работой и трудом. Хотя разделение, которое я хочу зафиксировать между этими категориями, не является терминологическим, я хочу начать обсуждение с краткого пояснения по поводу использования первого термина. В этой книге ярлык "работа" будет относиться к производственному сотрудничеству, организованному вокруг привилегированной модели наемного труда, но не обязательно сводящемуся к ней. Что считать работой, какие формы производственной деятельности будут в нее включены и как каждая из них будет оценена, - это вопрос исторического спора. Конечно, вопросы о том, будут ли различные формы производственной деятельности, в том числе и не оплачиваемые, признаны трудом и как они будут оплачиваться, уже давно находятся на переднем крае классовой, расовой и гендерной борьбы в США и за их пределами.

Это подводит меня к вопросу об отношениях между работой и трудом: в рамках данного проекта я буду использовать эти термины как взаимозаменяемые, тем самым преодолевая различие, которое часто, хотя и непоследовательно и вариативно, ставится. Для Ханны Арендт, если говорить об одном из известных теоретиков, различие между трудом как деятельностью, воспроизводящей биологическую жизнь, и работой как созданием предметного мира служит, помимо прочего, для того, чтобы путем сравнения установить единственность третьей категории, действия, как окончательно политической деятельности совместного бытия (1958). В марксистской традиции, напротив, более широкой категорией и ценной практикой чаще всего оказывается труд или, в частности, живой труд. Понимаемый как коллективная и творческая человеческая способность, используемая капиталом для производства прибавочной стоимости, живой труд может служить как критической точкой зрения, с которой можно подвергнуть критическому анализу отчуждающие и эксплуататорские условия современного труда, так и утопическим потенциалом, который может послужить основой для рассуждений о революционном преобразовании этих условий. По этому мнению, человеческая способность к труду может быть ограничена организацией наемного труда, но как коллективный творческий потенциал может и превосходить ее.

Что касается классического Арендтского подхода к категориям, то дистанция, которую он устанавливает между трудом и работой, с одной стороны, и легитимным делом политики, с другой, делает его менее полезным для моих целей. Что касается примера из марксистской традиции, то, хотя я и признаю силу проводимого в нем различия, я нахожу его плохо подходящим для критики, направленной как на структуры труда, так и на его доминирующие ценности. Проблема с категорией

живого труда, используемой таким образом в качестве альтернативы работе, заключается, как мне кажется, в том, что ее преследует та же самая эссенциализированная концепция работы и раздутое представление о ее значении, которые должны быть поставлены под сомнение. В той мере, в какой она пропитана продуктивистскими ценностями, которые я хочу оспорить, она не может ни обеспечить критический рычаг, необходимый для допроса господствующей этики труда, ни породить альтернативный способ оценки - видение общества труда, которое не совершенствуется, а преодолевается [7]. В соответствии с антипродуктивистским марксизмом Постоуна, последующий анализ намерен не продвигать "критику капитализма с точки зрения труда", а проводить "критику труда в капитализме" (1996, 5). Таким образом, мой отказ от различия труда и работы - это своего рода пари: закрывая доступ к видению неотчуждаемого и неиспользуемого труда под видом живого труда, который мог бы соответствовать идеалам трудовой этики о необходимости и достоинствах труда и был бы достоин экстравагантной похвалы, которую эта этика дает, я надеюсь сконцентрировать и усилить критику труда, а также вдохновить, как я надеюсь, более радикальное воображение посттрудового будущего.

Вместо противопоставления труда и работы я буду использовать ряд других различий в ходе аргументации, чтобы прояснить некоторые критические аспекты работы и представить другие возможности. К ним относятся различия между рабочим и нерабочим временем, между работой и жизнью, между временем для того, что мы обязаны делать, и временем для того, "что мы будем делать", или чтобы обозначить различия на еще одном уровне абстракции между категорией антиработы [=антитруда, прим. переводчика], используемой для обозначения деконструктивного момента этой критики общества труда, и концепцией посттрубы, предлагаемой в качестве держателя для чего-то еще грядущего.

РАБОТА И КЛАСС

В то время как различие между работой и трудом будет отложено для целей данного анализа, связь между работой и классом я хочу сохранить, хотя бы косвенно. Класс, конечно, является центральной категорией марксистской политэкономии, как Маркс ясно показывает в том, что следует за цитированным выше отрывком из "Капитала". Рассмотрим первое, что мы видим, когда сопровождаем двух владельцев собственности - в одном случае денег, в другом - рабочей силы, - когда они спускаются из Эдема рыночного обмена, где они встречаются, чтобы торговать эквивалентами, в скрытую обитель производства, где одна из сторон приступает к работе." Когда мы покидаем эту сферу простого обращения или обмена товаров, - пишет Маркс, - происходит определенная перемена, или так кажется, в физиognомике наших действующих лиц. Тот, кто прежде был владельцем денег, теперь выступает вперед как капиталист; обладатель рабочей силы следует за ним как его рабочий" (1976, 280). Если раньше мы наблюдали двух равных индивидов, каждый из которых обладает товаром и согласен совершить обмен в интересах каждого, то теперь мы видим неравенство, отделяющее того, кто идет впереди, от того, кто следует позади; при таком смещении центра восприятия с рынка на рабочее место существование социальной иерархии, основанной на классе, становится в центре внимания.

Несмотря на центральное место класса в традиционном марксистском анализе, работа остается для меня привилегированным объектом исследования и предпочтительной областью политической борьбы. Поэтому позвольте мне сказать кое-что об отношениях между работой и классом и о том, что может быть поставлено на карту при различных формулировках их терминов. Существует, по крайней мере, два подхода к взаимоотношениям между этими категориями: один проводит довольно резкое различие между ними, в то время как другой находит пересекающиеся проблемы. Я начну с первого. Разница между этими понятиями, пожалуй, наиболее ярко проявляется, когда работа, понимаемая как процесс, сравнивается с классом, понимаемым с точки зрения результата, то есть как категория (будь то объяснение собственности, богатства, дохода, профессии или формы принадлежности), предназначенная для отображения моделей экономического неравенства. В той мере, в какой класс определяется и измеряется подобным образом, как результат, а не как деятельность, его полезность для моих целей будет ограничена.

Разумеется, я не первая, кто высказывает подобные опасения по поводу такого подхода к категории класса. Например, потенциальные недостатки этой концепции уже давно обсуждаются в марксистском феминизме. В конце концов, первоначальный "женский вопрос" был порожден разрывом между категориями пола и класса и вопросом, который это ставило для отношений между феминизмом и классовой борьбой. Но проблема класса для феминисток второй волны заключалась не только в том, что он может быть неадекватен более широким, внеэкономическим областям

анализа; проблема заключалась в том, что в той степени, в какой класс понимался, как правило, как категория, не имеющая гендерной и расовой принадлежности, его способность регистрировать контуры даже узких экономических иерархий также была ограничена. По тем же причинам, по которым я хочу выдвинуть на первый план категорию труда, а не класса, Айрис Янг в свое время приводила аргументы в пользу замены марксистской категории разделения труда на класс в качестве основной аналитики марксистского феминизма. В этом классическом вкладе в марксистский феминизм второй волны Янг описывает как минимум два преимущества этого методологического сдвига. Во-первых, разделение труда одновременно имеет более широкий охват, чем класс, и допускает более дифференцированное применение. Оно не только может использоваться для регистрации множественного разделения труда по классам, а также по полу, расе и нации, но и, как объясняет Янг, может выявить "специфические расщепления и противоречия внутри класса" (1981, 51) не только по половому, расовому и национальному признакам, но и, потенциально, по роду занятий и доходам. Таким образом, категория гендерного разделения труда, например, позволяет сосредоточиться на гендерных моделях труда, "не предполагая, что все женщины в целом или все женщины в конкретном обществе имеют общую и единую ситуацию". Как и разделение труда, категория работы кажется мне одновременно более емкой и более тонко настроенной, чем категория класса. В конце концов, работа, в том числе ее отсутствие, важна и по-разному переживается как внутри, так и вне классовых, гендерных, расовых и национальных границ. В этом смысле политика работы и против работы способна расширить поле классовой борьбы, включив в него участников, выходящих далеко за рамки классической фигуры традиционной классовой политики - промышленного пролетариата.

Рассмотрим и второе преимущество, отмеченное Янг: "Категория разделения труда может относиться не только к более широкому набору явлений, чем класс, но и к более конкретному". В отличие от класса, по ее мнению, разделение труда "относится конкретно к самой трудовой деятельности, а также к специфическим социальным и институциональным отношениям этой деятельности", протекающей, таким образом, "на более конкретном уровне конкретных отношений взаимодействия и взаимозависимости в обществе" (51). По этой мерке, если классовая принадлежность является результатом трудовой деятельности, то разделение труда указывает на саму деятельность. Здесь также есть сходство между интересом Янг к категории разделения труда и моим вниманием к работе: в конце концов, работа, включая ее недостаток, - это способ, которым капиталистическая валоризация оказывает самое непосредственное и самое интенсивное влияние на жизнь все большего числа людей. Эта политика работы может быть задумана как способ связать повседневный, а иногда и ежевечерний опыт работы - ее пространства, отношения и временные рамки; ее физические, аффективные и когнитивные практики; ее боль и удовольствие - с политической проблематикой существующих способов и кодов организации и отношений правления [8]. Хотя категория класса остается аналитически мощной, я бы утверждала, что ее политическая полезность более незначительна. Проблема в том, что, хотя противоположная классовая категория индустриального периода - "рабочий класс" - может точно описывать отношение большинства людей к наемному труду даже в постиндустриальной экономике, она все меньше соответствует их самоописанию.

Категория среднего класса поглотила так много наших субъективных инвестиций, что трудно понять, как рабочий класс может служить жизнеспособной точкой сплочения в Соединенных Штатах сегодня. Политика труда, с другой стороны, направлена на деятельность, а не на идентичность, и на центральный компонент повседневной жизни, а не на результат. И в этом отношении борьба за труд может открыть более обширную территорию, чем традиционная классовая политика, поскольку проблема труда способна найти отклик, хотя и очень разный, в ряде групп по уровню доходов, профессий и идентичностей.

Преимущества труда перед классом выходят за рамки его широты и осязаемости. Решающее значение для Маркса в его предпочтении труда как точки входа в материалистический анализ капиталистического общества, а не начала, например, с политического неравенства или бедности, имеет связь между трудом и агентством, которую он считает основополагающей для антикапиталистической политики. Таким образом, в "Немецкой идеологии" Маркс и Энгельс отличают свою материалистическую методологию не только от идеализма младогегельянцев, но и от "аисторического" материализма Фейербаха, который, если воспользоваться другой формулировкой Маркса и Энгельса, признавал, "что обстоятельства делают людей", но не обязательно, что "люди делают обстоятельства" (1970, 59). Материализм, как его понимают Маркс и Энгельс, - это вопрос не просто социального построения субъектов, а вопрос творческой деятельности, делания и творчества, онтологические траектории которых в равной степени синхронны и диахронны. Сосредоточившись на трудовых практиках, или "живой чувственной деятельности" (64), материализм в понимании Маркса и Энгельса становится вопросом не только социального конструирования субъектов, но и творческой деятельности, способности не только производить товары, но и переделывать мир. Таким образом, фокус на трудовых практиках, на процессе труда и отношениях труда может зафиксировать власть рабочих действовать, в отличие, как мне кажется, от их относительного бесправия, которое фиксируется в экономических результатах, часто используемых для отображения и измерения категорий класса [9].

Таким образом, по крайней мере, с одной стороны, класс и работа принадлежат к разным областям анализа, и мой проект преследует критическое изучение работы вместо анализа класса и антирабочей политики как замены классовой борьбы. Но есть и другой способ подхода к классу, который не вызывает столь резкого контраста с категорией работы и который дает иной и, как мне кажется, более убедительный подход к этой территории. Различие между двумя областями анализа становится менее четким, когда класс тоже мыслится в терминах процесса, а не результата. Процессуальные представления о классе разрушают функционализм статичных схем классовых образований, поскольку обращают внимание на практики и отношения, в рамках которых они создаются, пересоздаются и оспариваются [10]. Если рассматривать класс как процесс становления классом, то может оказаться, что работа, включая борьбу за то, что считать работой, может быть воспринята как полезная линза, через которую можно подойти к классу; таким образом, борьба с работой может стать областью классовой политики.

Но позвольте мне добавить одно предостережение: вместо того чтобы рассматривать классовые группировки и отношения как основу политики против работы,

как то, что обеспечивает ее топливо и организационную форму, лучше думать о них как о том, что может возникнуть в результате этих усилий. При таком прочтении классовая формация, или то, что автономистская традиция называет классовым составом, лучше всего воспринимается как результат борьбы, а не ее причина. Вопрос о конкретной позиции рабочего класса, которая может возникнуть в результате такой политики труда, то есть о коллективах, которые могут объединиться вокруг его проблем, и о расколе, который может развернуться в промежутках антирабочей борьбы и в связи с пострабочими воображениями, остается открытым. В той мере, в какой поднимаемые ею проблемы способны преодолеть традиционное классовое разделение, политика против работы может деконституировать поле политики рабочего класса и воссоздать его в ином, возможно, более широком виде.

В итоге я не говорю, что мы должны перестать думать о классе, но скорее утверждаю, что фокусировка на работе - это один из политически перспективных способов подхода к классу, потому что он настолько обширен, потому что это такая значимая часть повседневной жизни, потому что это то, что мы делаем, а не категория, к которой нас приписывают, и потому что по всем этим причинам его можно поднять как политический вопрос. С этой точки зрения, работа - это точка входа в поле классового анализа, с помощью которой мы сможем сделать классовые процессы более заметными, понятными и широко актуальными и, возможно, спровоцировать классовые формации, которые еще только предстоят.

СВОБОДА И РАВЕНСТВО

В то время как мой анализ игнорирует различие между работой и трудом и, в конечном счете, откладывает вопрос о точном соотношении между работой и классом, он предполагает значимость другого различия - между свободой и равенством. Чтобы понять, как эта пара понятий понимается в рамках данного проекта, давайте еще раз вернемся к описанию Марксом того, что мы видим, когда вместе с владельцами денег и рабочей силы спускаемся из сферы рыночного обмена в сферу производства. Если вспомнить наше предыдущее обсуждение этого отрывка, то смена места действия сопровождается видимым изменением физиономий действующих лиц: мы видим, как владелец денег выходит вперед в образе капитала, а обладатель рабочей силы следует позади в образе рабочего. "Один, - продолжает Маркс, - самодовольно ухмыляется и намерен заняться делом; другой робеет и сдерживается, как человек, который принес на рынок свою шкуру и которому теперь нечего ждать, кроме шкуры" (1976, 280; перевод изменен). Если на рынке труда мы, как уже отмечалось, наблюдали формальную эквивалентность контрагентов, то в сфере труда мы обнаруживаем иерархию. Однако, как следует из заключения отрывка, обнаруживается не только неравенство, когда капиталист идет впереди, а рабочий позади, но и подчинение, когда первый ухмыляется и самоутверждается, а второй робеет и сдерживается. Иными словами, критический анализ труда выявляет не только эксплуатацию, но и то, что ссылка на насилие скрывается, усиливает доминирование" [11].

Доминирование и подчинение, испытываемые на работе, не просто сопутствуют процессам эксплуатации. Анализ трудового договора, проведенный Кэрол Пэйтман, проясняет этот вопрос. По ее мнению, проблема трудового договора - это не только функция принудительного вступления, которое обеспечивается отсутствием жизнеспособных альтернатив наемному труду, и не только вопрос неравенства, которое возникает в результате условий договора. Если перевести это на марксистский язык, то проблему нельзя свести ни к принудительному труду, ни к эксплуатации. Скорее, нам нужно уделить больше внимания отношениям господства и подчинения, которые санкционируются контрактом на наемный труд и которые определяют осуществление труда. Эксплуатация возможна, отмечает Патеман, потому что "трудовой договор создает капиталиста как хозяина; он имеет политическое право определять, как будет использоваться труд рабочего" (1988, 149). Эти отношения командования и подчинения, право работодателя руководить своими работниками, предоставляемое контрактом, являются не столько побочным продуктом эксплуатации, сколько ее предпосылкой.

Маркс тоже, кажется, совершенно ясно понимает, что проблема труда не может быть сведена к условиям его вознаграждения, а скорее простирается в самое сердце отношения заработной платы и трудового процесса, который оно сопровождает. Именно поэтому он настаивает на описании программы повышения заработной

платы лишь как "лучшей платы за раба" (1964, ii8). Сосредоточиться на результатах, а не на процессах, на неравенстве, а не на несвободе - значит обеднить критику капитализма. Маркс размышляет о сравнительно неадекватном подходе в "Критике Готской программы": "Это все равно, как если бы среди рабов, которые, наконец, покончили с тайной рабства и подняли восстание, один раб, все еще находящийся в плена устаревших представлений, начертал бы программу восстания: Рабство должно быть отменено, потому что кормление рабов в системе рабства не может превышать определенного низкого максимума!" (1978, 535).

Таким образом, я заинтересована в том, чтобы добавить к критике эксплуататорских и отчуждающих аспектов труда акцент на его политических отношениях власти и авторитета, как отношениях правителей и управляемых. Следует отметить, что меня вдохновляют не только эти прочтения Маркса, но и некоторые направления феминизма 1970-х годов. Приверженность свободе в сочетании с равенством или помимо него отличала более радикальные секторы второй волны американского феминизма от либеральных феминисток того времени. Отказываясь соблюдать знак "не входить" на двери, ведущей в так называемые частные области семьи, брака и сексуальности - знак, означавший запрет на политическое осуждение отношений, которые, как считалось, регулируются только требованиями природы или прерогативами индивидуального выбора, - радикальные элементы движения стремились не к симиляции женщин в статус-кво, а к радикальной трансформации повседневной жизни. [12] Целью было, используя лексику того времени, не простое равенство женщин с мужчинами, а освобождение женщин. От чего именно и к чему они должны были освободиться, конечно, было предметом оживленных дискуссий, но язык освобождения и проект концепции состояния свободы, выходящей за рамки равенства, открыли более широкие горизонты феминистского воображения и обозначили новые программы действий.

Помимо женского освобождения 1970-х годов, о котором я еще скажу ниже, еще одним источником информации для этого проекта являются недавние работы в области политической теории, утверждающие свободу как важную феминистскую цель. Работа Венди Браун и Линды Зерилли особенно ценна тем, что она пытается рассмотреть "проект феминизма в рамках, ориентированных на свободу" (Zerilli 2005, 95). Свобода понимается в этих работах вне либеральной модели индивидуального владения, чего-то, что исходит от суверенной воли и охраняет ее независимость, так что, цитируя известную формулировку, "над собой, над своим собственным телом и разумом человек суверенен" (Mill 1986, i6). Напротив, свобода рассматривается как практика, а не как обладание, как процесс, а не цель. Независимо от того, выводится ли она из одновременно созидательных и разрушительных качеств воли к власти в ницшеанском анализе Брауна или из инициирующих и диссонирующих возможностей человеческого действия в арендтианском изложении Зерилли, свобода предстает в этих текстах как двусторонний феномен. С одной стороны, она изображается как антидисциплинарная практика, то есть, если воспользоваться формулировкой Брауна, как "постоянная борьба против того, что будет сделано с нами и для нас" (1995, 25). Но это еще не все: свобода - это еще и творческая практика, которую Зерилли называет коллективной практикой построения мира, а Браун характеризует в терминах желания "участвовать в формировании условий и сроков

жизни”, стремления “вместе создавать будущее, а не ориентироваться на него или выживать в нем” (1995, 4). Таким образом, свобода зависит от коллективных действий, а не от индивидуальной воли, и именно это делает ее политической. Хотя свобода, согласно этой концепции, является реляционной практикой, она не является игрой с нулевой суммой, в которой чем больше имеет один, тем меньше может получить другой. Свобода, рассматриваемая как вопрос индивидуального самоопределения или самосоверенитета, сводится к солипсическому феномену. Скорее, как миростроительная практика, свобода является социальной и, следовательно, неизбежно политической целью. Она, по выражению Маркса, скорее видовое существо, чем индивидуальная способность; или, как утверждает Зерилли, опираясь на арэндовскую формулировку, свобода требует плюрализма (2005, 20). Таким образом, Арендт провокационно заявляет: “Если люди хотят быть свободными, они должны отказаться именно от суверенитета” (1961, 165). Свобода в этом смысле означает не отсутствие власти, а ее демократизацию.

Хотя такие политические теоретики, как Браун и Зерилли, полезны в разработке понятия свободы, которое может служить центральным аналитическим принципом и принципом политических устремлений, политическая теория в целом, как отмечалось выше, не уделяла достаточного внимания работе. Работа относительно мало рассматривалась не только как практика, порождающая иерархии, как сцена генезиса, расизации и классообразования, но и как арена, на которой можно развивать и проводить политику, ориентированную на свободу. В то же время, как напоминает нам Майкл Деннинг, “рабочее место остается фундаментальной несвободной ассоциацией гражданского общества” (2004, 224). Это место многих наиболее ощутимых и устойчивых отношений господства и подчинения, с которыми сталкиваются люди, даже если они не воспринимаются традиционно как потенциально изменяемые настолько, чтобы считаться должным образом политическими вопросами. Если, как я утверждаю, политическая теория труда должна решать проблему свободы, то политическая теория свободы также должна фокусироваться на труде. Таким образом, мой интерес заключается в разработке феминистской политической теории труда, которая могла бы представить сам труд - его структуры и этику, его практики и отношения - не только как машину для порождения неравенства, но и как политическую проблему свободы [13]. Увязывание предыдущего различия между классом и трудом с этой концептуальной парой может помочь прояснить мои опасения в этом отношении. Вместо классовой политики, сосредоточенной в первую очередь на вопросах экономического перераспределения и экономической справедливости, в частности, политики, которая стремится изменить уровень заработной платы, чтобы перекроить карту классовых категорий, политика работы, в которой я заинтересована, также занимается вопросами командования и контроля над пространством и временем жизни и стремится к свободе участвовать в формировании условий того, что мы можем делать вместе и чем мы можем стать вместе. Если то, что я называю “политикой классовых результатов”, выдвигает свою главную претензию к неравенству капиталистического общества, то политика труда, которую я хотела бы видеть разработанной, также будет критиковать его несвободу [14].

МАРКСИСТСКИЙ ФЕМИНИЗМ ЗАНОВО

Хотя я опираюсь на различные источники, версия феминизма 1970-х годов, которая имеет особое значение для теоретизирования работы в этих терминах, - это англо-американский марксистский феминизм. [15] Как попытка составить карту капиталистической политической экономики и гендерных режимов с антикапиталистической и феминистской точек зрения, эта традиция в период своего расцвета стремилась исследовать, как различные гендерные трудовые практики используются капиталистическими и кириархальными общественными формациями и потенциально разрушительны для них. [16] Три направления этой литературы особенно актуальны для моих интересов здесь: публичность работы, ее политизация и радикальная трансформация. Однако усилия во всех этих трех областях требуют некоторого подталкивания, чтобы они были полезны для моего проекта в данный момент. Категория отказа от работы, представленная выше, будет использована для этого, служа инструментом, с помощью которого можно изменить конфигурацию каждого из этих направлений, внеся определенные коррективы и дополнения.

Марксистская, как некоторые предпочитают называть ее, социалистическая феминистская традиция является вдохновением для этого проекта прежде всего из-за ее фокуса на труде, как точке входа в критический анализ капиталистического кириархата и как ключевом месте политического действия. Социалистический феминизм”, как резюмирует один из аналитиков, ”означает постоянное внимание к женщинам в нашем качестве работниц и во всем их многообразии” (Froines 1992, 128). Возможно, самым значительным вкладом феминизма в критическую теорию труда в 1970-е годы стало расширение этой категории. Феминистки настаивали на том, что в значительной степени неоплачиваемый ”репродуктивный” труд, который делает возможным ежедневный ”производительный” труд наемных работников и представителей разных поколений, является общественно необходимым трудом, и что отношения между ними, таким образом, являются неотъемлемой частью капиталистического способа производства. То, что кодировалось как досуг, на самом деле было работой, а эти якобы спонтанные проявления женской природы на самом деле были искусными практиками. В своих попытках адаптировать марксистские концепции и методы к новым проблемам эти феминистки с пользой для дела нарушили определение труда, принятное в традиции. Нэнси Хартсок описывает это как дополнение к истории Маркса о владельце денег и владельце рабочей силы. Вернемся к этому отрывку в последний раз: если после спуска с капиталистом и рабочим в сферу наемного труда мы последуем за рабочим домой, в еще одну скрытую обитель производства, мы сможем заметить еще одно изменение в драматических персонах:

Тот, кто раньше шел позади рабочего, робея и сдерживаясь, не ожидая ничего, кроме укрытия, теперь шагает впереди, а третье лицо, не присутствующее в описании

Марксом сделок между капиталистом и рабочим (оба они мужчины), робко следует позади, неся продукты, ребенка и пеленки. (Hartsock 1983, 234)

Прослеживая путь работника не только от рынка к рабочему месту, но и от места работы к домашнему пространству, мы находим свидетельства не только классовой иерархии, но и специфически гендерных форм эксплуатации и моделей неравенства. Спустившись в еще более скрытое, еще более жестко приватизированное пространство домашнего хозяйства, мы видим, как мужчины и женщины, которые формально могут быть равны по закону, превращаются в результате гендерного разделения труда в относительно привилегированных и наказуемых субъектов. Так, марксистские феминистки 1970-х годов исследовали способы, с помощью которых гендерная иерархия приводит незанятых женщин к домашнему способу воспроизводства, обеспечивая при этом более дешевую и гибкую вторичную или третичную наемную рабочую силу. Эти феминистки обсуждали точную ценность для капитала женского неоплачиваемого домашнего труда и разоблачали гиперэксплуатацию наемных работниц по всему миру. Они также изучали взаимосвязи между семьей, рынком труда, процессами наемного и ненаемного труда и государством всеобщего благосостояния. Как мы увидим, многие из их выводов об условиях женского труда при фордизме окажутся более широко применимыми к формам труда, характерным для постфордистских экономик. Распространив эти усилия по популяризации, политизации и трансформации труда на сферу домашнего труда, феминистки полезно усложнили и повысили эффективность всех трех проектов. То, что поначалу могло показаться простым дополнением к марксистскому анализу, на самом деле потребовало значительного переосмысления его концепций и моделей, его критического анализа и утопических видений.

В то время как многие из этих текстов полезны своим акцентом на работе, продуктивистские тенденции традиции, которые она разделяет с некоторыми другими версиями марксистской теории, оказываются более проблематичными. Как мы уже отмечали, феминизму удалось воспроизвести свою собственную версию трудовой этики, будь то в процессе защиты наемного труда как альтернативы женскому домашнему хозяйству как в либеральном феминизме, так и в традиционном марксизме, или в попытках добиться признания режимов неоплачиваемого труда как социально необходимого труда. Феминизм, включая большую часть марксистского феминизма 1970-х годов, как правило, больше фокусируется на критике организации и распределения труда, чем на вопросе о его ценностях. Автономная марксистская традиция, таким образом, полезна в данном случае, поскольку она одновременно сосредотачивает свой аналитический аппарат на труде и отказывается от традиционной этики. Центральное место в этой традиции занимает не только аналитический приоритет, отдаваемый навязыванию труда как основополагающего фактора капиталистического способа производства, но и политический приоритет отказа от труда, зафиксированный в призывае не к освобождению труда, а к освобождению от труда (см. Virno and Hardt 1996, 263). Отказ от работы - это одновременно модель сопротивления как навязываемым нам в настоящее время способам работы и их этической защите, так и борьба за иное отношение к работе, рождающееся из коллективной автономии, которую нам могла бы обеспечить этика после работы и большее количество нерабочего времени. В этом отношении для моего проекта

будет особенно важна марксистская феминистская литература об оплате домашнего труда, уходящая корнями в итальянский феминизм, который, как заметила одна из участниц, "характеризуется, с большим акцентом, чем в других странах, лейтмотивом "работа/отказ от работы"" (Dalla Costa 1988, 24).

Таким образом, работа - это не только место несвободы, но и место сопротивления и оспаривания" [17]. Это подводит меня ко второму элементу марксистской феминистской литературы, который я нашла поучительным: приверженность политизации работы. Марксистские феминистки сосредоточились не только на эксплуатируемых рабочих, но и, по словам одного из этих авторов, на темах, которые "потенциально революционны" (Eisenstein 1979, 8). В этом корпусе литературы можно обнаружить внимание как к структурам господства, так и к возможностям критического сознания, подрывных практик и феминистских позиций, которые могут быть выработаны в их среде. Эта инвестиция в конструирование коллективных политических субъектов на основе или в связи с рабочими практиками, отношениями и субъективностью остается для меня аспектом этой литературы, имеющим наибольшее значение для современного феминизма. Возвращаясь к примеру марксизма, который считал промышленный пролетариат революционным классом не столько потому, что ему нечего терять, кроме своих цепей, сколько потому, что он способен создать новый мир, многие из этих авторов концентрируются на том, как феминизированные способы труда, маргинализированные капиталистическими процессами валоризации, но тем не менее имеющие для них фундаментальное значение, могут стать точками критического влияния и местами альтернативной возможности.

Это более емкое понимание труда также повлекло за собой трансформацию того, что можно считать территорией антикапиталистической политики, выходя за рамки индустриальной модели производственного сотрудничества ортодоксального марксизма, в центре которой находилась фабрика и в которой пролетариат представлялся единственным революционным субъектом, и переходя к более широкому набору объектов и субъектов. Фокус анализа этой расширенной политической территории лучше всего описать как противоречие между накоплением капитала и социальным воспроизводством. [18] Капитал, например, требует времени как для "потребления" рабочей силы, так и для ее производства (или повторного производства), и времени, посвященное одному, иногда теряется для другого. Конкурирующие требования создания прибавочной стоимости и поддержания жизни и социальности, от которых она зависит, образуют потенциальную линию разлома в капиталистической политической экономике, которая может послужить толчком к критическому мышлению и политическим действиям. В условиях фордизма, например, это означало, что капитал зависел от семейной модели социального воспроизводства, которая в некоторых отношениях была функциональной для его целей, но в других - потенциальным препятствием для его гегемонии. Таким образом, в литературе и практике менеджмента, охватывающей фордистский и постфордистский периоды, мы находим выраженную потребность найти и сохранить некий баланс между работой и семейными отношениями, который многие феминистки, напротив, пытались разоблачить как продукт нормативного навязывания, а не естественной склонности, и место вопиющего противоречия, а не простого дисбаланса.

Но как критическое изучение труда в марксистском феминизме было ограничено, по крайней мере для целей данного проекта, его продуктивистскими склонностями, так и фокус на поиске и культтивировании революционных возможностей по отношению к труду иногда оказывался под угрозой из-за восприимчивости к функционалистской логике. Искушение функционализмом, конечно, не свойственно феминистской теории. Действительно, его присутствие на определенном уровне отражает методологический и политический выбор: концентрироваться ли на том, как социальные системы сохраняются во времени, или подчеркивать способы, которыми они могут и изменяться. Фуко объясняет это так: из-за нестабильности и непредсказуемости, порождаемых "агонизмом" властных отношений, с одной стороны, и "непостоянством свободы" - с другой, всегда есть возможность "расшифровать одни и те же события и одни и те же трансформации либо изнутри истории борьбы, либо с точки зрения властных отношений" (1983, 223, 226) - пара вариантов, между которыми, можно сказать, колеблется его собственная работа. Это же методологическое различие обозначает давнее разделение и в марксистской традиции. Так, например, хотя оба они предлагают систематическое отображение капиталистической логики и социальных формаций, "Grundrisse" Маркса подходит к анализу скорее с точки зрения кризиса и конфликта, тогда как "Капитал" рассказывает историю с точки зрения присваивающих и восстанавливющих способностей капитала.

Если вернуться к марксистскому феминизму 1970-х годов, то остатки функционалистской логики проявляются в ограниченном, как я утверждаю, понимании социального воспроизводства. На самом деле, с современной точки зрения, существует, по крайней мере, две связанные проблемы с этим анализом. Во-первых, хотя эти авторы, вероятно, преуспели в разработке более полных описаний отношений между производством и воспроизводством, характерных для фордистских политических экономик, чем те, которые были доступны в то время, эти оценки больше не адекватны проекту картирования постфордизма. В классических текстах этого периода производство и воспроизводство ассоциировались в соответствии с логикой двухсистемной модели с двумя различными пространствами: наемное рабочее место было местом производительного труда, а домашнее хозяйство - местом неоплачиваемого, репродуктивного труда. Репродуктивный труд в этих исследований обычно включал формы неоплачиваемого труда, посредством которого индивиды удовлетворяли свои повседневные потребности в пище, крове и заботе и растили новое поколение, которое должно было занять их место [19]. Однако в условиях постиндустриального, постфордистского и постстейлеристского производства всегда сложная задача разграничения производства и воспроизводства по сферам, задачам или отношению к заработной плате становится еще более трудной. Модель двух систем, всегда проблематичная, тем самым становится еще более несовершенной.

Вторая причина, по которой старые модели перестают быть жизнеспособными, подводит нас к вопросу об их функционализме. Вот в чем проблема: если свести, как это обычно происходит в подобных анализах, к привычному перечню домашнего труда, то категория социального воспроизводства не может в полной мере выразить свой конфликт с логикой и процессами накопления капитала. Конкретные проблемы, которые возникают в связи с тем, что это более ограниченное понятие воспроизводства подчеркивает невидимость, обесценивание и гендерное разделение

специфически домашнего труда, могут, например, быть решены (но, разумеется, не устранены) за счет более широкого использования рыночных версий таких услуг. Как следует из перспективы отказа от работы, проблема организации социального воспроизводства выходит за рамки проблем невидимости, девальвации и гендерного разделения этой работы. Хотя я хочу зафиксировать, что домашний труд социально необходим и неравномерно распределен (в той мере, в какой пол, раса, класс и нация часто определяют, кто будет выполнять его больше, а кто меньше), я также заинтересована в том, чтобы выйти за рамки утверждения, что если бы он был полностью признан, адекватно компенсирован и поделен поровну, то существующая модель воспроизводства домохозяйств была бы исправлена. Более широкая концепция социального воспроизводства в сочетании с отказом от работы может быть использована для постановки более убедительной проблемы. Что происходит, когда социальное воспроизводство понимается как производство форм социального сотрудничества, от которых зависит накопление, или, наоборот, как остальная жизнь вне работы, которую капитал постоянно стремится подчинить своему времени, пространству, ритмам, целям и ценностям? Я ищу такую концепцию социального воспроизводства, вокруг которой мы могли бы организоваться, которая могла бы в полной мере выразить свой антагонизм с требованиями накопления капитала, биополитическую модель социального воспроизводства, менее легко трансформируемую в новые формы труда и, следовательно, менее легко восстанавливаемую в рамках нынешних условий трудового общества.

Третий аспект марксистской феминистской традиции, который я хочу здесь отметить, - это ее приверженность мышлению в горизонте утопического потенциала, то есть в отношении возможности фундаментальных преобразований (Feminist Review Collective 1986, 8). Работа - это не только место эксплуатации, господства и антагонизма, но и место, где мы можем найти силы для создания альтернатив на основе подчиненного знания, устойчивых субъективностей и возникающих моделей организации. По крайней мере, часть этой литературы посвящена как антирабочей политике, так и пострабочим воображениям. Эта модель утопической политики, которая может "сделать создание префигуративных форм явной частью нашего движения против капитализма" и бросить вызов "политике отсрочки", откладывающей такие инновации на какое-то отдаленное будущее после "революции", - это то, что, на мой взгляд, феминистская теория должна принять (Rowbotham, Segal, and Wainwright 1979, 147, 140). Проблема с этими видениями радикальных социальных изменений с современной точки зрения заключается в том, что они чаще всего задумывались как вариации на тему социализма, даже если некоторые призывали к "новому виду социализма" или социалистической революции, которая была бы в равной степени феминистской и антирасистской [20]. Однако сегодня кажется маловероятным, что социализм может служить убедительным обозначением посткапиталистической альтернативы. Существует по меньшей мере три вида проблем с этим термином. На одном уровне существует проблема самого названия: прошло уже некоторое время с тех пор, как язык социализма мог звучать в Соединенных Штатах как разборчивый и генерирующий утопический словарь (хотя он продолжает время от времени служить жизнеспособной антиутопией для правых). Но дело не только в ярлыке; дело в содержании видения, которое традиционно сосредоточено на равной ответственности

за совместный труд с более справедливым распределением вознаграждения. Будучи, безусловно, более справедливой версией социальной формы, которая, тем не менее, сосредоточена на труде, она жестикулирует в сторону видения трудового общества, скорее усовершенствованного, чем преобразованного.

Помимо устаревания ярлыка и утверждаемого им обязательства работать, существует и третья проблема, связанная с наследием социализма. В то время как марксистская феминистская, точнее, в данном случае, социалистическая феминистская традиция была готова подтвердить ценность утопических спекуляций о радикально ином будущем, использование ярлыка "социализм" часто, тем не менее, казалось, предполагало, что это будущее может быть названо и его основные контуры предопределены. В этом отношении я предвосхищаю аргумент, который я буду развивать в главе 5: социалистические феминистки, похоже, "знают слишком много и слишком рано". Я утверждаю, что существуют преимущества более частичного видения альтернатив, фрагментов или проблесков чего-то другого, которые не предполагают сложения в чертеж уже названного будущего с заранее продуманным содержанием. Я буду использовать ярлык "пострабочее общество" не для того, чтобы предвосхитить альтернативу, а чтобы указать на горизонт утопической возможности, поскольку мне кажется предпочтительнее держать пространство иного будущего открытым с помощью термина "пост", чем предполагать, что оно может быть названо "социалистическим?".

Таким образом, можно сказать, что мой проект начинается с исторической традиции марксистского феминизма, которая часто фокусируется на категории класса, идеале равенства, проблеме домашнего труда и социалистической борьбе за более качественную работу, которую я хотела бы перенаправить через иногда довольно разные обязательства и воображения, отсылающие к категориям работы, свободы, социального воспроизводства, жизни, отказа от работы и постработы. Таким образом, я буду использовать труд как точку входа на территорию классовой политики; свободу для дополнения и переориентации антикапиталистической политической теории, также приверженной равенству; отказ от труда для противостояния переоценке труда; область социального воспроизводства как часть борьбы за то, чтобы отвоевать больше жизни у посягательств труда; и утопизм после работы для замены социализма в качестве горизонта революционных возможностей и спекуляций.

ОБЗОР ГЛАВ

Затронутые выше вопросы и точки фокуса призваны заложить основу для конкретных аргументов, выдвигаемых в остальных главах. Один из способов подойти к общей структуре последующего обсуждения - разделить его на две части: первая часть, включающая главы 1 и 2, сосредоточена на диагностических и деконструктивных аспектах критической теории труда; вторая часть, включающая главы 4 и 5, сосредоточена на прескриптивных и реконструктивных аспектах проекта. В то время как "отказ" является движущей категорией первой части, "требование" закрепляет анализ во второй части. Таким образом, аргументация идет от отказа от нынешних условий трудового общества к требованиям исправить ситуацию и представить альтернативное будущее.

Как отмечалось выше, трудовая этика находится в центре политической теории труда и против труда, которую я хочу начать разрабатывать. Критика труда, направленная на оспаривание его господства над нашей жизнью, должна опираться на этический дискурс, который придает труду смысл и защищает его главенство. В первых двух главах предпринята попытка разработать критическое описание трудовой этики и исследовать некоторые теоретические ресурсы, с помощью которых она может быть подвергнута сомнению. Глава I посвящена природе и функциям трудовой этики в Соединенных Штатах. В качестве уместного отступления для текста, столь часто опирающегося на марксистские источники, анализ в первой главе опирается на одну из самых известных критических работ этой традиции - "Протестантская этика и дух капитализма" Макса Вебера. Проследивая преемственность и сдвиги в трудовой этике на протяжении ее различных воплощений сначала как протестантской, а затем как индустриальной и постиндустриальной этики, анализ стремится наметить недавнюю историю трудовой этики и поставить вопросы о ее будущем. Сегодня, когда неолиберальные и постнеолиберальные режимы требуют, чтобы почти все работали за зарплату (не обращая внимания на то, что работы не хватает), когда постиндустриальное производство задействует умы и сердца работников, а также их руки, и когда постстейлористские трудовые процессы все больше требуют самоуправления субъективности, чтобы отношение к работе и аффективные ориентации сами производили ценность, доминирующий этический дискурс труда может оказаться более необходимым, чем когда-либо, а отказ от его предписаний - более своевременным. Таким образом, в анализе делается попытка объяснить не только долговечность и силу этики, но и ее нестабильность и уязвимость.

В главе 2 рассматриваются некоторые теоретические инструменты, с помощью которых мы могли бы использовать некоторые из этих возможностей. Опираясь на критику продуктивизма Жана Бодрийяра, глава исследует ограничения двух привычных парадигм марксистской теории, обозначенных здесь как "социалистическая модернизация" и "социалистический гуманизм", а затем концентрируется

на экспликации теории и практики отказа от труда автономистского марксизма. Критический обзор двух предыдущих моделей дает возможность столкнуться с предположениями и ценностями "за труд", которые по-прежнему упорно внедряются в ряд теоретических рамок, включая некоторые марксистские дискурсы, а также полезно противопоставить их совершенно иным обязательствам, одушевляющим более поздний пример автономистского марксизма. Как отказ не от творческой или продуктивной деятельности, а от нынешней конфигурации трудового общества и его морализованной концепции труда, отказ от работы служит методологическим центром притяжения и постоянным вдохновением для моделей анализа и спекуляций, которые занимают последующие главы. Критическая практика, лежащая в основе отказа от работы, как я ее здесь читаю, является одновременно деконструктивной и реконструктивной, или, как ее могли бы описать автономисты, практикой разделения и процесса самооценки, анализом, который одновременно привержен критике против работы и изобретению после работы.

В соответствии с этим двойным фокусом отказа от работы, глава 3 знаменует собой сдвиг проекта от критического заряда, который я только что описала, к задаче построения возможных альтернатив, от развития антирабочей критики к стимулированию пострабочего политического воображения. Если говорить более конкретно, то в этот момент аргументация переходит от фокуса на отказе от работы и ее этике к требованиям гарантированного базового дохода (глава 3) и тридцатичасовой рабочей недели (глава 4). Категория утопического требования (категория, которую я более подробно рассматриваю в главе 5) - это один из способов, с помощью которого я хочу представить себе отношения между анализом антиработы и пострабочим желанием, воображением и волей, поскольку они фигурируют в практике выдвижения политических требований. Утопические требования, включая требования базового дохода и сокращенного рабочего дня, - это не просто политические предложения; они включают в себя также перспективы и способы бытия, которые информируют, возникают из текстов и практик, с помощью которых они продвигаются, и неизбежно превосходят их. Поэтому при оценке их ценности необходимо внимательно относиться к возможностям и ограничениям их структурных и дискурсивных эффектов.

Но сначала: зачем выделять эти требования? Безусловно, существует любое количество требований перемен, заслуживающих изучения, предложений, которые могут повлиять на ощутимое улучшение нынешних условий труда [21]. Требование прожиточного минимума - очевидный пример; по всем Соединенным Штатам кампании за реформу прожиточного минимума мобилизовали впечатляющий уровень политической активности и добились значительных побед. Я останавливаюсь на требованиях базового дохода и сокращения рабочего дня по двум причинам. Во-первых, как и требования прожиточного минимума и другие, они представляют собой важные способы решения некоторых проблем существующей системы оплаты труда и продолжительности рабочего дня. Гарантированный и всеобщий базовый доход укрепит позиции всех работников по отношению к работодателям и позволит некоторым людям отказаться от наемного труда, не подвергаясь стигматизации и риску программ социального обеспечения, основанных на определении средств. Тридцатичасовая рабочая неделя без снижения заработной платы помогла бы решить некоторые проблемы как неполной занятости, так и перегруженности работой.

Вторая причина сосредоточиться на этих требованиях, которая, как мне кажется, отличает их от многих других требований экономических реформ, включая требование прожиточного минимума, - это их способность не только улучшить условия труда, но и бросить вызов условиям его господства. Эти требования не столько подтверждают наше право на труд, сколько помогают нам добиться определенной степени свободы от него [22]. Для целей данного проекта меня интересуют требования, которые не только способствовали бы конкретным реформам в сфере труда, но и поднимали бы более широкие вопросы о месте труда в нашей жизни и пробуждали бы воображение о жизни, более не подчиненной ему, требования, которые служили бы скорее векторами, чем конечными точками [23].

Глава 3 начинается с перечитывания движения 1970-х годов за оплату домашнего труда, наиболее перспективные аспекты которого, как я утверждаю, были плохо изучены. Этот пример марксистской феминистской теории и практики особенно актуален для данного проекта благодаря своим корням в автономистской традиции и своей приверженности отказу от работы и его своеобразному развертыванию. Опираясь на уникальный анализ гендерной политэкономии труда, способ борьбы против организации домашнего труда и феминистскую политическую практику требования, я предлагаю обоснование другого требования: требования гарантированного базового дохода. Я утверждаю, что это требование может реализовать некоторый потенциал оплаты домашнего труда и при этом в большей степени соответствовать условиям постфордистской политической экономики. Опираясь на рамки, почерпнутые из литературы о заработной плате за домашний труд, требование базового дохода может сделать больше, чем просто полезная реформа; оно может служить как для открытия критического взгляда на систему заработной платы, так и для провоцирования видения жизни, не столь зависимой от нынешних условий системы.

Это особое понимание того, что такое требование и что оно может сделать, лежит в основе анализа в главе 4 другого требования, касающегося более короткого рабочего дня. В главе рассматривается требование шестичасового дня без снижения оплаты как одновременно требование перемен, перспектива и провокация, одновременно полезная реформа и концептуальная рамка, способная вызвать критическое мышление и общественные дебаты о структуре и этике труда. В отличие от тех, кто защищает сокращение рабочего времени ради увеличения семейного времени, и от тех, кто не в состоянии сформулировать требование обратить внимание на интимные отношения между работой и семьей, доводы в пользу сокращения рабочего времени, приведенные здесь, сосредоточены на расширении нашей свободы не только от капиталистической команды, но и от навязанных норм сексуальности и традиционных стандартов надлежащего состава семьи и ролей. Прицеливаясь, а не присваивая нормативные дискурсы о семье, требование сократить рабочий день рассматривается здесь как требование, помимо прочих преимуществ, получить больше времени для воображения, экспериментов и участия в отношениях близости и социальности, которые мы выбираем. Таким образом, движение за сокращение рабочего дня понимается в терминах обеспечения времени и пространства для противостояния и создания альтернатив существующим структурам и этике как работы, так и семьи.

В то время как требования базового дохода и сокращенного рабочего дня полезно направлять в сторону критической политики против и за пределами работы, их можно легко отвергнуть как утопические. В главе 5 рассматриваются аргументы против утопии и, опираясь на работы Эрнста Блоха и Фридриха Ницше, делается попытка ответа. Вместо того чтобы повторять приведенные в других главах аргументы о том, почему эти требования на самом деле являются реалистичными предложениями, в главе 5 мы идем другим путем. Предварительно приняв суждение об их утопичности, мы исследуем, что такое утопическое требование и на что оно может быть способно, утверждая, что только через более сложное понимание утопических аспектов этих требований мы можем оценить их эффективность. Чтобы установить общие полномочия и конкретные возможности и ограничения требования как утопической формы, анализ исследует его связь с другими, возможно, более знакомыми утопическими артефактами, включая традиционную литературную и философскую утопию и манифест. Концепция утопического требования, вытекающая из этого анализа, подчеркивает не только его способность продвигать значительные реформы, но и его потенциал как критической перспективы и провокационной силы, способной пробудить политические желания, воображение и мобилизацию на достижение иного будущего.

В кратком эпилоге делается попытка осмыслить предыдущие аргументы и затронуть некоторые темы, которые они обошли вниманием. Начну с двух уточнений. Во-первых, мое предпочтение политики, а не этики в качестве области антирабочей борьбы и пострабочей спекуляции ставит вопрос об отношениях между политикой и этикой, которые предполагаются в этом анализе. Заслуживает обсуждения и вторая связь - между радикальными стремлениями проекта переделать жизнь вне работы и его сравнительно умеренными требованиями. Это кажущееся несоответствие между амбициозными целями и скромными средствами требует проработки отношения между реформой и революцией, которое лежит в основе проекта. В заключительном разделе я делаю еще один шаг назад от материала, чтобы рассмотреть один способ объединить эти два требования в рамках более широких политических усилий по защите жизни против работы, что в разговорном варианте можно описать как "получить жизнь:" Рубрика "жизнь против работы", как я предлагаю, является одновременно емкой и достаточно острой, чтобы сформулировать мощную антирабочую политику и разжечь пострабочее воображение.

В приведенном выше эпиграфе К. Райт Миллс сетует на то, что мы оцениваем удовлетворенность работой только в сравнении со стандартами других работ: "Один тип работы, или одна конкретная работа, противопоставляется другому типу, пережитому или воображаемому, в рамках настоящего мира труда". Иными словами, "суждения о мире труда, как он организован в настоящее время, редко делаются в сравнении с каким-то другим способом его организации" (1951, 229). Я хочу обосновать важность политической теории труда и, в частности, политической теории, которая стремится представить труд как политическую проблему свободы. Помимо каких-либо конкретных утверждений или категорий, помимо конкретных аргументов о роли трудовой этики в поддержании структур и культур труда, легитимности базового дохода, необходимости более короткого рабочего дня или полезности утопического мышления, проект призван поднять некоторые основные вопросы об

организации и смысле труда. Допущения, лежащие в основе трудовой этики, не только о достоинствах тяжелого труда и долгого рабочего дня, но и об их неизбежности, слишком редко подвергаются анализу, не говоря уже о том, чтобы оспариваться. Какие концептуальные рамки и политические дискурсы могли бы послужить созданию новых способов мышления о природе, ценности и значении труда по отношению к другим видам практики и по отношению к остальной жизни? Как мы можем выявить фундаментальные структуры и доминирующие ценности работы, включая ее темпоральность, социальность, иерархию и субъективность, как актуальные политические явления? Если то, почему мы работаем, где мы работаем, с кем мы работаем, что мы делаем на работе и как долго мы работаем, является социальным устройством и, следовательно, правильным политическим решением, то как можно отвоевать большую часть этой территории в качестве жизнеспособного поля для дебатов и борьбы? Проблема с работой заключается не только в том, что она монополизирует столько времени и энергии, но и в том, что она доминирует в социальных и политических представлениях. Как мы можем назвать разнообразные времена и пространства за пределами оплачиваемого труда, и что мы можем хотеть делать с ними и в них? Как мы можем представить себе содержание и параметры наших обязательств друг перед другом за пределами валюты труда? Нижеследующие рассуждения – это попытка теоретически оценить и представить, как политически противостоять нынешней организации труда и дискурсам, которые ее поддерживают.

ГЛАВА 1. СОСТАВЛЕНИЕ СХЕМЫ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ

*Чтó б ни ждало впереди —
Будем, рук не покладая,
Век трудиться, созидая,
С верой твёрдою в груди!*

Г. У. Лонгфелло «Псалом жизни» (пер. О. Н. Чюмина)

И лишь представление о «профессиональном долге» бродит по миру, как призрак прежних религиозных идей.

М. Вебер. Протестантская этика и дух капитализма (пер. под ред. Ю. Н. Давыдова)

Есть два распространенных ответа на вопрос, почему мы так долго и так много работаем. Первый, самый очевидный, - мы работаем, потому что должны: хотя у некоторых из нас есть выбор, где работать, в экономике, основанной на оплачиваемом труде, лишь немногие имеют возможность определять конкретные условия такой работы, и еще меньше тех, кто может выбирать, работать или нет вообще. Если в первом ответе акцент делается на необходимости, то во втором - на нашем желании работать. Согласно этому объяснению, мы работаем, потому что хотим работать: работа приносит множество удовлетворений в дополнение к доходу, она может быть источником смысла, цели, структуры, социальных связей и признания. Но хотя оба объяснения, несомненно, важны, они также недостаточны. Структурное принуждение само по себе не может объяснить относительное отсутствие конфликтов по поводу часов, которые мы должны работать, или личности, которую мы часто должны туда вкладывать; индивидуальное согласие не может объяснить, почему работа может быть намного более привлекательной, чем другие части жизни. Несомненно, мотивы, побуждающие нас уделять работе столько времени и сил, многочисленны и изменчивы, обычно включают в себя сложную смесь принуждения и выбора, необходимости и желания, привычки и намерения. Но хотя структура общества труда может делать долгие часы работы необходимыми, нам нужен более полный отчет о том, как, почему и с какой целью многие из нас принимают это требование и живут в нем. Одной из сил, вырабатывающих такое согласие, является официальная мораль - комплекс меняющихся утверждений, идеалов и ценностей, известный как трудовая этика.

В этой главе проводится критический анализ трудовой этики в Соединенных Штатах. Изложение Максом Вебером протестантской трудовой этики послужит археологией логики и функций этики, на основе которой мы кратко рассмотрим две более поздние и сравнительно идеальные типичные версии этики: индустриальную трудовую этику, которая доминировала в американском обществе в кульмиационный период фордизма в годы после Второй мировой войны, и постиндустриальную трудовую этику, сопровождающую переход к постфордизму. Анализ направлен на признание силы трудовой этики и выявление некоторых ее слабостей, то есть цель главы - одновременно обратить внимание на согласованность и противоречивость элементов этики таким образом, чтобы объяснить как ее историческую долговечность, так и ее вечную нестабильность. Как мы увидим, элементы, которые делают дискурс трудовой этики таким мощным и устойчивым, также делают его всегда продуктивным для антагонизма. Трудовая этика оказалась ловушкой, но иногда она также является оружием для тех, кто подчиняется ее строгостям.

В этой главе я хочу выдвинуть три общих утверждения: во-первых, мы не можем бороться со структурами труда, не бросая вызов этике, от которой зависит их легитимность; во-вторых, несмотря на свою долговечность, этический дискурс труда все же уязвим для такого вызова; и в-третьих, утверждение, которое я выскажу более четко в конце главы, из-за его особого значения для посттейлористских трудовых процессов, наше "неповинование трудовой этике" (Berardi 1980, 169) сейчас более потенциально подрывное, чем когда-либо прежде. Короче говоря, я хочу доказать, что противостояние доминирующей этике труда необходимо, возможно и своевременно.

ПРИМИТИВНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Книга Вебера "Протестантская этика и дух капитализма" остается ориентиром для исследований трудовой этики, в том числе и для данного исследования, и на то есть веские причины. Как непреднамеренное следствие Реформации, протестантская трудовая этика, как рассказывает Вебер, дала труду новое и мощное одобрение. Эта новая этика повлекла за собой важный сдвиг в ожиданиях относительно того, чем является или должна быть работа, и отличительную концепцию того, что значит быть работником. Протестантская этика характеризовалась, в частности, этической санкцией и психологическим стимулом к труду; аскетический протестантизм проповедовал моральную значимость постоянных и методичных производительных усилий со стороны самодисциплинированных индивидуальных субъектов. Это был не просто практический совет: "Нарушение его правил рассматривается не как глупость, - уверяет Вебер, - а как забвение долга" (1958, 51). Человек должен посвятить всю свою жизнь "организованному мирскому труду" (83), как будто (а не, как мы увидим, именно потому) он призван к этому Богом. Блестящее исследование Вебера о том, как и к чему привело то, что нас преследует наследие этой пуританской этики, представляет основные компоненты, фундаментальную динамику и ключевые цели новой этики труда, которая развивалась вместе с капитализмом в Западной Европе и Северной Америке [1].

Вебер предлагает археологию капиталистического развития, во многом сопоставимую с той, которую предложил Маркс в кратком изложении первобытного накопления в конце первого тома "Капитала". Там Маркс противопоставил морали политэкономов о двух видах людей, трудолюбивых и ленивых, совсем другую историю происхождения, о насильтвенной узурпации немногими общей собственности всех (1976, 873-76). В столь же полемической манере Вебер выступает против своего собственного врага - структурных телеологий экономических детерминистов - и представляет резко контрастирующий анализ, подчеркивающий непредсказуемость возникновения и историческую силу идей. Маркс и Вебер рассказывают о том, как возникли два класса - пролетариат и буржуазия; но если Маркс фокусируется на их отношениях к средствам производства как собственников и бесправных рабочих, то Вебер - на развитии их сознания как работодателей и наемных работников. Вебер объясняет идеи, которые придали притче политэкономов об этически достойных и недостойных авторитет, и настаивает на том, что эту историю следует понимать не просто как идеологическое прикрытие для применения силы; она сама была частью арсенала исторических изменений в Европе и Северной Америке и частью фундамента, на котором был построен капитализм. Действительно, эти два анализа зеркально отражают друг друга, но при этом роли согласия и принуждения меняются

местами: в одном случае пролетариат сначала должен быть принужден к отношениям оплаты труда, прежде чем его согласие будет получено; в другом - согласие на труд должно быть завоевано, прежде чем необходимость сможет сыграть свою роль в побуждении к выполнению требований. Частная собственность на имущество может быть основой капиталистической эксплуатации, но сама по себе она не гарантирует участия эксплуатируемых субъектов. Таким образом, к марксову рассказу о примитивном накоплении частной собственности Вебер добавляет историю о примитивном конструировании капиталистических субъективностей.

Можно представить проект Вебера, как это делали многие, как историко-идеалистическую альтернативу историческому материализму Маркса, как анализ, сосредоточенный на культурных силах, в противовес марксову привилегированному экономическому производству. Безусловно, настойчивое подчеркивание Вебером роли идей в истории иногда интерпретируется в терминах, которые совпадают с иногда полемическими утверждениями Маркса о прimate материальных сил. Но и Вебер, и Маркс признают, что, сформулированные в виде дихотомической пары, ни материализм, ни идеализм не являются адекватными; они могут иногда служить риторическим или эвристическим целям, но их не следует рассматривать как жизнеспособные методологии. Вебер ясно понимает, что ни "односторонне материалистическая", ни "столь же односторонне спиритуалистическая каузальная интерпретация" не подойдут; поэтому в последнем параграфе "Протестантской этики" он напоминает нам, что культурное объяснение экономического развития, которое он так энергично отстаивал, недостаточно без экономического объяснения культурного развития (1958, 183). Со своей стороны, Маркс утверждает, что производство предполагает создание не только материальных благ, но и отношений, субъективности и идей; культурные силы и формы сознания неотделимы от того, что мы можем определить как способ производства, и, следовательно, имеют решающее значение для него [2]. "Производство, таким образом, не только создает объект для субъекта, - замечает Маркс, - но и субъект для объекта" (1973, 92). Хотя каждый из мыслителей, возможно, придерживался разных направлений, ни один из них не отрицает, что понимание и противостояние современному обществу труда требует внимания как к его структурам, так и к его субъективностям.

Наконец, подобно тому, как рассказ Маркса о первобытном накоплении в "Капитале" выделяется как краткое историческое исследование явления, которое он в остальном стремился объяснить с точки зрения его современной логики, "Протестантская этика" Вебера также может быть выгодно прочитана, скорее вопреки традиционным интерпретациям, как критическое исследование настоящего и его возможного будущего, чем историографическое повествование о началах и концах или социологический анализ причин и следствий. В соответствии с этой линией интерпретации я буду рассматривать знаменитый аргумент Вебера об исторической взаимосвязи между капиталистическим развитием и религиозным благополучием не столько как строго историческое утверждение, сколько как генеалогический прием. Действительно, наиболее убедительным в изложении Вебера мне представляется не сам аргумент о религиозном происхождении капиталистических экономических институтов, а то, как помещение анализа в религиозные рамки позволяет Веберу уловить и эффективно передать как специфику, так и особенности этой ориентации

на труд. Таким образом, последующее обсуждение будет сосредоточено скорее на риторической силе каузального аргумента, чем на деталях его эмпирической адекватности. Как мы увидим, постановка исторического утверждения о нечестивом слиянии религии и капитализма в терминах аккуратного каузального аргумента с его резкими и определенными контрастами между "до" протестантской трудовой этики, которую Вебер называет "традиционизмом", и "после", которая, как он предполагает, является светской, служит для выделения, уточнения и драматизации этого капиталистического ethos, для обучения нашего внимания и нашей реакции на это явление. Каждый из этих переходов сначала от традиционалистской к протестантской ориентации на труд, а затем от религиозно обоснованного ethos к светскому предоставляет возможность опровергнуть то, что уже во времена Вебера и, конечно, сегодня является слишком привычной формулировкой природы и ценности труда.

Несмотря на элегантную простоту и прямолинейность причинно-следственных аргументов, Веберу все же удается передать многие сложные моменты, связанные с этим оживляющим ethosом капиталистического развития. Протестантская трудовая этика - это не единая доктрина, а набор идей, смесь или композиция элементов, которые иногда работают в связке, а иногда в противоречии. По мнению Вебера, это в высшей степени парадоксальный феномен, одновременно сильно действенный и потрясающе саморазрушительный. Парадоксальность этого явления нигде так не проявляется, как в утверждении Вебера о том, что пуританский продуктивизм невольно посеял семена собственного разрушения: рационализация, которой он способствовал, в конечном итоге подорвала религиозную основу протестантской этики. Хотя аскетическая этика труда продолжает жить в духе капитализма, как "призрак мертвых религиозных верований" (Weber 1958, 182) ее существование и последствия теперь гораздо более загадочны, это призрак, который одновременно ощутимо присутствует и странно неуловим. Анализ Вебера обращает внимание на несколько точек нестабильности, на которых будут строиться мои размышления о более поздних проявлениях этики. Прослеживая ее последующие воплощения в фордистский и постфордистский периоды истории США, мы видим, что некоторые ее элементы остаются неизменными, в то время как другие меняются. Действительно, история трудовой этики в Соединенных Штатах - от протестантской к индустриальной и затем к постиндустриальной - показывает неустойчивость того, что в то же время является удивительно прочным набором идей, предрасположенностей и обязательств. То, что делает этот нормативный дискурс о труде таким адаптируемым, также делает его постоянно восприимчивым к оспориванию и изменениям.

Последующее исследование трудовой этики выявляет в оригинальной аргументации Вебера ряд антиномий, которые продолжают питать трудовую этику в Соединенных Штатах на протяжении всей последующей истории, в индустриальный и постиндустриальный периоды. Три из этих антиномий вытекают из содержания предписаний этики, поскольку она предписывает одновременно наиболее рациональное и иррациональное поведение, одновременно продвигает продуктивистские и потребительские ценности, а также способствует как индивидуальной независимости, так и социальной зависимости. Еще два момента возникают, когда мы рассматриваем историю борьбы за этику и ее применение: как она служила инструментом подчинения, но также и инструментом неподчинения, и функционировала

как механизм исключения и включения. Эти пять пар задуманы как антиномии, а не как противоречия, чтобы подчеркнуть действенность их внутренних конфликтов, не предполагая ихialectического разрешения и телеологической траектории [3]. Вопрос о том, приведет ли такая динамика к созданию дисциплинарных устройств или оружия слабых, вызовет ли она прогрессивное историческое развитие, не говоря уже о том, чтобы посеять семена собственного разрушения, остается открытым.

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ

В основе протестантской трудовой этики лежит повеление относиться к своей работе как к призванию. Именно здесь мы находим первую и, пожалуй, самую примечательную для Вебера антиномию, составляющую дискурс: маловероятное слияние рационального и иррационального. Вероятно, самое важное послание, которое Веберу удается донести, центральный вывод и доминирующая тема его анализа: трудовая этика иррациональна в своих истоках и в своей основе, и все же она предписывает то, что считается наиболее рациональными формами практической экономической деятельности. Действительно, эта религиозная доктрина сыграла не последнюю роль в рационализации, которая для Вебера является столь характерной чертой западной современности. Именно этим удвоением Вебер, кажется, так озабочен. "Нас здесь, - настаивает он, - особенно интересует происхождение именно того иррационального элемента, который заложен в этой, как и в любой другой концепции призыва" (1958, 78). Ключом к этому "иррациональному элементу", как мы увидим, являются неинструментальные качества, которые Вебер обнаруживает в том, что мы обычно считаем самым инструментальным из начинаний: дисциплинированном, продуктивном труде.

Эта иррациональность нашей приверженности работе как призванию, однако, является также элементом новой культурной ориентации на труд, к которому Вебер, возможно, больше всего пытался привлечь внимание. Эта "своеобразная идея" о долгге по призванию, "столь привычная для нас сегодня, но в действительности столь малозначимая", прочно вошла в культурную ткань, что затрудняет ее восприятие на собственных условиях. Ценность труда и его центральное место в нашей жизни - один из наиболее упорно натурализуемых и кажущихся самоочевидными элементов современного и позднего, или постмодернистского, капиталистического общества. Чтобы изучить его социальную и историческую специфику и понять его влияние на нашу жизнь, эту самую привычную доктрину необходимо сначала сделать странной. Действительно, учитывая нормализацию этих трудовых ценностей, возможно, самой важной задачей и непреходящим достижением веберовского анализа является силовое отчуждение от овеществленного здравого смысла в отношении труда, которое ему удается произвести. В данном случае периодизация и история религиозного происхождения этики хорошо служат Веберу; альтернативные исторические перспективы, которые они определяют, дают читателю возможность критической дистанции. Фактически этика дискредитируется с двух сторон: во-первых, если рассматривать ее с точки зрения "традиционной" ориентации на труд, которую она вытеснила, а во-вторых, с точки зрения секуляризованного мира, из которого читатель может затем оглянуться назад.

Генеалогическим ходом Вебер в самом начале своего анализа находит точку исторического контраста, по отношению к которой ценности труда, считающиеся

сегодня столь очевидными и необходимыми, оказываются продуктом конкретной и неопределенной истории. "Традиционализм" - это веберовское обозначение дока-питалистической ориентации на труд, рассматривающей его не более чем средство достижения конкретных и конечных целей. "Безмерно упорное сопротивление" тех, кто предпочитал работать меньше и удовлетворять свои традиционные потребительские потребности, а не работать и иметь больше (60), было, как рассказывает Вебер, "самым важным противником, с которым дух капитализма, в смысле определенного стандарта жизни, требующего этической санкции, должен был бороться" (58). С точки зрения традиционалистов, новая протестантская этика труда - готовность посвятить себя работе как самоцели, жить, чтобы работать, а не работать, чтобы жить, - имеет мало смысла. Однако, когда она вытесняет старые ориентации, "экономические приобретения больше не подчиняются человеку как средство удовлетворения его материальных потребностей". Это обращение того, что мы должны назвать естественными отношениями, столь иррациональное с наивной точки зрения, очевидно, является столь же определенно ведущим принципом капитализма, сколь и чуждым всем народам, не находящимся под капиталистическим влиянием" С такой "чужой" и "наивной" точки зрения, мы, возможно, сможем понять, что такого странного в этом новом образе мышления, в этом смешении средств и целей, "когда человек существует ради своего дела, а не наоборот" (70), и начнем ценить то, как это отношение к труду "так иррационально с точки зрения чисто эвдемонистического своекорыстия" (78).

Именно это ослабление связи между трудом и экономической полезностью, странная новая неинструментальность наемного труда сделали трудовую этику важным стимулом капиталистического развития. По мнению Вебера, обещание дополнительной зарплаты за более продолжительные часы более интенсивной работы изначально не было адекватным стимулом для принятия новых рабочих ритмов и распорядка. Проблема в том, что, хотя сохранение низкой заработной платы могло служить надежным способом побудить работников к более длительному рабочему дню и большим усилиям, вскоре было признано, что такая стратегия несовместима с долгосрочной жизнеспособностью системы наемного труда (61). Поскольку стимулирование заработной платой не обязательно является стимулом к более длительной работе в более интенсивном темпе, а заработка плата может быть снижена лишь настолько, чтобы воспроизводить рабочую силу, протестантская этика обратилась к другим источникам мотивации. Материальная нужда, считает Вебер, - не единственное и даже не обязательно самое эффективное побуждение к труду. Моральное оправдание тяжелого труда в течение долгих часов, таким образом, служит для достижения того, что не может сделать ни повышение, ни понижение заработной платы.

Идея работы как самоцели не только делает удовлетворение конкретных потребностей менее значимым, но и делает менее значимыми конкретные качества работы [4]. Протестантская этика в этом смысле является демократизирующей силой: ни качество, ни статус работы не имеют значения; важно, чтобы к ней подходили с методичной преданностью, или, по формулировке Вебера, "как если бы она была абсолютной самоцелью, призванием" (62; см. также Muirhead 2004, 106-8). Таким образом, этика хорошо подходит для экономической системы, основанной на тру-

де, абстрагированном от специфики работающего человека и конкретной задачи; она помогает сделать качества работы и удовлетворение конкретных потребностей неважными для логики теперь уже безграничного производства (Bauman 1998, 8; см. также De Angelis 1995, 112-13). В той мере, в какой количество усилий работника теперь более значимо, чем качество работы, этика хорошо приспособлена к новому циклу капитала, производству не для конечного потребления, а для непрерывного накопления [5].

Контраст с традиционализмом дает анализу Вебера первоначальный механизм дистанцирования; но мы получаем еще больше критических рычагов, отстраняясь от него с другой стороны, оглядываясь на протестантскую этику с точки зрения секуляргного мира, для которого она служила акушеркой. Текст Вебера открывает этот угол зрения с самого начала, организуя аргументацию в соответствии с протоколами и на языке социальных наук, с самого начала обращаясь к нам как к обитателям рационализированного мира, истоки которого нам предстоит исследовать [6]. Иррациональный элемент новой догмы труда снова подчеркивается, но на этот раз, когда мы фокусируем наше внимание на конкретных протестантских доктринах, которые подпитывали ее, - странность которых, с современной точки зрения, Веберу нет необходимости подробно описывать. Среди этих доктрин Вебер выделяет взгляд Кальвина на предварительное предназначение, психологический эффект которого, как он настаивает, был "экстраординарно сильным" (1958, 128). Она также выделяется тем, что еще больше усугубляет иррациональную неинструментальность поведения, которое она предписывает. Как объясняет Вебер, доктрина побуждает верующего к труду, как если бы труд был самоцелью, но не потому, что таким образом можно заслужить место среди избранных; судьба человека предопределена и не может быть изменена исполнением добрых дел. Приверженность труду предписывается скорее как способ успокоить тревогу, вызванную такой неопределенностью, и укрепить уверенность в том, что человек находится среди достойных избранных (112). Таким образом, ориентация на труд была не столько результатом веры в загробную жизнь, сколько ее составляющей; упорный труд и успех - не средство к спасению, а, по крайней мере, его признаки. В той мере, в какой труд приобретает большее значение как акт означивания, чем как производство, в нашей приверженности его дисциплине есть нечто ритуальное. Инструментальность трудовой дисциплины как средства, не ведущего ни к конкретному материальному, ни к духовному вознаграждению, а скорее как самоцели, еще более ослабевает. Рациональность такого поведения, не имеющего даже религиозного смысла, становится все более сомнительной.

Если мы на мгновение остановимся и рассмотрим развитие продуктивистских норм с периода, на котором сосредоточился Вебер, то сможем взглянуть на этот разрыв между средствами и целями с другой стороны. В исследовании Вебера объяснялась субъектная конституция пролетариата и буржуазии; история продолжается, когда они успешно переходят к новым ценностям и ритмам индустриальной дисциплины, а позже - когда они приспосабливаются к условиям постиндустриального производства. Как только мир становится враждебным к религиозной основе протестантской этики, появляются новые обоснования того, что остается в корне аналогичным предписанием: полностью и методично посвятить себя работе. Если в XVII и начале XVIII веков религия требовала посвятить жизнь труду, то в Соединен-

ных Штатах к началу XIX века наиболее узнаваемым обоснованием официальной трудовой этики стало обещание социальной мобильности, согласно которому можно было собственными дисциплинированными усилиями и упорством поднять себя и свою семью на ноги (см. Rodgers 1978, 10-12). Эта индустриальная трудовая этика, будучи светской версией старого этоса, фокусировалась не на вопросе мобильности в загробной жизни, а скорее на ее достижении в этой жизни. После середины XX века в новой постиндустриальной трудовой этике на первый план вышел другой элемент, присутствовавший, но не столь акцентированный в индустриальном дискурсе, - элемент, характеризующий работу как путь к индивидуальному само выражению, саморазвитию и творчеству (см., например, Bunting 2004, 168; M. Rose 1985, 77-92; Zuboff 1983, 166) [7]. Таким образом, трансцендентальное обоснование протестантской этики исторически служило тем, что Фредрик Джеймсон называет "исчезающим посредником" между докапиталистической и капиталистической экономиками (1973). Сначала его вытеснило социальное обоснование высокого фордизма, обещание мобильности, а затем и более индивидуальное обоснование и обещание еще более немедленного удовлетворения - полноценной и значимой работы [8]. Действительно, история трудовой этики в Соединенных Штатах демонстрирует адаптивность этого аскетического идеала по мере того, как он преодолевает время и перемещается в пространстве. Как выясняется, средства достижения различных целей, то есть модели поведения, которые предписывает этика, остаются неизменными: отождествление с наемным трудом и систематическая преданность ему, возведение работы в центр жизни и утверждение труда как самоцели. Однако цель этики, предполагаемое вознаграждение за этическую практику, оказалась на удивление гибкой.

Чтобы оценить странность этого смешения средств и целей, давайте вернемся к критическому анализу Вебера. Кульминация анализа приходится на последние страницы "Протестантской этики", где он описывает роковую железную клетку, в которую попала этика, и в этот момент этика лишилась своего религиозного содержания и была поглощена светской культурой капитализма. Однако секуляризация не устранила иррациональные качества нового экономического этоса. Действительно, после исчезновения этого довольно недолговечного религиозного мандата нашу дальнейшую преданность заповедям этики становится еще труднее объяснить с точки зрения привычной рациональности "средства - цель". По крайней мере, пуританин мог объяснить свою приверженность трудовой дисциплине в связи с духовными практиками и смыслами. Когда религиозное обоснование теряет свою силу, дальнейшая преданность труду становится еще более загадочной. Так, "когда выполнение призыва не может быть напрямую связано с высшими духовными и культурными ценностями или когда, с другой стороны, оно не должно ощущаться просто как экономическое принуждение, индивид обычно вообще отказывается от попыток оправдать его" (Weber 1958, 182). Призраки трудовой этики не дают нам покоя; попытки объяснить их часто скорее напоминают рационализации *post hoc*, чем достаточные объяснения наших мотивов [9]. Однако загадка нашей мотивации, казалось бы, не имеет практического значения; когда мы не помним или слабо представляем себе альтернативу жизни, основанной на работе, у нас мало стимулов размышлять о том, почему мы работаем так, как работаем и что мы могли бы делать

вместо этого. Напротив, наше внимание обычно сосредоточено на том, как, если воспользоваться известной фразой из другого текста, "мы приступим к работе и удовлетворим "требования дня" (Weber 1946, 156).

И снова религиозное обрамление повествования служит для усиления заключительного обвинения Вебером секуляризованного духа капитализма и зависимости от наемного труда, которую он поощряет. К концу анализа можно обнаружить неожиданную ностальгию по религиозно мотивированной этике - явлению, к которому до этого момента текст относился с отстраненностью, вызванной, казалось бы, в равной степени научным заблуждением и этическим отвращением. С точки зрения пуританского рабочего, в нашем секуляризованном "трудовом существовании" есть пустота, бесцельность (149). Историческая траектория, по которой развивается эта новая субъективность труда, придает последней характеристике Вебера, заимствованной у Гете, трагическое измерение: "Бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы — и эти ничтожества полагают, что они достигли ни для кого ранее не доступной ступени человеческого развития" (1958, 182). Секуляризация этики приветствуется с характерной для Вебера амбивалентностью как двусмысленная форма прогресса, одновременно желанная, катастрофическая и неизбежная.

МИРСКОЙ АСКЕТИЗМ: ПРОДУКТИВИЗМ ВСТРЕЧАЕТСЯ С КОНСЬЮМЕРИЗМОМ

Наставая на религиозном происхождении светской этики, Вебер обращает наше внимание на вторую антиномию благодаря невероятному сочетанию терминов "мирской" и "аскетизм". С одной стороны, протестантская трудовая этика, как подчеркивает Вебер, является фундаментально аскетической моралью, которая "со всей силой обращена против одного: спонтанного наслаждения жизнью и всем, что она может предложить" (166). "Жизнь" с ее богатством возможностей подчинена дисциплинарным требованиям работы. Это предписание отложить другие удовольствия и сосредоточиться на методичных усилиях, направленных на достижение продуктивных целей, остается в основе более поздних формулировок трудовой этики. "Из всех столпов трудовой этики, - замечает Дэниел Роджерс, - склонность рассматривать нравственную жизнь как напряжение воли против соблазнов внутри и испытаний снаружи осталась самой сильной и наименее пострадавшей от индустриальных преобразований" (1978, 123). "Оздоравливающее воздействие постоянного труда" (12) и акцент на работе как арене, на которой человек при должной самодисциплине может добиться своего саморазвития и трансформации, продолжают утверждаться и по сей день в условиях постфордистского производства. Тем не менее, как мирской, а не потусторонний аскетизм, рецепт был и остается изобилующим трудностями. Мирская сущность, например, непокорных тел, соблазнительных удовольствий и спонтанных наслаждений, представляет собой постоянный вызов предписанию уделять пристальное внимание и усердно заниматься надлежащими продуктивными занятиями. Аскетическое пуританство стремилось создать "жизнь в мире, но не от мира сего и не для мира сего" (Weber 1958, 154).

Таким образом, с одной стороны, этот мирской тип аскетизма, с его нацеленностью на производительный труд и запретами на роскошь и праздные развлечения, накладывал ограничения на потребление. "С другой стороны, - замечает Вебер, - он имел психологический эффект освобождения приобретения товаров от запретов традиционалистской этики" (171). Пуританская этика перестраивает наши потребности и желания как работодателей и наемных работников, а также как производителей и потребителей. Его предписания, по мнению Вебера, никогда не ограничивались практикой и поведением человека как производителя. На самом деле именно внимание этики как к производству, так и к потреблению, ее мощное сочетание аскетического отречения и мирских желаний объясняет ее мощный вклад в развитие раннего капитализма. Ведь "когда ограничение потребления сочетается с освобождением от приобретательской активности", результатом становится "накопление капитала через [это] аскетическое принуждение к сбережению" (172). Трудовая этика установила функциональную связь между производительными и потребительскими качествами,

первоначально разделив их ответственность между двумя классами: "Отношение к труду как к призванию стало столь же характерным для современного рабочего, как и соответствующее отношение к приобретению для делового человека" (179). Так, например, помимо того, что доктрина побуждала рабочих признать примат работы над временем и пространством нетрудовой деятельности, она также учила их реагировать на стимулы к зарплате, признавать и принимать необходимую связь между их вкладом в качестве социальных производителей и соответствующими правами на индивидуальное потребление. Трудовая этика продолжает утверждать легитимность этой связи: потребительские блага - это награда за вклад и знак статуса производителя. Являясь скорее антиномией, чем оксюмороном, "мирской аскетизм" протестантской этики функционирует не вопреки, а благодаря сопряжению терминов.

Приведенное Вебером описание "бездушных профессионалов, бессердечных сластолюбцев" является показательным обвинением в том, что этика предписывала самоотверженное производство и контролируемое приобретение на ранней стадии развития капитализма, которая зависела от тяжелого труда за мизерное вознаграждение одного класса и накопления сбережений другого. Однако, как уже отмечал Вебер, эта антиномия одновременно является центральной для исторического значения протестантской трудовой этики и ключевой для ее гибели. Этот мирской аскетизм посеял семена своего собственного разрушения, поскольку со временем "пуританские идеалы, как правило, сдавали позиции под чрезмерным давлением соблазнов богатства" ('74). Но хотя пуританские отношения между удовольствием и отказом, лежащие в основе протестантской этики, были подорваны, аналогичная динамика служит источником вдохновения для последующих версий этики. В фордистский период индустриального капитализма, когда предпринимались усилия по поддержанию уровня массового потребления, соответствующего потребностям массового производства, формировались новые отношения между производством и приобретением. Потребление, а не только сбережения, стало важнейшей экономической практикой; в отличие от простого безделья, нерабочее время было признано экономически значимым временем, временем, позволяющим создавать новые причины для того, чтобы работать больше (Hunniscutt 1988, 46). Вместо одного класса производителей и другого класса сберегателей при фордизме ожидалось, что производители будут выполнять двойную функцию - аскетически снисходительных потребителей. Поскольку заработка плата давала нам право на тряпки, рабочие часы санкционировали досуг. Таким образом, антиномия "производитель-потребитель" продолжала служить энергизирующей силой при фордизме.

Расширение потребления и потребительских идентичностей в фордистский период привело ряд комментаторов к выводу, что трудовая этика окончательно и бесповоротно ушла в прошлое, что к началу XX века она была заменена, в зависимости от обстоятельств, этикой досуга (C. Mifis 1951, 236), гедонистической этикой потребления (Bell 1976, 63) или эстетикой потребления (Bauman 1998, 2). Согласно таким представлениям, труд снова был сведен, на этот раз под влиянием соблазнов товарной культуры, к простому средству достижения цели, а потребление заменило труд как место интенсивных субъективных инвестиций. Действительно, в истории трудовой этики в Соединенных Штатах можно найти множество пересказов этого

утверждения, обычно мотивированных страхом, что трудовая этика теряет свою власть над новым поколением, что влечет за собой всевозможные потенциально тяжелые экономические, социальные и политические последствия [10]. Что эти аргументы не признают, так это то, что трудовая этика всегда уже была также этикой потребления, которая утверждала необходимую, законную и действительно этическую связь между тяжелым трудом и тем, что на разных экономических этапах может считаться заслуженными и ответственными тратами. Трудовая этика в ее различных воплощениях помогает организовывать, управлять и оправдывать меняющиеся отношения между производством и потреблением. Она была и остается способом поддержания функциональных отношений между погоней за рабочей силой и продажей товаров путем установления этической связи между сдержанностью и снисходительностью. Как отмечает Вебер на примере пуританской этики, наслаждение богатством никогда не было проблемой; скорее, дело было в том, что человек больше не видел необходимости продолжать работать. "На самом деле, - утверждает Вебер, - только потому, что обладание связано с опасностью расслабления, оно вообще вызывает возражения" (1958, 157).

Условия фордистского и постфордистского производства не подрывают трудовую этику, хотя, возможно, усиливают потенциальную нестабильность этой основной антиномии. По мере того как мандат на приобретение сбережений одним классом превращается в фордистский рецепт рационализации массового потребления, усиливаются противоречия, лежащие в основе старой протестантской этики, выраждающиеся в ее поддержке мирского аскетизма. В условиях постфордистского производства отношения между производством и потреблением, которые помогают регулировать этика, становятся еще более хрупкими и неустойчивыми. В частности, утверждение о том, что отношения между трудом и доходом обязательно и легитимно опосредуются заработной платой, становится все труднее поддерживать. Рост нематериальных форм постиндустриального обслуживающего, когнитивного и коммуникативного труда гарантирует, что связь между вкладом работника и его вознаграждением будет сложнее измерить; расширение частичной, временной и небезопасной занятости делает связь между занятостью и доходом более шаткой; а упадок фордистской и кейнсианской идеологий, которые настаивали на связи между зарплатой и потреблением на отраслевом и национальном уровнях и поддерживали ее, делает связь между трудом работника и его зарплатой еще более хрупкой. Последствия этих изменений я рассмотрю далее в главе 3. Здесь же я хочу подчеркнуть, что трудовая этика функционирует, как изначально признавал Вебер в протестантском случае, для стимулирования потребления в определенной связи с производством; она предписывает как продуктивистские, так и потребительские ценности, наставивая лишь на их необходимой связи, на их взаимной зависимости. Хотя этика и является постоянным источником нестабильности, предписания в отношении того, что в каждый конкретный момент может быть воспринято как "рациональное приобретение" или "законное" потребительское наслаждение, остаются в основе, а не вне сферы действия продуктивистской этики капитала.

АВТОНОМИЯ И КОМАНДОВАНИЕ: УПРАВЛЕНИЕ НЕЗАВИСИМОСТЬЮ

Третья антиномия, лежащая в основе трудовой этики, на которую указывает анализ Вебера, - это продвижение работы как пути к независимости и тот факт, что индивид при этом попадает в зависимость от наемного труда и подчиняется суверенитету работодателей. Хотя отношения оплаты труда стали считаться отличительной чертой самосуверенитета, они, тем не менее, остаются отношениями подчинения, и автономия, которую, как ожидается, обеспечивает труд, сохраняет непростые отношения с постоянным подчинением, которое он же и санкционирует. Это порождает напряжение, которым необходимо тщательно управлять, поскольку как независимость работника, так и его подчинение отношениям заработной платы подпитывают социальное производство. Именно эта парадоксальная фигура того, кого мы могли бы назвать суверенным индивидуальным субъектом эксплуатации, все чаще становится источником прибавочной стоимости.

Работа часто понимается и переживается как поле индивидуального авторства, как знак и путь к самодостаточности. Протестантская трудовая этика превозносila человека как морального агента, ответственного за достижение уверенности в собственном спасении (см. Weber 1958, 115). В этом смысле работа была механизмом духовной независимости: вместо того чтобы полагаться на религиозные институты и авторитеты, "совестливый пуританин постоянно контролировал свое собственное состояние благодати" (124). Связь между оплачиваемым трудом и независимостью укрепилась в индустриальный период, когда труд стал превозноситься как средство достижения социальной и политической независимости. Заработка плата освобождала работника от зависимости от государственной помощи и поддержки семьи. Таким образом, оплачиваемый труд стал рассматриваться как непременное условие самодостаточности. Согласно этой концепции, "свободный" рынок труда обеспечивает институциональную среду, в которой индивиды могут распоряжаться своей судьбой; в этой сфере индивиды встречаются как покупатели и продавцы товара, рабочей силы, и "заключают договор как свободные люди, равные перед законом" (Marx 1976, 280). Конечно, прогресс индустриализации создал множество проблем для утверждения, что наемный труд лучше всего характеризовать как состояние независимости, а не зависимости. И все же, как утверждают Нэнси Фрейзер и Линда Гордон, именно в этот период наемный труд стал все более синонимичным независимости. Если раньше индивидуальная или, точнее, домашняя независимость была статусом, который мог дать только владелец собственности, то с течением индустриального периода она стала все больше отождествляться с заработком. Действительно, если раньше активисты рабочего класса осуждали наемный труд как форму "рабства по найму", то теперь они заявляли о "новой форме мужской независимости в нем"

(Fraser and Gordon 1994, 315-16). При этом зависимость переосмысливается таким образом, что не включает капиталистические отношения подчинения в свою область релевантности (325) [11].

Как отмечает Вебер, трудовая этика, и это остается неизменным на протяжении всех ее исторических трансформаций, является индивидуализирующим дискурсом. Экономические достижения или их отсутствие зависят от характера индивида и отражают его характер. То, что можно было бы рассматривать как ответственность коллектива, становится долгом каждого индивида; таким образом, преломленное через призму пуританской этики, "высказывание святого Павла" "Кто не будет работать, тот не будет есть", которое раньше относилось к сообществу в целом, теперь "безоговорочно относится ко всячому" (1958, 159). То есть моральная ответственность теперь лежит на индивидууме, а не на общине, и богатые и бедные "не будут есть, не работая" (159-60). Это становится еще более применимым в индустриальную эпоху, когда наемный труд становится нормативным; и это особенно верно в постиндустриальный период, когда норма кормильца становится все более универсальной, ожидаемой не только от главы семьи, но и от каждого взрослого гражданина. Когда слушаешь "легитимной" экономической или политической зависимости становится все меньше, "любую оставшуюся зависимость можно интерпретировать как вину отдельных людей" (Fraser and Gordon 1994, 325). Независимость становится не столько вопросом типов отношений, в которые попадает человек, сколько качеством его характера (332). Таким образом, "постиндустриальная зависимость" становится одновременно все более нелегитимной и "все более индивидуализированной" (325).

Как индивидуализирующий дискурс, трудовая этика выполняет проверенную временем идеологическую функцию рационализации эксплуатации и узаконивания неравенства. То, что всякая работа - хорошая работа, что всякий труд одинаково желателен и полезен по своей сути, - это, как однажды заметил Уильям Моррис, "удобная вера для тех, кто живет за счет труда других" (1999, 128). Протестантская этика также "узаконила эксплуатацию этой специфической готовности к труду", - отмечает Вебер, - поскольку она "интерпретировала предпринимательскую деятельность работодателя как призвание" (1958, 178). С точки зрения трудовой этики, правительства защищают благосостояние граждан, отстаивая их право на труд, а работодатели не столько извлекают прибавочную стоимость, сколько удовлетворяют конкретные потребности своих работников в труде. Подобно тому, как протестантская этика давала буржуазному предпринимателю "утешительную уверенность в том, что неравное распределение благ этого мира является особым промыслом Божьего Провидения" (177), трудовая этика во все времена предлагает мощное обоснование экологического неравенства (см. Beder 2000, 48; Bauman 1998, 65). Подобно тому, как "нежелание работать является симптомом отсутствия благодати" (Weber 1958, 159), сегодня морально подозрительное состояние бедности может быть объяснено отсутствием индивидуальных усилий и дисциплины. В конце концов, "Бог, - сегодня мы могли бы добавить рынок, - помогает тем, кто помогает себе сам" (115). Будучи индивидуализирующим дискурсом, трудовая этика отказывается от институциональной поддержки того, что должно быть обязанностью индивида, и затушевывает структурные процессы, ограничивающие его или ее поле возможностей [12].

Но трудовая этика выполняет не только классическую идеологическую функцию, выдавая ценности и интересы одного класса за ценности и интересы всех. Она также выполняет более дисциплинарную функцию: помимо производства общих смыслов, она конструирует послушных субъектов. Таким образом, трудовая этика обладает не только эпистемологической силой, но и эффективностью, которая в должной мере онтологична. Действительно, главное в трудовой этике, как ее первоначально описывал Вебер, заключалось в том, что она могла делать: доставлять рабочих к их эксплуатации, не просто производя субъектов, направленных на капиталистическую эксплуатацию, но конституируя как эксплуатирующих, так и эксплуатируемых субъектов. По мнению Вебера, субъективирующая функция этики имеет решающее значение. Более чем идеология, новый дискурс труда - это дисциплинарный механизм, который конструирует субъектов как продуктивных личностей [13]. Влияние протестантской этики было сравнимо с монашеским существованием, поскольку этот мирской аскетизм стремился к "методичному контролю над всем человеком" (119). В этом смысле она была и остается биополитической силой, которая делает население одновременно производительным и управляемым, увеличивая его возможности вместе с его подчинением. Как однажды описал Фуко производство дисциплинарной индивидуальности, "дисциплина увеличивает силы тела (в экономическом смысле полезности) и уменьшает эти же силы (в политическом смысле подчинения)"; она производит "одновременно производительное тело и подчиненное тело" (1979, 138, 26). Индивидуализированный субъект одновременно более полезен и более управляем; "индивидуид не является, другими словами, противоположностью власти; индивид - это одно из первых следствий власти" (Foucault 2003, 30).

Протестантская этика была столь эффективна потому, что она не просто навязывалась человеку извне, государством или церковью. Мы "должны принять во внимание, - замечает Вебер, - огромную разницу между результатами авторитарной моральной дисциплины установленных церквей и соответствующей дисциплиной в сектах [в целом более типичных для протестантских общин], которая основывалась на добровольном подчинении" (1958, 152). Например, кальвинистские государственные церкви могли "принуждать к определенному типу внешнего соответствия, но в некоторых случаях ослабляли субъективные мотивы рационального поведения", а также то "освобождение индивидуальных способностей", которое было в центре интереса Вебера. Протестантская этика не принуждает к конформизму, а эффективна в той мере, в какой она усваивается индивидом. Более того, она не просто формирует убеждения и ценности индивида, но и способствует его конституированию по отношению к продуктивным нормам и идентификации с ними. Этика советует не только, как себя вести, но и кем быть; она нацелена не только на сознание, но и на энергию и возможности тела, а также на объекты и цели его желаний. Задача этики - не просто внушить набор убеждений или подтолкнуть к совершению ряда поступков, но и создать "я", постоянно стремящееся к этим убеждениям и поступкам. Это включает в себя культивирование привычек, усвоение рутинны, побуждение желаний и корректировку надежд - все для того, чтобы гарантировать адекватность субъекта требованиям работы на протяжении всей жизни [14].

Итак, с одной стороны, работа в этом дискурсе осмысляется как поле индивидуации и независимости. С другой стороны, конечно же, отношения оплаты труда являются иерархическими, требующими от индивидов подчинения командам и контролю. Эта антиномия, согласно которой труд и его этический дискурс порождают одновременно независимость и зависимость, запечатленная Бебером в той странной самодисциплине, которую он пытается объяснить, делает отношения заработной платы всегда потенциально нестабильными. Идеал независимости всегда может служить критическим стандартом, по которому можно оценивать организацию трудового процесса и поведение его руководителей, и требованием, вокруг которого рабочие могут организоваться для проведения реформ. На самом деле, идеал индивидуальной независимости использовался на протяжении всей истории США в борьбе против всего - от рабства по найму до бюрократического профсоюзного движения. Даже с трудом выигранные реформы фордистского периода, законы, регулирующие заработную плату и часы работы, и положения о социальной заработной плате, открывшие для многих рабочих новые возможности для продвижения в средний класс и ослабления их непосредственной зависимости от приходов работодателей, сопровождались новыми опасениями по поводу состояния независимости, которое они обеспечивали. Критика культового "человека-организации" высокого фордизма и стандартизированной индивидуальности 1950-х годов поставила под сомнение качество свободы, которую обеспечивал этот прогресс. И хотя новые формы занятости "белых воротничков", как считалось, предоставляли некоторым работникам новую автономию, к началу 1950-х годов такие критики, как К. Райт Миллс, ставили под сомнение, достиг ли этот новый представитель среднего класса "слуга решений, помощник власти, слуга управления" своей индивидуальной независимости или отказался от нее (1951, 80). Эта критика, в свою очередь, способствовала борьбе с отчуждением работников в 1960 и 1970-х годах и последующей реорганизации труда и управления им в условиях постфордизма.

Но неустойчивость, которую порождает эта антиномия, обусловлена не только статичным противоречием между идеалом автономии и реальностью подчинения или конфликтом интересов капитала, требующего зависимости, и рабочих, ратующих за независимость. Более глубокий источник конфликта связан с тем, что капиталу нужны индивиды, контроль над которыми создает постоянные проблемы. Даже тейлоризм, наука управления с ее утопией конвейера, признавал, что рабочие более ценны как личности. То есть тейлористская организация рабочих процессов на промышленной фабрике была направлена не только на гомогенизацию массовой рабочей силы и стандартизацию выпускаемой продукции; ее первые сторонники также пропагандировали ее как метод, учитывающий специфику каждого рабочего места, а также контроль и измерение каждого отдельного работника (см. Rodgers 1978, 56). Действительно, большая часть теории и практики менеджмента направлена именно на решение этой задачи: управление зависимостью капитала от независимости, проектирование прибыльных режимов индивидуальности. И снова пример тейлоризма оказывается поучительным. Хотя Тейлора обычно вспоминают как архитектора трудового процесса, который, как правило, не зависит от субъективности работников, а концентрируется на организации рабочего процесса до мельчайших деталей, чтобы работодатели могли меньше беспокоиться об их добровольном подчинении

и энтузиазме, даже он стремился к созданию продуктивных видов деятельности. Как отмечает Лесли Зальцингер, читая рассказ Тейлора о его успехе в повышении производительности труда рабочего-железняка Шмидта, это достигалось отчасти тем, что он снова и снова спрашивал Шмидта, является ли он "дорогостоящим человеком"; используя это интерpellацию как способ мотивировать Шмидта работать быстрее и согласиться с детальным контролем Тейлора над его работой. "Тейлор создает того самого субъекта, которого он якобы признает, - пишет Зальцингер, - давая ему власть над Шмидтом, которая выходит за рамки контроля его поведения и определяет самость Шмидта" (2003, 17).

Зависимость от независимости и порождаемое ею напряжение усиливаются в условиях посттейлористского производства. Более подробно я остановлюсь на этом моменте позже в этой главе. Здесь же отмечу лишь, что прибыль в экономике, основанной на услугах и знаниях, в еще большей степени, чем в промышленном производстве, зависит от одновременной активизации и контроля, от высвобождения и использования творческих, коммуникативных, аффективных и эмоциональных способностей работников. "Поскольку больше невозможно ограничивать субъективность только задачами исполнения, - отмечает Маурицио Лаззарато, - становится необходимым, чтобы компетентность субъекта в области управления, коммуникации и творчества была совместима с условиями "производства ради производства". Задача создания продуктивных форм субъективности, работников, которые одновременно являются самонаправленными и управляемыми, представляет собой постоянную загадку для капиталистических и особенно постфордистских методов управления: "Таким образом, лозунг "станьте субъектами", - продолжает Лаззарато, - отнюдь не устраняет антагонизм между иерархией и сотрудничеством, между автономией и командованием, а фактически переводит этот антагонизм на более высокий уровень, поскольку он одновременно мобилизует и сталкивает с самой личностью отдельного рабочего" (1996, 135). Индивидуальная автономия и независимость, которые, как предполагается, и в некоторой степени должна обеспечивать работа, таким образом, неустойчиво сосуществуют с подчинением и подчиненностью, которые она, тем не менее, обеспечивает (см. также Gorz 1999, 38-39).

ТРУДОВАЯ ЭТИКА И РАБОЧИЕ КЛАССЫ

Если "Протестантская этика" дает представление о первых трех антиномиях, то две последние требуют, чтобы мы вышли за пределы исторической территории исследования Вебера. В частности, они требуют особого внимания к индустриальному периоду и динамике классовой борьбы, антирасизма и феминизма, которые возникли в тот период и продолжают формировать нашу современность. Антиномичные отношения между подчинением и подчиненностью, которые дает трудовая этика, можно продемонстрировать на примере классовой борьбы; в следующем разделе я кратко рассмотрю историю борьбы по расовому и гендерному признакам, чтобы подчеркнуть последнюю антиномию в том, как этика была развернута в качестве механизма как исключения, так и включения.

Особую ограниченность веберовского изложения можно проиллюстрировать, еще раз кратко вернувшись к сходству между Марксовым изложением первобытного накопления и веберовской историей раннего капиталистического развития. Как отмечалось выше, каждый автор фокусируется на различных "исчезающих посредниках" при переходе к капиталистическому обществу: государственное насилие у Маркса, религиозная доктрина у Вебера. Если Маркс настаивает на том, что "сила - это повивальная бабка каждого старого общества, беременное новым" (1976, 916), то Вебер утверждает, что именно пуританство "стояло у колыбели современного экономического человека" (1958, 174). История первобытного накопления Маркса и история протестантской этики Вебера также заканчиваются на схожих нотах. По мнению Маркса, как только капиталистический способ производства вступил в силу, "кровавая дисциплина", использованная для создания класса наемных рабочих, заменяется менее прямым способом принуждения, "молчаливым принуждением экономических отношений" (1976, 905, 899). Вебер приходит к выводу, что на смену самодисциплине пуритан приходит экономический порядок, способный определять жизнь каждого человека с "непреодолимой силой": "пуританин хотел работать по призванию; нас заставляют это делать" (1958, 181).

Проблема в том, что каждый из этих текстов слишком аккуратно ведет повествование. История не заканчивается с рождением экономического человека; скорее, начинается тяжелая работа по выращиванию и культивированию продуктивных субъектов. Хотя Вебер признает, что "победоносный капитализм" не только навязывает отношения оплаты труда тем, у кого нет других вариантов, но и "воспитывает и отбирает нужных ему экономических субъектов"; в "Протестантской этике" эта линия анализа не рассматривается (181, 55). Таким образом, подобно тому, как многие с тех пор пересмотрели первоначальный анализ Маркса, ограничивавший технику примитивного накопления основополагающим моментом, чтобы учесть постоянное использование насилия и лишения собственности как средства накопления на протяжении всей истории капитализма, нам необходимо изменить сюжетную ли-

нию Вебера, чтобы более четко зафиксировать навязывание наемного труда как непрерывный процесс.

На самом деле, конечно, история США свидетельствует о длительной кампании, особенно на протяжении XIX и начала XX веков, по навязыванию индустриальных трудовых привычек и ценностей как бывшим порабощенным, так и последующим волнам иммигрантов (Genovese 1974, 303; Gutman 1977, 14). Поскольку аскетический идеал труда не был столь же привлекателен для тех, для кого протестантская доктрина, обещание мобильности в индустриальный период или постиндустриальная перспектива полноценной работы не находили отклика, борьба за распространение этих трудовых ценностей через разделение профессий и доходов была и остается постоянной. Однако история классовой борьбы в Соединенных Штатах раскрывает еще одну из движущих антиномий этики, показывая, как она использовалась в качестве оружия обеими сторонами. Иными словами, в то время как этика служила для поддержания подчинения рабочих условиям абстрактного труда, она также служила оружием их неподчинения.

Как мы видели, Вебер четко осознает функцию трудовой этики как механизма подчинения. Хотя Евангелие труда в его протестантской версии было "специфически буржуазной экономической этикой" (1958, 176) и в своих поздних светских инстанциях остается наиболее тесно связанным с профессиональным и управляемым классом, это не означает, что рабочие классы были освобождены от его строгостей или невосприимчивы к его привлекательности. В конце концов, протестантская этика также обеспечивала буржуазного предпринимателя "трезвыми, добросовестными и необычайно трудолюбивыми людьми, которые держались за свою работу, как за цель жизни, предначертанную Богом" (177). Трудовая этика была и остается "идеологией, распространяемой средним классом для рабочего класса с достаточной правдоподобностью и истинностью, чтобы сделать ее правдоподобной" (Barbash 1983, 232).

Вебер не понимал, что она также может служить инструментом неповиновения. Хотя промышленники и их менеджеры изо всех сил старались привить трудовую этику рабочим, ее внедрение оказалось чем-то вроде обоюдоострого меча. С одной стороны, менеджерам часто удавалось расширить сферу действия традиционной трудовой этики; с другой стороны, эта этика не всегда принималась в той форме и с теми результатами, к которым они стремились. Во-первых, разделение на средства и цели вносит определенную неопределенность. Чтобы функционировать как дисциплинирующая сила, промышленная трудовая этика формулируется вопреки первоначальной протестантской этике в терминах земных целей и осозаемых вознаграждений. Затем они служат идеалами, вокруг которых рабочие могут бороться за реформы, требуя, например, более высокой зарплаты, обеспечивающей большую социальную мобильность, и более качественной, приносящей удовлетворение работы. Во-вторых, процесс инкультурации, в ходе которого формируются желающие стать субъектами, не устанавливает метафизических отношений между культурой и субъектом; норма, которая навязывается, всегда в той или иной степени изменяется или гибридизируется в процессе. Битвы, которые ведутся в дискурсивных рамках, заданных этими конкурирующими версиями этики, постоянно трансформируют их термины.

Начиная с XIX века рабочий класс разработал свою собственную версию трудовой этики, и эта альтернативная трудовая этика снизу оказалась полезной для политических проектов по оспариванию структурных исключений и культурной маргинализации класса [15]. Эта "трудовая этика" индустриального периода, одна из нескольких диссидентских версий, которые мы продолжим обсуждать в следующем разделе, опирается на вариант трудовой теории стоимости, чтобы отметить ценность и достоинство наемного труда и утверждать, что такой труд имеет право на уважение и адекватное вознаграждение (Tyler 1983, 200). Например, вместо того, чтобы поносить бездельников-бедняков, эта версия этики направлена против праздных богачей (199). Трудовая этика была ключевым элементом классовой композиции промышленного пролетариата, помогая сформировать его как класс и служа частью его арсенала. Подчеркивая и превознося свою производственную роль, Бодрийяр отмечает, как трудовая этика помогала конституировать рабочий класс как класс, делая его понятным и привлекательным как коллективную идентичность: "Этика рационального труда, которая имеет буржуазное происхождение и которая исторически служила для определения буржуазии как класса, обновляется с фантастической силой на уровне рабочего класса, также способствуя определению его как класса, то есть очерчивая его в статусе исторической представимости" (1975, 155). Определенный в терминах "продуктивистского вокабуларя", соответствующего буржуазии, рабочий класс может вести свою борьбу с позиции диалектической оппозиции, позиции, которая максимизирует как внятность требований рабочего класса, так и, как мы увидим в следующем разделе, их способность к восстановлению (156-59).

Трудовая этика была мощным оружием в арсенале промышленного пролетариата, которое помогло обеспечить множество побед рабочего класса вплоть до середины двадцатого века. Воспринимая всерьез привычные описания того, чем может быть и что может делать работа, рабочие боролись за то, чтобы наемный труд соответствовал своим идеалам и выполнял свои обещания по социальной мобильности и самореализации личности. Таким образом, этика служила усилиению власти господствующего класса в то же время, когда она служила усилиению контрвласти рабочего класса. Кампании рабочего класса 1930 годов против эксплуатации, отчасти подпитываемые трудовой этикой, помогли обеспечить социальное обеспечение и нормативные положения фордистской системы оплаты труда, не говоря уже о новых усилиях менеджмента по кооптации в виде движения за отношения с людьми. Постиндустриальная трудовая этика с ее новым акцентом на работу как путь к личностному развитию и смыслу, по крайней мере частично, стала ответом на восстания 1960-х и начала 1970-х годов против дисциплинарной субъективности фордистского периода и проблемы отчуждения работников, которую они помогли обнародовать. Движение в области управления человеческими ресурсами, вошедшее в моду к 1980-м годам, попыталось изменить рабочие процессы таким образом, чтобы решить, в выгодном свете, проблему качества работы, поставленную активистами. Таким образом, переход от индустриальной этики, ориентированной на работу как путь к социальной мобильности, к постиндустриальной, акцентирующей внимание на работе как практике самореализации, является неотъемлемой частью противостояния конкурирующих версий этики и борьбы за организацию и значение

работы, которые они обозначали и облегчали (см. Bernstein 1997; M. Rose 1985; Storey 1989).

Классовая борьба за применение трудовой этики может привести к еще одному непреднамеренному эффекту. По мере того как все больше людей требуют, чтобы их труд был признан соответствующим доминирующей этике труда, классовая специфика этики становится все более очевидной. Как всегда, трудовая этика с ее различными утверждениями о вознаграждении за труд, будь то социальная мобильность или саморазвитие, превращается из правдоподобного идеала в чистую пропаганду в зависимости от условий труда и положения индивида в сложных, пересекающихся иерархиях трудового общества. Чем дальше распространяется дискурс, тем больше его предписания абстрагируются от реальных условий труда, и тем чаще он сводится к грубому идеологическому феномену: его универсальные утверждения о пользе и выгоде всей жизни, посвященной работе, могут отражать опыт одного класса, но мистифицировать опыт другого.

РАСА, ГЕНДЕР И РАСПРОСТРАНЕНИЕ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ

История трудовой этики в Соединенных Штатах показывает не только ее классовые перегибы, но и ее воплощение в расовом и гендерном дискурсе. Предыдущее обсуждение подчеркнуло потенциальное двойное использование трудовой этики в качестве инструмента классового господства и инструмента классового неповиновения - полезность, которая также служила антирасистским и феминистским стратегиям. Беглый взгляд на расификацию дискурса и более длительное рассмотрение его гендерного наполнения могут выявить еще одну его противоречивую динамику: то, как он служит механизмом как исключения, так и включения. Если говорить более конкретно, я хочу сосредоточиться на том, как этика стала более инклюзивной, то есть как она вышла за пределы буржуазного класса индустриального периода и современного профессионального и управленческого класса, став одновременно эксклюзивной по отношению к другим группам. Этот акцент на включениях и исключениях, которые поддерживает трудовая этика, напоминает двойной акцент Вебера на эгалитарных и иерархических эффектах новых трудовых ценностей. В какой-то степени этот дискурс был демократизирующей силой, возвышающей все формы наемного труда до статуса этически достойной практики; в то же время, однако, он был мощным источником иерархии, игравшим решающую роль в узаконивании неравенства, которое теперь рассматривалось как отражение индивидуального характера, а не как следствие структуры наемного труда. Эта последняя антнорма характерна для любой дисциплинарной нормы, которая, как объясняет Фуко, является одновременно силой гомогенизации и дифференциации, одновременно предписывая "соответствие, которое должно быть достигнуто", и прослеживая "предел, который будет определять различие по отношению ко всем другим различиям" (1979, 183).

Рассмотрим, например, как этика стала более инклюзивной с точки зрения класса за счет исключений по расовому и гендерному признакам. В раннеиндустриальный период представители белого рабочего класса стали идентифицировать наемный труд как знак независимости и статуса благодаря своей расовой идентичности. Легитимность и идентификация с тем, что в конце XVIII - начале XIX веков называлось "наемным рабством", была установлена "во времени и в сравнении" с институтом рабства и теми, кто был сконструирован через поддерживающие его дискурсы в качестве его презренных субъектов. Принятие белизны, как объясняет Дэвид Рой Ди-гер, "было способом, которым белые рабочие реагировали на страх зависимости от наемного труда и на необходимость капиталистической рабочей дисциплины" (1991, 13). Отчуждение различных иммиграントских групп давало аналогичное вознаграждение наемным рабочим, выплачивая то, что У. Э. Б. Дю Буа назвал "общественной и психологической зарплатой" белого рабочего класса (цит. по Roediger 1991, 12).

Таким образом, трудовая этика спускалась по классовой лестнице отчасти на энергии расизма, этничности и национализма. Расификация трудовой этики также сыграла свою роль в постиндустриальной экономике, способствуя принятию работы белых воротничков. Так, К. Райт Миллс отмечает, что, несмотря на то, что большинство таких работ были рутинизированными и неквалифицированными, белые воротнички в США могли претендовать на больший престиж, чем "синие воротнички", на основании белизны и статуса гражданства тех, кто занимал профессиональную нишу белых воротничков (1951, 248). И снова исключения из нормы по расовому, национальному и этническому признаку подпитывали ее инклузивность с точки зрения класса. Статус и поведение наемного работника, члена рабочего или среднего класса - это не просто вопрос утверждения своей моральной состоятельности и социального положения как "рабочего", а как белого рабочего, рабочего, американского рабочего или, если вспомнить предыдущий пример, "дорогого человека", то есть через свою относительную привилегированность как расового, гендерного, национального или классового субъекта.

Эти идеалы труда продолжают получать немалую долю своего заряда от этих маргинализирующих практик. Независимо от оплаты, внутренней привлекательности или статуса работы, она может служить средством утверждения своего морально-го превосходства и тем самым легитимизации своих экономических привилегий по отношению к ряду расовых и гендерных групп. На протяжении всей истории США постоянно ставятся под сомнение трудовые обязательства и привычки различных иммигрантских и расовых групп населения. Будь то паника по поводу неспособности американских корпораций конкурировать с более энергичной японской культурой труда или продолжающиеся дебаты по поводу предполагаемой неадекватности трудовых ориентаций "жителей внутренних городов", "низшего класса", "матерей, получающих пособие" или "нелегалов", трудовая этика является глубоким дискурсивным резервуаром, из которого можно черпать информацию, чтобы затушевывать и узаконить процессы и логику расовых, гендерных и националистических формаций в прошлом и настоящем. В частности, как показывает история расиализированного дискурса социального обеспечения, трудовая этика продолжает служить респектабельным средством для того, что в противном случае было бы выставлено как публично неприемлемые утверждения о расовых различиях (см. Neubeck and Cazenave 2001).

Трудовая этика - это не только расовый, но и гендерный конструкт; женщины тоже были исключенными другими в различных исторических формулировках. Этому способствовали исторические процессы, в ходе которых работа в США стала приравниваться к оплачиваемому труду, оплачиваемый труд был связан с мужественностью, а неоплачиваемый домашний труд был воспринят как непроизводительный женский труд. Непризнание феминизированного домашнего труда возникло с началом индустриализации, когда неоплачиваемый домашний труд стал рассматриваться как (натурализованная и феминизированная) модель нетрудовой деятельности, которая служила для контраста и тем самым поддерживала (теперь уже маскулинизированную) концепцию работы. Как объясняет Жанна Байдстон, гендерное разделение труда таким образом трансформировалось в гендерное определение работы (1990, 55). Женщины, не получающие зарплату (и те женщины, получающие зарплату, кото-

рые оценивали себя в соответствии с этой нормативной моделью), не подверженные морально очищающему и бодрящему воздействию трудовой дисциплины, были оправданно зависимым классом. Трудовая этика могла быть воспринята как мужская, в то время как нетрудовая - более широкая категория, включающая все, от досуговых практик и потребительского труда до неоплачиваемого сельскохозяйственного, бытового и ухаживающего труда, - обесценивалась из-за ее ассоциации с деградирующей женственностью. В рамках индустриального гендерного порядка, возникшего в результате этих процессов, производственный труд "синих воротников" определялся как мужской, а его маскулинизация способствовала принятию и идентификации с ним как с работой, не только подобающей мужчине (Fraser and Gordon 1994), но и помогающей стать женщиной (см., например, Willis 1977, 150-51; Baron 1991, 69).

Немного отвлекаясь от повествования, важно признать связь между гендерным усилением трудовой этики и дисциплинарной нормой, регулирующей другую сферу труда - семейную этику. Действительно, семейная этика функционировала как дополнение к трудовой этике, служа для дисциплинирования не только женщин, не получающих зарплату в домохозяйстве, но и наемных работников. Семейная этика как механизм социального регулирования и контроля, как отмечает Мими Абрамовиц, была основана на гендерном разделении труда и служила для артикуляции и рационализации его условий (1988, 37). Но она применялась не только в сфере неоплачиваемого домашнего труда. На протяжении всего индустриального периода соответствие всех работников традиционной модели семьи - нуклеарной, гетеросексуальной, кариархальной, мизогинной и мизандрической - пропагандировалось работодателями, политиками, религиозными лидерами и реформаторами как важнейшее дополнение к трудовой дисциплине, служащее еще одним признаком преданности работника труду и приверженности продуктивистскому ethosу. Эта семейная этика появилась в фордистский период как важное средство управления связкой производства и потребления. Так, Генри Форд был убежден, что стабильная и дисциплинированная рабочая сила воспроизводится через институт традиционной семьи, и требовал, чтобы его работники придерживались этой модели (May 1987). Дискурсы "культуры бедности" уже давно направили свои критические взгляды на семейные структуры, включая "негритянскую семью" из печально известного доклада Мойнихэна, в котором утверждалось, что традиционная кариархальная нуклеарная семья является основой экономического успеха (см. Roschelle 1999, 316). Институт семьи, конечно, претерпел значительные изменения со временем высокого фордизма. Но так же, как трудовой этике удалось пережить преобразования в сфере труда, призрак мертвых семейных ценностей продолжает преследовать и нас (Stacey 1996, 49). Как говорилось в одном из докладов Белого дома в 1980-х годах, семья, как "питательная среда экономических навыков, денег, привычек, отношения к работе и искусства финансовой независимости", играет ключевую роль в передаче трудовых навыков и этики; "ни современная семья, ни система свободного предпринимательства не смогли бы долго просуществовать друг без друга" (цитируется по Abramovitz 1988, 350-51). Семейная этика сохраняется и в постфордистский период, служа различным кампаниям по защите семейных ценностей в качестве инструмента политico-экономической дисциплины, вероятно, по многим из тех

же причин, по которым она защищалась ранее: из-за той роли, которую она играет в воспроизведстве стабильной и способной рабочей силы при незначительном государственном финансировании, или, говоря иначе, потому что иначе мы можем "разрушить золотое яйцо, производящее дешевую рабочую силу" (Kessler-Harris 1990, 39) [16].

Возвращаясь к основной линии аргументации, можно сказать, что тот факт, что некоторые лишены достоинства и ценности, которые дает трудовая этика, может служить для того, чтобы сделать ее предписания более привлекательными для других. Так, включение большего числа белых работников-мужчин в сферу действия логики трудовой этики отчасти облегчалось за счет исключения многих чернокожих работников и женщин из статуса трудолюбивого и дисциплинированного кормильца. Однако, хотя такое артикулирование этики в связи с гендерными, расовыми и классовыми идентичностями и отношениями способствовало ее распространению среди более широких слоев белого мужского рабочего класса, оно также порождало конфликты, поскольку эти различные исключения оспаривались и сопротивлялись, с одной стороны, и, как показывает обсуждение, открывающее следующую главу, отвергались и игнорировались, с другой стороны. Мы уже коснулись исторического значения трудовой этики. Трудовая этика была столь же мощным оружием в арсенале антирасистской борьбы. Требуя признания истории тяжелого труда и приверженности продуктивистским ценностям, предполагаемая "белизна" трудовой этики оспаривалась на каждом шагу. Утверждения о силе трудовой этики использовались в антирасистских дискурсах и проектах расового подъема, начиная с Букера Т. Вашингтона, направленных на воспитание студентов, которые "научились бы любить работу ради нее самой" (1971, 148), и Анны Джуллии Купер, пропагандировавшей не только экономические, но и социальные выгоды от неоплачиваемого домашнего труда черных женщин (Logan 2002), до аргумента Уильяма Джулиуса Уилсона о том, что безработные и малозанятые жители "городских гетто", вопреки тем дискурсам, которые стремятся патологизировать их "выбор", скорее разделяют, чем отвергают доминирующие трудовые ценности (1996, 179-81) [17].

Несмотря на то, что эти требования о включении, несомненно, были важны исторически и эффективны политически, я хочу сосредоточиться на ограничениях таких усилий по обеспечению признания морального уважения исключенных или маргинализированных работников и этического статуса их труда. В последующем обсуждении мы сосредоточимся на отношениях феминизма с трудовой этикой, чтобы проиллюстрировать некоторые из этих ограничений. Феминистские реформы трудовой этики происходят с XIX века, когда "трудовая этика привнесла свои огромные резервы в женское движение" (Rodgers 1978, 184). Как отмечалось во введении, две общие феминистские стратегии противостояния маргинализации женщин по отношению к труду и его доминирующей этике возникли в ответ на воображение индустриального периода и инжиниринг гендерных отношений между наемным и домашним трудом. Один из таких ответов принимает характеристику домашнего труда как нетрудового и фокусируется на интеграции женщин в оплачиваемый труд. Традиция либерального феминизма давно превозносит достоинства и преимущества наемного труда для женщин. Так, в 1792 году Мэри Воллстонкрафт осуждала изнуряющую и разворачивающую праздность, поощряемую нормами женственности

среднего класса, утверждая, что "пустяковые занятия сделали женщину пустяком" (1996, 77). Но самую безоговорочную поддержку трудовая этика, возможно, получила в феминизме в книге Бетти Фридан "Фемининная мистика", где утверждалось, что женщина "может обрести идентичность только в работе, представляющей реальную ценность для общества, в работе, за которую, как правило, наше общество платит" (1963, 346). Опрошенные ею домохозяйки были лишены женской мистики "и порождаемой ею незрелости", что мешало им "выполнять работу, на которую они способны", и брать на себя "серьезные профессиональные обязательства", которые она предписывает (253, 349). Хотя эти примеры, взятые из либерального феминизма первой и второй волн, демонстрируют дискурс более белого и среднего класса, подходящий тем, для кого идеология разделения сфер и беспокойство по поводу женского безделья находили наибольший отклик, они, несомненно, привлекали и более широкие слои женщин, которые, как однажды заметила Зиля Эйзенштейн по поводу аргументов Фридан, не только могли идентифицировать себя с этой классовой позицией, даже если они ее не занимали, но могли быть привлечены либеральными идеалами равенства возможностей и личной независимости, на которых базируются эти аргументы (1981, 178). Этот акцент на "праве на работу", который Гвендолин Минк называет "уклоном на рынок труда" в американском феминизме (1998, 26), продолжает характеризовать широкие сегменты мейнстримного феминизма.

Поэтому одним из феминистских ответов было принятие традиционной трудовой этики, в которой особое внимание уделялось ценности наемного труда, и утверждение, что женщины должны иметь равный доступ к тем достоинствам, которые могут дать возможности трудоустройства. Второй ответ на характеристику женщин как непроизводительных граждан настаивал на статусе домашней работы как настоящей работы, то есть на ее статусе как сравнительно достойной формы социально необходимого и достойного труда. Так, например, движение домашней экономики XIX и начала XX века привнесло в домашний труд версию той же этики, настаивая на том, что домашний труд требует уровня дисциплины, эффективности и систематических усилий, сопоставимых с теми, которые требуются от промышленного труда (см. Rodgers 1978, 200-201; Ehrenreich and English 1975). Помимо того, что первый подход вновь создавал больше работы для женщин, добавляя в их жизнь вторую работу, а второй - повышая стандарты домашнего труда, каждая из стратегий имела дополнительные недостатки: если первый рисковал увековечить невидимость и обесценивание неоплачиваемого домашнего труда, то второй угрожал усилить дискурс о раздельных сферах, а вместе с ним то, что Шарлотта Перкинс Гилман называла "домашней мифологией" (2002, 36) [18].

Феминистки второй волны были особенно заинтересованы в этом втором подходе, настаивая на переоценке феминизированных форм не только домашнего труда, но и оплачиваемого труда "розовых воротничков", включая, например, работу по уходу и секс-работу. Сторонники классической гиноцентристической этики заботы утверждали, что труд по уходу - это настоящий труд, который должен быть признан и оценен как таковой. Хотя авторы второй волны больше заинтересованы в поиске в заботливом труде другой модели этичного труда, чем в навязывании модели наемного труда практикам заботы, некоторые из них, тем не менее, повторяют аспекты этического дискурса наемного труда, доказывая значимость и ценность заботливого

труда. Таким образом, этика заботы также может быть истолкована как этика труда. Помимо давней проблемы гендерного эсценциализма, которая преследует этот проект, эта и другие попытки расширить представления о том, что считается работой, также рисуют затронуть и расширить рамки традиционной трудовой этики [19].

Феминистский анализ секс-работы - наглядный пример ограничений некоторых попыток претендовать на звание работы, когда это также предполагает использование легитимности, предоставляемой доминирующей этикой. Изначально введенный как способ вмешаться в феминистские сексуальные войны, ярлык "секс-работа" стремился изменить условия феминистских дебатов о сексуальном труде (Leigh 1997). Например, в качестве замены ярлыка "проституция" эта категория помогает сместить акценты в дискуссии с дилемм, связанных с социальной проблемой, на вопросы экономической практики. В рамках феминистских дебатов о проституции, например, лексика была особенно важна как способ противостоять агрессивному сексуальному морализаторству некоторых представителей запретительного лагеря, а также их отрицанию агентности секс-работников и настойчивой опоре на язык и логику виктимизации. Другая сторона, однако, создала несколько сравнительно проблематичных представлений о работе как месте добровольного выбора и о договоре найма как модели справедливого обмена и индивидуального агентства. Что касается нашей темы, то важно признать, насколько риторическая полезность ярлыка "секс-работа" обусловлена его ассоциацией с традиционными трудовыми ценностями. Для тех, кто занимается адвокацией секс-работников, этот термин может служить не только способом подчеркнуть экономические аспекты таких трудовых практик, но и способом настоять на их существенной ценности, достоинстве и легитимности, как сформулировала одна группа адвокации - "сервисная работа, которую следует уважать и защищать" (цит. по Jenness 1993, 67). Я не хочу отрицать жизненную важность этих усилий, но лишь хочу отметить, что они зачастую некритично повторяют традиционный дискурс трудовой этики. Так, группа по защите прав проституток COYOTE ("Отзовите свою старую усталую этику") может преуспеть в отмене одной из наших старых усталых этик, но в процессе этого задействует и воспроизводит другую. Этот подход полезно деморализует дебаты о природе, ценности и легитимности секса за зарплату одним способом, но часто делает это, проблематично реморализуя его другим; он переносит обсуждение с одной моральной территории на другую, с подозрительной сексуальной практики на респектабельные трудовые отношения.

Все эти диссидентские версии трудовой этики, ее антирасистское и феминистское воплощение оказались мощным оружием перемен. Использование трудовой этики позволило сделать легитимными и законными множество требований равенства. Трудовая этика "превратила необходимость в гордость, а рабство - в честь" (Rodgers 1978, i8i), тем самым став средством развития классового сознания и рычагом власти для рабочего движения. Антирасистские утверждения трудовой этики бросали вызов расистским стереотипам и служили мощным оружием в борьбе за доступ к возможностям трудоустройства, а также поддерживали борьбу за равный доступ и реформы в ряде мест и контекстов. Феминистские формулировки трудовой этики также служили для привлечения симпатии и расширения привлекательности широкого спектра требований о правах женщин. Несомненно, требование равных прав

и возможностей как продуктивных граждан оказалось чрезвычайно эффективным способом борьбы с классовой, расовой, гендерной и сексуальной иерархией.

Но все эти требования инклюзивности в то же время служат для расширения сферы действия трудовой этики на новые группы и новые формы труда, а также для подтверждения ее силы. Таким образом, трудовая этика могла помочь в борьбе за фордистские уступки, но она сделала это, утвердив идеал пожизненного "достойного" труда (см. также Rodgers 1978, 181). "Класс рабочих", - замечает Бодрийяр, - таким образом, подтверждает свой идеализированный статус производительной силы даже своим революционным идеалом" (1975, 156). Выступая против иерархии рабочего общества, такая тактика была сопричастна его этике. В этом заключается потенциальная проблема обеих давних феминистских стратегий в отношении работы и ее доминирующих ценностей: требование включить в нее "настоящую" (то есть оплачиваемую) работу для женщин и требование расширить категорию работы, включив в нее то, что неверно характеризуется либо как безделье и досуг, либо как частные, интимные и спонтанные акты любви, но в любом случае как нетруд. Каждый из этих подходов рискует оспорить гендерную организацию капиталистического общества труда, воспроизводя его фундаментальные ценности. Заявление о своем месте в качестве продуктивного гражданина и о своей ценности по отношению к легитимирующей этике труда, независимо от того, изменяется ли таким образом изначальная этика, остается в этом специфическом смысле способом бунтарства, подверженным кооптации. Борьба только в рамках традиционного дискурса труда, а не против него, ограничивает масштаб выдвигаемых требований и не позволяет оспорить основные условия социального контракта трудового общества. При всех своих успехах лишь немногим политическим движениям удалось напрямую противостоять тому, что Вебер называет "социальной этикой капиталистической культуры" (1958, 54).

ПОСТФОРДИЗМ И ТРУДОВАЯ ЭТИКА

Политические и экономические события, связанные с постфордизмом, оказывают новое давление на трудовую этику. Современные тенденции говорят о том, что наше отношение к труду становится все более важным для сохранения жизнеспособности современных форм работы и управления ими. Можно утверждать, что в условиях неолиберальной реструктуризации и смещения баланса сил между капиталом и трудом, о котором она сигнализирует, принудительные стимулы к тяжелому труду и долгим часам часто оказываются достаточными для того, чтобы поставлять на рынок труда управляемых работников. Действительно, растущая мобильность капитала по сравнению с сохраняющимися ограничениями на передвижение рабочей силы меняет политический ландшафт. Угроза потери работы, связанная с давлением глобальной конкуренции, заставляет работников обороняться, а сокращение социальных гарантий еще больше усиливает зависимость индивидов от отношений заработной платы. Неустойчивое положение, в котором оказались многие работники, напоминает веберовского пуританина, чье беспокойство и неуверенность не давали ему покоя [20].

В таком климате можно было бы сделать вывод, что капитал, если вспомнить утверждение Вебера о более раннем периоде, снова "в седле" (1958, 282, п. 108) и, следовательно, больше не нуждается в прежних этических опорах. Но это была бы лишь часть истории; в других отношениях готовность работников посвятить себя работе как центру своей жизни и самоцели, возможно, никогда не была столь необходимой. Есть как минимум две причины, по которым наше отношение к труду приобретает новое значение в концепции постфордизма. Во-первых, инвестиции работников в трудовую этику становятся все более актуальными, поскольку во многих видах труда, например, в сфере услуг, работодатели хотят от своих сотрудников большего, чем обычно требовалось на заводах индустриальной эпохи: не только труд рук, но и труд головы и сердца. Поэтому посттейлористские рабочие процессы требуют от нематериальных работников большего, чем жертвенность и покорность, стремясь задействовать их творческий потенциал, а также их реляционные и аффективные способности. Ценится не послушание, а приверженность; от работников чаще ожидают, что они примут точку зрения менеджеров, а не просто подчинятся их авторитету (Bunting 2004, 110). Если фордизм требовал от своих основных работников пожизненного соблюдения трудовой дисциплины, то постфордизм требует от многих из них гибкости, адаптивности и постоянного переосмысливания [21]. Если изначально трудовая этика была средством, с помощью которого уже дисциплинированные работники доводились до эксплуатации, то сегодня она выполняет более непосредственную продуктивную функцию: там, где отношение само по себе продуктивно, сильная трудовая этика гарантирует необходимый уровень добровольной приверженности и субъективных инвестиций. Особенно в контексте работы в сфере услуг и работы с

аффективным или коммуникативным компонентом отношение и эмоциональное состояние человека считаются важнейшими навыками, наряду с эмпатией и общительностью [22]. Действительно, само различие между навыками и отношением работника становится трудно поддерживать, поскольку, как отмечает Робин Лейднер, "готовность и способность работников манипулировать и проецировать свое отношение в интересах организации являются центральными для их компетентности на рабочем месте" (1996, 46). Так, утверждает Даг Хен Вуд, "опросы работодателей показывают, что начальство меньше заботится о "силе духа" своих сотрудников, чем о "характере", под которым они подразумевают самодисциплину, энтузиазм и ответственность" (1997, 22) [23]. Как отмечает Арли Хохшильд в своем новаторском исследовании интерактивной работы в сфере услуг, "создание впечатления, что "любишь работу", становится частью работы; и на самом деле попытка любить ее и радоваться клиентам помогает работнику в этом" (1983, 6). Действительно, сейчас, как никогда раньше, "от работников ожидают, что они станут архитекторами своей собственной лучшей эксплуатации" (Henwood 1997, 22).

Но дело не только в том, к какому виду рабочей силы часто стремятся. Когда работники наделены большей ответственностью и большей свободой действий и особенно когда работа связана с предоставлением услуг и внушением клиентам и заказчикам определенных эмоциональных или аффективных состояний, эффективность работы работников становится сложнее как измерить, так и проконтролировать. Как определить вклад отдельного работника во все более кооперативные трудовые процессы, особенно те, которые опираются на аффективные, когнитивные и коммуникативные способности работников? ("Этот звонок может быть проконтролирован в целях обеспечения качества", но, скорее всего, нет). Когда индивидуальный вклад в коллективные производственные процессы выявить сложнее, работодатели сосредотачиваются на измерении того, что они могут, все чаще прибегая к приблизительным мерам. Так, тестирование личности становится одним из видов косвенной оценки поведения, и таким образом "акцент делается на общем поведении человека, а не на его специфически "продуктивном" поведении" (Townley 1989, 106). Долгие часы работы также могут использоваться как показатель самоотдачи, которая, в свою очередь, может быть сигналом производительности. Преданность работника работе служит признаком его способностей так же, как когда-то служила признаком его статуса среди избранных. Таким образом, сильные трудовые ценности все чаще подчеркиваются в дискурсах менеджмента как важное средство решения новых проблем слежки просто потому, что они делают ее менее необходимой. Таким образом, в США и других странах мы видим растущую тенденцию отбора и оценки работников на основе их отношения, мотивации и поведения. Это все чаще происходит не только с работниками, занимающими более высокие ступени в иерархии занятости, но и с теми, кто находится на более низких уровнях: эти критерии используются в отношении белых, розовых и все чаще синих воротничков, как в промышленном секторе, так и в сфере услуг (92; см. также Ehrenreich 2001).

УПРАВЛЕНИЕ ПОСТФОРДИСТСКОЙ НЕЗАВИСИМОСТЬЮ: БЫТЬ ПРОФЕССИОНАЛОМ

Эти посттейлоровские трудовые процессы ставят новые задачи перед менеджментом, стремящимся создать работников, которые, напомним, были бы одновременно независимыми и зависимыми, автономно творческими и подчиняющимися командам. Грубая субъективизация тейлоровского Шмидта теперь направляется множеством теорий управления и крупной индустрией, которая помогает в производстве продуктивных корпоративных культур: относительно простая промышленная психология фордистской эпохи была переделана в сложное искусство культурного моделирования и эмоциональной инженерии, характерное для многих современных управляемых режимов. Проблема для многих работодателей заключается в том, чтобы поощрять саморазвитие сотрудников, но только в качестве "человеческого ресурса", или, как говорят некоторые критики этой логики управляемого контроля, "поощрять автономных сотрудников использовать свою якобы зависимость для выражения своей изобретательности, а также подвергать себя постоянному самоанализу и аудиту во имя подотчетности" (Costea, Crump, and Amiridis, 2008, 673-74). Обеднение такой концепции индивидуального развития, привязанной к дате, когда человек должен производить ценность, становится до боли очевидным в описании гуру менеджмента Томом Питерсом работы как возможности максимизировать свои шансы на будущее трудоустройство, как того, что может "научить вас новым навыкам, приобрести новый опыт, развить новые способности, расширить круг ваших коллег и постоянно изобретать вас как бренд" (1997, 94).

Подобно тому, как протестантская этика призывала работников относиться к работе как к призванию, сегодня один из примечательных методов управления заключается в том, чтобы попросить работников относиться к работе как к карьере. Тейлор спрашивал культового промышленного рабочего Шмидта, является ли он "дорогостоящим человеком", воплощающим фордистскую трудовую этику социальной мобильности; притчевое предписание для многих постиндустриальных работников сферы услуг - "быть профессионалом". Дискурс профессионализма сегодня имеет широкое применение, служа дисциплинарным механизмом для управления влиянием и отношением работников сферы услуг, которые в меньшей степени поддаются прямому контролю. Краткое исследование целей и применения этой категории от индустриального до постиндустриального трудового порядка позволяет понять значение все более повсеместного развертывания фигуры профессионала и его кодексов поведения.

Когда-то категория профессиональной работы имела узкое определение. К ней относились те виды работ, которые в определенной степени подлежали саморегулированию, требовали специальных знаний и предполагали относительно высокую степень свободы действий и суждений. Быть профессионалом означало иметь карьеру, призвание, а не просто работу: "Для профессионального сына его работа становится жизнью". Поэтому акт начала профессиональной карьеры в некоторых отношениях похож на вступление в религиозный орден" (Greenwood 1966, 17). Отношение профессионала к своему призванию влекло за собой размытие временных границ между работой и жизнью и иную калибровку качеств эмоциональных вложений между временем и пространством работы и жизни вне ее. Как отмечают Лиза Диш и Джин О'Брайен на примере профессорского труда, профессионал считает себя несоизмеримым и, следовательно, готов делать то, что нужно делать, а не только то, за что ему платят (2007, 149). Профессиональная социализация всегда служила дисциплинарным механизмом, способным побудить к усилиям и самоотдаче, праву и идентификации и, возможно, прежде всего к самоконтролю, которые считаются необходимыми для воспроизведения профессии как таковой.

Расширение профессиональных страт и идеологии профессионализма было отмечено К. Райтом Миллсом в его раннем предвидении изменений в работе, вызванных переходом к постиндустриальному трудовому порядку и новыми способами применения субъективности в профессиях белых воротничков. Если раньше этот термин предполагал определенное владение областью знаний, связанное с конкретными навыками и опытом, то теперь все чаще от профессионала ожидают владения тем, что Миллс называл "личностью". Другими словами, если от высокооплачиваемого человека из рассказа Тейлора требовалось дисциплинировать свои физические усилия, то современный профессионал должен обрести контроль над своими мыслями, воображением, отношениями и аффектами. Безусловно, одной из целей этого является поощрение самодисциплины и субъективных инвестиций, которые давно ассоциируются с профессионализмом. А поскольку, подобно высокооплачиваемому человеку, профессионал "носит значок престижа" (C. Mills 1951, 138), практика называть широкий круг работников профессионалами также служит для того, чтобы нажиться на этом термине и побудить работников идентифицировать себя с рабочими местами, находящимися на более высокой ступени трудовой иерархии. Если вспомнить веберовское описание протестантской трудовой этики, согласно которому все наемные работники должны были подходить к своей работе с усердием, как к призванию, то в условиях постфордизма от низкооплачиваемых работников сферы услуг требуют профессионального подхода к работе как к "карьере". Эта профессионализация труда, расширение того, что считается профессией, и, что еще важнее, увеличение числа работников, от которых ожидается "профессионализм", - один из способов дисциплинарной субъективации, распространяющейся как вверх, так и вниз по трудовой иерархии в посттейлористскую эпоху.

Профессионализация в этом более широком применении больше связана со стилем, аффектом и отношением, чем с содержанием работы. Миллс отмечает, что "претензии белых воротничков на престиж выражаются, как и подразумевает их ярлык, в стиле их внешнего вида" (241). В отличие от униформы, обычно требуемой от "синих воротничков", "белые воротнички" носят свою собственную одежду, пусть

и массового производства и стандартизированную, как на работе, так и дома. Это, по наблюдениям Миллса, отражается в количестве денег, которые белые воротнички, особенно женщины, тратят на одежду. Как подтверждают исследования двух совершенно разных современных рабочих групп, метафора "воротничка" всегда была связана с одеждой, а одежда, в свою очередь, является ключевым признаком профессионала. В исследовании Карлы Фриман (2000), посвященном офисным работникам "розовых воротничков" в странах Карибского бассейна, особое внимание уделяется тому, как работников поощряли идентифицировать себя как профессионалов, и эта идентификация в значительной степени зависела от стиля одежды. Это было источником многих удовольствий, даже или особенно в тех случаях, когда в работе не было ничего, что могло бы принести сравнительное удовлетворение. В данном случае дискурс професионализма связывает практики и идентичности производства с практиками потребления; в этом, собственно, и заключается привлекательность професионализированной работы, один из способов, с помощью которого идеология профессионала способствует согласию с работой и идентификации с ней. Связывание профессионального статуса и идентичности с практиками потребления позволяет понять, каким образом стиль и одежда могут служить выражением индивидуальности, маркерами статуса, объектами удовольствия и объектами стремления. Профессиональный образ, а также время и ресурсы, необходимые для его достижения, привязывают нас к работе не только экономически и социально, но также эстетически и аффективно. То, что Эндрю Росс называет нонконформистским менталитетом "без воротничка" высокооплачиваемой технонаучной рабочей силы, работающей в сфере знаний и информации, в Соединенных Штатах выражается в модном стиле, прямо противоположном дресс-коду организационных "белых воротничков" высокого фордизма. Действительно, креативность и индивидуальность этого стиля "без воротничка" служит для визуального отображения идеала труда, который прославляет постфордистская трудовая этика. Тщательно продуманная театральность стиля означает тот вид творчества, риска и иконоборчества, который эти интернет-индустрии пытаются продать как клиентам, так и своим собственным работникам, как "внешним", так и "внутренним" клиентам (см. Ross 2003, 3, 32, 50).

Рабочие, описанные в рассказах Фримена и Росса, использовали одежду и стиль как способ отличить свой сектор занятости от других (как "розовых воротничков", а не "синих", или как "без воротничков", в отличие от "белых") и, тем самым, продемонстрировать свой статус как индивидов в этом окружении, а не просто как членов "одетых" классовых фракций. Но, как отмечает Хохшильд в своем исследовании стюардесс, еще одной культовой рабочей силы "розовых воротничков", при защите интенсивного манагерского контроля над внешним видом работников через "постоянные ссылки на необходимость быть "профессионалом" стандартизованные результаты могут быть пропитаны честью и аурой автономии, но тем не менее они остаются строго регламентированными [24]. Согласно отраслевому стандарту професионализма, "стюардесса, которая наиболее близко соответствует идеалу внешнего вида, является "самой профессиональной". Следовательно, - замечает она, - "для них "профессиональный" бортпроводник - это тот, кто полностью принял правила стандартизации" (1983, 103).

Сегодня термин "профессионал" относится скорее к предписанному отношению к любой работе, чем к статусу какой-то работы. Чтобы вести себя как профессионал, чтобы быть профессионалом в своей работе, требуется субъективная инвестиция в работу и идентификация с ней, но также и своего рода аффективное дистанцирование от нее. Профессионал вкладывает свою личность в работу, но не "принимает ее на свой счет", когда имеет дело с трудными коллегами, клиентами, пациентами, студентами, пассажирами или заказчиками. Как идеал субъективности работника, это требует не просто исполнения роли, а более глубокой самоотдачи, погружения в работу и идентификации не только с ней, но и с трудовой дисциплиной. Популярный призыв "быть профессионалом", культивировать профессиональное отношение, стиль и личность служит одним из способов управленческого ограничения автономии, особенно нематериальных работников, в постфордистской трудовой иерархии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Пять антиномий, рассмотренных нами ранее в этой главе, свидетельствуют как о возможностях дискурса, так и о его границах, о его кажущейся неприступности и уязвимости. Вновь возвращаясь к первоначальной этике протестантизма, Вебер предупреждает нас, что пуританство не было бесшовной и монолитной силой, но на самом деле "включало в себя целый мир противоречий" (1958, 169). Вместе эти антиномии говорят о том, что хотя гегемония трудовой этики может быть значительной, она также всегда неполна, непрочна и изменчива. Во-первых, то, что с одной точки зрения часто воспринимается как наиболее рациональное поведение, оказывается иррациональным, как только мы проникаем чуть дальше: та часть культурной преданности труду, которую нельзя объяснить простой экономической необходимости, часто оказывается странно необъяснимой. Во-вторых, отношения между продуктивистскими и потребительскими предписаниями этики могут быть функциональными, но напряженность между ними также порождает нестабильность и открывает возможности для критики. С одной стороны, эти отношения служат для координации производства и потребления; с другой стороны, установление уровней потребления и производства, адекватных друг другу, рискует стимулировать желания потребления, которые не могут быть удовлетворены через доступные формы занятости. В-третьих, дискурс, который одновременно предписывает зависимость и независимость, является постоянным источником потенциального беспорядка. Трудовая этика может ссылаться на идеалы индивидуализма, но субъекты этих идеалов должны управляться в соответствии с жесткими требованиями капиталистического производства и воспроизводства. В-четвертых, хотя трудовая этика в ее различных исторических воплощениях оказалась чрезвычайно полезной для культивирования эксплуатируемых субъектов, она также использовалась как оружие слабых, служа одновременно ресурсом как для накопления капитала, так и для тех, кто оспаривал его методы. Обещания этики в отношении труда воплощаются в желания, убеждения, интересы и надежды, которые никогда не исполняются в полной мере; в этом смысле этический якорь капиталистических отношений оплаты труда может также порождать желания и потребности, превышающие те, которые просто функциональны для его воспроизводства. Наконец, средства трансмиссии этики также являются ключом к некоторым из ее противоречивых динамик. Распространение этики через процессы инаковости и противопоставления, в результате которых эти другие могут быть сконструированы как отчужденные, но также, потенциально, как сопротивляющиеся субъекты, вносит еще один элемент непредсказуемости. Я утверждаю, что антиномии, оживляющие трудовую этику, объясняют как сохраняющийся авторитет ее предписаний, так и шаткость ее господства.

Важность этики сохраняется в условиях постфордизма, равно как и ее уязвимость. Способность работы использовать желания жить вне работы зависит, возможно, сей-

час больше, чем когда-либо, от силы трудовой этики. Последовательные предписания этики отождествления себя с трудом и постоянной преданности ему, возвышение труда как законного центра жизни, утверждение труда как самоцели - все это способствует формированию типов работников и трудовых способностей, адекватных современному режиму накопления и специфическим способам общественного труда, в которые он инвестирует. Но изменения в трудовых процессах, которые делают ценности труда более важными для капитала, могут также сделать их менее правдоподобными. С каждой реконцепцией трудовой этики от работы ожидается все больше: от эпистемологического вознаграждения в виде предоставления уверенности, до социально-экономического вознаграждения в виде возможности социальной мобильности, до онтологического вознаграждения в виде обещания смысла и самореализации. Действительно, для озабоченного протестанта веберовского толка качество работы и количество зарплаты, характер конкретной задачи и размер дохода, который она приносила, были менее значимы, чем уровень усилий, которые прилагал работник. Сегодня, напротив, и качество трудового процесса, и количество материального вознаграждения имеют значение для способности дискурса соответствовать новым идеалам труда.

Когда на карту поставлено так много, когда на человека возлагается так много ожиданий, неудивительно, что этический дискурс труда становится все более абстрагированным от реалий многих рабочих мест. В рамках двухуровневого рынка труда мы находим новые режимы "чрезмерно валоризованной работы" на одном конце трудовой иерархии и "девалоризированной работы" на другом (Peterson 2003, 76). Гибкость труда приводит к росту числа неполных, временных, случайных и нестабильных форм работы. На одном конце, как отмечают Стэнли Ароновиц и Уильям ДиФазио, "качество и количество оплачиваемого труда больше не оправдывают, если вообще когда-либо оправдывали, основополагающее утверждение, взятое из религиозных источников, которое стало основой современной социальной теории и социальной политики: мнение, что оплачиваемый труд должен быть ядром личной идентичности" (1994, 302). На другом конце трудовой иерархии ожидается, что работа будет составлять всю жизнь, колонизируя и затмевая все, что осталось от социального. В то же время трудовая этика защищается более настойчиво и, возможно, отчаянно. "Никогда, - замечает Андре Горц, - "незаменимая" функция труда как источника "социальных связей", "социальной сплоченности", "интеграции", "социализации", "персонализации", "личной идентичности" и смысла не упоминалась так навязчиво, как с того дня, когда он стал неспособен больше выполнять ни одну из этих функций" (1999, 57). Сегодня мы снова слышим о потенциально серьезных последствиях ослабления трудовой этики среди очередного поколения, представители которого, как опасаются, не смогут успешно пройти процедуру интерpellации. Учитывая внутреннюю нестабильность трудовой этики, можно сделать вывод, что у ее сторонников и пропагандистов есть повод для беспокойства. Там, где отношение к труду является продуктивным, неподчинение трудовой этике, скептицизм в отношении достоинств самодисциплины ради накопления капитала, нежелание культивировать, просто из принципа, хорошее "профессиональное" отношение к работе и отказ подчинить всю жизнь работе несут в себе новый вид подрывного по-

тенциала. Я утверждаю, что, учитывая ее роль, трудовая этика должна быть оспорена, и, в силу ее нестабильности, она может быть оспорена.

ГЛАВА 2. МАРКСИЗМ, ПРОДУКТИВИЗМ И ОТКАЗ ОТ ТРУДА

Если бы тяжелый труд был действительно такой великой вещью, богатые держали бы его при себе. АКТИВИСТ СОЮЗА

Возможно, трудовая этика и является культурной доминантой, но она не является неизменной и неопровергимой. В предыдущей главе была рассмотрена одна из реакций на исключения, вводимые трудовой этикой, а именно требования включения, которые опираются на альтернативные трудовые этики как инструменты неповиновения, и рассмотрены как преимущества, так и ограничения этой реакции. Но есть и другие виды подходов: история трудовой этики в США - это не только история абстрактных субъектов и их борьбы за признание, но и история различных отказов от нормативного дискурса труда и сопротивления ему. Существует также параллельная история тех, кто не смог усвоить евангелие труда, история "плохих субъектов", которые сопротивляются и даже могут избежать преследования. Одна из глав этой истории может быть посвящена протестам тех слоев промышленного рабочего класса, чье классовое сознание артикулировалось не через трудовую этику, а, как описывает Майкл Сейдман, "через избегание пространства, времени и требований наемного труда" (1991, 169). Другой вариант может включать в себя взгляды тех рядовых работников, которые рассматривали досуг не как средство воссоздания рабочей силы и обеспечения потребления, не как способ распределить имеющиеся рабочие места и повысить заработную плату, а как самоцель, как время, приносящее удовлетворение от отсутствия работы (см. Rodgers 1978, 159- 60). Эта альтернативная история могла бы сфокусироваться и на тех сегментах черного рабочего класса, историю которых пересказывает Робин Келли, например, на костюмерах и хипстерах, которые, "отказываясь быть хорошими пролетариями", использовали другой способ расового бунта, ища смысл и удовольствие во времени и пространстве нетрудовой деятельности (1994, 163); и на тех феминистках второй волны, включая феминисток, связанных с движением за оплату домашнего труда, которые настаивали, что работа, будь то наемный труд или неоплачиваемый домашний труд, - это не то, к чему женщины должны стремиться, а скорее то, чего они должны стараться избежать. К истории отчуждения от трудовой этики можно отнести и различные молодежные субкультуры - от битников до хиппи, панков и бездельников, - которые противостоят тому, что Э. П. Томпсон называет "пуританской оценкой времени" (1991, 401). Сегодня бунт против навязывания работы находит свое выражение в программах целого ряда активистских групп и правозащитных организаций, причем, пожалуй, одни из самых ярких примеров - европейские движения за прекариат, которые отреагировали на растущую фиэксификацию и прекариатность работы не призывом к восстановлению стабильных и надежных, но в то же время односторонних и всепоглощающих фордистских отношений оплаты труда, а скорее к возможности обеспечить совершенно иные отношения между жизнью и работой [2].

Трудовые ориентации получателей социального обеспечения в Соединенных Штатах интересны тем, что они показывают, как трудовая этика была одновременно интернализована и сопротивлялась ей. Вопреки часто используемым рассуждениям о "культурном дефиците", исследования последствий реформы системы социального обеспечения 1996 года (Закон о личной ответственности и расширении возможностей для работы) показывают, что получатели социальных пособий поддерживают идею реформы и привычную этику труда, во имя которой она была проведена. Дей-

ствительно, "поддержка реформы социального обеспечения бедными материами - это единственное наиболее яркое свидетельство того, что матери, получающие социальное обеспечение, не являются социальными "аутсайдерами", изображенными в Законе о личной ответственности", - сообщает Шэрон Хейс (2003, 215). Однако история американской системы социального обеспечения также показывает множество способов, с помощью которых получатели пособий становились политизированными по отношению к дискурсам трудовой этики. С середины 1960-х до начала 1970-х годов Национальная организация по защите прав социального обеспечения прямо отказывалась принимать мнение о том, что наемный труд является единственным законным средством удовлетворения потребительских нужд. Разбирая антиномию между продуктивизмом и потребительством, эти активисты отвергали необходимость и легитимность этой связи и боролись за право человека на доход независимо от его участия в наемном труде (см. Kornbluh 1997; Nadasen 2002). [2] Таким образом, даже те, на кого так настойчиво направлены суждения этики и кого она часто лишает прав с помощью своих предписаний, бросили радикальный и решительный вызов ее легитимности.

Я просто хочу сказать, что история навязывания наемного труда и его доминирующей этики неполна без параллельной истории восстаний и отказов; этика порождает не только оппозиции и их рекуперации, но и линии бегства. Но вместо того, чтобы продолжать пересказывать эту историю, последующий анализ пытается сделать нечто иное: определить и исследовать некоторые теоретические ресурсы, которые могут осветить и обогатить антитрудовую политику и посттрудовые воображения.

МАРКСИЗМ И ПРОДУКТИВИЗМ

Эти теоретические инструменты взяты из марксистской традиции, которая, по общему признанию, является одновременно и очевидным, и любопытным ресурсом для критического, не говоря уже о феминистском, анализа работы: очевидным - из-за ее фокуса на труде, любопытным - потому что марксизм так часто понимается в терминах его приверженности к аккламации труда, к освобождению труда от эксплуатации и восстановлению его достоинства в неотчуждаемой форме. Однако, как отмечалось во введении, в рамках этой традиции существуют альтернативы, в том числе такие, которые сочетают критику структур и отношений труда с более прямой конфронтацией с его ценностями. Автономистский марксизм является одним из таких подходов, а центральная для этой традиции концепция отказа от работы вдохновляет политическую теорию труда и против труда, которую я пытаюсь развить в этой книге, и является центральной для критических анализов, политических программ и утопических спекуляций, которые ее наполняют. Чтобы понять отказ от работы как марксистскую концепцию, которая, тем не менее, направлена против довольно широкой полосы марксистской истории, глава начнется с краткого генеалогического отчета, который определит место отказа от работы в связи с историей конфликта внутри марксизма по поводу природы, значения и ценности работы - поле спора, для которого критика продуктивизма послужит нам отправной точкой.

Критика продуктивизма в марксизме была изложена, возможно, наиболее кратко и, конечно, наиболее провокационно Жаном Бодрийяром в "Зеркале производства". По словам Бодрийяра, "призрак преследует революционное воображение: фантом производства. Повсюду он поддерживает безудержный романтизм производительности" (1975, 17). По его мнению, исторический материализм воспроизводит фетишизм труда в политэкономии; доказательства соучастия марксизма можно найти в натурализованной онтологии труда и утопическом видении будущего, в котором эта сущность воплотится в виде беспрепятственной производительности. Бодрийяр находит в этом нормативном идеале "освящение труда" (36), верность ценностям мирского аскетизма, в котором богатство, спонтанность и плюрализм социальных практик и отношений подчинены инструментальной и рационалистической логике производительности, с ее возвеличиванием деятельности, ориентированной на контроль над природой в угоду строго утилитарным целям. То, что Бодрийяр определяет как приверженность Маркс-изма продуктивизму, его неспособность порвать с трудовыми ценностями, которые развивались вместе с западными капиталистическими общественными формациями и в их поддержку, представляет собой провал как критического анализа, так и утопического воображения.

Несмотря на проблемы с тотализирующим обвинением марксизма в целом, критика Бодрийяра дает возможность разоблачить и пересмотреть продуктивистские предположения и ценности, которые упорно сохраняются по крайней мере в неко-

торых работах в этой области. Подумайте, например, о критическом отношении к соблазнительным, отвлекающим и, казалось бы, неизбежно деградирующими удовольствиям потребления. Остатки традиционной этики труда также проявляются, я бы сказала, в том, как язык творчества в некоторых случаях используется как синоним труда, по крайней мере, когда это имеет эффект не только выборочного расширения того, что считается трудом, но и возвышение его статуса как достойной человеческой практики. Так, например, описывая посткапиталистическое общество в терминах освобождения творческой деятельности, даже нетруд можно представить как дисциплинированную практику, направленную на достижение похвальной цели, и отстраниться от того, что рискует ассоциироваться с грехом лени. Марксистская приверженность этим традиционным ценностям работы, возможно, наиболее ярко проявляется в двух примерах из истории традиции, которые часто все еще доминируют в особенно немарксистских презентациях этой области, которые я назову социалистической модернизацией и социалистическим гуманизмом. Предположения этих парадигм о труде становятся особенно рельефными, если рассматривать их через призму соответствующих утопических спекуляций о посткапиталистических альтернативах, одна из которых представляется как преодоление эксплуатации труда, а другая - как средство от отчуждения труда [3]. Я выбрала эти два подхода для краткого обзора, потому что их приверженность существенной ценности труда, которую критикует Бодрийяр, проявляется так ясно и потому что они представляют собой поучительный контраст для последующего рассмотрения антипродуктивистского подхода автономистского марксизма к труду. Кроме того, предложения первых двух подходов о природе и ценности труда необычайно устойчивы, регулярно появляясь в критических рамках и нормативных видениях самых разных анализов, как в рамках марксистской традиции, так и за ее пределами. С их защитой труда и подтверждением его традиционных ценностей еще предстоит в полной мере считаться.

СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ

Утопия модернизации представляет собой характеристику посткапиталистической альтернативы, наиболее популярно приписываемую марксизму. В этом видении коммунизм приравнивается к полной реализации производительного потенциала сил производства, развитых при капитализме. Критика капитала в этой версии сосредоточена на проблеме эксплуатации и противоречии между силами и отношениями производства. Эксплуатация проистекает из частной собственности на производительные силы и заключается в частном присвоении плодов прибавочного труда. Согласно этой хорошо отрепетированной истории развития капитализма, буржуазные отношения собственности в конечном итоге становятся препятствием для полного развития современных производительных сил: "Условия буржуазного общества слишком узки, чтобы вместить созданное им богатство" (Маркс и Энгельс 1992, 9). Коммунизм, напротив, демократизирует экономические отношения собственности и контроля. Таким образом, классовые отношения производства будут радикально преобразованы, в то время как средства производства и сам процесс труда будут просто раскрепощены.

Хотя социалистическая модернизация обычно ассоциируется с политическим наследием государственного социализма, она имеет некоторые точки отсчета в трудах Маркса и марксистской традиции. Например, в тексте 1918 года, соответствующем теории революции в этой парадигме, Ленин различает две фазы после свержения капитализма: первую, социалистическую, когда "фабричная дисциплина" распространяется на все общество, и заключительную фазу подлинного коммунизма. Социалистический этап - длительный переходный период между капитализмом и коммунизмом, точная продолжительность которого неизвестна, - требует от рабочих "самопожертвования", "настойчивости" и приверженности "правильному пути неуклонного и дисциплинированного труда" (Ленин 1989, 223, 226). Чтобы обеспечить достижение коммунизма в будущем, наступление на капитал должно быть частично приостановлено на время переходного периода. Таким образом, социализм представляет собой временное усиление капитализма, тогда как коммунизм мыслится абстрактно, как его чистая трансценденция. Тем временем "задача, которую советское правительство должно поставить перед народом во всем ее объеме, - научиться работать" (240). Это включает в себя использование сдельных расценок, конкуренцию между фирмами и анализ движения времени. Нигде эта утопия модернизации не прослеживается более отчетливо, чем в увлечении и восхищении Ленина тейлоризмом и в его настойчивом подчеркивании необходимости железной трудовой дисциплины для борьбы с мелкобуржуазной ленью, эгоизмом и анархией (см. 240-41, 257). Но то, что Ленин считал лишь средством преодоления тяжелых условий ближайшего послереволюционного периода, в руках других становилось утопией, поскольку утопия либо откладывалась на все более отдаленное будущее,

либо объявлялась самоцелью. Возможно, более поздние советские политика и риторика представляют собой наиболее чистые примеры этого идеала модернизации. Утверждая героические, миростроительные возможности дисциплинированного пролетарского труда, этот идеал зависит и вращается вокруг валоризации творческой силы человеческого труда, понимаемого в узком смысле как общественное производство.

С марксистской точки зрения, проблема этой версии продуктивистского видения заключается в том, что, поскольку она основана на недостаточной критике капитала, ее видение альтернативы сохраняет слишком много структур и ценностей капитализма. Эта дань пролетарскому труду и прогрессивному развитию производительных сил воспроизводит фундаментальные атрибуты капиталистического общества; в этом случае рабочий класс наследует и продолжает историческую роль буржуазии, которая впервые открыла нам "производительные силы [которые] дремали в кругу общественного труда" (Маркс и Энгельс 1992, 8). Здесь мы видим одобрение экономического роста, промышленного прогресса и трудовой этики, аналогичное тому, которое можно найти в буржуазной политэкономии, с ее натурализацией и празднованием процессов экономической модернизации. Фигуры Стаханова и Обломова предлагают официальную советскую версию притчи политэкономов об этически достойных и недостойных, но с перевернутыми классовыми позициями: достойный трудолюбивый рабочий и бесполезный ленивый дворянин. В этой форме критика капиталистического производства не распространяется, например, на сам трудовой процесс, и, таким образом, не учитывает адекватно многочисленные критические замечания Маркса по поводу утомляющего и повторяющегося характера фабричного труда или его настойчивое утверждение, что свобода требует сокращения рабочего дня. Этот нарратив ограничивает коммунизм трансформацией отношений собственности, оставляя нетронутыми основную форму промышленного производства и даже способ капиталистического управления производством. Будущая альтернатива капитализму сводится, согласно критическому прочтению этой логики Мойше Постоном, к "новому способу политического управления и экономического регулирования того же индустриального способа производства, который породил капитализм" (1996, 9). Соответственно, коммунизм можно понимать как рационализацию капитализма, укрощение и овладение его процессами.

СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ

Второй пример из архива марксистской истории, который противопоставляет себя модернизационной модели, но тем не менее разделяет ее фундаментальную приверженность труду, стал популярен среди многих англо-американских марксистов в 1960-е годы. Если модернизационный дискурс зародился в контексте революционных движений в Европе в конце XIX - начале XX века, то развитие и популяризация этой модели гуманистического марксизма совпали с подъемом "новых левых". Книга Эриха Фромма "Концепция человека Маркса", опубликованная в 1961 году в качестве сопровождения к первой американской публикации "Экономико-философских рукописей Маркса", представляет собой классическое изложение такого прочтения Маркса. Это попытка спасти марксизм не только от его ассоциации с существующими социалистическими режимами, но и от его более экономистских и детерминистских тенденций. Опираясь на "Рукописи" (которые были впервые опубликованы в 1920-х годах и впервые переведены на английский язык в 1959 году), Фромм реконструирует контр-Маркса: философского Маркса, опирающегося на гуманистическую традицию и сосредоточенного на приверженности творческой личности как единице анализа и двигателю истории. Если предыдущая модель, марксистская модернизация, тяготеет к "Капиталу" и "Коммунистическому манифесту" как привилегированным текстам, то гуманистический дискурс прослеживает свою линию к ранним работам Маркса, "Рукописям" и "Немецкой идеологии". Если утопия модернизации задумывается как ответ на критику буржуазных отношений собственности и проблематики эксплуатации, то гуманистическая утопия вырастает из критики отчужденного труда. В то время как первая фокусируется на понятиях социального прогресса, социальной справедливости и социальной гармонии, вторая ставит во главу угла личность как важнейшую и фундаментальную ценность. Действительно, по словам Фромма, философия Маркса "была направлена на полную реализацию индивидуализма" (1961, 3). В этом есть и романтическое измерение, которое прослеживается в описании Фроммом философии Маркса как "движения против дегуманизации и автоматизации человека, присущих развитию западного индустриализма" (1961, у) и "духовно-гуманистической" альтернативы "механистическо-материалистическому духу успешного индустриализма" (72). Вместе утопия модернизации и гуманистическая утопия представляют собой марксистский глянец на два лица современности: идеал социального и экономического прогресса, основанный на непрерывном развитии науки и промышленности, и романтический бунт против сил рационализации, сопровождающий этот идеал.

Два видения будущего - социалистической модернизации и социалистического гуманизма - в некотором смысле противоположны друг другу, но в их основе лежит схожая приверженность труду как фундаментальной человеческой ценности. В первом случае труд понимается как общественное производство и превозносится

как основной механизм социальной сплоченности и достижений. Во втором - труд понимается как индивидуальная творческая способность, человеческая сущность, от которой мы сейчас отчуждены и к которой нам следует вернуться. Опираясь на "Рукописи" Маркса, Фромм настаивает на том, что самореализация человека, которая, по его мнению, является центральной задачей Маркса, неразрывно связана с трудовой деятельностью: "В этом процессе подлинной деятельности человек развивает себя, становится самим собой; труд - это не только средство достижения цели, но и самоцель, осмысленное выражение человеческой энергии; поэтому труд доставляет удовольствие" (1961, 41-42). Проблема капитализма в том, что он отчуждает нас от нашей сущностной природы, от нашего подлинного "я"; отчуждение в этом смысле является отрицанием продуктивности. "Для Маркса, - утверждает Фромм, - "социализм означал общественный строй, который допускает возвращение человека к самому себе, тождество между существованием и сущностью" (69). Неотчуждаемый труд, как господствующий идеал, вокруг которого должно быть организовано будущее утопическое общество, представляется как главное средство самореализации и самоосуществления личности. Фромм приводит длинную цитату из третьего тома "Капитала" - знаменитый отрывок, в котором Маркс представляет себе царство свободы сверх царства необходимости и настаивает на том, что все основные элементы социализма могут быть найдены в нем (59-60). В прочтении Фроммом этого отрывка мы находим ключ к гуманистическому видению неотчужденного труда: превращение мира труда в кооперативный процесс, который контролируется отдельными производителями. Не плановая экономика порождает свободу, а участие в деятельности по организации и планированию позволяет человеку быть свободным: свобода - это вопрос индивидуальной независимости, "которая основана на том, что человек стоит на своих собственных ногах, использует свои собственные силы и продуктивно относится к миру" (61).

Лекарство Фромма от капитализма - это не больше работы, как когда-то писал Ленин, а лучшая работа. "Центральной темой Маркса, - настаивает Фромм, - является превращение отчужденного, бессмысленного труда в производительный, свободный труд" (1961, 43); это средство, с помощью которого мы можем наконец реализовать нашу истинную человечность. Интересно отметить, что при обсуждении Фроммом знаменитого отрывка из третьего тома "Капитала", отрывка, который он характеризует как выражающий все основные элементы социализма, он подробно цитирует его вплоть до той части, где Маркс утверждает, что царство свободы может процветать только при наличии царства необходимости как его основы, но опускает следующее и заключительное предложение параграфа, в котором Маркс добавляет, что "сокращение рабочего дня является основной предпосылкой" (Marx 1981, 959). Позже в своей книге Фромм цитирует более короткий фрагмент того же отрывка, на этот раз включая заключительное предложение о необходимости сокращения рабочего дня. Однако его отсутствие интереса к идеалу сокращения труда по-прежнему очевидно: он выделяет курсивом все части цитаты, кроме последнего предложения, которое он снова не комментирует (1961, 76). Зачем работать меньше, если труд в его неотчужденной форме социализированного производства является выражением и средством самосозидания? Цель - восстановить достоинство и ценность труда, а не оспаривать его статус как опоры социальной ценности.

В отличие от модернизационной модели, которая отвергает частную собственность и рынок, принимая и адаптируя основные контуры капиталистической дисциплины, гуманистическая парадигма включает в себя более широкую критику труда. Этой критике, однако, мешает склонность к ностальгии по прежним временам, романтизация ремесленного производства, которая лежит в основе ее видения альтернативы. Фромм утверждает, что отчуждение сейчас сильнее, чем на ранней стадии капитализма, когда преобладало ремесленное производство и мануфактура (1961, 51). Конкретный труд по производству потребительных стоимостей иногда предлагается в этих анализах как альтернатива абстрактному труду, производящему меновые стоимости. Так, например, в эссе, которое вполне вписывается в эту гуманистическую рубрику, Дэвид Маклеллан представляет еще одну реконструкцию, взятую в основном из ранних работ Маркса, коммунизма как неотчуждаемого общества, в котором мы имеем прямую и личную связь с продуктами нашего труда (McLellan 1969, 464): будучи объективациями нашей трудовой сущности, создаваемые нами предметы будут служить подтверждением нашей принадлежности. Вместо того чтобы производить ненужные вещи для продажи на рынке с целью получения прибавочной стоимости, мы бы производили полезные вещи для немедленного потребления. В противовес абстрактному труду как концептуальной абстракции, сводящей различные виды конкретного труда к труду вообще, и как практическому процессу, преобразующему конкретную трудовую деятельность индивидов в соответствии с требованиями крупномасштабного общественного производства, романтико-гуманистическая перспектива склонна ценить конкретный труд как альтернативу.

Как я уже отмечала выше, по крайней мере, некоторые из этих предположений о природе и значении труда, а также умозрительные видения, на которые они опираются, можно найти и за пределами традиции социалистического гуманизма, представленной здесь Фроммом. Например, Мария Мис и Нила Шлюнинг представляют марксистско-феминистскую критику индустриально-капиталистической модернизации и видение альтернативной экономики, которые перекликаются с этой гуманистической парадигмой. Мис, например, прямо отвергает марксистскую точку зрения, согласно которой свобода существует вне сферы необходимости и требует сокращения или отмены необходимого труда (1986, 216). Некоторые формы труда, утверждает она, должны быть признаны не как бремя, а как источник удовольствия и самовыражения (217), включая труд матери, крестьянский труд и кустарное производство, если они не погружены полностью в товарное производство и не подчиняются рыночной логике. Критика Шлюнингом современного отчужденного труда аналогичным образом основывается на модели "хорошей работы", взятой из доиндустриального репродуктивного труда (1990, 90-92). По мнению этих авторов, такие формы работы приносят удовлетворение тем, что все они вовлечены в прямое, непосредственное производство жизни, а не в производство вещей или богатства (Mies 1986, 217); они производят для использования, а не для потребления (Schleuning 1990, 85) [4]. Мы должны чувствовать необходимость и цель в нашей работе; чтобы найти это, мы должны производить полезные продукты (Mies 1986, 218). Цель состоит в том, чтобы представить себе общество, в котором работа снова интегрирована в жизнь (Schleuning 1990, 45). Продолжительность рабочего дня в этом случае не будет иметь

значения: "длинный рабочий день и даже вся жизнь, наполненная работой, будут восприниматься не как проклятие, а как источник человеческой самореализации и счастья" (Mies 1986, 217).

Несмотря на важность критики этими авторами неустойчивых моделей потребления и их критики товарного фетиша, призванного отвести вопросы о связи между потребительскими товарами и условиями, в которых они производятся, связь между поддержкой продуктивизма и противостоянием консьюмеризму подтверждает один из центральных постулатов традиционной трудовой этики. Одна из проблем, связанных с этими рассуждениями, заключается в их тенденции привязывать индивидуальное потребление к индивидуальному производству. Утверждая одну из самых прямых и непреклонных связей между производством и потреблением, авторы утверждают, что идеалом является потребление только того, что мы производим как индивиды или члены сообщества. По словам Миса, "только потребляя вещи, которые мы производим, мы можем судить о том, полезны ли они, значимы ли они и полноценны, необходимы ли они или излишни. И только производя то, что мы потребляем, мы можем узнать, сколько времени действительно необходимо для тех вещей, которые мы хотим потреблять, какие навыки необходимы, какие знания необходимы и какая технология необходима" (219). Производство для непосредственного использования и потребление для удовлетворения явных потребностей: каждое накладывает строгие ограничения на другое. Настаивать на том, что мы должны производить, чтобы потреблять, и потреблять только то, что мы производим, - это рецепт мирского аскетизма первого рода.

ПЕРЕСМОТРЕННЫЙ ГУМАНИЗМ

Подобно тому, как гуманисты выступали против модернизационной модели, мы можем получить первоначальное представление об автономистской традиции через ее критику тех интерпретационных практик и утопических видений, которые поддерживают описанную выше гуманистическую парадигму. В некотором смысле критика отчуждения, занимающая центральное место в гуманистической критике капитализма в его фордистском воплощении, кажется даже более применимой к условиям постфордистского труда, которые пытаются рассмотреть автономисты, представляющие более поздний теоретический проект. Когда все больше рабочих мест требуют от работников не только ручных усилий, но и эмоциональных навыков, аффективных способностей и коммуникативных компетенций, то есть когда все больше "я" вовлекается в трудовые процессы и управляется в соответствии с требованиями максимизации прибыли, проблема отчуждения, как от себя, так и от других, становится все более острой. Однако с этой критикой остаются проблемы. Например, особенно когда единицей анализа является индивид, как во многих аргументах, приведенных выше, критика отчуждения становится привязанной к предварительному утверждению о природе человеческого субъекта. Как описывает Бодрийяр, эта модель человека, основанная на трансисторической способности к труду, подражает стандартизации и обобщению труда, которые были установлены в условиях индустриализации. Иными словами, абстрагирование от конкретного и особенного, позволяющее постичь труд количественно, позволяет также представить соизмеримость его качественных инстанций как выражение сущностной человечности. Таким образом, объясняет Бодрийяр, "абстрактная и формальная универсальность товарной рабочей силы - это то, что поддерживает "конкретную" универсальность качественного труда" (1975, 27). Здесь необходимо подчеркнуть два момента: во-первых, представление о человеке как производителе не является критической позицией вне капитала, а является неотъемлемой частью практического и идеологического навязывания абстрактного труда; во-вторых, что более важно, это представление является внутренней мифологией и, подтверждая экзистенциальную, а не просто практическую необходимость труда, в конечном итоге поддерживает общество труда.

Несмотря на полемическое осуждение Бодрийяром марксизма как такого, критика, которой он подвергает этот тип аналитической практики, не является редкостью в марксистской традиции, причем утверждение о природе человека является, пожалуй, наиболее широко оспариваемым. Теоретик автономизма Антонио Негри, например, не проявляет интереса к проблематике отчуждения как дискурсу интровертиности, утраты и восстановления сущностной человеческой природы. "Так называемый гуманизм Маркса", в котором актуальные исторические тенденции укладываются в предсказуемый нарратив "органического разворачивания чело-

веческой природы (даже если она определена исторически)", является продуктом "нетерпения к теории, использования позитивной утопии, призванной гомогенизировать переход и коммунизм" (1991, 154). Возможное будущее, таким образом, ограничено готовыми видениями и предсказуемыми результатами. Бодрийяр смело описывает практические пределы такого шага: "Какой абсурд - притворяться, что люди - это "другие", и пытаться убедить их, что их самое заветное желание - снова стать "собой"!" (1975, 166). Как мы можем получить право действовать на основе желаний, которые считаются "неauténtичными"? Согласно прочтению Негри в "Grundrisse", нет концепции работы, которая бы восстановливалась или освобождалась (1991, 10); скорее, организация и смысл работы остаются открытыми для радикального переосмысливания. Как мы увидим, автономисты стремятся сместить аналитическую рамку с вопроса об индивидуальной природе на возможности коллективного конституирования, с "я", которое нужно восстановить, на "я", которое нужно изобрести.

Видение альтернативы, опирающейся на парадигму конкретного труда, проблематично и с точки зрения других марксистских аналитиков. Видеть, как это делают Шлейнинг и Мис, конкретный труд как утопическую альтернативу абстрактному труду и производство потребительных стоимостей как замену производству меновой стоимости - значит снова представлять как внешнюю критическую точку зрения, которая на самом деле является внутренней. Пары, которые Маркс использует для развития своего анализа потребительной стоимости и меновой стоимости, конкретного труда и абстрактного труда, - это часть критической стратегии, а не элементы самобытного видения. У Ницше пара благородной морали и рабской морали предлагает поучительное сравнение: хотя он использует различие, измеряя одну мораль по стандартам другой, он не представляет возврат к благородной морали как возможный или желательный; категория благородной морали служит скорее инструментом для продвижения критики рабской морали, а не видением лучшего прошлого или будущего. Аналогичным образом, категориальные различия Маркса не дают возможности исправить критикуемую им систему. Альтернатива капиталистическому обществу потребует от нас выхода за пределы как абстрактного труда в условиях капитализма, так и конкретных форм труда, которые также формируются под его влиянием. Как читает Маркса другой теоретик автономизма Гарри Кливер, "говорить о посткапиталистическом "полезном труде" так же проблематично, как и говорить о посткапиталистическом государстве" (2000, 129) [5]. И снова проблема заключается в том, что это утверждение труда, в данном случае полезного труда конкретных людей, усиливает одну из критических опор системы, которую оно стремится преодолеть.

Действительно, как замечает Гаятри Спивак, противопоставление потребительной стоимости меновой стоимости - это "слишком луддистская бинарная оппозиция", чтобы объяснить аргументы Маркса (2000, 2). Маркс, на которого опираются некоторые другие интерпретаторы, в том числе автономисты, - это тот, кто описывает жизнь в коммунистическом обществе, где человек мог бы "охотиться утром, ловить рыбу после полудня, пасти скот вечером, критиковать после ужина, так же, как я обладаю умом, никогда не становясь охотником, (Маркс и Энгельс 1970, 53) - это не утверждение кустарного производства, а одновременно критика разделения труда и иронический выпад в адрес пасторальных, доиндустриальных представлений, выдвинутых утопическими социалистами [6]. Это тот же самый Маркс, который

прямо говорит о достоинствах кооперации в массовом масштабе, формы общественного труда, которую он качественно отличает от ремесленного производства. Сила общественного производства "проистекает из самого сотрудничества", утверждает Маркс в "Капитале": "Когда рабочий планомерно сотрудничает с другими, он снимает с себя оковы своей индивидуальности и развивает способности своего вида" (1976, 447). Начиная с этой стадии сотрудничества, индивид, привилегированный в гуманистической модели, больше не является надлежащей единицей анализа; видение отдельного рабочего, который производит конкретный полезный продукт, несомненно с процессами, которые включают в себя общие технические и научные знания, которые не могут быть приписаны конкретным людям. Согласно Марксу в "Grundrisse":

На более ранних ступенях развития отдельный индивид кажется развитым полнее, потому что он еще не выработал своих отношений во всей их полноте, не возвел их в самостоятельные общественные силы и отношения, противоположные себе. Жаждать возвращения к этой первоначальной полноте так же нелепо, как и считать, что с этой полной пустотой история зашла в тупик. Буржуазная точка зрения никогда не выходила за пределы этой антитезы между собой и романтической точкой зрения, и поэтому последняя будет сопровождать ее как законная антитеза вплоть до своего благословленного конца". (1973, 162)

Это развитие указывает не на возврат к старому способу организации, в центре которого находились независимые индивиды, а скорее на новые способы организации труда и производства и новые модели субъективности.

АВТОНОМИСТСКИЙ МАРКСИЗМ

Привлекательность труда как модели поведения и человеческой ценности оказывает сильное влияние не только на либеральное, но и на марксистское воображение. Таким образом, не только капитал морализирует, нормализует и мифологизирует труд; как отмечает Негри в тексте 1977 года, "официальное социалистическое движение" также относится к навязыванию труда как к "титулу благородства" и постоянно пытается подавить его отказ (2005, 263, 269). Концепция отказа от труда в автономистском марксизме представляет собой особенно убедительную и своевременную альтернативу таким продуктивистским тенденциям. Традиция автономистского марксизма зародилась вместе с итальянскими социальными движениями конца 1960-х и 1970-х годов и в ответ на них, и хотя движения, вдохновившие первонаучальные работы, потерпели крах, теоретический подход и некоторые аспекты политического проекта продолжают жить (см. Dyer-Witheford 1999, 64) [7]. Поскольку отказ от работы, как в качестве теоретической основы, так и в качестве политической программы, вырастает из более широкой методологической ориентации, характеризующей эту традицию, я начну с более общей области, прежде чем перейду к конкретной.

Один из способов начать - это определить место автономистской традиции по отношению к двум рассмотренным выше парадигмам: социалистической модернизации и социалистического гуманизма. Особые тексты, которым они отдают предпочтение, предлагают одну из таких точек контраста. Если "Капитал" был ключевым для классического марксизма, а "Рукописи" - основным текстом для гуманистов, то "Grundrisse" является особенно важным ресурсом для автономистов. В своем исследовании этого текста, "Маркс вне Маркса", Негри объясняет свое вление к нему с точки зрения собственной политической ситуации. Не будучи простым предшественником или ранним вариантом "Капитала", "Grundrisse" был написан в свете конкретного кризиса 1857 года и лучше всего понимается как попытка теоретизировать его революционные возможности. Таким образом, в этом случае "нет никакой возможности... уничтожить динамизм этого процесса, гипостазировав его, превратив его в некую тотальность с собственными законами развития, которыми можно было бы обладать, или господствовать, или обратить вспять" (Negri 1991, 9). Теоретики автономизма брали пример с революционной агитации свободной коалиции рабочих, студентов, феминисток и безработных, которая бушевала в Италии в 1960 и 1970 годах. "Мы находимся, - пишет Негри в 1979 году, - в фазе, когда революционное движение ищет новые основы, причем таким образом, чтобы не быть меньшинством". В этой ситуации, поясняет он, "мы не имеем ничего общего с ортодоксией" (1991, 17). Хотя в работах Негри есть верность Марксу, которая может быть истолкована как ортодоксальная, то, что, возможно, является неортодоксальным, - это готовность изобрести Маркса вне Маркса, то есть выйти за рамки анализа самого

Маркса, чтобы идти в ногу с меняющимися формами капиталистического развития и порождаемыми им способами восстания. *Grundrisse*, в прочтении Негри, восстанавливает Маркса как теоретика кризиса, а не равновесия, субъективного агента, а не объективных тенденций, антагонизма и разделения, а не оппозиции и синтеза. Возможно, более всего автономистскую традицию характеризуют попытки восстановить методологический и политический примат субъективности. В этом смысле автономистский марксизм можно связать с более широкой субтрадицией марксизма, которая стремится теоретизировать не с той точки зрения, которую Майкл Лебовиц называет "односторонней" перспективой капитала и его воспроизводства, а с точки зрения рабочих и их потенциала для подрыва этой власти (1992) [8]. Этот упор на власть активных субъектов требует демонтажа некоторых аналитических и организационных аппаратов в марксистской теории и практике, которые сдерживали эти субъективные силы, от метафизики труда до ленинской партии и традиционного рабочего союза. Это восстановление примата субъективности также предполагает отказ от детерминизма, телеологии и, как мы увидим, от рекуперативной логики диалектики.

В центре внимания этого подхода находится коллектив как единица анализа и локус политической власти. Тезис, являющийся примером этого подхода, который иногда называют "ведущей ролью пролетариата" или "автономистской гипотезой", концентрируется на классовой борьбе как основном двигателе перемен. Как объясняет этот тезис Джейсон Рид, который в некоторых отношениях служит методологическим центром тяжести автономистской традиции, сопротивление рабочего класса предшествует и предвосхищает развитие капиталистического производства (2003, 13); рабочие должны восприниматься не как жертвы капитала, а как его антагонисты (см. Tronti 1980). По этой оценке, ни капитал, ни рабочая сила не являются первичным творческим элементом; скорее, неповинование рабочего класса - динамическая сила истории. Эта гипотеза, пожалуй, наиболее убедительна не как исторический закон или даже социологическое обобщение, а как методологическое правило, которое заставляет нас искать неравновесие там, где мы могли бы ожидать найти стабильность, которое разрушает традиционные представления о том, кто активен, а кто реактивен, и которое побуждает признать рабочий класс не в первую очередь с точки зрения его экономической роли, а как политического агента. Согласно такому прочтению Маркса, "рабочий класс определяется его борьбой против капитала, а не его производственной функцией" (Zerowork 1975, 3).

Вопрос о том, кто может быть включен в эту категорию рабочего класса, остается открытым. Это не социологическая, а политическая категория, и ее границы зависят от ее конкретного состава в конкретное время и в конкретном месте. Концепция состава класса утверждает "историческую трансформируемость состава класса" и, по мнению Негри, также расширение круга тех, кто может быть включен в политическую формуацию рабочего класса с течением времени (1988, 209). Иными словами, понятие состава класса как приводит категорию рабочего класса в историческое движение, так и расширяет сферу ее действия. С точки зрения исторической динамики, формы политической солидарности, которых добиваются рабочие, вызывают реакцию капитала, реорганизацию, которая приводит к нарушению состава класса и восстановлению его в более функциональном режиме. Так, например, массовое про-

изводство по Тейлору было способом уничтожить рабочую аристократию, которая сама по себе служила разрушению прежней модели солидарности рабочих, но массовое производство также создает новые возможности для организации масс (Baldi 1972, n; Negri 1988, 205). Концепция классового состава не отождествляет рабочий класс с промышленным пролетариатом, а обозначает более широкую и открытую группу субъектов капитала, конкретные формации которой изменчивы (см. Zerowork 1975, 4; Cleaver 2003, 43). Негри, например, описывает изменение состава рабочего класса в терминах серии сдвигов от профессионального рабочего раннего индустриального периода к массовому рабочему высокого фордизма, который объединял более широкую группу наемных рабочих внутри и за пределами фабрики; к социальному рабочему постфордизма, состав которого больше не ограничивается наемными рабочими, но может также включать тех, кто необходим для его существования и организации, например безработных, домашних работников и студентов; и, в самое последнее время, к множеству Хардта и Негри, классовая категория, которая, распространяясь на все контуры биополитического социального производства и воспроизводства, более полно реализует посттрудовые обязательства проекта по мере его развития во времени (см., например, Negri 1988, 235; Dyer-Witheford 1999, 72-76; Hardt and Negri 2000). То, что считается работой или социальной продуктивностью, и то, кто может организоваться политически вместе или поблизости друг от друга в связи с ее условиями, меняется во времени и пространстве.

"Автономия" его однофамильца многомерна и относится к ряду его критических, политических и утопических обязательств. Ярлык "автономистский марксизм" исторически относится к его автономии как части итальянских внепарламентских левых по отношению к другим левым партиям и профсоюзам, как конкретным историческим акторам, так и организационным формам. Автономия в этом смысле означает двойные отношения: независимые отношения с внешними группами, но также и внутренние отношения между автономистскими группами, представляемые в терминах организационного идеала коалиции, которая может включать в себя множество участников с различными повестками дня. Но, возможно, более важным является утверждение коллективной способности к автономии по отношению к капиталу.

Три термина имеют решающее значение для этого последнего измерения проекта автономии: самовализация, антагонизм и разделение. Первый из них, самовализация, является одним из способов понимания коллективного измерения политического действия в рамках традиции, которая, возможно, более внимательно, чем другие, относится к вопросам организационной формы и практики. Как альтернатива капиталистической валоризации, то есть системе ценностей, основанной на производстве прибавочной стоимости, самовализация - это, по словам Кливера, не просто сопротивление процессам капиталистической валоризации, а "позитивный проект самоконституции" (1992, 129; см. также Virno and Hardt 1996, 264). Политические организации нацелены как на деконструктивные, так и на конструктивные проекты; они одновременно являются агентами критики и изобретения. Как места самовализации, политические коллективы признаются конституирующими машинами, а не просто репрезентативными средствами. Производство автономной самовализации зависит от борьбы за отделение от объекта критики. Отделение мыслится как нечто

отличное от диалектического конфликта; сопротивление, рожденное отделением, воображается скорее по линиям бегства, чем по линиям оппозиции. Его задача - организовать борьбу, которая не принимает форму и не отражает логику того, что она оспаривает. Сепарация - это путь различий, не антитезис, который должен быть поглощен синтезом, а сингулярность, которая может изобрести нечто новое. Негри описывает это как отказ от отношений между капиталом и его антагонистами по модели диалектической оппозиции того, что одинаково, и того, что отличается, - оппозиции, которая, по его словам, лишена концепции сингулярности (Casarino and Negri 2008, 46). Наконец, в качестве ключевого термина следует добавить антагонизм: антагонистическая логика разделения противопоставляется диалектической логике противоречия. Если диалектическое противоречие - это объективная категория, продукт системы структур, то антагонизм возникает из выраженных потребностей и желаний исторических субъектов. В этом смысле антагонизм может быть понят как субъективизация противоречия. В качестве примера субъективированных противоречий можно привести разницу между, с одной стороны, противоречием между силами и отношениями производства и, с другой стороны, конфликтами между тем, что мы имеем, и тем, что мы могли бы хотеть, между тем, что мы есть, и тем, чем мы могли бы стать, между тем, что мы делаем, и тем, что мы можем сделать. Таким образом, самооценка, разделение и антагонизм имеют решающее значение для проекта автономии и являются средством создания марксистского метода, идеальная форма которого, по крайней мере, могла бы быть "полностью субъективированной, полностью открытой в будущее и творческой", которая "не может быть заключена ни в какую диалектическую тотальность или логическое единство" (Negri 1991, 12).

ОТКАЗ ОТ РАБОТЫ

Отказ от работы как теория и практика вытекает из этих методологических обязательств и концептуальных направлений. Будучи важным лозунгом итальянских социальных движений 1960-1970-х годов, отказ от работы является фундаментальным основанием критического анализа и политической стратегии автономистского марксизма, важнейшим элементом проекта автономии, описанного выше. Будучи на одном уровне ясным выражением непосредственного желания, испытываемого рабочими людьми по всему миру, отказ от работы был развит автономистами в более разнообразную концепцию, которая включает в себя несколько различных критических подходов и стратегических программ.

Следует признать, что сила этой концепции проистекает из предварительного понимания места труда в критическом анализе капиталистических общественных формаций. То есть основополагающим для отказа от работы как анализа и стратегии является определение капитализма, в котором на первый план выходит не институт частной собственности, а навязывание и организация труда. В конце концов, с точки зрения рабочего, зарабатывать зарплату, а не накапливать капитал - это главная задача. Система оплаты труда остается доминирующим механизмом, с помощью которого индивиды прямо или косвенно включаются в капиталистический способ экономического сотрудничества. Поэтому Кливер определяет капитал как "социальную систему, основанную на навязывании труда через товарную форму"; это система, построенная на подчинении жизни труду (2000, 82). Диана Элсон, читая Маркса, помогает прояснить этот вопрос. Как она объясняет марксову теорию стоимости, ее лучше всего понимать не как трудовую теорию стоимости, а как теорию стоимости труда. Другими словами, цель анализа не в том, чтобы доказать существование эксплуатации или объяснить цены; дело не в том, чтобы понять процесс, посредством которого стоимость создается трудом, а в том, чтобы понять, как трудовая практика организуется, формируется и направляется капиталистическим стремлением к стоимости."Мой аргумент, - пишет Элсон, - состоит в том, что объектом теории стоимости Маркса был труд" (1979, 123). Если социалистическая модернизация и социалистический гуманизм представляют себе возможность посткапиталистического общества в терминах реализации конституирующей силы труда, как вопрос осознания центральности труда для социальной жизни или для индивидуального существования, то в этом альтернативном прочтении Маркса "конституирующая центральность труда для социальной жизни характеризует капитализм и является конечным основанием его абстрактного способа господства" (Postone 1996, 361). Решающий момент и существенная связь с отказом от труда заключается в том, что труд, а не частная собственность, рынок, фабрика или отчуждение наших творческих способностей, понимается как первичная основа капиталистических отношений, клей, который держит систему вместе. Следовательно, любая значимая трансформа-

ция капитализма требует существенных изменений в организации и социальной ценности труда.

Таким образом, в отличие от модернизационной модели, автономистская традиция фокусируется на критике труда при капитализме, которая включает в себя критику его эксплуатации, но не может быть сведена к ней. В отличие от гуманистов, которые также критикуют труд, автономные марксисты призывают не к освобождению труда, а к освобождению от труда (Virno and Hardt 1996, 263). В своем стремлении заменить один лозунг рабочего воинства, "право на труд", новым, "отказ от труда", автономисты, конечно, идут по стопам Маркса - Маркса, который, например, настаивал на том, что свобода зависит от сокращения рабочего дня. Но, возможно, более подходящим предшественником является зять Маркса, Поль Лафарг. Описание Лешеком Колаковским Лафарга как сторонника "гедонистического марксизма" делает эту генеалогию еще более уместной (1978, 141-48). Конечно, Колаковский использовал свой ярлык как оскорблениe, призванное указать на наивность и несерьезность Лафарга, но это также подходящая классификация для марксистской традиции, приверженной отказу от работы и открытой к возможностям посттрудового будущего. В "Праве на лень" Лафарг выступает против капиталистической морали, которая "проклинает плоть рабочего" и стремится уменьшить его потребности, удовольствия и страсти (1898, 3-4). Но непосредственной мишенью является риторика французского пролетариата 1848 года о праве на труд, которая, жалуется Лафарг, повторяет и укрепляет эту этику труда, свидетельствуя о том, что пролетариат "позволил соблазнить себя догмой труда" (8). Уловкой, напоминающей настойчивое утверждение Маркса о том, что отчужденный труд является причиной частной собственности, что пролетарии сами воссоздают систему своим постоянным участием, Лафарг упрекает французских рабочих, а не буржуазию в недостатках капиталистического производства. "Все страдания индивида и общества, - настаивает он, - берут свое начало в страсти пролетариата к труду" (8). Поэтому, например, когда производители потребляют роскошь в избытке или пытаются встроить устарелость в свою продукцию, их не следует винить; они лишь пытаются удовлетворить "безумное стремление работников к труду" (31). Из-за этой странной и неистовой мании к труду рабочие требуют недостаточно: "Пролетарии вбили себе в голову, что капиталисты должны работать на фабрике по десять часов". В этом, настаивает он, и заключается великая ошибка: "Работу нужно запрещать, а не навязывать". Одним из наиболее ярких элементов текста является довольно экстравагантный отказ Лафарга реабилитировать нетрудолюбие путем обращения к продуктивистским ценностям. Он презирает "капиталистическое кредо полезности" и утверждает, что, как только рабочий день сократится до трех часов, рабочие смогут начать "практиковать добродетели лени" (41, 32). Конечно, его страстная дань уважения "О, лень, мать искусств и благородных добродетелей" (41) представляет собой резкий контраст с, казалось бы, более серьезными интерпретаторами Маркса, такими как Колаковский, который поддерживает совершенно иное прочтение. Хотя, признает Колаковский, Маркс действительно поддерживал сокращение рабочего дня, это делалось не для того, чтобы дать рабочему больше времени для "беззаботного потребления", как предполагает Лафарг, а скорее, как уверяет нас Колаковский на языке, созвучном более традиционным и респектабельным.

бельным добродетелям, "больше времени для свободной творческой деятельности" (1978, 148).

Несмотря на провокационную дань Лафарга достоинствам лени, отказ от работы на самом деле не является отказом от деятельности и творчества в целом или от производства в частности. Это не отказ от труда как такового, а скорее отказ от идеологии труда как высшего призыва и морального долга, отказ от труда как необходимого центра социальной жизни и средства доступа к правам и требованиям гражданства, а также отказ от необходимости капиталистического контроля над производством. Это, наконец, отказ от аскетизма тех, даже левых, кто отдает предпочтение работе перед всеми другими занятиями, включая "беззаботное потребление". Его ближайшие цели представлены как сокращение работы, как по количеству часов, так и по социальной значимости, и замена капиталистических форм организации новыми формами сотрудничества. Речь идет не только об отказе от эксплуатируемого и отчужденного труда, но и об отказе "от самого труда как принципа реальности и рациональности" (Baudrillard 1975, 141). В этом смысле "освобожденный труд - это освобождение от труда" (Negri 1991, 165). Вместо того чтобы понимать отказ от работы узко, в терминах конкретного набора действий, включая забастовки или простои, требования сократить рабочий день или расширить возможности участия, а также движения за улучшение поддержки или изменение условий репродуктивного труда, я предлагаю понимать фразу в очень широком смысле как обозначение общего политического и культурного движения или, еще лучше, как потенциальный образ жизни, бросающий вызов образу жизни, который сейчас определяется работой и подчинен ей.

Аналитически, если не практически, отказ от работы можно разделить на два процесса: критический по своей сути и реконструктивный по своим целям. Первый из них, негативный процесс, - это то, что легче всего передать словом "отказ", и включает в себя критику и восстание против существующей системы труда и ее ценностей. Если система наемного труда является важнейшим культурным и институциональным механизмом, с помощью которого мы связаны со способом производства, то отказ от работы представляет собой потенциально существенный вызов этому более крупному аппарату. Но отказ от работы, как активизм и анализ, не просто противостоит существующей организации труда; его также следует понимать как творческую практику, которая стремится переприсвоить и реконфигурировать существующие формы производства и воспроизводства (см. Vercellone 1996, 84). Такова особая двойственная природа отказа от работы, на которой настаивает Негри (2005, 269-74). Слово "отказ" может быть неудачным в том смысле, что оно не сразу передает конструктивный элемент, который так важен для автономистской мысли. Негри описывает отказ от работы и как борьбу против капиталистической организации труда, и как процесс самореализации, форму "изобретательской силы" (274). Не будучи самоцелью, "отказ от работы и власти, или, по сути, отказ от добровольного рабства, является началом освободительной политики" (Hardt and Negri 2000, 204).

Отказ от работы, таким образом, представляет собой одновременно движение выхода и процесс изобретения. Отказ может освободить время и открыть пространство, как физическое, так и концептуальное, в котором можно построить альтернативы. В этом смысле отказ - это не просто акт разъединения, который человек завершает,

а процесс, теоретическое и практическое движение, направленное на разделение, через которое мы можем реализовать альтернативные практики и отношения. "Помимо простого отказа, или как часть этого отказа, - утверждают Хардт и Негри, - нам также необходимо построить новый образ жизни и, прежде всего, новое сообщество" (204). Паоло Вирно развивает эту же идею через понятия исхода и выхода: "Выход" изменяет условия, в которых происходит конфликт, а не предполагает его как неустранимый горизонт; он изменяет контекст, в котором возникает проблема, а не решает ее путем выбора того или иного из уже предложенных альтернативных решений" (1996, 199). В этом смысле отказ, как и исход или уход, - это "вовлеченный уход (или основание ухода)" (197), творческая практика, а не просто оборонительная позиция. Переход от негативного момента отказа к его конструктивному моменту выхода и изобретения знаменует собой переход от реактивного жеста отступления к активному утверждению социальных инноваций. Согласно такому прочтению, отказ от работы служит не целью, а путем отделения, создающим условия для конструирования субъектов, чьи потребности и желания уже не соответствуют социальным механизмам, в рамках которых они должны быть опосредованы и сдерживаться. Именно поэтому, в противовес модернизационному и гуманистическому марксизму, Негри находит в отказе от работы не только симптомы эксплуатации и отчуждения, но и меру свободы (2005, 273). Отступление, осуществляющееся через отказ от работы, не обусловлено тем, чего нам не хватает или чего мы не можем сделать, это не путь тех, кому нечего терять, кроме своих цепей; вместо этого оно обусловлено нашим "скрытым богатством, изобилием возможностей" (Virno 1996, 199).

В этом случае негативные и позитивные моменты отказа могут быть выделены аналитически, но не изолированы практически. Вместо традиционной двухступенчатой модели, предполагающей радикальный разрыв между переходом, задуманным как негативный процесс демонтажа, и коммунизмом, представляемым как позитивное строительство альтернативы, логика этого анализа предполагает ценность более существенного разрыва между нынешней логикой капитала и переходом, рассматриваемым в данном случае как процесс, посредством которого может быть построено иное будущее. Иными словами, такая формулировка отношений между средствами и целями указывает на важность реализации более радикальных стратегий, направленных на более существенный разрыв с настоящим. Таким образом, мы можем также лучше понять воинственность стратегии, призывающей отказаться от существующей системы работы и преобразовать ее, а не просто пересмотреть или пересмотреть некоторые ее условия. Хотя сегодня неумеренный характер фразы "отказ от работы" может показаться нам наивным или непрактичным, если рассматривать такие стратегии как концептуальные и практические лаборатории, в которых могут быть сформированы различные субъективности и открыты пути к альтернативному будущему, утопический аспект отказа от работы, его настойчивое требование бороться и воображать возможности существенных социальных изменений, имеет важное значение.

УПРАЗДНЕНИЕ ТРУДА (В ТОМ ВИДЕ, В КОТОРОМ МЫ ЕГО ЗНАЕМ)

Видение альтернативы, знаменующей переход от антиработы к постработе, в автономистской мысли предлагается в противовес социализму, который определяется как система, выкупаящая труд через общественную собственность. В этом смысле отказ от работы дезавуирует два видения, рассмотренные нами ранее: социализм, представляемый либо как государственная плановая экономика для облегчения эксплуатации, либо как мелкомасштабное производство для исправления отчуждения, в одном варианте "означает прежде всего дисциплинирование рабочего класса", в другом - "романтизм" (Zerowork 1975, 6). "Проблема не в том, - утверждает Жан Мари Винсент, - чтобы просто освободить производство, а в том, чтобы человечество освободилось от производства, перестав рассматривать его как центр тяжести всей социальной деятельности и индивидуальных действий" (1991, 20). Каким бы оно ни было, видение посткапитализма, привилегированное автономистской традицией, - это не видение общества труда, доведенного до совершенства, с рационально организованным, одинаково востребованным и справедливо распределенным трудом. Скорее, это видение общества труда преодоленного, то есть общества, в котором труд, конечно, не ликвидирован, но играет иную роль в экономике общественного производства и политических обязательств. Негри описывает это в терминах упразднения труда, без гомологии между трудом, как он переживается в настоящем, и тем, как он может быть организован в будущем (1991, 165). Поставленное таким образом, упразднение труда служит не чертежом и даже не точным содержанием; вместо этого оно является маркером разрыва между критикой антиработы и возможностью постработы.

Та же логика воображения, которая представляет отношение между отказом от работы и ее отменой в терминах различия и разрыва, основывает его также на тенденции и потенциале. Тенденции, указывающие на возможность посттрудового будущего, включают в себя извечный конфликт, порождаемый системой, которая расширяет потребности и желания своих субъектов и одновременно стремится минимизировать их заработную плату и доходы. Эти тенденции также включают в себя растущее напряжение между обществом, которое требует труда для обеспечения средств потребления, и возможностью, созданной накопленными знаниями, технологическим развитием и расширяющимися возможностями сотрудничества, социальной формы, в которой труд не выполняет эту функцию, социальной формы, в которой, например, рабочее время резко сокращается, а связь между трудом и доходом разрывается (см., например, Postone 1996, 361, 365; Vincent 1991, 19-20). Темпоральность этих антагонизмов отличает этот метод от других критических методов, включая критику идеологии, в которой реальность соизмеряется с ее идеалами или

кажущаяся видимость вещей исследуется на предмет их сущностной истинности. Негри также отличает этот "тенденциальный метод", который читает настоящее в свете будущего, от генеалогического метода, который читает его в связи с прошлым (1991, 48-49). Первый находит свою критическую точку контраста в связи между настоящим и будущим, понятой как отношение между актуальным и возможным. Постоун описывает это как модель имманентной критики в данном случае, критики общества труда с точки зрения возникающей возможности социальной формы, в которой труд не служит основной силой социального посредничества (1996, 49), антирабочей критики, основанной на пострабочем потенциале.

Отказ от труда как практическое требование и теоретическая перспектива предполагает осознание потенциально огромной производительной силы накопленного объема общественного труда. "Что мы хотим, - объясняет другой автономист, Франко Берарди ("Бифо"), - так это полностью и согласованно применить энергию и потенциал, которые существуют для социализированного интеллекта, для общего интеллекта. Мы хотим сделать возможным общее сокращение рабочего времени и преобразовать организацию труда таким образом, чтобы стала возможной автономная организация секторов производственной экспериментальной организации" (1980, 157-58). Несмотря на это утверждение созидательных сил общественного труда, отказ от работы не просто воспроизводит продуктивистское прославление труда (даже социалистического или неотчуждаемого). Производительная сила сотрудничества, знаний и технологий прославляется потому, что они несут в себе потенциал не только оспорить необходимость капиталистического контроля, но и сократить время, проведенное на работе, тем самым предлагая возможность реализовать возможности для удовольствия и творчества, которые находятся за пределами экономической сферы производства. По этой мерке "отказ от работы означает не стирание деятельности, а повышение ценности человеческой деятельности, избежавшей господства труда" (Berardi 2009, 60).

Это не только постиндивидуалистическое видение возможности посттрудовой организации производства, но и видение постдефицита. Производительная сила накопленных сил общественного труда всегда обладала потенциалом превратиться в меньшее количество работы, но только если этого потребуют изменения. Двойные требования, которые часто выдвигаются в качестве стратегий отказа от большего количества денег и меньшего количества работы, представляют собой довольно резкий контраст с тем, что Вин цент описывает как "представление о том, что борьба за другое общество должна быть формой мирского аскетизма" (1991, 27), что требования рабочих должны повторять, а не оспаривать дискурсы бедности, жертвенности, тяжелого труда и самоограничения, которые являются частью рационализации системы. В этих требованиях больше денег и меньше работы проявляется именно то, что Колаковский признавал и презирал в ранних формулировках Лафарга об отказе от работы: отказ от политического аскетизма. В ответ на обычное настаивание на скучности, когда речь идет о подобных требованиях, и на пропаганду жесткой экономии как решения капиталистического кризиса, Лафарг утверждал, что задача состоит в расширении наших потребностей и желаний за пределы их обычных объектов, чтобы избежать участия как буржуазного сверхпотребления, так и пролетарского воздержания (1898, 37-38). Аналогичным образом, концепция процесса освобождения,

которую можно найти в автономистской традиции, часто кодируется не в терминах возвращения или восстановления, а в терминах избытка и расширения: обогащение субъективности, расширение потребностей и культивирование элемента или качества желания, которое превосходит существующие способы удовлетворения.

ЛУЧШЕ РАБОТАТЬ ИЛИ РАБОТАТЬ МЕНЬШЕ?

В этот момент я хочу выйти из области марксистской теории и на мгновение задержаться на политических программах, с которыми мы столкнулись на этом пути. Три теоретические парадигмы, которые мы рассмотрели, дают три разных рецепта изменений: соответственно, требования больше работать, лучше работать и меньше работать. В данном проекте предпочтение отдается меньшему количеству работы, а не большему. Требование больше работать вполне может быть необходимым в условиях, когда работа является единственной возможностью для человека обеспечить себе средства к существованию, но я утверждаю, что борьба за меньшее количество работы также крайне важна. Возможно, однако, следует больше сказать о взаимосвязи между призывами к меньшей и лучшей работе и о том, почему я фокусируюсь на первом и, по крайней мере, для сравнения, пренебрегаю вторым. Безусловно, я подтверждаю жизненную важность борьбы за улучшение условий труда. Но хотя с практической, если не с логической точки зрения, ни одно из этих требований, включая требования меньшего и лучшего труда, не является взаимоисключающим, полезно признать некоторые сложности их взаимоотношений. Краткое исследование некоторых недавних попыток потребовать более качественной работы может проиллюстрировать некоторые трудности.

Некоторые аналитики вписывают в эти усилия дискурс трудовой этики, призывая к созданию новой версии этики, которая утверждает необходимость, центральность и ценность труда, но во имя которой можно выдвинуть требование более качественной работы. Например, то, что мы могли бы назвать трудовой этикой человечества, утверждает видение неотчуждаемого труда и утверждает, что этический дискурс труда предлагает средства для борьбы за его реализацию [9]. Недавними сторонниками этики, которая могла бы таким образом возобновить нашу поддержку и инвестиции в труд, но при этом требовать улучшения труда, являются Эл Джини и Рассел Мюрхед. Поскольку, по мнению Джини, "работа - это фундаментальная часть нашей человечности" (2000, xii) и, следовательно, она по праву занимает центральное место в нашей жизни, наша работа должна быть хорошей. Если протестантская трудовая этика использовалась для мистификации условий эксплуататорского и отчуждающего труда, иерархии, принуждения, рутин, скуки и опасностей работы, то альтернативная этика, которую отстаивает Джини, настаивает на культурной ценности всего труда и служит способом заставить работу выполнять свои обещания по приданию ей смысла, самореализации и полезного результата. Но поскольку работа имеет столь фундаментальное значение для того, что значит быть полноценным человеком, в рассуждениях Джини больше внимания уделяется восхвалению труда как благородного и облагораживающего, чем призыву к его улучшению, поскольку

"даже при всех своих недостатках работа должна быть спасена" (209). В конечном счете, важно "наполнить весь труд достоинством" (218), потому что "хотя мы не всегда можем изменить характер работы, мы можем, однако, повлиять на мораль рабочих и отношение к ним общества" (218-19). В конечном счете, любая работа лучше, чем отсутствие работы: "независимо от того, счастливы мы или оцепенели от того, что делаем, работать мы должны, и, нравится нам это или нет, наша работа - это признак нашей человечности" (224). Требованию меньше работать в этом рассказе уделяется мало внимания; видения посттрудового будущего отвергаются утверждением, что "не в нашей природе быть бездельниками" (206), демонстрируя тем самым одновременно эссециалистский взгляд на труд и обедненное воображение о возможностях нетрудовой деятельности. Мюрхед предлагает схожую альтернативу протестантской этике, которая признает важность работы для нашей жизни и наполняет смыслом нашу нынешнюю преданность ей, в то же время служа критическим стандартом видения подходящей и полноценной работы, с помощью которого мы можем отстаивать требование лучшей работы. Однако Мюрхед предлагает более строгую критику, чем Джини, и уделяет больше внимания ценности жизни вне работы. По мнению Мурхеда, признание того, что работа не соответствует своим обещаниям, требует не только борьбы за улучшение работы, но и попытки установить ограничения на требования трудовой этики. Его решение - этика, сдержанная признанием того, что работа не должна быть всей жизнью, этика, которая утверждает необходимость и неотъемлемую ценность работы, но при этом стремится сохранить ее на своем месте (2004, 175-76).

С точки зрения моего проекта, гуманистическая трудовая этика, безусловно, является улучшением доминирующего дискурса, поскольку она обращает критический взгляд не только на количество вознаграждения за труд, но и на качество его переживания. Но я хочу обратить внимание на некоторые потенциальные препятствия на пути практической стратегии, опирающейся на критику отчуждения и призывающей к лучшей работе в контексте, в котором подобные языки и проблемы так удобно вписались в основу современных управленческих дискурсов. Это не новое явление. Как пишет Джек Барбаш, критика отчуждения вышла из "марксистского круга" и стала предметом популярных дискуссий к началу 1970-х годов, что, возможно, наиболее заметно после публикации в 1973 году правительенного исследования, которое выявило широко распространенное недовольство и неудовлетворенность среди американских рабочих: "Скучные, повторяющиеся, кажущиеся бессмысленными задачи вызывают недовольство среди рабочих на всех профессиональных уровнях" (цит. по Barbash 1983, 242). К середине 1970-х годов управленческие теории и практики стали реагировать на критику работы, в которой слишком мало задействовано "я", сместив акцент с обеспечения подчинения непокорного, избегающего усилий фордистского работника, описанного в популярной теории управления Дугласа Макгрегора, названной "теорией X", на поощрение приверженности любящего работу, ориентированного на себя и стремящегося к ответственности работника модели, представленной в "теории Y" самого Макгрегора (1960). Если старая модель управления человеческими отношениями была разработана в ответ на воинствующее рабочее движение 1930-х годов, то парадигма управления человеческими ресурсами, возникшая в 1970-х годах, была направлена на другой способ выраже-

ния недовольства и способ бунтарства. В рамках последней парадигмы работники рассматривались не просто как носители трудовой силы, а как полноценные "человеческие ресурсы", которые в идеале должны были быть "наделены полномочиями" для развития своих способностей и одновременного увеличения стоимости [10]. Макгрегор, один из первых архитекторов модели, представляет это как вопрос направления индивидуальных желаний на достижение целей организации: "Мы стремимся к той степени интеграции, при которой человек может достичь своих целей наилучшим образом, направляя свои усилия на успех организации" (1960, 55). Две цели - лучшая, более увлекательная работа и более эффективные трудовые процессы - представляются как примиримые, по крайней мере в теории; на практике же, делает ли конкретный управленческий режим больший акцент на повышении благосостояния или на максимизации эффективности, зависит от отрасли, места работника в трудовой иерархии и баланса сил между капиталом и трудом в каждый конкретный момент. Например, на одном конце рынка труда может быть достаточно рутинизации, наблюдения и угрозы вывода производства на сторону, чтобы побудить к желаемому уровню усилий и сотрудничества, в то время как в других секторах может потребоваться культурная инженерия и тщательное обучение [11].

В этих последних секторах занятости, в частности, измерения "я", которые считаются частью человеческого ресурса, подлежащего развитию, и, следовательно, законными объектами управленческой заботы, продолжают расширяться на новые территории субъективности. Как отмечают авторы недавнего обзора современных концепций и режимов менеджмента, "идея о том, что работодатель обеспечивает некую тотализованную заботу о здоровье работника, открывает мощные горизонты для расширения границ организованной работы" (Costea, Crump, and Amiridis 2008, 670). Или рассмотрим то, что Питер Флеминг называет управленческим дискурсом "просто будь собой", который просит работников привнести в работу свое "auténtico" "я" вне работы, пытаясь таким образом включить "целостную личность в производственную матрицу" (2009, 38). Традиционные различия между работой и жизнью все больше размываются менеджментом в этих его наиболее самосознательных биополитических режимах. Независимо от того, являются ли девизы таких программ, как расширение прав и возможностей, участие, ответственность, гибкость и обогащение, пустой риторикой или значимым улучшением опыта работы для сотрудников, они дают работодателям возможность побуждать к новым способам и степеням усилий, а в некоторых случаях и к идентификации. Так, расширение прав и возможностей работников может повысить эффективность, гибкость может послужить способом сокращения расходов, а участие может вызвать приверженность организации, тем самым "вовлекая субъекта в акт организационного контроля" и интернализируя организационную дисциплину (Costea, Crump, and Amiridis 2008, 668). Короче говоря, часто программы, представленные под рубрикой обогащения труда, являются также методами интенсификации труда" [12]. В своего рода плохой диалектике качество превращается в количество, поскольку призыв к лучшей работе трансформируется в требование большего объема работы.

Здесь я хочу обратить внимание на два момента. Первый заключается в том, что, обращаясь к критике отчуждения и предлагая больше работы в качестве решения, дискурсы менеджмента лишают критику части ее силы. Видение неотчужденного

труда, сформулированное такими критиками, как Фромм, Мис и Шлейнинг, в котором работа реинтегрируется в жизнь, возможно, и было убедительным как критика доктрины и практики разделения сфер модернизации, но оно теряет свою критическую силу в контексте постмодернистской субSTITУции жизни в работу. Утверждение неотчуждаемости труда не является адекватной стратегией, с помощью которой можно оспаривать современные способы капиталистического контроля; оно слишком легко кооптируется в контексте, в котором метафизика труда и морализация труда имеют столь большой культурный авторитет во многих сферах. Это не значит, что мы должны отказаться от борьбы за лучшую работу, за освобождение от бездумных и повторяющихся задач, опасной среды, оцепенелой изоляции и мелочной иерархии. Однако важно признать, что язык и, в определенной степени, практика гуманизации труда подверглись совместному выбору. Идеология управления человеческими ресурсами с ее различными программами гуманизации труда, чтобы сделать его местом, где от сотрудников можно ожидать не только рук и мозгов, но и сердца, с ее техниками создания более продуктивных моделей субъективности работников должна быть признана как попытка решить проблему, сделав выгодными различные проявления неудовлетворенности работой. В этой связи критика Бодрийяром одной из версий марксистской критики отчуждения кажется особенно уместной: "Она убеждает людей в том, что они отчуждены продажей своей рабочей силы, тем самым подвергая цензуре гораздо более радикальную гипотезу о том, что они могут быть отчуждены как рабочая сила" (1975, 31).

Таким образом, проблема заключается в том, как выдвинуть требования о более качественной работе, как реализовать обещания работы в отношении социальной полезности и индивидуального смысла таким образом, чтобы не просто повторить и подтвердить предписание работать всю жизнь. Вопрос, который я хочу рассмотреть, заключается в том, можно ли успешно использовать утверждение труда, лежащее в основе трудовой этики, в борьбе за лучший труд: можно ли требовать как лучшего, так и меньшего труда без того, чтобы одно требование нейтрализовало критическую силу другого? Мюрхед предлагает одну из попыток объединить эти усилия. Если вспомнить предыдущую дискуссию, то и Джини, и Мюрхед призывают к новой этике труда, которая может продолжать праздновать и поощрять приверженность наемному труду, настаивая при этом на том, что такой труд должен быть адекватно компенсирован и приносить личное удовлетворение. Но Мюрхед идет дальше, признавая, что эти два обязательства - утверждение ценности труда и улучшение условий его выполнения - могут функционировать наперекор друг другу. Чтобы справиться с этим, он добавляет третье обязательство: держать работу, даже хорошую работу, на своем месте, чтобы она не поглощала всю жизнь, что позволит умерить претензии на ценность работы, одновременно проводя политику, направленную на ее реформирование и сокращение (2004, 12). "Умеренность ценности труда, - поясняет Мюрхед, - также защищает от злоупотребления этой ценностью во имя эксплуататорских практик, к которым трудовая этика особенно склонна" (176).

Несмотря на важность этой программы реформ и очевидную необходимость требовать как лучшей, так и меньшей работы, первоначальное утверждение неотъемлемой ценности труда, связанное теперь с управлеченческими дискурсами улучшения работы, угрожает противоречить и затмить призыв к сдерживанию власти трудовой

этики и отодвинуть на второй план требования о сокращении работы. Подобно тому, как утверждение ценности труда в тех же терминах, что и трудовая этика, затрудняет утверждение того, что некоторые виды работы должны быть улучшены, призыв к улучшению работы может легко перевесить аргументы в пользу сокращения работы. Таким образом, моя вторая мысль заключается в том, что вместо того, чтобы предлагать пересмотренную версию трудовой этики, мы должны сделать критику этой этики приоритетом, если хотим, чтобы борьба за уменьшение количества работы имела шанс на успех.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ И ПРОДОЛЖЕНИЕ: ФЕМИНИЗМ И ОТКАЗ ОТ РАБОТЫ

Отказ от работы в самом широком смысле способен породить ряд своевременных критических перспектив и практических программ. В частности, он предлагает вызов трудовым ценностям, которые продолжают обеспечивать наше согласие с существующей системой. Проблема не в том, как сформулировал Бодрийяр, что работник "только количественно эксплуатируется как производительная сила системы капиталистической политической экономии, но и метафизически переопределен как производитель кодом политической экономии" (1975, 31). Прославление труда как прототипически человеческой деятельности, как ключа к социальной принадлежности и индивидуальным достижениям, составляет фундаментальный идеологический фундамент современного капитализма: он был построен на основе этой этики, которая продолжает служить интересам системы и рационализировать ее результаты. Нельзя недооценивать современную силу этого кодекса с его эссенциализмом и морализмом труда. "В последней инстанции", как утверждает Бодрийяр и как утверждалось в предыдущей главе, "система рационализирует свою власть здесь" (31). Мой аргумент заключается в том, что метафизика и морализм труда требуют более прямогозыва, чем тот, который способны бросить критика отчуждения и гуманистическая трудовая этика. Борьба за повышение качества работы должна сопровождаться усилиями по сокращению ее количества [13]. В этом контексте отказ от работы, с его настойчивым стремлением к более тщательной критике и более радикальному разрыву с существующими трудовыми ценностями, предлагает особенно ценную перспективу. Там, где отношение к работе продуктивно, отказ от работы, понимаемый как отказ от работы как необходимого центра социального существования, морального долга, онтологической сущности, времени и энергии, и понимаемый как практика "неподчинения трудовой этике" (Berardi 1980, 169), может убедительно и язвительно говорить о нашей сегодняшней ситуации.

О том, что это может предложить феминизму, мы поговорим в следующих двух главах. В качестве предисловия к этим дискуссиям я предлагаю два кратких замечания. Первое заключается в том, что вызовы, которые "Отказ от работы" бросает сегодняшним реалиям труда, по крайней мере, в равной степени относятся к феминистским проблемам и повесткам дня. Феминистские призывы к улучшению условий труда для женщин, какими бы важными они ни были, в целом привели к увеличению количества работы для женщин. Помимо интенсификации многих форм наемного труда, о которой говорилось выше, увеличилось и бремя неоплачиваемого домашнего труда и работы по уходу за детьми - как из-за давления неолиберальной реструктуризации наряду с двойным днем, так и из-за все более доминирующей модели интенсивного воспитания детей, представляющей как то, что требуется для

развития коммуникативных, когнитивных и творческих способностей, все более необходимых для воспроизведения, не говоря уже о повышении классового статуса нового поколения работников (см. Hays 1996). Учитывая, что институт семьи, на котором основывалась и поддерживалась приватизация репродуктивного труда, явно не справляется с задачей взять на себя большую часть ответственности за заботу о детях, пожилых, больных и инвалидах, отказ от нынешней организации репродуктивного труда может многое дать современному феминизму [14].

Второе мое наблюдение, однако, заключается в том, что распространение отказа от работы на структуры и этику репродуктивного труда - гораздо более сложная задача. Хотя то, что может означать отказ от неоплачиваемого домашнего труда, нам еще предстоит изучить, очевидно, что это не ограничится утверждением, что такой труд должен цениться иначе по сравнению с наемным трудом, больше или меньше, чем сейчас. Действительно, распространение отказа от работы на сферу неоплачиваемого домашнего труда подрывает некоторые традиционные критические позиции феминизма: критику нормативных ожиданий домашнего труда для женщин с точки зрения преимуществ и достоинств оплачиваемого труда и критику бессердечного мира эксплуататорского оплачиваемого труда с точки зрения домашней этики заботы или несамостоятельного ремесленного производства. Вместо того чтобы критиковать работу или семью с позиции другой стороны, эта феминистская версия отказа от работы охватывает оба как места и объекты отказа. Этот более широкий проект отказа ставит задачи как для антирабочей критики, так и для пострабочего воображения. Феминистская антирабочая критика должна решить сразу несколько задач: признать неоплачиваемый домашний труд социально необходимым, оспорить его несправедливое распределение (тот факт, что пол, раса, класс и нация влияют на то, кто делает больше или меньше) и в то же время настаивать на том, что ценить его более высоко и распределять более справедливо недостаточно - организация неоплачиваемого репродуктивного труда и его отношения с оплачиваемым трудом должны быть полностью переосмыслены. Для феминистского пострабочего воображения это поднимает следующий вопрос: если мы отказываемся и от института наемного труда, и от модели приватизированной семьи как центральных организующих структур производства и воспроизведения, то что мы хотим получить вместо них? В следующих главах я объединяю марксистскую и феминистскую традиции, чтобы подумать о том, как бросить вызов и начать переосмысливать структуры и этику как наемного, так и ненаемного труда на практической территории выдвижения политических претензий или, точнее, требований.

ГЛАВА 3. РАБОЧИЕ ТРЕБОВАНИЯ

От зарплаты за работу по дому до базового дохода

Политические видения хрупки. Они появляются и снова теряются. Идеи, сформулированные одним поколением, часто забываются или подавляются следующим; цели, которые казались прогрессивным мыслителям одной эпохи необходимыми и реалистичными, откладываются их преемниками как пророческие и утопические. Стремления, нашедшие голос в одни периоды радикальных начинаний, подавляются или даже полностью замалчиваются в другие. История всех прогрессивных движений усеяна такими полузабытыми надеждами, несбывшимися мечтами. БАРБАРА ТЕЙЛОР. КАНУН И НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ

Мы подошли к своеобразному перекрестку. На этом этапе фокус анализа смещается от критики против работы к политике после работы, от прежней концентрации на отказе от работы и ее этике к исследованию требований, которые могут указать направление альтернатив. В этой главе я представляю прочтение феминистского требования 1970-х годов об оплате домашней работы, а затем предлагаю его реконфигурацию в качестве современного требования о гарантированном базовом доходе. Как вскоре станет ясно, перспектива оплаты домашнего труда в том виде, в каком она была сформулирована в нескольких текстах, опубликованных в Италии, Великобритании и США в период с 1972 по 1976 год, стала важным источником вдохновения для многих аргументов в последующих главах [1]. Действительно, два основных требования, которые часто повторяют сторонники оплаты домашней работы, наряду с другими автономистами, требующими больше денег и меньше работы, определяют выбор требований, которые являются предметом этой и следующей главы: требование базового дохода и требование сокращения рабочего дня. Возможно, что еще более важно, что литературные данные о природе требований и практике их предъявления служат основой для моего анализа обоснований и потенциальной эффективности этих двух требований. В свете моих инвестиций в этот, возможно, своеобразный артефакт феминизма 1970-х годов будет полезно, прежде чем перейти к сути аргументации, прояснить кое-что о моем подходе к этой исторической местности.

ЧТЕНИЕ ФЕМИНИСТСКОГО ПРОШЛОГО

Зачем возвращаться к этой части феминистской истории? Вряд ли можно найти политическое видение в рамках феминизма, которое сегодня пользуется меньшим доверием, чем зарплата за работу по дому; действительно, в историях феминизма это движение часто изображается как заблуждение, а при обсуждении в феминистских антологиях обычно представляется как довольно странный курьез из архива феминистской теории второй волны. Не стоит сбрасывать со счетов эти оценки; хотя я нахожу вдохновение в некоторых аспектах этого проекта, я также отвергаю то, что, казалось бы, является его основополагающим утверждением и смыслом существования: требование оплаты за работу по дому. Так какое же отношение к современному феминизму может иметь эта, если воспользоваться эпиграфом к этой главе, полузаытая надежда и несбывшаяся мечта? Если говорить более конкретно, то два вопроса требуют рассмотрения: во-первых, зачем возвращаться к этому фрагменту феминистского прошлого; и во-вторых, как можно использовать прошлое в настоящем феминизма и его возможном будущем?

Возвращение к 1970-м годам затрудняется собственными историографическими практиками феминизма, включая некоторые из его наиболее привычных моделей периодизации и классификационных схем. Две из них, в частности, создают препятствия для такого возвращения, к которому я стремлюсь. Первая представляет себе отношения между феминистским прошлым и настоящим в терминах диалектической логики, которая кодирует течение времени в терминах сменяющих друг друга эпох. Вторая подходит к истории с точки зрения семейной модели, представляя ее как отношения между одним поколением и следующим. В первом случае возникает вопрос о том, зачем нужно заниматься прошлым; во втором ставятся ограничения на то, как можно задействовать его в попытках создать другое будущее. Дело не в том, что первый вариант слишком пренебрежительно, а второй - слишком почтительно относится к этой истории; проблема, как мне кажется, в том, что первый может закрыть доступ к полному и богатому взаимодействию с прошлым, а второй может удержать нас от творческого переосмысливания его идей.

Возможно, самый привычный способ рассказать о феминистской истории опирается на диалектическую логику, чтобы объяснить прогрессивное развитие феминистских теорий с течением времени. Например, в известной и часто повторяемой таксономии поля, популярной в начале 1980-х годов, либеральный, марксистский и радикальный феминизмы были представлены как конкурирующие модели феминистской теории, которые, как считалось, социалистический феминизм одновременно поглощает и отбрасывает. В частности, марксистский феминизм - категория, включающая оплату домашнего труда, - позиционировался как тезис, а радикальный феминизм - как его антитезис, причем недостатки каждого из них исправлялись социалистическим феминизмом, который представлялся как их синтез. Таким обра-

зом, в некоторых из ранних историй феминистской теории второй волны социалистический феминизм описывался как венец феминизма, преуспевший во времени и превзошедший методологически и политически либеральный, марксистский и радикальный феминизмы [2]. В некоторых примерах той же схемы периодизации, созданных в 1990 годах, социалистический феминизм заменяется постструктураллистским феминизмом, занимающим привилегированное положение. Клэр Хеммингс описывает одну из широко распространенных версий этой обновленной истории в своем критическом прочтении подобных моделей следующим образом: эсценциалистский феминизм 1970-го года - широкая категория, включающая либеральный, марксистский, радикальный и социалистический феминизмы - был оспорен в 1980-е годы цветными феминистками и феминистками третьего мира, критика которых была включена в постструктураллистский феминизм 1990х годов и превзойдена им (2005, 126).

Одним из ограничений такого анализа является, конечно, его редукционизм - возможно, неизбежный побочный эффект любого подобного классификационного проекта. В случае, который меня здесь интересует, заработка плата за домашний труд содержится в более широкой категории марксистского феминизма, который, в свою очередь, вставляется в прогрессивное историческое повествование как один момент в диалектической цепи [3]. Но более сложная проблема заключается не в том, что это повествование кодирует заработную плату за домашний труд как политическое видение, которое потерпело неудачу и было побеждено; проблема в том, что заработка плата за домашний труд представляется как часть истории, которая была вытеснена. Вот почему возвращение к этой традиции 1970-х годов может быть воспринято не только как отвлечение, но и как регресс, как возвращение либо к ошибкам, которые были допущены до того, как социалистический феминизм был поглощен марксистским феминизмом, либо к основательно опровергнутому и теперь уже преодоленному эсценциалистскому феминизму.

В ответ на такую логику часть последующего анализа заработной платы за работу по дому будет посвящена установлению исторической справки. Это предполагает как пересмотр некоторых существующих интерпретаций дискурса, так и восстановление некоторых утраченных аспектов проекта. Например, существует ряд неверных трактовок этой литературы, которые может исправить лучшее понимание ее исторических связей с автономной марксистской традицией. Также будет предпринята попытка восстановить специфические аспекты проекта, которые не были частью социалистического феминизма, якобы более совершенного союза марксистского и радикального феминизмов, или постструктураллистского феминизма, выступающего против эсценциализма. К ним относятся часто используемая в литературе концепция социальной фабрики, приверженность проекта отказу от работы, а также понимание политических требований и процесса выдвижения требований, которое было центральным как для движения, так и для анализа. Вопреки модели диалектической истории, история феминизма - это не только история прогресса, но и иногда, как напоминает нам эпиграф, история забытых идей и задушенных устремлений.

Однако, несмотря на всю свою ценность, работа по восстановлению истории не является моей главной задачей; я больше заинтересована в перестройке оплаты домашнего труда, чем в сохранении памяти о нем. Это подводит меня ко второй

концепции взаимоотношений между феминистскими теориями во времени, еще одному нарративу прогресса, который подорвал бы тот вид возвращения к 1970 годам, который я хочу осуществить. Этот второй способ феминистской истории опирается на семейную логику в своем временном воображаемом. Джудит Руф метко называет это поколенческим дискурсом, одна из популярных версий которого представляет феминистскую историю как историю матерей, завещающих феминистское наследие новому поколению, которое затем развивает и продолжает свое наследство, историю феминистского сестринства, которое со временем превращается в череду поколений в рамках большой феминистской семьи (1997, 70). Прогресс обеспечивается постоянным накоплением феминистских знаний и постоянно расширяющейся феминистской солидарностью. Одна из проблем этой концепции заключается в том, что, как отмечает Руф, модель семьи одомашнивает разногласия между феминистками (73), сводя фундаментальные и постоянные конфликты к семейным ссорам и разрыву между поколениями [4]. Но, возможно, более важной проблемой этой модели является то, как она стремится индивидуализировать и персонализировать теоретический дискурс и политические споры. В сфере феминистского академического производства наследство, передаваемое от одной феминистки к другой, - это скорее труд всей жизни, чем собрание сочинений; в этой субъективизированной системе авторы имеют приоритет над текстами [5]. Наследие одновременно политическое и личное, наследие, вытекающее из сознания, опыта, желания и приверженности конкретных людей, а не теорий, стратегий и видений, которые выходят за рамки парадигмы индивидуального авторства. Если диалектическая модель рассматривает прошлое либо как этап, ведущий к настоящему, либо как мусорную корзину истории, то семейная модель требует более трепетного отношения, рассматривая историю феминизма как старших, которых нужно уважать, и наследие, которое нужно сохранять.

Одна из проблем обеих этих периодизаций и исторических воображений заключается в их историзме. То есть, в них любая данная теоретическая парадигма рассматривается не только как соответствующая своему времени, сложившаяся в рамках определенной политической конъюнктуры и концептуального горизонта, но и как соответствующая только своему времени. Каждая теория вписывается в отрезок времени, ограниченный ее генезисом и смертью; даже задуманная как живое наследие, а не как мертвый реликт, теория остается скорее историческим артефактом, чем проектом. Каждый вклад прикреплен к линейному времени логикой, диалектической или семейной, которая маркирует, разделяет и запечатывает каждый момент. В рамках диалектической схемы конкретные теории не просто гомогенизируются, чтобы соответствовать заданным классификационным рамкам, но и рассматриваются как готовый продукт, заключенный в границы определенного исторического периода. В рамках семейного нарратива каждая теория представлена отдельными авторами и их перспективами, а не задумана как коллективный проект, оживленный общими вопросами и политическими желаниями, которые не так-то просто удержать в рамках одного человека или одного отрезка времени.

Меня интересует другая темпоральность, которая могла бы поддерживать более плодотворные отношения между прошлым, настоящим и будущим. Займствуя формулировку Робин Вигман, я хочу "думать о политическом времени феминизма как о нелинейном, разнонаправленном и одновременном" таким образом, чтобы

открыть "возможность думать об историческом как об отличном от настоящего и как о живой силе" (2000, 824, п. 14). В отличие от семейной модели, мое внимание сосредоточено на текстах, а не на авторах. Конечно, я буду относиться к этим текстам как к историческим артефактам; меня не интересуют современные итерации оплаты домашнего труда или поздние труды их авторов. Вместо этого я сосредоточусь на горстке текстов, созданных в начале-середине 1970-х годов, большинство из которых, уместно отметить, являются манифестами и, как таковые, явно соответствуют своему времени: интервенции, призванные собрать и направить политическую энергию в определенный момент и в определенном месте. Но мой проект не является по этой причине в первую очередь историческим; как работа политической теории, а не интеллектуальной истории, он в первую очередь сосредоточен на том, как заработка плата за работу по дому может быть использована для противостояния настоящему и переосмысления его возможного будущего. Чтение, к которому я стремлюсь, одновременно антидиалектическое, открытое к утраченным возможностям, из которых мы все еще можем извлечь уроки, и антифамильярное, рассматривающее эти тексты не как наследие, которое нужно сохранить, а как инструменты, которые нужно использовать. Поэтому, хотя мне интересно читать литературу 1970-х годов о зарплате за работу по дому в ее историческом контексте, в связи с другими марксистскими теориями, и в конкретный момент перехода от фордизма к постфордизму, в конце концов, смысл в том, чтобы вернуться назад, чтобы перенести некоторые идеи 1970 годов вперед, чтобы использовать их в настоящем времени и месте.

ДЕБАТЫ О ДОМАШНЕМ ТРУДЕ

Начать изучение вопроса об оплате домашнего труда лучше всего с одной из феминистских работ, с которой она была связана и которую обычно вспоминают как одну из ее составляющих. Дебаты о домашнем труде были одним из основных направлений англо-американской марксистской и социалистической феминистской теории в 1970-х годах, которое фокусировалось на политической экономии женского домашнего труда. Использование марксистских категорий и рамок на службе феминистского исследования обещало дать новые знания о взаимосвязи гендерных отношений и капиталистической логики. Участники дебатов о домашнем труде утверждали, что гендерные различия и иерархия также конституируются и воспроизводятся через трудовые практики и что специфическое гендерное разделение труда является неотъемлемой частью современных капиталистических общественных формаций. Дебаты породили значительный массив литературы, включающий оживленные дискуссии с конца 1960-х до конца 1970-х годов [6].

Однако к концу 1970-х годов дебаты о внутреннем труде исчерпали себя (Vogel 2000, 152). Отчасти это было вызвано факторами, внешними по отношению к самой литературе: к 1980-м годам многие феминистские теоретики перешли к другим темам, основанным на иных рамках. В частности, локус материалистического анализа переместился из области экономики в область тела (Malos 1995b, 209), а озабоченность конституирующей силой трудовых практик уступила место растущему интересу к языку, дискурсу и культуре как силам, формирующими жизнь гендерных субъектов. Интерес к дебатам также снизился, поскольку и марксизм, и марксистский феминизм зачастую затмевались, а не вдохновлялись, оспаривались и трансформировались растущей популярностью и эффективностью постструктураллистских подходов. Но более важные источники упадка дебатов можно найти внутри. То, что начиналось как многообещающая попытка объединить теоретическую энергию и политические обязательства марксизма и феминизма, погрязло в дебатах о том, как представить себе отношения между домашним трудом и теорией стоимости Маркса. Основное разделение, если упростить сложный спектр позиций, происходило между теми, кто принадлежал к более ортодоксальному лагерю, склонному описывать домашний труд как форму непроизводительного труда, который, поскольку он не создает прибавочной стоимости, не является центральным для капитализма как такового, и менее ортодоксальными участниками, которые представляли домашний труд как репродуктивный или даже производительный труд, который, поскольку он создает прибавочную стоимость косвенно или напрямую, должен восприниматься как неотъемлемая часть капиталистического производства. По крайней мере, в первые годы этих дебатов были ясны два важных вопроса: концептуальный вопрос о том, как подходить к слиянию внутренней политической экономики и капиталистического способа производства, и политический вопрос о том, интегрировать

или разделять феминистскую борьбу с организациями и программами рабочего класса. Со временем, однако, эти теоретические вопросы и практические проблемы уступили место все более техническим дебатам о теории стоимости Маркса [7]. Концептуальный и политический смысл этого учения все больше затушевывался, поскольку дебаты часто перерастали в соревнование по поиску окончательного отрывка из Маркса, который бы разрешил спор раз и навсегда. Раннее стремление переосмыслить марксизм с феминистской точки зрения было в значительной степени заслонено попытками переосмыслить феминизм с марксистской точки зрения, причем последний слишком часто представлялся как овеществленное текстуальное наследие, которому должны соответствовать феминистские вопросы и обязательства.

Как еще одна сцена из знаменитого несчастливого брака марксизма и феминизма, мы, безусловно, имеем веские причины не оплакивать кончину дебатов о домашнем труде. Однако в то же время не стоит сбрасывать со счетов и возможность того, что на ее периферии было создано множество ценных идей и новаторских анализов. На последующих страницах я хочу вернуться к тому, что, несомненно, было самым неортодоксальным вкладом в дебаты: к перспективе оплаты домашнего труда, основополагающей для которой часто считают книгу "Власть женщин и подрыв общины" (1973), написанную Мариаросой Далла Коста и Сельмой Джеймс [8]. Мой интерес к этому и другим текстам традиции оплаты домашнего труда начала-середины 1970-х годов сосредоточен на трех аспектах проекта, которые я хочу восстановить, а затем реконфигурировать, чтобы предложить несколько иной и потенциально более своевременный анализ и стратегию: анализ семьи как части новой фазы капиталистического развития, которую феминистки этой традиции пытались охватить термином "социальная фабрика"; категория "отказа от работы", которая служит для критики не только структуры и разделения труда, но и его этики; и требование оплаты за работу по дому, которое, как я должна отметить с самого начала, привлекает меня скорее из-за концепции авторов о практике требования, о том, что такое требование и что оно может сделать, чем из-за конкретного содержания требования. Собрав эти три элемента вместе, я рассмотрю в конце главы альтернативный спрос: спрос на базовый доход.

Как я уже упоминала выше, чтобы найти и развить то, что я считаю более современными аспектами, я хочу пересмотреть перспективу заработной платы за домашний труд в свете и в связи с автономистской марксистской традицией, на которую она опиралась и чьи более поздние разработки она помогла вдохновить [9]. Выделение некоторых связей между автономистским марксизмом и заработной платой за домашний труд позволяет достичь двух вещей. Во-первых, обращение к более широким марксистским рамкам, с которыми был связан феминистский проект, может помочь прояснить некоторые неверные толкования тех элементов текстов о зарплате за домашний труд, которые я хочу переосмыслить. Во-вторых, введение этого дискурса в диалог с более поздними автономистскими работами поможет мне выстроить пересмотренную перспективу и совершенно иное требование [10].

ВОСПРОИЗВОДСТВО СОЦИАЛЬНОЙ ФАБРИКИ

К неудовольствию более ортодоксальных участников дискуссии о домашнем труде, которые рассматривали домашний труд как нечто отдельное от собственно капиталистического производства, Далла Коста и Джеймс настаивали на том, что, несмотря на то что писал и не писал Маркс, домашний труд необходим для производства прибавочной стоимости, а местом его извлечения является то, что они называют социальной фабрикой (1973, 30-31). Этот аргумент, однако, не получил должного понимания; в частности, концепция социальной фабрики вызвала разногласия, и в некоторых работах она рассматривается как ошибочная аналогия, призванная подвести домашнее хозяйство под марксистский анализ промышленного производства [11]. На самом деле эта концепция использовалась в то время и другими автономистами, а в данном случае Далла Коста и Джеймс применили ее с особенно плодотворными целями [12]. Вместо утверждения о том, что домохозяйство похоже на фабрику, концепция служит жестом к более широкому, более убедительному и, как я объясню ниже, своевременному анализу современного капитализма. Теория социальной фабрики основывается на идее, что за пределами фабрики в капиталистические отношения вовлечено то, что Далла Коста и Джеймс иногда называли "сообществом" или обществом как таковым. Таким образом, эта концепция представляет собой альтернативу теориям, которые изолируют капиталистическое производство во времени, пространстве и отношениях наемного труда.

Далия Коста и Джеймс в целом использовали концепцию социальной фабрики в довольно ограниченном виде для осмыслиения некоторых взаимозависимостей между двумя сферами социального сотрудничества - домашним хозяйством и экономикой наемного труда. Отношения заработной платы, понимаемые как фундаментальные социальные отношения капитала, были ключевой точкой связи между этими двумя сферами. Как объясняют Далла Коста и Джеймс, институт семьи служит важным, хотя и малозаметным компонентом системы оплаты труда; как социальное отношение наемных работников к не наемным (12), это широкая категория, включающая "безработных, стариков, больных, детей и домохозяек" (James 1976, 7). В этом смысле семья функционирует как распределительный механизм, с помощью которого можно представить, что заработка плата распространяется на тех, кто не работает, работает меньше, еще не работает и уже не работает. Будучи приватизированной машиной социального воспроизведения, семья служит для того, чтобы зарплата была ниже, а рабочий день длиннее, чем если бы в целом предполагалось, что индивиды должны либо иметь возможность получать товарные эквиваленты товаров и услуг, производимых в частных домохозяйствах, либо иметь

достаточно времени вне оплачиваемого труда, чтобы производить товары и услуги самостоятельно. Хотя семья продолжает служить важнейшим элементом системы оплаты труда, она остается скрытым партнером, ее роль замалчивается всеми теми дискурсами, которые натурализуют, романтизируют, приватизируют и деполитизируют этот институт. Поскольку система оплаты труда, даже в таком расширенном смысле, разумеется, не может охватить всех или обеспечить всем прожиточный минимум, идеология семьи выполняет своего рода функцию зачистки, позволяя нам признать легитимность системы оплаты труда, несмотря на ее недостатки, поощряя нас представлять, что она может обеспечить тех, кто способен жить в соответствии с ее нормами семейной формы и ответственности, связывая семью с системой оплаты труда, описывая ее как опору капиталистической организации труда (Dalla Costa and James 1973, 33), Далла Коста напоминает нам о том, как институт семьи не только помогает абсорбировать снижение цены труда и производить более дешевые и гибкие формы феминизированного труда, но и обеспечивает идеологическую основу для освобождения государства и капитала от ответственности за большую часть затрат на социальное воспроизводство.

Фокус на зарплате, который мы находим в анализе Далла Коста и Джеймса как на том, что скрепляет домохозяйство с экономикой наемного труда, авторы разделяют с более широкой автономистской традицией. Почему так привилегируется заработная плата? Потому что, в соответствии с автономистскими подходами к Марксу, заработка понимается как доминирующий механизм, с помощью которого индивиды включаются в капиталистический способ сотрудничества: "Со времен Маркса, - настаивает Далла Коста, - было ясно, что капитал управляет и развивается через заработную плату" (Dalla Costa and James 1973, 25-26). Что еще важно, заработка - явление противоречивое: это механизм, с помощью которого рабочие включаются в производство прибавочной стоимости, а также точка опоры и ресурс для создания жизни вне работы (см. Negri 1991, 132; Baldi 1972, i8; Read 2003, loo). Иными словами, заработка - это одно из самых прямых выражений властных отношений между капиталом и трудом и один из самых осозаемых объектов борьбы за их условия. Как объясняют две сторонницы оплаты домашнего труда, Николь Кокс и Сильвия Федеричи, "у зарплаты всегда есть две стороны: сторона капитала, который использует ее для контроля над рабочим классом, пытаясь добиться того, чтобы каждое повышение зарплаты сопровождалось ростом производительности труда; и сторона рабочего класса, который все больше борется за больше денег, больше власти и меньше работы" (1976, ii). Заработка может способствовать как накоплению капитала, так и расширению потенциально автономных потребностей и желаний работников.

Концепция оплаты домашней работы стремилась бросить вызов доминирующем представлениям о том, кто дисциплинируется заработной платой и кто участвует в борьбе за заработную плату. Подобно тому, как Маркс утверждал, что заработка служит для сокрытия прибавочного труда, затрачиваемого наемными рабочими на производство прибавочной стоимости, заработка также затушевывает вклад не наемного труда в процесс валоризации и, следовательно, истинную продолжительность рабочего дня (Cox and Federici 1976, 9-10). Кокс и Федеричи выражают это следующим образом: "Мы знаем, что рабочий день для капитала не обязательно

приносит зарплату и не начинается и не заканчивается у ворот фабрики” (а). Они предлагают более широкий взгляд не только на то, кто участвует в отношениях по оплате труда и, следовательно, кто может оспаривать их условия, но и на то, что считается борьбой за заработную плату, в данном случае выходящей за рамки со- средоточения на ставках заработной платы и включающей усилия по обеспечению предоставления социальных услуг и сокращению рабочего времени.

Аргумент Далла Коста и Джеймса был одним из первых упоминаний концепции социальной фабрики в автономистской литературе, где она с тех пор получила дальнейшее развитие. Можно утверждать, что именно настойчивое стремление феминисток расширить понятие труда за пределы его наемных форм помогло открыть дверь к новой концептуализации структуры капиталистического общественного производства, в которую категория социальной фабрики стала одним из первых вкладов. Позже мы вернемся к концепции социальной фабрики, чтобы рассмотреть, как она трансформировалась в условиях постфордизма и каковы последствия этого для проекта картирования мест и отношений социальной фабрики. Здесь я хочу продолжить обзор литературы 1970х годов и рассмотреть еще один интересный момент: отказ от работы.

ОТКАЗ ОТ РАБОТЫ

Когда такие авторы, как Далла Коста и Джеймс, утверждали, что семья - это место общественного производства, и, как мы обсудим позже, требовали, чтобы женщины получали зарплату за работу, которую они там выполняют, речь шла не о том, чтобы восхвалять достоинства домашнего труда. Напротив, эти авторы настаивали на том, что труд - это не повод для почитания. Отходя от тех правых и левых дискурсов, которые превозносят и морализируют труд, движение и анализ оплаты домашнего труда являются частью более широкой традиции, которую, как мне кажется, мы должны восстановить и расширить, и которая включает в себя отказ от работы как часть своего проекта. Но этот отказ, один из самых провокационных и потенциально многообещающих элементов подхода, также является одним из самых плохо понятых. Некоторые читатели, в том числе Сейла Бенхабиб и Друсила Корнелл, характеризуют это движение как яркий пример приверженности марксистского феминизма "утопии труда" - феминистской версии ортодоксального марксистского торжества продуктивной деятельности (1987, 4). Чтобы понять специфику критики труда, которая оживила оплату домашней работы как в теории, так и на практике, необходимо признать ее корни и резонанс с автономистской традицией. Это один из тех случаев, когда историзация аргументации оказывается критически важной; в противном случае мы можем не понять одну из центральных аналитических ориентаций и политических обязательств.

Отказ от работы, если вспомнить обсуждение этого понятия в предыдущей главе, является одной из доминирующих тем автономистского критического анализа и политической практики. Как мы уже отмечали, он знаменует собой важный отход от тех элементов марксизма, которые привержены продуктивистской валоризации труда, включая как приверженность ортодоксального марксизма модели экономической модернизации, так и метафизику труда гуманистического марксизма. В противовес таким продуктивистским течениям автономистский марксизм отвергает как утопическое видение жизни, сделанной продуктивной, так и онтологию человека-производителя. Отказ от труда - это не отказ от производственной деятельности как таковой, а скорее отказ от центральных элементов отношений заработной платы и тех дискурсов, которые поощряют наше согласие с навязываемыми ими способами работы. Это отказ от господства труда над временем и пространством жизни и от его морализации, сопротивление возведению труда в ранг необходимого долга и высшего призыва. Это одновременно и модель сопротивления, и борьба за иные отношения между жизнью и работой, которые могли бы обеспечить этика после работы и большее количество нерабочего времени.

Таким образом, в этом контексте называть домашний труд "работой" не означало возвышать его, а скорее представлялось как "первый шаг к отказу от него" (Federici 1995, 191). Поиск оплачиваемой работы не был действенным способом отказаться

от домашнего труда: "Рабство на сборочном конвейере - это не освобождение от рабства у кухонной раковины" (Dalla Costa and James '973, 33). Учитывая, что капиталистическая экономика ответила на феминистский отказ от предписанного домашнего труда постоянным увеличением числа женщин в составе рабочей силы и что женщины часто не избавляются от основной ответственности за неоплачиваемый репродуктивный труд, даже если они работают за зарплату, необходима более широкая критика труда. Мы должны, - призывает Далла Коста, - "переосмыслить миф об освобождении через труд", в конце концов, "мы уже достаточно поработали" (7).

Если требование заработной платы не было направлено на прославление домашнего труда, то оно не было направлено и на его освящение. Наставление этих феминисток на продуктивности неоплачиваемого домашнего труда не было моральным требованием: "Только с точки зрения капитализма быть продуктивным - это моральная добродетель, не говоря уже о моральном императиве" (Cox and Federici 1976, 6). Здесь мы можем получить четкое представление о трудностях и радикальных амбициях программы, которая стремилась одновременно оспорить невидимость домашнего труда и его морализацию, исправить как его обесценивание в качестве работы, так и его переоценку в качестве труда любви. Действительно, применение отказа от работы к сфере неоплачиваемого домашнего труда существенно повышает ставки проекта отказа: одно дело - отказаться от наемного труда, но совсем другое - оспорить институт семьи и способы труда, которые она организует и наполняет смыслом. В применении к неоплачиваемому домашнему труду отказ от работы означает отказ от ее нынешней семейно-центрированной организации и гендерного распределения труда, а также отказ от защиты такой критики путем обращения к слишком знакомой романтизации отношений и ритуалов домашнего царства. Такое развертывание стратегии отказа на территории домашнего труда не только радикализирует, но и проясняет эту практику. Отказ от работы в данном случае, отказ от домашнего труда не обязательно означает оставление дома и отказ от заботы; скорее, он предполагает пересмотр базовых структур и этики, регулирующих этот труд, и борьбу за то, чтобы сделать его, так сказать, непродуктивным. В этом смысле феминистский отказ от работы может служить противоядием от культурной одержимости работой, открывая тем самым пространство для обсуждения ее современных условий. Сегодня в Соединенных Штатах, где господствует трудовая этика, где труд мифологизирован и превознесен, где даже отношение к работе должно быть продуктивным, критика работы и инициирование того, что Далла Коста называет "борьбой не работать", одновременно и более жизненно важны, и более трудны для развития (Dalla Costa and James 1973, 47).

Отказ от домашнего труда подразумевает не только отказ от его нынешней организации и распределения вместе с его морализацией, но и отказ от двух распространенных альтернатив семейной модели воспроизводства: во-первых, коммодификации домашнего труда, этой разновидности приватизации, которая продолжает служить решением по умолчанию для основного либерального феминизма; и, во-вторых, его социализации, то есть придания публичности домашнему труду с помощью финансируемых государством услуг, включая уход за детьми, общественные прачечные и столовые или места общественного питания, предложенные некоторыми

радикальными и социалистическими феминистками (см., например, Benston 1995, 106). То есть феминистки, участвовавшие в движении за оплату домашнего труда, отвергали не только капиталистические, но и социалистические средства защиты, отстаиваемые другими феминистками того времени. Движение "Заработная плата за домашний труд" расширило автономную марксистскую критику социалистического производства, которое они рассматривали не более чем замену государственного контроля на частный контроль над той же самой структурой производства в сфере воспроизводства. Социализм понимался как программа, направленная на рационализацию производства на социальной фабрике, на совершенствование, а не на преобразование трудового общества [13]. Конечно, критика финансируемых государством услуг по поддержке домашнего труда не была незнакома ни тогда, ни сейчас. Но эта критика не столько вызывала в воображении призрак детей без матерей, устраивающих пожары в государственных яслях, сколько стремилась доказать, что приданье таким услугам общественного характера не изменит ситуацию. Наряду с другими автономистками, эти феминистки рассматривали социализм скорее как управленческий, чем революционный проект; в данном случае речь шла скорее об укреплении семейного ухода и предоставлении возможности все большему числу женщин выполнять оплачиваемую работу, чем о попытке изменить существующий режим производственного сотрудничества, в центре которого находились оплачиваемый труд и семья. Они не преминули включить в список своих требований предоставление различных государственных услуг, включая уход за детьми. Но эти требования рассматривались скорее как необходимые реформы, чем как радикальные, указывающие на необходимость чего-то иного. Их больше интересовали требования другого рода: требования времени и денег. "Нам нужны и столовые, и детские сады, и стиральные машины, и посудомоечные машины, - пишет Далла Коста, - но мы также хотим иметь выбор: есть в уединении с небольшим количеством людей, когда мы хотим, иметь время, чтобы быть с детьми, быть со стариками, с больными, когда и где мы выбираем:" Чтобы иметь выбор, нужно иметь время, а "иметь время" означает меняться работать" (Dalla Costa and James 1973, 38). Позволяя женщинам избежать второй смены оплачиваемой работы, заработная плата за работу по дому могла купить часть этого времени.

ГРАНИЦЫ АНАЛИЗА

Очевидно, что необходимо избирательно подходить к анализу тридцатилетнего феминистского проекта, особенно движения и сборника манифестов, созданных в определенное время и в определенном месте. Здесь будет полезно сделать небольшую паузу, чтобы признать некоторые ограничения анализа. Стоит отметить, что ни один из недостатков, которые я перечислю далее, не является уникальным для литературы об оплате домашнего труда этого периода; все они должны быть знакомы читателям феминистской теории 1970-х годов. Эти проблемы включают в себя тенденцию к тому, что можно описать как своего рода методологический фундаментализм. Это можно увидеть в пристрастии литературы к универсализирующими утверждениям, которые Донна Харауэй однажды описала как нежелание принять статус частичного объяснения (1985, 78), а также в приверженности примату производства, предположении о большей эффективности экономических сил по сравнению с теми, которые авторы считают более правильными (и часто, действительно, "просто" социальными, культурными или политическими) [14]. В некоторых случаях это сопровождается тенденцией к редукционизму, как, например, в утверждении Далла Кости о том, что "роль домохозяйки из рабочего класса.... является определяющей для положения всех остальных женщин" (Dalla Costa and James 1973, 19), а также в различных попытках свести сложные гендерные формации и идентичности к женской роли, которая впоследствии, как представляется, была приписана исключительно конституирующей силе капитала. С этим связано непротиворечивое предположение авторов о едином и, в конечном счете, глобальном сообществе женщин и их приверженность ему. Симптомом такого отрицания различий между женщинами является частое настаивание на том, что работа по дому - это то, что объединяет всех женщин (см., например, Dalla Costa and James 1973, 19), и, следовательно, зарплата за работу по дому - это требование, которое может вдохновить всех женщин. В своей наименее убедительной форме идея оплаты домашнего труда даже описывалась как единственная революционная перспектива (Federici 1995, 188).

Возможно, более интересной проблемой является та, которую требование зарплаты изначально должно было устранить: тенденция к функционализму, при которой капиталу приписывается некое монолитное единство и единственная власть, а рабочие сводятся к жертвам его манифестаций. Объяснения сложных социальных образований, таких как семья, предполагающие, что капитал, который часто занимает место человека в нарративе, всегда действует в своих интересах, в итоге переоценивают автономную власть капитала и недооценивают противоречия и антагонизмы, которые неизбежно порождают его отношения. Эта тенденция приписывать капиталу слишком много последовательности, предвидения и силы, а женщинам - слишком мало неоднородности, автономии и самостоятельности находится в противоречии с не менее сильной приверженностью одному из фундаментальных

принципов автономного марксизма - ведущей роли пролетариата, - принципу, который в других отношениях эти феминистки явно стремятся продвигать. Согласно этому принципу, рабочие должны рассматриваться не как жертвы капитала, а как его потенциальные антагонисты и даже саботажники. Именно отказы и утверждения рабочего класса о необходимости и желании провоцируют капиталистическое развитие; таким образом, вехи в истории капиталистического развития следует понимать как политические попытки восстановить власть капитала в ответ на неповиновение рабочих (см., например, Tronti 1980, 31–32). Верность Далла Коста и Джеймса этому методологическому рефлексу проявляется в их интерпретации Маркса: "Для Маркса, - пишет Джеймс, - история была процессом борьбы эксплуатируемых, которые постоянно провоцируют в течение длительных периодов и внезапными революционными скачками изменения в основных общественных отношениях производства, и во всех институтах, которые являются выражением этих отношений" (Dalla Costa and James 1973, 5). То, что может быть функциональными составляющими капиталистического производства, потенциально может быть, а в различные моменты истории фактически становилось его активными и потенциально подрывными антагонистами.

Требование оплаты за работу по дому, похоже, заинтриговало Далла Косту и Джеймс, по крайней мере, первоначально, как механизм развития феминистской субъективности. Социальная фабрика - далеко не бесшовная система, она изобилует напряжениями и противоречиями, которые открывают пространство для критических взглядов и политических действий. Но если женщины не предъявят требований, утверждают они, семья будет продолжать функционировать в интересах капитала. Задача состоит в том, чтобы выявить и культивировать феминистскую дисфункциональность, и требование заработной платы было одним из способов, с помощью которого, как они надеялись, это можно сделать.

ТРЕБОВАНИЕ ЗАРАБОТНОЙ ПЛАТЫ

В литературе о зарплате за работу по дому есть интересная двусмысленность: Следует ли понимать требование о зарплате буквально или фигулярно? Было ли оно представлено как конкретная политическая цель или как критическая уловка? Является ли оно самоцелью или средством достижения других целей? Действительно, "до сих пор неясно, - пишет Эллен Малос в 1980 году, - действительно ли участники кампании за зарплату за работу по дому хотят получить то, о чем просят" (1995а, 21). Далла Коста и Джеймс предлагают несколько интересных ответов на подобные вопросы. Хотя эта книга обычно упоминается во вторичной литературе по феминизму как ключевой текст в движении за зарплату за работу по дому, в книге Далла Коста и Джеймс "Власть женщин и подрыв общинной рекламы" требование о зарплате рассматривается лишь вскользь и отвергается на том основании, что оно лишь еще больше закрепит гендерное разделение труда в доме (Dalla Costa and James 1973, 34). В двух сносках к тексту требование заработной платы получает все еще довольно условное, но, безусловно, более позитивное одобрение. В этих примечаниях Далла Коста предлагает рассматривать его не только как требование, но и как перспективу. В последующем обсуждении я хочу начать с этой формулировки, которую повторяют другие тексты движения, и развить ее до того, что я считаю наиболее убедительным прочтением требования. Обсуждение будет разделено на две части: в первой мы рассмотрим требование как перспективу, а во второй - как провокацию. Ограничения, связанные с содержанием этого конкретного требования, будут рассмотрены позже; пока же я хочу исследовать, что такое требование и что оно может сделать, выявить некоторые из его многочисленных валентностей в качестве теоретического фокуса и практической стратегии.

СПРОС КАК ПЕРСПЕКТИВА

Как последовательно утверждали его сторонники, оплата домашнего труда - это не просто требование, это перспектива (см., например, Dalla Costa and James 1973, 53, п. 16; Federici 1995, 187). Как перспектива, это не только вопрос содержания требования, но и вопрос того, что именно "мы говорим", когда "требуем, чтобы нам платили" (Edmond and Fleming 1975, 7), вопрос критического анализа, который обосновывает и может быть вызван этим требованием. Говоря более конкретно, требование зарплаты задумывалось не только как конкретная реформа, но и как возможность сделать видимым и стимулировать критическое осмысление положения женщин в трудовом обществе, как в системе наемного труда, так и в ее спутнике - семье. С этой целью сторонники этой идеи предполагали, что оплата домашнего труда может выступать в качестве силы демистификации, инструмента денатурализации и инструмента когнитивного картирования.

Во-первых, как сила демистификации, требование оплаты труда было направлено на создание некоторой критической дистанции от доминирующих дискурсов о работе и семье. В частности, требование было направлено на то, чтобы нарушить ту концепцию семьи, которая поддерживается за счет ее резкого контраста с миром работы. Называя часть того, что происходит в семье, работой, требование о зарплате путает разделение между работой как местом принуждения и регламентации и семьей как свободно придуманным местом аутентичных и чисто добровольных отношений. Требование "дает понять, что это такая же работа, как и любая другая, которая должна быть оплачена, как и любая другая, и от которой мы можем отказаться, как и от любой другой" (Power of Women Collective 1975, 87). Оно ставит под сомнение идеологию раздельных сфер, которая подкрепляет идеализацию семьи как убежища в бессердечном мире, затушевывая ту роль, которую экономические императивы, гендерные нормы и обязательная гетеросексуальность играют в формировании семейных отношений. По словам одного из сторонников, "мы хотим назвать работу работой, чтобы в конце концов заново открыть для себя, что такое любовь, и создать то, что будет нашей сексуальностью, которую мы никогда не знали" (Federici 1995, 192). Таким образом, в перспективе это требование как попытка демистифицировать и деромантизировать домашний труд, одновременно настаивая на его необходимости и ценности. Она не только демистифицирует отношения между работой и семьей, но и проливает критический свет на систему оплаты труда. С этой точки зрения, одно из преимуществ концепции оплаты домашнего труда схоже с преимуществами, которые выдвигают некоторые сторонники сопоставимой ценности этого требования. Помимо конкретных преимуществ, которые могли бы получить многие женщины от принятия закона о сопоставимой ценности, его радикальный потенциал заключается в способности открыть отношения заработной платы для новых видов проверки, политизируя оценку мастерства и определение стоимости

(Blum 1991, 16-17). Заработная плата за работу по дому обладает аналогичным потенциалом демистификации системы оплаты труда, поскольку она может привлечь внимание к произвольности, с которой вклад в общественное производство получает или не получает заработную плату.

Очевидно, что одной из главных привлекательных сторон концепции оплаты домашнего труда был ее натурализующий эффект. Настаивать на том, чтобы женщина получала плату за то, что, как предполагается, является спонтанным желанием, заложенным в женской природе, вызывает определенный когнитивный диссонанс. Один из сторонников подчеркивал ценность этого требования в таких выражениях: "Это требование, с которым заканчивается наша природа и начинается наша борьба, потому что требовать зарплату за работу по дому - значит отказываться от этой работы как от выражения нашей природы, а значит, отказываться именно от той женской роли, которую придумал для нас капитал" (Federici 1995, 190). Требовать зарплату за работу, которая "так отождествляется с женской", - значит начать процесс разотождествления: "Даже попросить о зарплате - это уже сказать, что мы не являемся этой работой" (Edmond and Fleming 1975, 6). Таким образом, "в той мере, в какой благодаря борьбе мы обретаем силу, чтобы разорвать нашу капиталистическую идентификацию", женщины могут, утверждают Кокс и Federici, по крайней мере определить, кем "мы не являемся" (1976, 8).

Наконец, сторонники идеи оплаты домашней работы рассматривали ее как средство, с помощью которого можно проследить взаимосвязь между производством и воспроизводством в рамках социальной фабрики. В этом смысле "Требование зарплаты" было инструментом того, что Фредрик Джеймсон называет когнитивным картированием, то есть попыткой построить "ситуационную презентацию со стороны индивида, подчиненного той более обширной и должным образом непредставимой тотальности, которая является ансамблем структур общества в целом" (1991, 51). Требование не предлагало готового руководства, а скорее заставляло аудиторию участвовать в его разработке. "Практический, непрерывный перевод этой перспективы" - это, как утверждает Далла Коста, феминистская работа (Dalla Costa and James 1973, 53, п. 16), та форма аналитического труда, которую требование как форма требует от своих адресатов. Чтобы понять смысл лозунга "зарплата за работу по дому", необходимо заполнить пробелы более широкого анализа, который служит основанием и обоснованием требования. Перспектива, которая лежит в основе требования и вытекает из него, рассматривает домохозяйство как экономическую единицу со сложными связями с экономикой наемного труда, структурный компонент, а не убежище от мира труда. Поскольку спрос действует как скатая форма анализа домохозяйства и его отношений с более крупными экономическими силами и логикой, он нарушает модель отдельных сфер, требуя, чтобы мы провели карту через границы публичного и частного, между сферами работы и семьи. В частности, перспектива предлагает альтернативную карту рабочего дня, которая бросает вызов типичному представлению о нем, определяемому заработной платой. "До сих пор, - объясняют сторонники требования, - рабочий класс, как мужчины, так и женщины, имел свой рабочий день, определяемый капиталом, от прихода до ухода. Это определяло время, когда мы принадлежали капиталу и когда мы принадлежали себе". Но, - продолжают они, - мы никогда не принадлежали себе, мы всегда принадлежали ка-

питалу в каждый момент нашей жизни. И настало время заставить капитал платить за каждое мгновение” (Cox and Federici 1976, 12) [15].

ТРЕБОВАНИЕ КАК ПРОВОКАЦИЯ

Как и в случае с требованием оплаты домашнего труда как перспективы, требование как провокация имело значение, выходящее за рамки чисто практического. Что часто упускается из виду при оценке требования, так это его перформативное изменение: как точка зрения, оно функционировало для производства феминистского знания и сознания, которые оно, как представляется, предполагало; как провокация, оно также служило для того, чтобы вызвать подрывные намерения, коллективные формирования и политические надежды, которые оно, как представляется, только отражает. Коллективная практика требования, таким образом, имеет свою собственную эпистемологическую и онтологическую продуктивность. Будучи не только перспективой, но и провокацией, требование зарплаты следует понимать как попытку утверждения и возбуждения антагонизма, коллективной власти и желания [16].

Чтобы понять, что требование - это провокация, давайте сначала сделаем шаг назад и подумаем, что значит выдвигать требование. Существует несколько способов представить себе требование заработной платы. Можно описать его как предложение о реформе, то есть как политику или программу, направленную на рационализацию системы оплаты труда путем устранения некоторых ее недостатков. Хотя это описание в определенной степени точно, чтобы понять, чего в нем не хватает, рассмотрим разницу между предписанием, с одной стороны, и просьбой или мольбой, первым шагом в попытке найти компромисс или приспособление, с другой стороны. Ни политическое предложение с его аурой нейтралитета, ни мольба с ее солидностью не способны передать стиль и тон требования о выплате зарплаты за работу по дому; ни одно из них не передает воинственности, с которой это требование обычно предъявлялось, и антагонизма, который оно должно было вызвать. Хотя требование о зарплате могло быть, по крайней мере отчасти, серьезной заявкой на реформы, похоже, что его сторонники не прилагали особых усилий, чтобы показаться разумными или встретить других на полпути, и не были заинтересованы в том, чтобы работать в рамках логики существующей системы и играть по ее правилам. Рассмотрим ответ двух сторонников этого требования на обвинение в том, что требование заработной платы экономически неосуществимо:

Что касается финансовых аспектов "Заработной платы за работу по дому", то они "весьма проблематичны"... только если мы придерживаемся точки зрения капитала - точки зрения министерства финансов, которое всегда заявляет о бедности, когда отвечает рабочему классу. Поскольку мы не министерство финансов и не стремимся им стать, мы не можем смотреть их глазами, и нам даже в голову не приходило планировать для них системы оплаты, дифференциацию заработной платы, соглашения о производительности. Не нам устанавливать пределы нашей власти, не нам измерять нашу ценность. Нам остается только организовать борьбу за то, чтобы получить все, что мы хотим, для всех нас и на наших условиях. Ведь наша цель - быть

бесценными, вытеснить себя с рынка, чтобы работа на дому, на фабрике и в офисе была "неэкономичной". (Cox and Federici 1976, 14)

В этом отрывке следует отметить два момента: стиль и содержание. Во-первых, отказываясь корректировать свои аргументы, чтобы понравиться различным собеседникам, требование обычно выдвигалось настойчиво, без возможности компромисса. По словам одного из сторонников, "мы хотим получить свою зарплату, и мы не будем ждать!" (For tunati 1975, 19). Они не столько открывали обмен идеями, сколько "вручали уведомление" (Campaign for Wages for Housework 2000, 258). Во-вторых, хотя обеспечение заработной платы, возможно, и было их непосредственной целью, из заявления ясно, что это была не единственная цель, к которой мы вернемся чуть позже.

Еще меньше требование зарплаты похоже на попытку убедить, не говоря уже о том, чтобы уговорить, завлечь или соблазнить. Например, те, кто требовал зарплаты, не искали признания женских жертв или самоотверженности. "Наша сила, - объясняют две сторонницы этого требования, - проистекает не из признания кем-либо нашего места в производственном цикле, а из нашей способности бороться с ним" (Cox and Federici 1976, 6). Вместо того чтобы занимать подчиненное положение домохозяйки и пытаться использовать его в своих интересах как моральную высоту и способ вызвать сочувствие или чувство вины, они были больше заинтересованы в том, чтобы заявить о своей власти. Как объясняет Джеймс, говоря о своих отношениях с другими левыми группами и профсоюзами, "мы не спорим с ними и не морализируем в их адрес", скорее, Джеймс и ее коллеги будут говорить с ними на общем словаре материальных классовых интересов (1976, 27). Вместо того чтобы занять позицию пострадавшей стороны, эти феминистки представляют себя как силу, с которой нужно считаться. В этом смысле требование - это "отказ от защиты как стратегии" (James 1976, 26).

Таким образом, требование было не только декларацией революционного антигонизма, но и требованием власти, по крайней мере, в двух смыслах. Во-первых, выдигая "требование автономии" (James 1976, 26), сторонники оплаты домашней работы искали условия - в данном случае доход, который мог бы обеспечить женщинам определенную независимость от мужчин, от капитала и от государства. Именно поэтому сторонники этого требования критически относились к тем феминисткам, которые ориентировались не на то, чтобы женщины меньше работали и больше зарабатывали, а лишь на достижение "социализации домашнего труда" посредством предоставления государственных услуг, таких как центры по уходу за детьми или коллективные кухни: "В одном случае мы возвращаем себе некоторый контроль над своей жизнью, в другом - расширяем контроль государства над нами" (Federici 1995, 193).

Но требование зарплаты было не только требованием автономной власти, но и поводом приобрести и взрастить эту власть; речь идет об "автономии, которую может принести зарплата и борьба за нее" (James 1975, 18). Здесь мы более четко видим, что требование является скорее средством, чем целью. Действительно, Далла Коста утверждает, что нам необходимо лучше понять, что такое требование:

Это цель, которая является не только вещью, но и, подобно капиталу в любой момент, по сути, стадией антагонизма социального отношения. Будет ли столовая

или зарплата победой или поражением, зависит от силы нашей борьбы. От этой силы зависит, будет ли цель поводом для капитала более рационально распоряжаться нашим трудом или поводом для нас ослабить его власть над этим трудом. То, какую форму принимает цель, когда мы ее достигаем, будь то зарплата, столовая или бесплатный контроль рождаемости, возникает и фактически создается в ходе борьбы и фиксирует степень власти, которой мы достигли в этой борьбе". (Dalla Costa and James 1973, 53, II. 17)

С этой точки зрения, зарплата за работу по дому - это не в первую очередь и не в последнюю очередь зарплата, а власть; требование было провокацией к коллективным действиям, тем, что Джеймс называет "организующей силой" (1976, 28). Это была не только цель, но и движение, процесс превращения в таких людей или, скорее, в такие коллектизы, которые нуждались, хотели и чувствовали себя вправе получать зарплату за свой вклад. В этом смысле это было требование власти, чтобы в дальнейшем требовать больше денег, больше времени, лучшей работы и лучших услуг (см., например, Dalla Costa 1975, 126). В этом смысле требование - это всегда риск, авантюра, успех которой зависит от силы, которую может породить борьба за него. Из процитированного выше отрывка мы ясно понимаем, что для Далла Косты и Джеймса содержание требования - будь то требование зарплаты или бесплатного контроля рождаемости - было менее важно, чем сам политический акт требования. В той мере, в какой требование могло спровоцировать коллективную власть на что-то другое, что-то большее, оно стоило того, чтобы его реализовать.

При таком прочтении требование зарплаты было провокацией антагонизма, власти и, наконец, желания. Хотя иногда в основе требования лежали представления о том, что нужно домохозяйкам или чего они заслуживают, более поразительно то, как часто требование формулировалось в терминах того, чего хотят его сторонники. "Нам не нужна работа, - говорится в одном из трактатов, - нам нужны деньги" (Los Angeles Wages for Housework Committee 1975, 124). Здесь было бы полезно вернуться к терминологии, с которой мы начали обсуждение, и рассмотреть различия между требованием как чем-то, чего кто-то хочет, и заявлением о необходимости или заявлением о правах. Вместо того чтобы искать основу требования в более важном реестре реальной, очевидной потребности или в требовании прав, под видом которого оно могло бы быть представлено как "установленное требование" [17], сторонники оплаты домашней работы чаще всего довольствовались заявлением о желании: "Мы собираемся заставить их дать нам то, что мы хотим" (Fleming 1975, 91). [18] По сравнению с потребностями и правами, которые обе претендуют на некоторую степень объективности, первые из-за своего резонанса с биологическим, а вторые из-за своей ассоциации с юридическим, требования более четко фиксируют субъективные измерения утверждений. Говоря иначе, если потребности и права могут быть вменены субъектам или выдвинуты от их имени, то требования утверждаются ими самими. Действительно, акт требования подразумевает своего рода личные инвестиции и страстную привязанность, присутствие желающего субъекта, стоящего за требованием. В отличие от требования, претензия, в данном случае претензия на права или претензия на потребности, предполагает некую безличную дистанцию от тех, кто ее выдвигает: "кто-то" может высказать требование, но именно "мы" или "я" предъявляем его. В то время как утверждение более четко работает в реги-

стре рационального обмена, требование несет в себе больший аффективный заряд. Возвращаясь к предыдущему пункту, можно сказать, что требования предполагают наличие конфликтного поля и отношений антагонизма, которые язык потребностей, прав и требований чаще всего позволяет обойти, предотвратить или отрицать.

И снова решающее значение имеет перформативное измерение: требование зарплаты было связано не столько с удовлетворением существующих потребностей, сколько с их расширением, не столько с удовлетворением желаний, сколько с их культивированием. "Кампании за зарплату за работу по дому хотели, как они часто повторяли, больше времени и больше денег". Как провокация политического желания большего, требование зарплаты явно отличалось от привычных форм левого аскетизма, и это прекрасно понимали его сторонники: "Левых ужасает тот факт, что рабочие - мужчины и женщины, наемные и не наемные - хотят больше денег, больше времени для себя, больше власти, вместо того, чтобы заниматься поиском путей рационализации производства" (Cox and Federici 1976, 18). Вместо того чтобы требовать только то, в чем, по их мнению, им могут уступить, как это могли бы посоветовать другие практики левой политики, сторонники оплаты труда на дому стремились к тому, чего хотели. Действительно, требование зарплаты за работу на дому иногда выдвигалось с некой радостной чрезмерностью, примером чего может служить один трактат, названный "уведомлением для всех правительств", который завершает свое объявление о требовании зарплаты заключительным заявлением, которое читается скорее как требование выкупа: "МЫ ХОТИМ ЭТОГО В ДЕНЬГАХ, РЕТРОАКТИВНО И НЕЗАМЕДЛИТЕЛЬНО, И МЫ ХОТИМ ВСЕГО" (Campaign for Wages for Housework 2000, 258). В то время как, говорится в трактате, "мы воспитывали наших детей как добродорядочных граждан и уважали ваши законы", теперь, предупреждают авторы, "мы будем воспитывать их в ожидании большего". Самопожертвование отвергается и как стратегия, и как идеал. "Наша проблема, - утверждает Далла Коста, - в том, что нам никогда не хватает, а не в том, что у нас слишком много" (Dalla Costa and James 1973, 43).

Это возвращает нас к началу дискуссии и к вопросу о том, было ли требование оплаты домашнего труда тем, чего хотели добиться его сторонники. Казалось бы, ответ на этот вопрос может быть и "да", и "нет". С одной стороны, требование оплаты труда было задумано и преследовалось как конкретная цель. Они объясняют, что обеспечение заработной платы - это не "революция" сама по себе, а скорее "революционная стратегия", которая может привести к сдвигу в экономике власти таким образом, чтобы создать возможности для новой борьбы и дальнейших успехов (см. Cox and Federici 1976, 14). С другой стороны, несмотря на то, что она могла быть целью, она была также, что более важно, средством для достижения других целей. Его сторонники описывают его как спрос на деньги, но также и как спрос на власть и повод для ее культивирования. Именно это имела в виду Джеймс, когда описывала оплату домашнего труда как "перспективу победы" в противовес программе постепенных изменений (1976, 27). Это было средство для создания феминистского и антикапиталистического политического коллектива, конечной целью которого было радикальное преобразование институтов работы и семьи. Если вспомнить цитировавшийся ранее отрывок, то целью защитниц было стать "бесценными", чтобы освободить часть своей жизни от логики и целей капитала, сделать

работу по дому вместе с другими формами труда "неэкономичной", чтобы сделать их непроизводительными. Таким образом, требование оплаты домашнего труда носило двойственный характер: это был реформистский проект с революционными устремлениями.

Важно помнить, что в своем основополагающем эссе Далла Коста одобряет требование оплаты труда только в сноске, добавленной после того, как эссе было впервые написано в июне 1971 года, после того, как это требование получило определенную популярность в феминистских движениях в Италии и других странах. Только когда требование стало выдвигаться с возрастающей "силой и уверенностью", его можно было представить в качестве жизнеспособного локуса феминистской и антикапиталистической организации (Dalla Costa and James 1973, 52, fl. i6). К сожалению, то, что Далла Коста, Джеймс и другие поддерживают в этих текстах как тактику, иногда воспринималось, как замечает Малос, как тотальная стратегия (1995a, 20); и движение за оплату домашнего труда продолжалось еще долго после того, как оно перестало получать поддержку и вдохновлять воображение феминисток, помимо тех, кто уже присоединился к нему. Важно признать, что, как и тактика движений, требования приходят и уходят. Если воспользоваться словами Барбары Тейлор, вынесенными в эпиграф к этой главе, "они появляются и снова пропадают" (1983, ix). Требования, функционирующие как перспективы, и особенно те, что служат провокациями, всегда будут эфемерными достижениями: связанные обстоятельствами, они опираются на энергию и сопротивление конкретных моментов. Можно представить, например, как требовательное утверждение феминистского антагонизма и власти в частности могло понравиться феминисткам в начале 1970-х годов, когда они боролись с популярными представлениями о женской конкуренции, слабости и самопожертвовании. Сегодня появились новые возможности для перемен и препятствия для них. В нынешнем контексте, вместо того чтобы пытаться сохранить или воскресить содержание требований прошлого, нам следует рассмотреть требования с таким содержанием, риторическим стилем и предполагаемыми эффектами, которые могли бы сделать их более адекватными нынешнему моменту.

ТРЕБОВАНИЕ БАЗОВОГО ДОХОДА

Алиса Дель Ре выражает одну из ключевых проблем марксистского феминизма в таких терминах: "Столкнувшись с системой, основанной на скрытии реальных затрат на воспроизводство, которые женщины оплачивали до сих пор, и исчисляемой не только в деньгах и труде, но и в качестве индивидуальной и социальной жизни, женщины должны найти способ предъявить свой счет" (1996, iio). Как энергично настаивали сторонники оплаты домашнего труда, простое вступление в ряды наемных работниц само по себе не означает предъявления счета. Они хотели коллективно противостоять существующим системам социального производства и воспроизводства, а не просто индивидуально избежать их. Выявление эффективности репродуктивного труда, как они надеялись, может превратить его в потенциальный источник власти, своего рода рычаг. Требование оплаты домашнего труда было одним из способов обнародовать и политизировать этот труд, одним из способов предъявить счет.

Однако, несмотря на его перспективность и провокационность, в содержании требования оплаты домашнего труда есть как минимум две фундаментальные проблемы, которые делают его несостоятельным сегодня. Во-первых, как уже давно утверждают его критики, гендерное разделение труда будет еще больше усугублено выплатой такой зарплаты домохозяйкам [19]. Некоторые сторонники законопроекта оспаривают это утверждение, заявляя, что денатурализация домашнего труда - это первый шаг к расширению прав и возможностей женщин, чтобы отказаться от него (см., например, Federici 1995, 191; Cox and Federici 1976, ii). Но этот ответ остается неубедительным: конечно, есть и другие способы сделать этот труд видимым и оспариваемым, которые не называют гендерный субъект и не предлагают средств для увековечивания разделения труда, являющегося его материальной основой. Во-вторых, поощрение большего числа видов труда заработной платой скорее сохраняет, чем оспаривает целостность системы оплаты труда. На это можно ответить, что, привлекая внимание к произвольности, с которой вклад в общественное производство вознаграждается и не вознаграждается заработной платой, требование оплаты домашней работы может привести к демистификации системы оплаты труда. Как бы то ни было, оплата домашнего труда, тем не менее, требует расширения отношений оплаты труда, а не трансформации их условий. В этой заключительной части главы я хочу рассмотреть другой способ представления законопроекта, используя другое требование, давно знакомое автономистской традиции: требование базового гарантированного дохода.

Мы можем начать с описания. Базовый доход - это доход, выплачиваемый на безусловной основе отдельным лицам независимо от их семейных или бытовых отношений, независимо от других доходов, а также независимо от их прошлого, настоящего или будущего статуса занятости (van Parijs 1992, 3). Базовый доход, призван-

ный установить уровень, ниже которого доход не опускается, позволил бы многим, возможно, не быть независимыми от системы оплаты труда, но уж точно меньше зависеть от ее нынешних условий. Эта идея не нова для американской политики. В 1960-х годах различные предложения такого рода обсуждались в администрации Никсона и получили широкое освещение в СМИ (Aronowitz et al. 1998, 67; Theobald 1966, 16-17). Как отмечалось в предыдущей главе, с середины 1960-х до середины 1970-х годов Национальная организация по правам социального обеспечения поддерживала базовый доход как альтернативу неустойчивости и захватничеству, а также социальной иерархии, созданной системой социального обеспечения. И эта группа была не одинока: как отмечает Брайан Стансленд, "планы гарантированного годового дохода были стратегией реформы системы социального обеспечения конца 1960-х и 1970-х годов" (200&, ix). С 1980-х годов она стала предметом растущего интереса как ученых, так и активистов в Европе и Северной Америке, а также во многих других странах [20]. Сторонники этой идеи утверждают, что она может быть оплачена за счет различных мер, в первую очередь за счет упорядоченной, более прогрессивной и эффективной системы индивидуального и корпоративного налогообложения (McKay and VanEvery 2000, 270; Chancer 1998, 120-22).

Сторонники базового дохода обсуждают несколько деталей его требования, в том числе размер дохода, условия его получения и сроки его распределения. Как я объясню, чтобы стать достойной альтернативой зарплате за работу по дому и существенным вкладом в политический проект "после работы", требуемый доход должен быть достаточным, безусловным и постоянным. Уровень дохода, считающийся "базовым", - первый и, возможно, самый важный пункт спора, поскольку от его размера зависит, будет ли доход просто субсидировать низкооплачиваемую работу или даст индивиду свободу отказаться от наемного труда (Pateman 2003, 141 Gorz 1999, 81-84). Чтобы быть релевантной политикой отказа от работы, как это было с требованием оплаты труда за работу по дому, предоставляемый доход должен быть достаточно большим, чтобы наемный труд был не столько необходимостью, сколько выбором (см. McKay 2001, 99). Доход, достаточный для удовлетворения основных потребностей, позволил бы либо полностью отказаться от наемного труда, либо, для большинства, которое, вероятно, хотело бы получать дополнительную зарплату, обеспечить лучшую позицию, с которой можно было бы вести переговоры о более выгодных условиях найма. Если бы такой доход был лишь небольшим дополнением к зарплате, он бы рисковал поддерживать нестабильную занятость и рационализировать существующую систему оплаты труда. На уровне, достаточном для жизни в качестве базового дохода, он будет представлять собой более существенный разрыв с нынешними условиями трудового общества.

Второй спорный момент заключается в том, будут ли накладываться условия на получение дохода. Например, то, что некоторые сторонники называют доходом участия, потребует от получателя вносить определенный общественно полезный вклад, например, выполнять волонтерскую работу, ухаживать за больными или учиться (Robeyns 2001, 85). Проблема такого подхода заключается в том, что он сохраняет приверженность идеалу социальной взаимности, сосредоточенной на работе, даже если допускает более широкое понятие того, что считать продуктивным вкладом. В качестве альтернативного варианта доход гражданина или социальная заработка

плата, выплачиваемая на безусловной основе, предпочтительнее дохода участия, поскольку она более тщательно отделяет доход от работы (Pateman 2003; McKay 2001). Наконец, одни сторонники предпочитают единовременную выплату в виде гранта для заинтересованных лиц, а другие - регулярные выплаты в течение всей жизни. [21] Можно представить себе разницу между наследством и доходом: первый, как грант на капитал, может служить для перераспределения некоторого богатства, а второй более четко предлагает себя в качестве дополнения или замены заработной платы. Основная цель субсидии для заинтересованных сторон - экономическое равенство; в форме регулярной выплаты в течение определенного времени она также предлагает по крайней мере некоторую степень свободы от времени, пространства, деятельности и отношений, связанных с оплачиваемой работой. Подводя итог, можно сказать, что конкретное требование базового дохода, которое я хочу рассмотреть в качестве преемника требования оплаты домашнего труда и тактики современной пострабочей политики, - это базовый доход, а не поддержка заработной платы, безусловный доход, а не доход участия, и социальная зарплата в противовес капитальному гранту.

ОТ ЗАРПЛАТЫ К ДОХОДУ: СПРОС КАК ПЕРСПЕКТИВА

Чтобы исследовать возможности и ограничения требования базового дохода, я хочу применить концептуальную схему, полученную из нашего предыдущего исследования требования оплаты домашнего труда, и рассмотреть ее в этом разделе как перспективу, а в следующем - как провокацию. Напомним, что требование оплаты домашней работы было основано на критическом взгляде на природу работы и семьи и на картировании их отношений во времени и пространстве социальной фабрики. Чтобы понять, каким образом требование базового дохода как перспектива может опираться на перспективу заработной платы за домашний труд и улучшать ее, нам необходимо вернуться к анализу социальной фабрики и обновить некоторые ее термины.

Анализ оплаты домашнего труда основывался на фордистской модели социальной фабрики, в которой производство и воспроизводство разделены на отдельные сферы, представленные культовыми фигурами мужчины-пролетария и домохозяйки. Наставление сторонников на эффективности репродуктивного труда было попыткой подорвать эту модель разделенных систем. Действительно, акцент на домохозяйках и утверждение продуктивности их труда, а также утверждение политического характера отношений в якобы частной сфере семьи были одновременно продуктом воображения фордистского порядка и, возможно, одним из наиболее яростных выражений его отказа: отказа от приватизации и деполитизации личного, отказа от натурализации якобы непродуктивных домашних практик и отказа от гендерного разделения между производством и воспроизводством. Но при переходе от индустриальной к постиндустриальной экономике, от кейнсианских к неолиберальным режимам управления, от тейлористских к посттейлористским трудовым процессам и стратегиям управления, от фордистских отношений оплаты труда, основанных на массовом производстве для массового потребления, к более гетерогенной модели отношений оплаты труда, основанной на гибкости, отношения между производством и воспроизводством, которые пыталась обозначить перспектива оплаты домашней работы, становятся еще более сложными, а границы между ними - еще более трудно-различимыми. В контексте того, что я вкратце назову постфордизмом, различие, на котором основывались анализ и политический проект, становится еще менее устойчивым.

Рассмотрим соотношение между наемным производством и домашним повторным производством. Во-первых, необходимо развить понимание "Заработной платы за домашний труд" в отношении продуктивности репродуктивного труда и анализ неоплачиваемого домашнего труда и труда по уходу как части процесса производства стоимости. Взаимопроникновение производства и воспроизводства углубля-

ется по мере того, как товары и услуги отечественного производства продолжают заменяться товарными формами, а многие виды труда по обслуживанию и уходу трансформируются в оплачиваемые формы занятости. Таким образом, производство и воспроизводство становятся все более похожими друг на друга как с точки зрения соответствующих трудовых процессов, так и их результатов. Во-вторых, репродуктивный труд сегодня не только более явно продуктивен, о чем свидетельствуют его многочисленные оплачиваемые формы, но и продуктивный труд становится все более репродуктивным в том смысле, что он часто создает не только строго экономические товары и услуги, но и социальные ландшафты, коммуникативные контексты и культурные формы. Действительно, социальные практики и культурные коды как включаются в производство и циркуляцию товаров, так и порождаются ими. "По сути, - утверждает Антонио Негри, - производительный труд - это уже не "то, что непосредственно производит капитал, а то, что воспроизводит общество" (1996, 157).

Мало того, что производительный и репродуктивный труд все больше пересекаются, и различие между тем, что каждый из них создает - товары или социальности, - становится все труднее определить границы каждого вида деятельности и список тех, кто ими занимается. Например, в экономике, опирающейся на накопленные научные, технологические, информационные и коммуникативные знания того, что Маркс однажды назвал всеобщим интеллектом (1973, 706), контуры производства стоимости можно более четко увидеть простирающимися как через социальное пространство, так и через историческое время. Как объясняет Паоло Вирно, "производительная совместная работа, в которой участвует рабочая сила, всегда больше и богаче, чем та, которую осуществляет процесс труда" (2004, 103). Труд по воспроизводству рабочей силы, необходимой для этой системы производства, в равной степени рассредоточен. Даже когда репродуктивный труд понимается узко, как работа по воспитанию детей, его трудно ограничить рамками домашнего хозяйства. Хотя мы можем представить себе отношения между родителями и детьми как частные в контексте модели семьи, где родители воспитывают "своих" детей, очевидно, что в той мере, в какой эти дети в конечном итоге должны занять место производителей и потребителей, они также являются "общественным товаром" [22]. Сегодня, пожалуй, еще труднее представить себе ограничение работы по производству работников и потребителей с установками, аффективными способностями и коммуникативными навыками, необходимыми в постиндустриальном производстве и потреблении, только отдельными родителями. Субъекты производства воспроизводятся как в рамках отношений оплаты труда, так и вне их, как в семье, так и за ее пределами. Когда понятие воспроизводства расширяется до воспроизводства социальностей, необходимых для производства, различие между производством и воспроизводством становится еще более аморфным. То, что Далла Коста называет "сообществом" за пределами фабрики, включающим в себя домашнее хозяйство, в экономике, все больше основанной на услугах и коммуникации, становится еще более важным для воспроизводства рабочей силы [23]. Дело в том, что в современной экономике и труд производства, и труд воспроизводства трудно ограничить каким-либо идентифицируемым набором работников, не говоря уже о таких специфических идентичностях, как пролетарий и домохозяйка.

Как показывает анализ социальной фабрики, проведенный движением "Заработная плата за домашний труд", время производства продолжается далеко за пределами официального рабочего дня, пространство производства выходит за пределы отдельного рабочего места, а производственные отношения - за пределы конкретных трудовых отношений. Я хочу подчеркнуть, что при переходе от фордизма к постфордизму эти тенденции были умножены и усилены или, по крайней мере, стали более очевидными. Как следствие, хотя нынешние условия трудового общества по-прежнему требуют работы, различие между производством и воспроизводством, между работой и нетрудовой деятельностью становится все более неясным, поскольку одна и та же задача может быть как оплачиваемой, так и неоплачиваемой деятельностью. По меткому выражению Вирно, различие между работой и неработой становится похожим на более произвольное различие между "оплачиваемой и неоплачиваемой жизнью" (2004, 103).

Заработка плата за работу по дому в перспективе социальной фабрики демистифицировала и работу, и семью, задействовав некоторые политico-экономические, этические и гендерные дискурсы, которые лежат в основе обеих сфер, и способствовала когнитивному отображению отношений между различными секторами работы. Требование базового дохода способно достичь чего-то подобного, хотя и смещает фокус анализа с фордистской на постфордистскую социальную фабрику. Хотя его педагогика менее четко прописана в самом языке требования, чем лозунг "зарплата за работу по дому", требование базового дохода, тем не менее, предполагает анализ политэкономии современной системы оплаты труда, и для его рассмотрения необходимо пересмотреть его стандартное обоснование. Вместо того чтобы зафиксировать тот факт, что некоторые работники, а именно те, кто выполняет неоплачиваемую работу по дому, сегодня не включены в систему оплаты труда должным образом, требование базового дохода указывает на еще менее надежное определение того, кто включен, а кто нет. Требование базового дохода расширяет понимание перспективы заработка платы за домашний труд, согласно которой доход индивида зависит от сети социального труда и сотрудничества, более широкой, чем индивидуальные отношения заработка платы (см. Robeyns 2001, 84-85). Если требование оплаты домашнего труда имело целью выявить зависимость наемного труда от отношений воспроизводства, основанных на домохозяйстве, то требование базового дохода влечет за собой, как отмечают Эйлса Маккей и Джо Ваневери, "неявное признание того, что все граждане вносят вклад в общество различными способами", включая вклад, "который может иметь или не иметь денежную стоимость или даже быть измеряемым" (2000, 281). Требование оплаты домашней работы стремилось выявить некоторые недостатки взаимосвязи между работой и доходом, представляя, что может потребоваться для исправления системы оплаты труда; требование базового дохода, предлагающее разорвать связь между работой и доходом, подчеркивает произвольность того, какая практика оплачивается, а какая нет [24].

Основное различие между этими двумя требованиями заключается в том, что если требование оплаты домашнего труда было скорее критическим взглядом на систему оплаты труда, чем конкретным предложением по реформированию, то требование базового дохода предлагает как критику, так и конструктивный ответ. В качестве реформы базовый доход мог бы помочь решить несколько ключевых

проблем постфордистской политэкономии США, которые делают систему оплаты труда неспособной адекватно функционировать в качестве механизма социального распределения. К ним относятся все более неадекватные количество и качество оплачиваемого труда, проявляющиеся в высоком уровне безработицы, неполной занятости, временной и заёмной занятости, а также отмеченная в главе 1 проблема измерения индивидуального вклада во все более коллективные и нематериальные трудовые процессы. Требование базового дохода вызывает критику, но в то же время предлагает средство решения проблемы: уменьшить нашу зависимость от работы.

Требование базового дохода предполагает и вызывает критический взгляд не только на отношения между доходом и работой, но и на отношения между доходом и членством в семье. Вспомним нашу предыдущую дискуссию о зарплате за работу по дому: в этой перспективе требование пыталось показать взаимозависимость между системой оплаты труда и институтом семьи. Семья - это не отдельная сфера, а часть экономического аппарата общества. Семья и ее идеология помогают скрыть издержки производительного труда, приватизируя, феминизируя и натурализируя большую часть работы, связанной с ее воспроизводством. Проблема заключается в том, что ни система оплаты труда, ни институт семьи не в состоянии удовлетворить потребности тех людей, чьи формы производительности и интимности не вписываются в такие ограничительные институты социального сотрудничества и экономического распределения. Одно из преимуществ базового дохода заключается в том, что, как отмечают Маккей и Ваневери, он будет распределяться среди индивидов независимо от членства в семье или формы домохозяйства (2000, 281). Таким образом, требование отвергает привилегию работы или семьи как институтов, от которых человек должен зависеть, чтобы обеспечить себе необходимые средства для жизни. И снова преимущество базового дохода заключается в том, что он может как породить критические взгляды, так и предложить эффективные изменения в политике. В то время как перспектива оплаты домашнего труда стремилась выявить связь между системой оплаты труда и семьей, как отмечали многие, ее достижение рисковало сохранить эти отношения. Как перспектива, требование базового дохода поднимает вопрос о том, могут ли или должны ли узкие определения работы или семьи быть достаточными в качестве принципов, регулирующих распределение доходов (см. McKay and VanEvery 2000, 268); как конкретная реформа, она могла бы облегчить экономическое напряжение, которое может вынуждать людей участвовать как в оплачиваемом труде, так и в семейных отношениях. Как отмечает Кэрол Пэйтман, "базовый доход способен побудить к критической переоценке взаимодополняющих структур брака, занятости и гражданских судов, а также открыть возможность для переделки этих институтов в новую, более демократичную форму" (2006, 110).

Таким образом, требование базового дохода напоминает и усиливает как анти-продуктивизм, так и антифамильярность перспективы оплаты домашней работы. Как средство бросить вызов одновременно трудовой этике и дискурсу семейных ценностей, с которым она связана, это требование напоминает более раннее требование базового дохода, которое было выдвинуто в рамках движения, часто упоминаемого в литературе о зарплате за домашнюю работу в качестве источника вдохновения. Движение за права на социальное обеспечение, как в США, так и в Англии, было еще одним "восстанием бездельников", которое авторы книги "Заработка плата за

работу по дому” сочли поучительным (см., например, Edmond and Fleming ’975, 9; Cox and Federici 1976, 12). Требование базового дохода фактически было ключевым постулатом американской Национальной организации по правам социального обеспечения в 1960 и 1970 годах. Как и сторонники оплаты домашнего труда, организация пыталась добиться признания труда по воспитанию детей, в то же время отказываясь от восхваления и привилегированного отношения к труду в рамках трудовой этики. Эйлин Борис объясняет, что эта организация ”признала необходимость не просто расширить определение работы, чтобы включить в него неоплачиваемый труд по уходу или материнский труд, но и переориентировать дискуссию с работы на доход” (1999, 37). По мнению Фелиции Корнблух (1997), эти активисты были воодушевлены не столько понятием права на труд, сколько правом на потребление, основанным на достаточном уровне дохода. Как попытка обеспечить доход, не зависящий от заработной платы, требование базового дохода фиксирует отказ от этики, которая принуждает к зависимости либо от брака, либо от отношений по оплате труда; более того, это требование ставит под сомнение адекватность любого идеала социальной взаимности, который сводится к серии индивидуальных контрактов.

БАЗОВЫЙ ДОХОД КАК ПРОВОКАЦИЯ

Как точка зрения, запрос побуждает к критическому осмыслению существующего порядка вещей: каковы проблемы, на которые направлен запрос, и каково обоснование решения, которое он предлагает? Как провокация, требование указывает на будущее: что изменилось бы, если бы, например, за работу по дому платили зарплату или доход предоставлялся бы независимо от работы или членства в семье? Как способ провокации, коллективную практику требований следует понимать и как конституирующую событие, перформативная сила которого неизбежно выходит за рамки конкретной реформы.

Существует множество различных способов рассмотрения базового дохода как провокации к чему-то новому. Я хочу вкратце остановиться на двух, которые имеют интересное сходство с предыдущей дискуссией о спросе на зарплату за работу по дому: базовый доход как провокация к свободе и как провокация желания. Что касается первого из них, то, хотя требование базового дохода, безусловно, можно рассматривать как средство сокращения неравенства, его также можно понимать как призыв к возможности свободы. Под словом "свобода" я подразумеваю не индивидуальный суверенитет и не либертарианскую свободу [25], а скорее то, что в традиции оплаты домашнего труда рассматривается как условие коллективной автономии: свободу как время и пространство для изобретений. Базовый доход может быть востребован как способ получить некоторую степень дистанции и отделения от отношений оплаты труда, а эта дистанция, в свою очередь, может создать возможность жизни, более не зависящей так основательно и неустанно от работы. Таким образом, мы можем требовать базового дохода не для того, чтобы иметь, делать или быть тем, чем мы уже хотим, делаем или являемся, а потому, что он может позволить нам рассматривать и экспериментировать с различными видами жизни, желать, делать и быть иначе. Требование базового дохода может также стать поводом для размышлений о форме жизни вне работы, о той свободе, которая, как полагает Маркс, "начинается только тогда, когда заканчивается труд, обусловленный необходимостью и внешней целесообразностью", в сфере существования, лежащей "за пределами сферы собственно материального производства" (1981, 959). Таким образом, требование может служить провокацией к тому, чтобы представить себе возможности посттрудовой альтернативы, в которой структуры, отношения, ценности, опыт и смысл труда могут быть существенно переосмыслены.

Но, возможно, самым провокационным аспектом требования базового дохода сегодня является его антиаскетизм. Действительно, стоит отметить, что в дебатах о базовом доходе стоимость не всегда является основным предметом спора [26]. Скорее, именно этика требования часто вызывает наибольший дискомфорт, в частности, из-за того, что это требование рассматривается как принижение трудовой этики и вызов идеалам социальной взаимности, которые были такочно связаны с

идеалом трудового договора [27]. И здесь требование базового дохода перекликается с требованием оплаты за работу по дому: оба говорят о возможностях субъектов, богатых желаниями и потребностями. Как провокация желания иметь больше денег, больше времени, больше свободы требование базового дохода, как и требование оплаты домашнего труда, отличается от многих других подходов к выдвижению политических требований. Вместо того чтобы проповедовать этику бережливости и экономии, политику уступок или экономику жертвенности, требование базового дохода приглашает к расширению наших потребностей и желаний. В отличие от более привычных стилей политического анализа и стратегии, которые почитают труд и осуждают потребительство, оно отвергает обычный рецепт, согласно которому мы должны больше работать и меньше хотеть. Напротив, требования чрезмерны, они бросают вызов тем, что провозглашаются разумными пределами того, что мы должны хотеть и требовать. Оспаривая связь между индивидуальным производством и потреблением, отвергая представление о том, что наемный труд является единственным законным средством доступа даже к минимальному уровню жизни, требование базового дохода указывает направление к жизни, больше не подчиненной работе. С одной стороны, этот отказ от аскетизма может сделать требование более трудновыполнимым и, в этом смысле, ограничить некоторые аспекты его силы как перспективы и провокации. С другой стороны, предвосхищая аргумент, который я продолжу в главе 5, требование также убедительно, потому что оно отходит от тех сугубо продуктивистских ценностей, которые связывают ценность человека с его приверженностью работе и привязывают доступ к доходу к его результативности. Именно там, где это требование не выдерживает проверки моделью политического расчета, пришитой к настоящему, оно может оказаться успешным, чтобы зажечь политическое воображение и стремление к другому будущему.

ДОХОД ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЗАРПЛАТЫ: БАЗОВЫЙ ДОХОД КАК ПРЕЕМНИК

Использование ранее прочитанной литературы о зарплате за работу по дому в качестве модели для рассмотрения требования базового дохода позволяет нам признать это требование не просто политическим предложением, а перспективой и провокацией, педагогической практикой, предполагающей критический анализ настоящего и воображение иного будущего. То, что делает это требование достойным преемником требования 1970-х годов о зарплате за работу по дому, связано с его преимуществами как перспективы и провокации, а также как реформы. Действительно, это, пожалуй, лучшее средство для достижения некоторых из ключевых целей предыдущего движения: как перспектива, оно может бросить вызов как продуктивистской этике, так и семейным ценностям и спровоцировать возможность социальной формы, которая больше не будет привилегировать эти доминирующие сейчас режимы экономического производства, социального сотрудничества и политического порядка. Потенциал требования быть как эпистемологически, так и онтологически генеративным обеспечивает ценность его продвижения, несмотря на то, что его успех в краткосрочной перспективе является долгосрочной целью. Его ценность как проекта-преемника возрастает еще и потому, что в качестве практической реформы базовый доход предлагает ощутимые преимущества более широкому кругу избирателей, чем домохозяйки, которые были в центре внимания предыдущего требования. С точки зрения двух критических замечаний в адрес требования оплаты домашней работы, о которых говорилось выше, а именно: что гендерное разделение труда еще больше укрепится в результате выплаты такой зарплаты домохозяйкам и что целостность системы оплаты труда будет поддерживаться, а не оспариваться, если вознаграждать зарплатой больше видов труда, требование базового дохода является более жизнеспособной альтернативой. Предлагая начислять доход универсально для отдельных людей и тем самым ослабляя зависимость дохода от работы, базовый доход не только признает, но и предлагает ответ на неспособность как системы оплаты труда, так и института семьи служить надежными механизмами распределения доходов.

Прочтение требования базового дохода в сочетании с литературой о зарплате за работу по дому может также выявить одну потенциальную слабость этого требования: его гендерную нейтральность. В связи с этим возникают вопросы о возможностях базового дохода как феминистской перспективы и феминистской реформы. Может ли он способствовать такому критическому осмыслению организации общественного воспроизведения и гендерного разделения труда, которое так часто вызывает лозунг "зарплата за работу по дому"? Укрепит ли предоставление базового дохода гендерное разделение домашнего труда, поскольку, как утверждают некоторые про-

тивники, меньше мужчин, чем женщины, оставят оплачиваемую работу (Gheaus 2008), или же бросит вызов этому разделению, как утверждают некоторые сторонники, предоставив большему числу мужчин возможность участвовать в неоплачиваемой работе по уходу за детьми (Pateman 2003, 141)?

Разбираясь с этими вопросами, возможно, будет полезно снова вернуться к оплате домашней работы и рассмотреть преимущества и недостатки феминистского содержания этого требования. Как я уже отмечала выше, один из способов понять проект оплаты домашнего труда - это часть более широких усилий по обнародованию и политизации противоречия между социальным воспроизведением и накоплением капитала. В конце концов, как утверждает Джеймс, "анализ капиталистического производства, проведенный Марксом, не был размышлением о том, как "устроено" общество? Это был инструмент для поиска путей его свержения, для поиска социальных сил, которые, эксплуатируемые капиталом, были для него подрывными" (Dalla Costa and James 1973, 6). Речь шла не о теоретическом воспроизведении капиталистической логики, а о стимулировании автономных потребностей и желаний тех, от кого зависит воспроизведение капитализма. Несмотря на то, что часто представлялось в виде широкой концепции социального производства, распространяющейся на социальную фабрику, и расширительного представления о том, кто может быть включен в политические проекты, оспаривающие ее организацию, в центре их внимания была домашняя работа, а домохозяйка - привилегированным политическим субъектом. Почему именно домашняя работа является специфическим местом антагонизма? Потому что, утверждали они, это то, что объединяет всех женщин; все женщины - домохозяйки (19). Само собой разумеется, это было спорное утверждение. Что они имели в виду? Они не имели в виду, что все женщины являются незанятыми жена-ми и матерями; скорее, они хотели сказать, что гендерное разделение домашнего труда, примером которого служит фигура домохозяйки, является основой для производства гендерных различий и иерархии; это скорее общее условие или контекст, который прямо или косвенно касается жизни всех женщин. Исходя из этого, они предположили, что домохозяйка может быть представлена как объект идентификации женщин, на основе которого они могут быть призваны к воинственности в качестве феминисток.

Эта модель политики идентичности оказалась чем-то вроде обоюдоострого меча: конечно, можно оценить попытку найти общую почву для борьбы, вокруг которой люди могли бы организоваться; однако, как и другие формы политики идентичности, которые стремятся призвать людей в политические коллективы на основе общей идентичности, этот подход одновременно отторгал женщин, которые по разным причинам не хотели быть включенными в категорию домохозяйки, и рисковал еще больше укрепить идентичность, которую сторонники стремились списать на свалку истории. В то время как требование заработной платы могло иметь денатурализующий эффект, требование домохозяек платить за работу по дому угрожало закрепить этот труд в качестве женской работы, выполняемой в семье.

Именно потому, что он не рассматривает своих потенциальных получателей как гендерных членов семей, требование базового дохода, вероятно, лучше подходит для феминистской перспективы и провокации. Оно не только позволяет избежать воспроизведения овеществленных гендерных категорий, но и не является исключ-

чительным для какой-то конкретной группы. По этой причине данное требование может затрагивать интересы целого ряда субъектов, находящихся в различном положении, включая, но не ограничиваясь этим, более широкую группу женщин, чем та, которую могло охватить требование оплаты труда за работу по дому. Однако, учитывая гендерную нейтральность требования, для того чтобы организация социального воспроизводства и гендерное разделение труда в нем стали частью перспективы, создаваемой экспликацией и циркуляцией требования, дискурсивная повестка должна включать как эту организацию, так и ее гендерное разделение. В любом случае, не очевидно, что гендерное разделение неоплачиваемого домашнего труда и труда по уходу может быть изжито, что борьба с ним может быть выиграна законодательными средствами или на поле государственной политики. Как следует из примера с оплатой домашнего труда, явное феминистское содержание требования базового дохода может быть менее значимым, чем политический процесс его выдвижения как части более масштабного феминистского проекта. По этой мерке не содержание требования, а коллективная практика требования будет определять, будет ли то, что мы получим, "победой или поражением" (Dalla Costa and James 1973, 53, n. 17).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хотя я подчеркнула более провидческие аспекты требования базового дохода, в заключение я хочу еще раз подчеркнуть его практичность и, заимствуя формулировку из эпиграфа к этой главе, сказать, что как цель он не только "привидческий и утопический", но и "необходимый и реалистичный" (Taylor 1983, ix). Во-первых, он предлагает ощутимую помощь самым разным работникам, занимающим разные позиции. Его преимущества включают в себя столь необходимую поддержку безработных, неполную занятость и нестабильную занятость; более сильную позицию, с которой можно вести переговоры об улучшении условий труда; определенное облегчение от экономических сил, которые могут ограничивать выбор в отношении членства в семье и формирования домохозяйства; и поддержку неоплачиваемого домашнего труда и труда по уходу, который уже давно занимает центральное место в феминистских политических программах. Во-вторых, требование базового дохода признает экономические тенденции, которые делают нынешнюю систему распределения доходов все более неадекватной, и пытается их преодолеть. Когда производственный и репродуктивный секторы экономики не просто взаимозависимы, а взаимопроникают друг в друга; когда продуктивность наших практик так часто превышает рамки того, что включено в отношения оплаты труда, что то, за что человек получает или не получает деньги, кажется все более случайным; когда модель полной, пожизненной, гарантированной занятости все менее правдоподобна как социальная норма, а пособия, основанные на работе, все труднее получить, гарантированный базовый уровень дохода предлагает более рациональный способ распределения доходов. Авторы "Манифеста после работы" утверждают, что "то, что в прошлом называлось утопией, теперь должно быть признано "практической необходимостью" (Aronowitz et al. 1998, 69). Требуя более существенного изменения отношений оплаты труда, требование базового дохода пытается не игнорировать или отрицать реалии постфордистского труда, а предложить меру безопасности в условиях неустойчивой экономики.

ГЛАВА 4. ЧАСЫ ПО ЖЕЛАНИЮ

РАБОТА, СЕМЬЯ И ПОТРЕБНОСТЬ В СОКРАЩЕНИИ РАБОЧЕГО ДНЯ

Женщина ограничена своим полом и ограничивает общество, либо рабски копируя модель продвижения мужчины в профессии, либо вообще отказываясь конкурировать с ним. Но, обладая видением, позволяющим ей составить собственный жизненный план, она может с одинаковой серьезностью выполнять свои обязательства в профессии и политике, а также в браке и материнстве. БЕТТИ ФРИДАН, МИСТИКА ЖЕНСТВЕННОСТИ

Я, как и любая современная женщина, стараюсь иметь все: любящего мужа, семью. Просто мне хотелось бы иметь больше времени, чтобы искать темные силы и присоединяться к их адскому крестовому походу, вот и все. МОРТИША АДДАМС. В ФИЛЬМЕ 1993 ГОДА "ЦЕННОСТИ СЕМЬИ АДДАМС

Многие недостатки раннего либерального феминизма второй волны уже хорошо знакомы. Возьмем, к примеру, рецепт Бетти Фридан от 1963 года о карьере для женщин (которую она отличала от простой "работы") как альтернативе культурно предписанному домашнему хозяйству. Как с тех пор отмечают ее феминистские критики, опыт большинства женщин в сфере наемного труда не был тогда и не является сейчас тем, что имела в виду Фридан, когда красноречиво рассказывала о многочисленных преимуществах серьезной, дисциплинированной, пожизненной профессиональной деятельности. Большинство женщин в Соединенных Штатах не столько беспокоятся о том, что им удастся пробить стеклянный потолок, сколько о том, что они могут провалиться сквозь неустойчивый пол. Ориентируясь на весьма специфическую группу белых американских женщин из среднего класса, Фридан в значительной степени игнорировала реалии рынка труда с двойной оплатой труда, частично определяемые расовым и гендерным разделением труда, полюса которого продолжают отдаляться с 1963 года. Добавьте к зачастую довольно мрачным перспективам женщин в сфере наемного труда проблемы одинокого родительства или упорно сохраняющееся гендерное разделение труда в гетеросексуальной семье, и в результате мы получим все более жесткую экономию времени, когда женщины работают дольше, а свободного времени у них меньше, чем у мужчин (см. Sirianni and Negrey 2000, 62-63).

Однако один из аспектов этого наследия, которому не уделяется должного внимания, - это превознесение работы. Восхваление Фридан наемного труда как средства достижения социального статуса и саморазвития, а также как убежища от культурных представлений о женском домашнем хозяйстве продолжает лежать в основе феминистских аналитических рамок и политических программ. В целом феминистки, которые сегодня обращаются к вопросам работы, фокусируются на борьбе за большую и лучшую работу и, как правило, игнорируют возможность борьбы за мень-

шую работу. Как мы видели в предыдущей главе, традиция оплаты домашнего труда с ее характерными требованиями больше денег и меньше работы предлагает важную альтернативу этой прорабочей тенденции. Требование денег в форме базового дохода было в центре внимания в предыдущей главе; здесь я хочу более непосредственно рассмотреть требование сокращения рабочего времени как локус антирабочей политики и пострабочих воображений. Для этого будет важен и второй аспект наследия заработной платы за работу по дому: признание связи между работой и семьей и настойчивое утверждение, что борьба против одного должна включать в себя борьбу против другого. И снова включение неоплачиваемого домашнего труда представляет собой значительный вызов в данном случае для политики рабочего времени. Как мы увидим, анализ отношений между наемным трудом и семьей будет иметь решающее значение для осмыслиения того, что считается работой, а что - ее сокращением. Этот анализ также поможет выявить недостатки наиболее популярной защиты сокращения рабочего времени, которую сама Фридан позже приняла именно как способ увеличить время, проведенное в семье, и тем самым противостоять тому, что она назвала "реальной экономической угрозой семейным ценностям" (1997, 13).

Следуя модели оплаты домашнего труда в другом отношении, требование о сокращении рабочего времени будет рассматриваться здесь не только как призыв к реформам, но и как перспектива и провокация. С одной стороны, это требование сокращения рабочего времени для улучшения качества жизни. Требование шестичасового рабочего дня без снижения заработной платы - вот формула, которую я здесь выведу. Хочу подчеркнуть, что в центре моего внимания находятся не попытки реорганизовать рабочий график (например, с помощью вариантов гибкого рабочего времени), а попытки сократить количество рабочих часов, причем такое сокращение, которое не повлечет за собой снижения зарплаты (в отличие от большинства форм неполного рабочего дня). С другой стороны, как мы видели, требование - это нечто большее, чем просто политическое предложение: оно включает в себя перспективы и провокации, которые как информируют, так и вытекают из текстов и практик, с помощью которых оно продвигается. Помимо того, что требование о сокращении рабочего дня представляет собой полезную реформу, оно также основано и потенциально способно породить критический взгляд и воображение альтернатив нынешней организации труда и доминирующих дискурсов, которые ее окружают. Таким образом, помимо определения конкретной цели, движение за сокращение продолжительности рабочего дня может спровоцировать пересмотр базовой структуры работы и связанных с ней потребностей, желаний и ожиданий.

Борьба за время была центральной в истории капиталистического развития. Маркс излагает часть этой истории в своей главе о рабочем дне в "Капитале". Согласно его рассказу, борьба рабочих за продолжительность рабочего дня имела решающее значение для процесса индустриализации; более того, именно успехи пролетариев в борьбе за сокращение рабочего дня побудили капитал механизировать производство и тем самым сместить акцент с абсолютной прибавочной стоимости на относительную прибавочную стоимость (Marx 1976, 340-416; см. также Cleaver 2000, 89). Последовавший за этим рост производительности труда создал предпосылки для того, что Маркс представлял себе как новый вид свободы, основной предпосылкой которой было бы постоянное сокращение рабочего дня (1981, 959). В Соединенных

Штатах борьба за сокращение рабочего дня и недели была в центре внимания рабочего движения вплоть до конца Великой депрессии. Настаивание на сокращении рабочего дня рассматривалось как важный источник солидарности, требование, способное сплотить коалицию различных типов рабочих. Как говорил Сэмюэл Гомперс во время борьбы за восьмичасовой день, "как бы сильно они ни расходились по другим вопросам. ...все люди труда... могут объединиться в этом вопросе" (цит. по Rodgers 1978, 156). Женщины-рабочие, как правило, были особенно заинтересованы в таких требованиях (Roediger and Poner 1989, 164). Пик поддержки идеи сокращения рабочего дня пришелся на начало 1930-х годов, когда различные сторонники этой идеи приветствовали ее как способ, в зависимости от сторонника, повысить производительность труда, сократить безработицу, увеличить заработную плату, укрепить семью, освободить время для домашних обязанностей или увеличить свободное время. В 1933 году Сенат даже принял законопроект сенатора Хьюго Блэка времен депрессии, ограничивающий рабочую неделю тридцатью часами, но вскоре от него отказались в пользу того, что администрация Рузвельта предпочитала создавать рабочие места, а не сокращать труд. Как отмечает Бенджамин Клейн Ханникатт, в тот же период, когда правительственные поддержка "права на работу" с полным рабочим днем росла, движение за сокращение рабочего дня теряло силу. Создание рабочих мест, когда-то высмеиваемое профсоюзными активистами как "заставить работать", стало центральным элементом экономической идеологии США (1996, 34). Требование сокращения рабочего дня, которое все больше ассоциировалось с группой женщин-рабочих, отшло на второй план, оставив послевоенных трудовых феминисток, по выражению Доро Ти Сью Коббл, "с политикой времени, разработанной в основном с учетом интересов мужчин" (2004, 140-41). Хотя усилия по сокращению продолжительности рабочего года и трудовой жизни продолжались и в послевоенный период (например, за счет предоставления отпусков и пенсионных пособий), в отличие от Европы, в Соединенных Штатах не было достигнуто существенного прогресса в сокращении рабочего дня и рабочей недели с 1939 года (139-40; Roediger and Foner 1989, 257-59) [1].

Однако в настоящее время вопрос о сокращении рабочего дня вновь выходит на широкую интеллектуальную и политическую повестку дня в США. Это возрождение оживляет и переосмысливает различные элементы исторического наследия этой идеи. Однако некоторые из современных подходов имеют больший потенциал для феминисток, чем другие. Одна из проблем, как мы увидим, заключается в том, что некоторые стратегии, с помощью которых требование может быть продвинуто как политика, могут ограничить его как перспективу и провокацию. Например, одной из самых успешных стратегий, использовавшихся в предыдущих движениях, было требование ограничить рабочий день для женщин на том основании, что долгий рабочий день угрожает их здоровью. Достигнув этого, можно было использовать прецедент, чтобы добиться сокращения рабочего дня для мужчин. Можно представить, как использование тропа женской хрупкости, нарратива спасения и идеала мужской защиты могло бы повысить убедительность и привлекательность требования. Но хотя это могло бы улучшить перспективы успеха реформы, в той мере, в какой это утверждение гендерных различий опиралось на традиционные гендерные стереотипы и воспроизводило их, оно оказалось более ограниченным в своей способности

генерировать более широкую критическую перспективу и рамки для общественного диалога о качестве и количестве работы в жизни женщин и мужчин. То, что может сделать требование более привлекательным, не обязательно улучшает его как взгляд на настоящее или провокацию к другому будущему.

Так чего же мы хотим, когда требуем сократить рабочий день, и что мы можем хотеть делать в эти часы? От того, как сформулировано предложение, зависит его успех как в качестве убедительного требования, так и в качестве провокационной перспективы. Как требование, оно должно быть широко привлекательным, то есть должно быть актуальным для более чем небольшого меньшинства работников и потенциально эффективным как способ улучшить их жизнь. Более того, феминистское требование сократить рабочий день должно включать в себя более широкий учет того, что признается работой, и феминистский анализ ее ценности. Помимо утверждения конкретного политического предложения, требование - это, как мы видели, еще и утверждение определенной дискурсивной повестки дня. Рассматривая требование о сокращении рабочего дня в этих терминах, я хочу принять во внимание то, как оно может обеспечить словарный запас и концептуальные рамки для новых способов мышления о природе, ценности и значении работы в сравнении с другими практиками. Исходя из этого, на последующих страницах я расскажу о том, чего могло бы добиться современное феминистское движение за сокращение рабочего дня в США и как оно могло бы быть наиболее плодотворно задумано. Дискуссия будет организована вокруг трех различных аргументов в пользу сокращения рабочего дня, которые были выдвинуты в последнее время: один из них требует сокращения рабочего дня как средства обеспечения большего времени для семьи, а два других, которые, хотя и по-разному, не акцентируют внимание на семье как основном основании для сокращения работы. Для каждого из этих трех подходов будет приведен репрезентативный текст, который проиллюстрирует некоторые из их преимуществ и недостатков.

МЕНЬШЕ РАБОТЫ И БОЛЬШЕ СЕМЬИ

Наиболее распространенное обоснование сокращения рабочего дня и, следовательно, первый аргумент, который я хочу рассмотреть, заключается в том, что это позволит больше времени уделять семье. Этот подход особенно силен, поскольку акцент на семье вполне соответствует основным политическим приоритетам как левых, так и правых. В конце концов, комментаторы всего идеологического спектра часто исходят из того, что семья является источником популярной политической мотивации и основой для политических суждений. Кроме того, обращение к этому знакомому дискурсу обрамляет требование о сокращении рабочего дня в легко артикулируемый вопрос о балансе между работой и семьей. Однако, несмотря на все эти преимущества, я считаю, что это наименее убедительное обоснование для сокращения работы. Как мы увидим, в организации критического дискурса о работе и борьбе за сокращение рабочего времени вокруг идеи семьи есть существенные подводные камни.

Арли Рассел Хохшильд представляет особенно богатую и проницательную версию этого подхода, ориентированного на семью, в книге *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work* (1997). В этой книге Хохшильд пытается решить важную для нее загадку: почему так мало сотрудников "дружественной семье" компании из списка Fortune 500 (которую она называет Amerco) пользуются различными программами, предлагающими сокращение рабочего дня для работающих родителей, хотя сами они сообщают, что чувствуют себя до предела напряженными из-за долгих часов, которые они проводят между работой и домом? Ответ Хохшильд, основанный на изучении политики компании и интервью с сотрудниками, заключается в том, что, поскольку работа становится все более похожей на дом, а дом - на работу, опрошенные ею люди предпочитают проводить больше времени на работе и меньше дома [2]. Она утверждает, что американцы живут в культуре, которая все больше обесценивает неоплачиваемый труд по воспитанию детей и одновременно переоценивает оплачиваемый труд, тем самым усиливая относительное преимущество работы над семьей. Такая привязка ко времени накладывает множество очевидных стрессов и нагрузок на родителей, но, по ее мнению, особенно вредна для детей. Хохшильд приходит к выводу, что необходимо движение за время, направленное на сокращение продолжительности рабочего дня и увеличение его гибкости, чтобы создать больше времени для семьи [3].

Хохшильд красноречиво и сочувственно пишет о том, как люди пытаются совместить удовольствия и требования работы и жизни вне работы, и предлагает проницательный и своевременный аргумент в пользу движения, которое призывает нас переосмыслить предположения и ценности этой одержимой работой культуры. По сути, она использует привычный дискурс "баланса между работой и семьей", версия которого сформировала политику, благоприятствующую семье, которую она

исследовала в Americo и которая представляет собой гораздо более существенный вызов нынешней организации труда, чем тот, который можно найти в отделах кадров. Проблема с этим обоснованием сокращения рабочего дня заключается в том, что в конечном итоге оно не может избежать ссылок на консервативные или неолиберальные семейные ценности, которые занимают столь заметное место в недавних общественных дебатах и законодательных инициативах. Существует ряд моментов, когда эти нормативные дискурсы семьи проникают в анализ Хохшильда или становятся возможными. Далее речь пойдет о пяти способах, с помощью которых этот текст воспроизводит ограничительную и предписывающую концепцию семьи. Эти проблемы не являются специфическими для данного конкретного аргумента, они представляют собой типичные и, я бы сказала, в какой-то степени неизбежные ограничения анализа, который отдает предпочтение семье как основанию для редукции труда. Действительно, одна из причин, по которой этот конкретный текст так интересен, заключается в том, что, в отличие от классических работ раннего либерального феминизма, этот более современный вклад внимателен к разнообразию домашних практик и все же в конечном итоге не может дистанцироваться от традиционного семейного дискурса.

Хохшильд явно осознает, насколько опасно с феминистской точки зрения отдавать предпочтение традиционной модели семьи, и все же она использует эту модель для поиска стандартов, на основе которых она может сформулировать свою критику организации наемного труда. Например, основополагающим для ее анализа является стандарт "времени ребенка" - ценность, которую постоянно игнорируют опрошенные ею работающие родители. Столкнувшись с нехваткой времени, родители, по ее словам, "крали" время у своих детей (1997, 192). Даже когда одна пара сообщила, что их дети не страдают от нехватки времени с родителями, она не согласилась с ней, заявив, что "на самом деле дети находились на сложной сборочной линии Руба Голдберга по уходу за детьми, постоянно отправляемые с одного "рабочего места" на другое" (189-90). Различные оценки того, сколько времени детям необходимо проводить с родителями, характеризуются как отрицание: "Реагируя на чрезмерные требования к своему времени, некоторые американские родители решили, что дома все в порядке, что семьям просто не нужно столько времени и внимания, как это представлялось раньше" (221). Отказ признать "потребность как потребность" - это одна из линий "защиты от необходимости признать человеческие издержки потери времени дома" (229). Таким образом, можно предположить, что родители отрицали истинные потребности своих детей, когда считали, что горячая еда по вечерам не всегда необходима, или когда думали, что ежедневные ванны не нужны (228). Это представление о количестве времени, необходимого детям от родителей, представленное как неоспоримое и не имеющее собственной истории, функционирует в аргументации Хохшильд как, казалось бы, нейтральная позиция, с которой можно критиковать современные рабочие графики и трудовые ценности. Но, разумеется, модель интенсивного родительства, которую она выставляет в качестве нормы, не является естественной и неоспоримой - вывод, который, возможно, подтверждают многие из опрошенных ею людей, отвергающие или "отрицающие" эту модель. Проблема заключается в том, что стандарт "времени детей", которое им нужно, когда и от кого, связан с моделью семьи, в которой есть женщина, сидящая

дома полный рабочий день без зарплаты, и стал возможен благодаря этой модели, которая всегда была доступна только некоторым семьям и все чаще становится доступной лишь немногим. Как отмечает Шэрон Хейс: "Из этого портрета нельзя просто вычеркнуть гендерное разделение труда, поскольку изоляция и защита этого дома абсолютно зависели от наличия одного человека, который полностью посвящал себя его содержанию" (1998, 31). Несмотря на очевидную нейтральность или широкую инклюзивность различных семейных формаций в некоторых отношениях, аргумент Хохшильд неявно отдает предпочтение определенным семейным формам и практикам перед другими.

Помимо того, что она отдает предпочтение конкретной модели семьи, ее анализ также склонен натурализовать семью таким образом, чтобы установить ее фундаментальное отличие от работы и превосходство над ней. Эта натурализация института семьи проявляется, например, в том, как он противопоставляется определенному пониманию мира труда. В компании Amerco менеджеры поощряли сотрудников чувствовать себя частью "семьи Amerco" и укрепляли семейные связи между коллегами. Как описывает Хохшильд, "слой за слоем тонкая культура накладывалась сверху" (1997, 18). В своих интервью она "мало слышала о праздничных воссоединениях расширенных семей, в то время как в течение всего года сотрудники стекались на многочисленные ритуальные собрания, спонсируемые компанией" (). По ее мнению, такие рабочие отношения менее существенны и менее аутентичны, потому что они не являются естественными и добровольными. Конечно, достаточно вспомнить, как часто язык семейных ценностей фигурирует в политическом дискурсе, или ознакомиться с Законом о защите брака, чтобы понять, что институт семьи имеет свои собственные дискурсы управления, призванные вырабатывать согласие и подстраивать людей под заранее задуманные роли. И все же Хохшильд выражает озабоченность по поводу "удивительного" объема семейной жизни, которая "стала вопросом эффективной сборки людей в заранее подготовленные места для деятельности" (212), как будто это не то, чем уже был институт семьи, как будто предполагая, что чье-то положение, обязанности и поведение в семье когда-то были вопросом уникального и чисто органического индивидуального выбора. В то время как рабочие отношения производятся сверху, семейные отношения, по ее мнению, возникают спонтанно снизу; в той мере, в какой она характеризует рабочие отношения как тонкие и неаутентичные, семейные отношения, остается предположить, являются или должны быть (здесь есть некоторое натяжение) существенными и элементарными.

В дальнейшем Хохшильд иногда прибегает к ностальгическому видению семьи. Эта ностальгия выражается в обращении к историческому идеалу раздельных сфер в ее критическом описании современных отношений между работой и семьей. Это можно увидеть в ее ссылках на то, как то, что было в данном случае убежищем неотчужденного труда, теперь загрязнено работой: семья приобретает "индустриальный" оттенок, "тейлоризированный" характер; родители подвергаются "дескрипции", а дети поставлены на "конвейер по уходу за детьми"; домашние дела все чаще "передаются на аутсорсинг", а "семейные развлечения" теперь заменяются телевидением и другими товарами (Hochschild 1997, 45, 49, 209, 190, 232, 209-10). Аллюзии Хохшильд на деградацию доиндустриального ремесленного труда и ее предположение о том, что нынешнее проникновение работы в семью - это нечто новое, усиливают

ее утверждение о том, что желательно и возможно вновь разделить эти два вида деятельности, как только мы переоценим дом и получим больше времени для возобновления наших усилий в нем. Можно оценить, каким образом этот ностальгический образ семьи может послужить для некоторых из них соблазном и вдохновением, чтобы встать на ее защиту и бросить вызов доминированию работы, которое ей угрожает.

Попытка оспорить переоценку оплачиваемого труда, которую пропагандируют традиционные представления о труде, путем переоценки неоплачиваемого труда в домашнем хозяйстве еще больше склоняет Хохшильд к морализации семьи. По ее мнению, нам необходимо больше "эмоциональных инвестиций" в семейную жизнь в эпоху распада и deregulationa семья" (249). Действительно, стратегия Хохшильд, похоже, состоит в том, чтобы деморализовать наемный труд, бросить вызов устоям традиционных трудовых ценностей в индивидуальном и социальном воображении, реморализовав работу в семье, призвав к обновлению клятв приверженности там и утверждая, что именно там мы должны проводить больше времени и энергии. Эта стратегия не только чревата риском освящения домашнего труда, который продолжает вызывать проблемы с традиционными представлениями о естественной или социально необходимой домашней жизни женщин, но и попытка переоценить неоплачиваемый домашний труд и труд по уходу воспроизводит те самые представления о моральных достоинствах работы, которые она призвана поставить под сомнение. Вместо того чтобы бросить вызов традиционным трудовым ценностям, связанным с наемным трудом, она рискует просто расширить их рамки. Проблема, как мне кажется, заключается в том, что использование морализации неоплачиваемого труда для аргументации в пользу сокращения оплачиваемого труда исключает более широкий или более настойчивый пересмотр доминирующих трудовых ценностей.

Наконец, несмотря на приверженность и талант Хохшильд к демистификации семьи, использование ее в качестве стандарта, по которому можно критиковать работу, приводит ее к идеализации семьи. Одно дело - сообщать о вреде, который наносит семьям длительный рабочий день, но совсем другое - признавать более фундаментальные проблемы института семьи, которые могут поставить под угрозу ее привлекательность как альтернативы рабочему времени и повод требовать его сокращения. Здесь мне кажется интересным, что Хохшильд не комментирует в этом тексте гендерное разделение домашнего труда, несмотря на ее прекрасную предыдущую работу по этому вопросу (1989) и то, как часто эта проблема поднималась в интервью, о которых она рассказывает. Не то чтобы она была невнимательна к распределению труда по дому и уходу за детьми, но когда она комментирует, а не просто описывает это разделение и порождаемые им конфликты, она представляет этот вопрос как скорее случайный, чем существенный для той формы семьи, которую она отстаивает. Тем не менее, частота, с которой гендерное разделение труда в доме как практикуется, так и идентифицируется как источник давления на женщин и их неудовлетворенности семейной жизнью в ее интервью, говорит о необходимости более прямой критики семьи. Возможно, если искать альтернативное объяснение, проблема заключается не в том, что работа настолько хороша, привлекательна и удовлетворяет людей, с которыми она проводила интервью, а в том, что семейная

жизнь действительно настолько плоха, что существуют более фундаментальные проблемы с этим институтом. Но в той мере, в какой эти проблемы могут сделать семью не столько альтернативой работе, сколько столь же достойным объектом реформ, внимание к ним рискует подорвать аргументацию, ориентированную на семью.

Эти элементы аргументации - тенденция отдавать предпочтение одной форме семьи перед другими, а также натурализация, морализация, ностальгия и идеализация семьи - придают авторитет как критике Хохшильд нынешних рабочих практик, так и ее видению конкретной альтернативы им. Но эти аспекты ее аргументации также позволяют использовать и увековечивать нормативную модель семьи, идеал семейной жизни, который является глубоко проблематичным с феминистской точки зрения и используется в качестве стандарта для осуждения широкого спектра практик отношений и моделей домохозяйства. В ее аргументации также прослеживается тенденция упускать из виду гендерное разделение труда в традиционной семье. Конечно, ни одно из этих представлений об институте не является обязательным для аргументации; действительно, можно было бы, и часто Хохшильд так и делает, привести доводы в пользу сокращения работы, не прибегая к узкой и предписывающей модели семьи. Я утверждаю не то, что эта версия семьи необходима для перспективы, а скорее то, что она является риторическим соблазном, встроенным в линию аргументации. Это ловушка, которую ставят аргумент как авторам, так и читателям, так сильно полагаясь на троп семьи в текущем контексте. Например, хотя верно, что "не нужно сравнивать" детство тех, чьи родители много работают, "с идеальным детством в мифическом прошлом, чтобы сделать вывод, что нашему обществу нужно взглянуть в лицо важной проблеме", можно также ожидать, что попытка может быть заманчивой (248). Для кого-то эта стратегия может сделать требование сократить рабочий день более понятным и привлекательным. Но это кажется высокой ценой; по сути, сила требования покупается ценой его возможностей как критической феминистской перспективы. Вместо того чтобы использовать этот дискурс семьи в феминистских целях, есть другие, более перспективные способы определить спрос и сформировать перспективу более короткого рабочего дня.

МЕНЬШЕ РАБОТЫ ДЛЯ "ТОГО, ЧТО МЫ ХОТИМ": ДЕЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ СЕМЬИ

Казалось бы, решение состоит в том, чтобы вытеснить семью из обоснования сокращения рабочего времени, и второй подход, который я хочу рассмотреть, именно так и поступает, подчеркивая вместо этого более широкий и открытый набор обоснований и преимуществ сокращения рабочего времени. Вдохновляющий пример такого подхода можно найти в "Манифесте после работы" Стэнли Ароновица и др. (1998). Их призыв к тридцатичасовой рабочей неделе, состоящей из шестичасовых дней без снижения оплаты труда, является частью более широкого видения и программы постработы, которые авторы предлагают в качестве ответа на текущие экономические условия и тенденции в Соединенных Штатах. Ссылаясь на то, что они описывают как увеличение рабочего времени, будь то за счет увеличения сверхурочных, колонизации нерабочего времени работой или объединения нескольких временных или неполных рабочих мест, они утверждают, что "настало время для дискурса, который представляет себе альтернативы, который учитывает человеческое достоинство вне условий работы. Пришло время требовать и добиваться тридцатичасовой рабочей недели" (64). Экономическая реструктуризация, технологические изменения и реорганизация труда все больше подрывают гарантии занятости, и в то же время "достоинства труда иронично и все более настойчиво прославляются" (40). Утверждая, что мы должны критически осмысливать трудовую этику и образно представить себе возможности будущего, авторы пытаются наметить политическую программу "после работы", вдохновленную видением "более короткого рабочего дня, более высокой зарплаты и, что самое лучшее, нашей способности контролировать гораздо больше своего времени" (fl). По их мнению, с уменьшением числа хорошо оплачиваемых, надежных и полных рабочих дней то, что в прошлом могло считаться недоступной роскошью, становится все более экономической необходимостью (64, 69).

Движение за сокращение рабочего дня в этой формулировке связано с социальным видением, которое сильно отличается от подхода, ориентированного на семью. В отличие от видения нерабочего времени, посвященного семье, авторы "Манифеста после работы" представляют гораздо более широкий набор возможностей, включая время для семьи, сообщества и государства (70). О конкретных преимуществах этой более широкой концепции целей сокращения работы я расскажу ниже. Здесь же я хочу выделить еще одну возможность, которую представляют авторы: больше времени для "того, что доставляет нам наибольшее удовольствие" (76). Настаивая на этом, они напоминают о важной цели, которая, по мнению некоторых ученых, является самой важной целью более ранних движений за сокращение рабочего дня: время для досуга (Hunnicutt 1996, 52). Вспоминая лозунг восьмичасового движения "восемь

часов труда, восемь часов отдыха, и восемь часов на то, что мы хотим”, этот подход признает, что важной частью “того, что мы хотим” является наслаждение досугом. Вместо того чтобы, например, апеллировать в первую очередь к нормам семейной ответственности, такая формулировка предполагает, что движение за сокращение рабочего дня должно быть вдохновлено не только зовом долга, но и перспективой удовольствия. Отходя от более привычных моделей политического аскетизма, этот подход предлагает расширение такого рода неограниченного времени как еще одну цель, которая может обогатить требование сокращения рабочего дня и расширить его взгляд на возможности нерабочего времени.

Несмотря на многочисленные преимущества этого подхода (другие из которых будут рассмотрены ниже), он ограничен в одном отношении: в анализе не уделяется должного внимания всему рабочему дню. В результате сокращение продолжительности оплачиваемого труда может привести к сокращению общего рабочего времени для мужчин, но не всегда для женщин. Если в период восьмичасового движения “как получится” для мужчин-рабочих не часто включало выполнение своей доли неоплачиваемого репродуктивного труда, то сегодня исследования домашнего разделения труда не дают оснований для больших надежд. Учитывая нынешнюю приватизацию общественного воспроизводства и гендерное разделение неоплачиваемого домашнего труда, даже если время работы наемной женщины сократится, ее работа по дому, потребление, уход за детьми и престарелыми может легко увеличиться, чтобы заполнить дополнительное время. До тех пор, пока нынешняя организация домашнего труда не будет оспорена, а работодатели смогут продолжать проводить различия между работниками на основе их предполагаемой ответственности или отсутствия ответственности за работу по воспроизводству общества, нам скорее предложат то, что якобы является решением проблемы длительного рабочего времени, - большее количество неполных рабочих дней, гибкий график, сверхурочную работу и многократную занятость, чем мы сможем добиться сокращения рабочего времени для всех работников. Дело в том, что любой анализ рабочего времени должен включать учет социально необходимого неоплачиваемого труда, а любое движение за сокращение рабочего времени должно включать вызов его нынешней организации и распределению [4]. Если раньше движения за сокращение рабочего времени принимали как должное гендерное разделение приватизированного репродуктивного труда, лежащего в основе идеала современной семьи, то сегодня, как мне кажется, феминистское движение за сокращение рабочего времени должно противостоять и активно оспаривать как недостаток социальной поддержки, так и гендерное разделение этого труда. Такое невнимание к рабочему дню в целом также препятствует попыткам оспорить не только график работы, но и трудовую этику. Как и в случае с подходом, ориентированным на семью, попытка оспорить морализацию наемного труда будет в лучшем случае натянутой, а в худшем - подорванной, если не распространить критику продуктивистских ценностей на не наемный домашний труд, поскольку морализация этого труда, определяющая его как то, чему мы должны посвятить свою жизнь, остается неоспоримой.

Семья не является привилегированной в этом обосновании и видении более короткого рабочего дня. Проблема, скорее, в том, что она более или менее игнорируется. Доводы в пользу сокращения рабочего дня будут ограниченными в той мере, в

какой они не учитывают взаимосоставляющие связи между работой и семьей, или, если перейти на другой язык, между нынешней организацией наемного труда и неоплачиваемого домашнего труда. Система оплаты труда, рабочие процессы, трудовая этика и способы субъективности работников тесно связаны с формами родства, домашними практиками, семейной этикой и способами гендерной субъективности. Попытки бросить вызов или реформировать что-либо из этого, например, график и доминирующие ценности, связанные с наемным трудом, должны учитывать всю сложность этих связей.

Я думаю не только о "женской зарплате" и "семейной зарплате", но и о часах, которые исторически строились с отсылкой к семье. Иными словами, когда восьмичасовой день и пятидневная неделя стали стандартом для работы полный рабочий день вскоре после Второй мировой войны, предполагалось, что работник, обычно представляемый как мужчина, будет поддерживаться женщиной в доме. (Хотя это, конечно, было преимущественно белым и средним классом, оно не обязательно должно быть точным на самом деле, чтобы эффективно функционировать как социальная норма и политический инструмент). Если бы вместо этого на мужчину-работника возлагалась ответственность за неоплачиваемый домашний труд, трудно представить, что от него можно было бы ожидать минимум восьми часов в день. Как утверждает Джульет Шор, эта система часов никогда не смогла бы развиться без гендерного разделения труда и высокого уровня репродуктивной работы по дому на полную ставку среди женщин в тот период истории (1997, 49-50). Гендерное разделение труда как нормативный идеал, в свою очередь, в некоторых случаях поддерживалось наемным домашним трудом, который сам по себе был отмечен не только гендерным, но и расовым разделением (см., например, Glenn 1999, 17-18). Именно это гендерное и расовое разделение труда позволило послевоенному рабочему движению сосредоточиться на вопросах сверхурочной работы и заработной платы, а не на сокращении рабочего времени. Даже сегодня предположения о форме семьи и гендерном разделении репродуктивного труда продолжают лежать в основе новых изменений в графике работы и, в свою очередь, подкрепляться ими. Так, например, некоторые исследования показывают, что там, где рабочая сила состоит в основном из женщин, работодатели чаще используют неполный рабочий день для поддержания гибкости; более того, некоторые рабочие места создаются как неполный рабочий день, потому что их обычно занимают женщины (Beechey and Perkins 1987, 145). Таким образом, неполный рабочий день для женщин, который часто является низкооплачиваемым, имеет мало или вообще не имеет льгот и мало возможностей для продвижения по службе, продолжает рационализироваться ссылкой на предполагаемое положение женщин в качестве вторичных наемных работников и первичных неоплачиваемых производительных работников. Мужчины, напротив, чаще обеспечивают гибкость, работая сверхурочно (Fagan 1996, ioi; Williams 2000, 2). И полный рабочий день, и сверхурочная работа могут рассматриваться как разумные варианты в той мере, в какой можно предположить, что кто-то другой может взять на себя основную ответственность за домашний труд. Я хочу сказать, что рабочее время, включая полный рабочий день, неполный рабочий день и сверхурочную работу, является гендерной конструкцией, созданной и поддерживаемой посредством обращения к гетеронормативному идеалу семьи, основанному

на традиционном гендерном разделении труда. Попытки оспорить легитимность восьмичасового рабочего дня могли бы помочь сделать видимыми и оспорить эти аспекты организации социального воспроизводства, на которых основывается график работы.

Аналогичным образом, любая попытка оспорить современные формулировки трудовой этики должна быть направлена на те аспекты дискурса семьи, которые способствуют их поддержанию. Например, можно обнаружить взаимодополняющий аскетизм, который одушевляет как трудовую этику, так и идеал семьи. Одним из наиболее устойчивых элементов трудовой этики на протяжении всей истории США является ее превознесение самоконтроля перед лицом соблазнов и то, что Дэниел Роджерс характеризует как веру в "обеззараживающий эффект постоянного труда" (1978, 123, 12). Этот же продюсерский аскетизм, призванный поощрять трудовую дисциплину и бережливость, также служил идеалом гетеросексуальной супружеской моногамии. В XIX веке, например, белая семья среднего класса идеализировалась как форма, способная перенаправить сексуальные аппетиты и желания на продуктивные цели (см., например, D'Emilio and Freedman 1988, 57). Это предположение можно увидеть в попытках социальных реформаторов начала XX века навязать буржуазную трудовую дисциплину и буржуазные формы семьи иммигрантским семьям (Lehr 1999, 57; Gordon 1992). Действительно, союз между трудовой этикой и этим семейным идеалом нигде так не заметен, как в истории политики социального обеспечения в Соединенных Штатах. Согласно историческому описанию Мими Абрамович, политика социального обеспечения формировалась под влиянием двух основных принципов: трудовой этики и семейной этики, которую она называет набором норм, предписывающих правильные семейные формы и роли, которые "формулируют и рационализируют условия гендерного разделения труда" (1988, 1-2, 37). Возможно, одним из наиболее ярких проявлений этих двух систем норм являются открытые усилия реформы социального обеспечения 1996 года, направленные на продвижение трудовой этики и гетеросексуальных браков, например, посредством требований к работе и принуждения к отцовской ответственности. Как это ни покажется невероятным, но оплачиваемый труд и брак - это два социально признанных и политически доказанных пути от того, что называют социальным иждивенчеством, к тому, что в Законе о примирении личной ответственности и возможностей для работы названо "личной ответственностью". Более широкие дебаты о социальном обеспечении в СМИ и политике, опирающиеся на узкие модели того, что считается работой и что считается семьей, часто фокусируются на бедной матери-одиночке, часто представляющейся как расовая фигура, за ее воображаемую неспособность соответствовать одновременно доминирующей модели семьи и гегемонистским трудовым ценностям [5].

Партнерство между трудовой и семейной этикой поддерживается в самых разных культурных формах. Эту взаимосвязь можно увидеть за интересным совпадением ярлыков, обозначающих мужскую и женскую версии бродяги. Фигура мужчины-бродяги, рассматриваемого как угроза социальному порядку и ценностям, занимала видное место в общественном дискурсе с конца XIX века до начала XX века, когда это слово также стало обозначать негативное моральное осуждение форм женской сексуальности (Rodgers 1978, 226-27; J. Mills 1989, 239). Меня интересует, как бродяга

функционирует в качестве дезавуированной фигуры как в рабочем, так и в семейном дискурсе, как аналогичный контролирующий образ обозначает в сопоставимых терминах границу между нормативным и абстрактным [6]. Вопреки центральным постулатам как рабочей, так и семейной этики, бродяга в каждом случае является фигурой недисциплинированности и несоблюдения дисциплины. И мужчины, и женщины - бродяги, отказывающиеся от надежного размещения и содержания в доминирующих институциональных объектах работы и семьи (см. Broder 2002). И те и другие проявляют нежелание связывать себя обязательствами перед стабильным кириархатом, что проявляется в отсутствии верности работодателю, настоящему или потенциальному мужу. Таким образом, бродяга находится в противоречии с понятными моделями как продуктивной маскулинности, так и репродуктивной фемининности. Учитывая, что накопление собственности должно было быть одним из главных преимуществ дисциплинированной жизни наемного труда, а уважение к собственности - краеугольным камнем святости брака, и мужчины, и женщины-бродяги нарушают еще один набор фундаментальных социальных ценностей. Каждый из них - потенциально опасная фигура, которая может, если не будет успешно отторгнута, поставить под сомнение якобы неоспоримые преимущества работы или семьи и оспорить предполагаемую естественность их привлекательности (см. Higbie 1997, 572, 562). Подобно тому, как мужчины-бродяги, эти "негодяи на сцене тружеников и спасателей", угрожали вдохновить покладистых рабочих своим "бесстыдным бунтом против всякого труда", фигура женщины-бродяги угрожала идеалам сексуальной пристойности и женской роли, лежащим в основе буржуазной модели семьи (Rodgers 1978, 227). Хотя язык бродяг, возможно, вышел из употребления, основные правонарушения, которые обозначались этим ярлыком, продолжают регистрироваться и регулироваться с помощью более современных контролирующих образов. Рационализированная фигура королевы благосостояния, в которой отражены предполагаемые нарушения как трудовой этики, так и нормативной формы семьи, является одним из наиболее вредных его повторений [7].

Я хочу сказать, что трудовая этика и семейная этика по-прежнему связаны между собой множеством исторических, экономических, политических и культурных нитей. Это делает недальновидными любые попытки бросить вызов графику наемного труда, не обращаясь к организации и распределению неоплачиваемого репродуктивного труда, и делает проблематичными любые усилия, направленные на понижение преобладающих трудовых ценностей, при этом либо продвигая, либо оставляя неоспоримыми преобладающие семейные этические нормы. Каковы могут быть условия движения за время, которое не может быть подведено под дискурс семейных ценностей или служить усилию власти традиционных трудовых ценностей и которое, принимая во внимание все наше рабочее время, как оплачиваемое, так и неоплачиваемое, может быть также феминистским движением?

ЗА ПРЕДЕЛАМИ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ И СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Современное движение за время, безусловно, должно сосредоточиться на связи между оплачиваемым рабочим временем и домашней жизнью, но вызов длинному рабочему дню должен также включать вызов современной идеологии семьи. Если, как утверждает Сельма Джеймс, работа и семья являются неотъемлемой частью капиталистической валоризации, то "борьба против одной из них взаимозависима с борьбой против другой" (Dalla Costa and James 1973, 12), - напомним о перспективе оплаты домашнего труда, рассмотренной в предыдущей главе. Третий текст, Валери Лер "Queer Family Values: Debunking the Myth of the Nuclear Family" (1999), признает значимость домашнего хозяйства для темы рабочего времени, но стремится избежать продвижения нормативного дискурса о семье.

Лер заканчивает свой критический анализ и предлагаемую программу семейной политики американских геев и лесбиянок очень кратким обсуждением требования сократить рабочий день. Хотя на первый взгляд это может показаться довольно странным завершением книги о семье, которая, по крайней мере, изначально сосредоточена на изучении борьбы за брак геев и лесбиянок, на самом деле это логический результат усилий автора по определению развивающихся дискурсов о семье в контексте некоторых меняющихся условий капиталистического производства и накопления. Лер утверждает, что вместо того, чтобы продолжать позволять капиталу и государству определять и устанавливать, что считать приемлемой семьей, нам следует придерживаться стратегий, предоставляющих людям больше свободы в определении их интимных и социальных отношений (1999, 171-72). Сокращение рабочей недели предлагается как один из важных способов обеспечить материальную основу для расширения этой свободы. Лер предлагает два основных подхода к обеспечению ресурсов, которые могут дать возможность выбора: либо расширить государственное социальное обеспечение, а вместе с ним и потенциал государства формировать и контролировать нашу жизнь, либо, как она предпочитает, попытаться сформулировать требования, которые могут позволить большую автономию от структур и институтов, включая государство, которые сегодня предполагают диктовать нам многие решения (172). В качестве примера последнего подхода можно привести требование о сокращении рабочего дня, которое "направлено не на то, чтобы втянуть государство в жизнь людей, а на то, чтобы использовать государственную власть для того, чтобы граждане имели ресурсы, необходимые им для того, чтобы делать реальный выбор" (13).

И "Манифест после работы", и Queer Family Values предлагают, как требование сократить рабочий день может быть выдвинуто не во имя семьи, а во имя свободы и автономии. Я имею в виду не солипсическое понятие свободы как индивидуального

суверенитета, а другую концепцию, которую лучше всего описать как способность представлять и воссоздавать себя и свои отношения, свободу проектировать, в пределах очевидных границ, нашу собственную жизнь [8]. В этом понимании свобода связана не с чистым волонтизмом или автономией по отношению к другим, а с возможностью получить определенную степень отделения или отстранения от капиталистического контроля, навязанных норм гендер и сексуальности, традиционных стандартов семейной формы и ролей. Таким образом, речь идет не только об обеспечении индивидуальной свободы выбора, но и о том, чтобы, согласно автономистской марксистской традиции, создать пространство для коллективной автономии, которая могла бы изменить некоторые условия такого выбора. Таким образом, сокращение рабочего времени можно рассматривать как средство обеспечения времени и пространства для создания альтернатив существующим идеалам и условиям работы и семейной жизни. Такая концепция ценности более короткого рабочего дня является также важным элементом "Манифеста после работы". Его авторы говорят о перспективах "самоуправляемой жизни" и времени, свободном от "навязывания внешних авторитетов", представляя, каково это - "наконец-то иметь время, чтобы представить альтернативы настоящему и возможность лучшего будущего" (Aronowitz et al. 1998, 76). Как и Лер, они предлагают более широкую концепцию потенциальных альтернатив, чем в подходе, ориентированном на семью, подчеркивая, например, важность времени граждан и возможность усиления политизации. Действительно, помимо повышения уровня жизни, эти авторы надеются, что дополнительное нерабочее время может обеспечить более высокий уровень и новые формы коллективных проектов и политического участия (; см. также Lehr 1999, 174–75).

Лер добавляет к этому акцент на перспективе нерабочего времени как времени отношений, времени воссоздания и переосмыслиения отношений социальности, заботы и близости. С этой точки зрения, цель не в том, чтобы освободить семью от посягательств работы. Институт семьи должен быть признан неотъемлемой частью более широкой политической экономики, а не отдельным убежищем; нормативный дискурс о семье тесно связан с ценностями работы и подразумевает те ценности, которые должны быть оспорены. Цель, скорее, состоит в том, чтобы потребовать время для переосмыслиния нашей жизни, для переосмыслиния и переопределения пространства, практик и отношений в нерабочее время. Таким образом, это требование можно представить и в связи с возможностями того, что Джудит Халберстам называет "*queer time*": темпоральности, которая, помимо прочего, "говорит о потенциальной возможности жизни, не прописанной в условиях семья, наследования и воспитания детей" (2005, 2). Таким образом, движение против работы становится связанным с трансформативной политикой, не просто возможностью продвигать уже существующие требования, но и процессом создания новых субъективностей с новыми возможностями и желаниями, а в конечном итоге и новыми требованиями.

Вновь возвращаясь к знаменитому лозунгу восьмичасового движения "восемь часов труда, восемь часов отдыха и восемь часов для того, что мы хотим", мы можем теперь более ясно увидеть интересную двусмысленность в формулировке требования. Означает ли время "для того, что мы хотим" время для того, что мы хотим, или время для того, чем мы хотим быть? Другими словами, речь идет о том, чтобы

получить желаемое или о том, чтобы проявить свою волю? Речь идет о возможности выбирать из имеющихся удовольствий и практик или о возможности создавать новые? И то, и другое, на мой взгляд, являются важнейшими целями, которые должны быть сформулированы и продвинуты требованием сокращения рабочего дня: больше времени для участия в существующих возможностях смысла и самореализации и время для изобретения новых. Таким образом, речь идет не только о большем количестве времени для досуга в традиционном понимании этого термина. Вместо этого его можно сформулировать как время для изучения и расширения того, что Розмари Хеннесси называет "человеческой способностью к ощущениям и аффектам", которая была загнана в рамки и овеществлена логикой товарного производства, потребительской культуры и формирования идентичности в позднем капитализме (2000, 217). Вопреки тем критикам общества потребления, которые опасаются, что сокращение рабочего дня приведет к увеличению времени на бездумное потребление и тем самым обеспечит наше дальнейшее погружение в товарный фетишизм, есть основания ожидать, что, получив больше времени, люди найдут способы проявить творческую активность, даже если эти способы не всегда будут соответствовать традиционным представлениям о продуктивной деятельности. Важно признать не просто состояние пассивности, а потенциальную социальную продуктивность нерабочего времени. С этой точки зрения проблема, возникающая в связи с увеличением количества нерабочего времени, заключается не в том, как отмечает Э. П. Томпсон, "как люди смогут потреблять все эти дополнительные единицы времени досуга", а в том, "какова будет способность к переживанию людей, у которых есть это ненаправленное время для жизни". Возможно, если то, что Томпсон называет пуританской оценкой времени, ослабнет, мы сможем, как он полагает, " заново научиться некоторым искусствам жизни" (1991, 401). И опять же, одна из вещей, о которых должна помочь нам задуматься эта концепция спроса на сокращение рабочего времени, - это ценность нерабочего времени как ресурса для социальных, культурных и политических проектов переоценки.

Но, возможно, вместо того чтобы подчеркивать социальную продуктивность нетрудовой деятельности, оставаясь тем самым в рамках логики продуктивизма, нам следует задуматься о том, почему перспектива непроизводственного времени вызывает такую тревогу, почему, как замечает Ароновиц, "мы, возможно, боимся свободного времени" (1985, 39). Многие возражения против требования базового дохода связаны не с его расходами, а с его этикой, и возможность сокращения рабочего дня вызывает в этом случае аналогичные опасения, угрожая модели продуктивной субъективности и запрету на безделье, который остается основополагающим для ее разработки. В самом деле, возможность иметь больше времени для потребления может быть менее угрожающей, чем перспектива безделья, не только из-за того, что мы можем делать с большим количеством нерабочего времени, но и из-за того, кем мы можем стать. Продуктивистская этика предполагает, что продуктивность - это то, что определяет и совершенствует нас, поэтому, когда человеческие способности к речи, интеллекту, мышлению и производству не направлены на продуктивные цели, они сводятся к пустым разговорам, праздному любопытству, праздным мыслям и праздным рукам, а их неиспользование является позорным разложением этих человеческих качеств. Даже удовольствия считаются менее достойными, если они

признаются праздными. И то, что в случае отдельного человека может вызывать этическое отвращение, при объединении в общую недисциплинированность становится угрозой общественному порядку. Этот страх перед свободным временем, проявляющийся в виде безделья или недисциплинированности, не стоит недооценивать. Если не более того, он может свидетельствовать о том, как модели как индивида, так и коллектива формировались под влиянием работы и продолжают преследоваться тем, что Роджерс описывает как "огромную, нервную силу" контраста между работой и ленью (1978, 241) [9].

Феминистское движение за сокращение времени не только создает время для выполнения людьми своих обязанностей перед семьей в ее нынешнем понимании, но и позволяет им воображать и исследовать альтернативы доминирующему идеалам формы семьи, ее функций и разделения труда. Требование о сокращении рабочего дня должно не только говорить от имени существующих обязательств, но и стимулировать воображение и стремление к новым. Речь идет о том, чтобы рассматривать это не в терминах неумолимого выбора между работой и семьей, а как движение за расширение диапазона возможностей, за обеспечение времени и пространства для воображения и практики личных отношений и семейных конфигураций, которые мы могли бы пожелать. Таким образом, сокращение рабочего дня может означать наличие времени для работы по дому, потребления и ухода; времени для отдыха и досуга; времени для построения и наслаждения множеством межпоколенных и внутрипоколенных отношений близости и социальности; времени для удовольствия, политики и создания новых способов жизни и новых форм субъективности. В этих терминах его можно представить как движение за время для воображения, экспериментов и участия в тех видах практик и отношений, частных и публичных, интимных и социальных, которые мы хотим.

К ФЕМИНИСТСКОМУ ДВИЖЕНИЮ ВРЕМЕНИ

Как я уже говорила в начале этой главы, аргумент в пользу более короткого рабочего дня следует рассматривать не только как требование, но и как перспективу и провокацию, возможность мыслить иначе и призыв к коллективным действиям. Задача состоит в том, чтобы продумать, как сформулировать требование, его содержание и обоснование, чтобы обеспечить эффективное продвижение реформы и в то же время послужить поводом для постановки новых вопросов и новых обсуждений возможностей и ограничений нынешней организации и этики труда.

Важно подчеркнуть потенциальную ценность критической перспективы, которую может создать требование. В лучшем случае требование сократить рабочий день может открыть общественную дискуссию о настоящем и будущем статусе работы и дать возможность для развития критического дискурса о трудовых ценностях. Сохраняющийся сегодня культурный авторитет трудовой этики вызывает тревогу и недоумение: "В чем причина общественного и частного замалчивания дискуссий о трудовой этике? В чем заключается "секрет", имеющий силу социального "факта", - что оплачиваемый труд является условием человеческой природы и что "нужно работать до упаду"?" (Aronowitz et al. 1998, 72). И опять же, речь идет не о том, чтобы отрицать необходимость работы или отвергать ее многочисленные потенциальные выгоды и преимущества, а о том, чтобы создать пространство для более критического рассмотрения ее нынешних идеалов и реалий. Феминистская точка зрения на сокращение рабочего времени в Соединенных Штатах может позволить изменить некоторые способы нашего мышления о работе, денатурализируя как восьмичасовой день, кажущийся очевидным и неоспоримым стандартом для работы полный рабочий день, так и еще более настойчиво натурализованную приватизацию и гендерное разделение репродуктивного труда. Она должна дать возможность поставить вопросы о тех аспектах жизни, которые слишком часто воспринимаются как неизменные. Разумеется, условия такой публичной дискуссии о трудовых ценностях и распорядке должны быть усложнены. Если термин "работа" позволяет зафиксировать социальные аспекты определенных практик и тем самым сделать их предметом политических дебатов, то то, что считается работой, особенно в том, что касается незанятых практик ухода за детьми, таких как воспитание детей, придется постоянно переосмысливать. Возможно, нам нужен новый словарь, чтобы лучше учесть спектр профессиональных или творческих практик и опыта людей и позволить нам наиболее эффективно противостоять структурам и дискурсам, которые их организуют. Как минимум, нам нужно заменить категорию "не- работа" целым рядом отличий.

В заключение позвольте мне высказать несколько соображений о том, как лучше всего представить себе феминистское движение за сокращение рабочего дня и чего оно может достичь. Важно подчеркнуть, что целью является сокращение, а не простое перераспределение оплачиваемого рабочего времени. Хотя проблема баланса между работой и семьей широко признана, наиболее популярная среди работодателей стратегия гибкого графика работы не сокращает рабочее время и не бросает вызов предположению, что социальное воспроизводство должно быть частной и преимущественно женской обязанностью (Christopherson 1991, 182-83). Требование шестичасового дня имеет решающее значение, однако оно может быть лишь началом или частью борьбы. Феминистское требование сокращения рабочего дня должно касаться всего рабочего дня, например, настаивая на том, чтобы оценки общественно необходимого времени домашнего труда индивидов включались как в расчеты рабочего времени, так и в предложения по его сокращению (Luxton 1987, 176). Требование должно связать этот критический анализ наемного труда с исследованием организации как наемного, так и ненаемного репродуктивного труда. Что касается наемного домашнего труда, то это требует оспаривания гендерного и расового разделения наемного домашнего труда и низкой ценности, придаваемой этому труду. Что касается неоплачиваемого труда, то это может означать требование сокращения этого времени, а также борьбу за то, чтобы сделать видимым и оспорить гендерное разделение неоплачиваемого труда по дому и уходу, а также отсутствие адекватных услуг, финансируемых государством, для поддержки этого социально необходимого труда. До сих пор феминистки добились относительно небольшого успеха в деле деградации и социализации ответственности за социальное воспроизводство. Но для того, чтобы у большего числа женщин и мужчин появилось время на перестройку своей жизни, необходимо требовать предоставления таких услуг, как высококачественный и доступный уход за детьми, образование и уход за престарелыми, а также обеспечения адекватного уровня доходов для неработающих и малоработающих родителей.

Существует огромное количество возможных преимуществ сокращения рабочего времени. Так, например, важной целью движения за сокращение рабочего дня в прошлом и, безусловно, актуальной сегодня, было снижение уровня безработицы за счет увеличения числа сотрудников, необходимых для работы в более короткие смены. Кроме того, сокращение рабочей недели могло бы уменьшить неполную занятость за счет перевода частичной занятости в статус полной. Помимо гибкого графика, вторым по значимости существующим средством решения проблемы времени является график неполного рабочего дня, который большинство работников не могут себе позволить. Ключевым моментом данного предложения о сокращении рабочего времени является то, что оно не влечет за собой снижения дохода. Это гарантирует, что оно будет актуально не только для более привилегированных работников, но и для работников с любым уровнем заработной платы [10]. Третье решение проблемы времени - наем домашней прислуги - также недоступно для большинства людей. Возвращаясь на мгновение к эпиграфам в начале этой главы, следует отметить, что и Бетти Фридан, и Мортиша Аддамс решили проблему нехватки времени с помощью давней практики, когда некоторые женщины нанимают других женщин в качестве домашней прислуги (Фридан рекомендовала женщинам нанимать домработниц, а

Мортиша нанимала няню), чтобы выкроить время для реализации других проектов. Как и в случае с двумя другими стратегиями, *flexitime* и *part-time*, наем домашней прислуги представляет собой частичное решение общей проблемы, частную стратегию для относительно привилегированных, чтобы справиться с тем, что было и будет коллективным затруднением [11]. Поскольку они не позволяют бросить вызов существующей организации производства и воспроизводства, такие индивидуальные решения лишь увековечивают большую проблему. Напротив, требование сократить рабочий день, особенно если оно связано с борьбой за признание и реструктуризацию социальной организации домашнего труда, может привлечь более широкий избирательный округ и сделать возможным формирование новых политических альянсов по расовым, классовым и гендерным линиям.

Действительно, политика времени в целом и требование более короткого рабочего дня в частности представляются актуальными для феминистской политики, связанной с оплачиваемым домашним трудом. Феминистки признают, что покупка большего количества услуг - это не простое средство от увеличения количества рабочих часов, как часто предполагают популярные СМИ. Названия недавних статей в феминистских журналах, таких как "Неправильно ли платить за домашнюю работу?" (Meagher 2002) и "Угнетают ли работающие матери других женщин?" (Bowman and Cole 2009) свидетельствуют о некоторых проблемах, с которыми сталкиваются некоторые феминистки, даже если эти конкретные авторы отвечают на свои вопросы квалифицированным "нет". Несмотря на то, что обсуждение подобных вопросов вызывает самые разные позиции, среди феминисток, участвующих в подобных дебатах, существует широкий консенсус в отношении того, что важно улучшить условия домашнего труда, что этот труд заслуживает большего уважения и должен лучше оплачиваться, что правила трудового законодательства, регулирующие его, должны быть как усилены, так и усовершенствованы, и что организационные инициативы работников должны быть поддержаны. Интересно, однако, что вопрос о продолжительности рабочего дня поднимается редко; дебаты, как правило, больше сосредоточены на том, есть ли феминистские причины принимать или отвергать коммерциализацию домашнего труда, чем на продолжительных рабочих часах, которые, вероятно, создают значительную часть спроса на эти услуги. Хотя борьба за более качественный труд жизненно важна, я хочу сказать, что и спрос на меньший труд тоже имеет значение.

Сокращение рабочего времени всегда было вопросом, вокруг которого разные группы могли найти общий язык. Как отмечают Дэвид Рёдигер и Филип Фонер в своей истории американского труда и рабочего дня, "сокращение рабочего дня стало взрывным требованием от части благодаря своей уникальной способности объединять рабочих по всем признакам - ремеслу, расе, полу, квалификации, возрасту и национальности" (1989, vii). Сегодня она способна объединить широкую коалицию феминисток, геев и лесбиянок, борцов за права социального обеспечения, профсоюзные организации и борцов за экономическую справедливость. Хохшильд утверждает, что акцент на расширении семейного времени для удовлетворения потребностей детей мог бы послужить причиной для организации широкой коалиции активистов, выступающих за время; конечно, предполагает она, мы можем согласиться с тем, что это важно (1997, 258). Но такое требование может легко скатиться к традиционным

нормам и предположениям о характере семейной жизни, которые все еще доминируют в дискуссиях о близости и социальности и их презентациях. Меня беспокоит то, что использование этого дискурсивного резервуара и этих колодцев социального смысла для подпитки требования реформ рискует поставить под угрозу перспективность и провокационность этого требования. Поэтому, вместо того чтобы бороться за сокращение рабочего дня во имя семьи, я считаю, что более убедительное, широко привлекательное требование и более богатую, более генеративную перспективу и провокацию можно сформировать вокруг целей свободы и автономии. В таком понимании времени - это ресурс, который мы можем использовать по своему усмотрению. Требовалось бы больше времени не только для того, чтобы жить в пространствах, где мы сейчас находим жизнь за пределами оплачиваемого труда, но и для создания пространств, в которых можно было бы формировать новые субъективности, новую рабочую и нерабочую этику, а также новые практики заботы и социальности. Формулируя требование о сокращении рабочего дня в терминах этого более открытого и экспансивного набора целей, требуя больше времени для "того, что мы хотим" и сопротивляясь импульсу диктовать, что это или что должно быть, мы можем создать более прогрессивную коалицию и поддержать более демократический дискурс.

ГЛАВА 5. БУДУЩЕЕ СЕЙЧАС

УТОПИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ И ХРОНОТОПЫ НАДЕЖДЫ

Будьте реалистами, требуйте невозможного.

ГРАФФИТИ

Только мышление, направленное на изменение мира и формирующее желание изменить его, не сталкивается с будущим (незакрытым пространством нового развития перед нами) как со смущением, а с прошлым как с заклинанием.

ЭРНСТ БЛОХ, ПРИНЦИП НАДЕЖДЫ

В нынешнем политическом климате требования о базовом доходе и сокращении рабочего дня, конечно, могут быть отвергнуты как "просто утопические". Вместо того чтобы тратить время на непрактичные и несвоевременные требования, рассуждают феминистки и другие, следует поберечь свои скучные силы и направить их на более политически осуществимые цели. Эта знакомая логика позволяет легко списать подобные требования на нереалистичность, а значит, на потенциально опасное отвлечение от неизбежно скромных и мелких раметров политической реформы. То есть предполагаемый утопизм этих требований часто рассматривается как fatalный недостаток. Можно, пожалуй, оспорить утверждение, что эти требования вполне уместно назвать утопическими в данное время и в данном месте, и, конечно, я попыталась указать на их практичность по отношению к текущим экономическим тенденциям. Но есть и другой способ ответить на эту критику. Что, если утопичность этих требований - не пассив, а актив? Что, если мы ответим на обвинение в утопизме не смущением или защитным отрицанием, а признанием и утверждением? И как мог бы выглядеть такой утопизм без извинений? Вместо того чтобы отрицать применимость термина "утопический" и избегать его уничижительных коннотаций, в этой главе я хочу принять этот ярлык, пересмотреть утопизм как особый способ мышления и практики и исследовать, что такое утопическое требование и что оно может сделать.

Конечно, отчасти спорным здесь является статус термина. Определение "утопии" в этой главе имеет широкое толкование и включает в себя не только более традиционный список литературных и философских чертежей хорошего общества, но и, как я опишу, различные частичные проблески и побуждения к воображению и построению альтернатив. Одна из этих более дробных форм, "утопическое требование", как я выражаюсь, - это политическое требование, которое принимает форму не узкопрагматической реформы, а более существенного преобразования существующей конфигурации социальных отношений; это требование, которое поднимает брови и которое, вероятно, не будет иметь немедленного успеха. Это требования, которые будет трудно, но не невозможно реализовать в нынешнем институциональном и идеологическом контексте; чтобы считать их выполнимыми, необходимо

произвести ряд сдвигов на поле политического дискурса. В этом смысле утопическое требование опять же во фрагментарной форме предвосхищает иной мир, мир, в котором программа или политика, продвигаемая требованием, будет считаться само собой разумеющейся, практичной и разумной. Однако речь идет не только о статусе программы или политики; как признавали сторонники оплаты труда за работу по дому, политическая практика требования также имеет решающее значение.

Поскольку я утверждаю, что сила этих требований может быть лучше понята, когда их утопические аспекты будут более полно осознаны, я начну с более общего исследования территории утопизма. Готовясь к анализу утопического требования, я разделила главу на три части. В первом рассматриваются аргументы против утопии. Анализ в этом разделе носит исторический характер и фокусируется на том, как утопизм оказался в маргинальном положении в период после Второй мировой войны и на каких основаниях он чаще всего дискредитировался впоследствии. Опираясь на несколько примеров из жизни правых и левых, мы можем собрать воедино многие из наиболее значимых препятствий и возражений против утопического мышления и активизма. В ответ на эту критику во втором разделе представлена философская защита, взятая в основном из работ Эрнста Блоха. Дискуссия сосредоточена на онтологии и эпистемологии утопических спекуляций и завершается исследованием концепции надежды и тех когнитивных и аффективных проблем, которые она ставит перед теми, кто берет ее в качестве проекта. В третьем разделе анализ снова меняет регистры, переходя от исторического фокуса первого раздела и философской территории второго к формальной местности утопического архива. В кратком исследовании форм и функций утопического выражения рассматриваются возможности и ограничения целого ряда жанров, от традиционной литературной и философской утопии до манифеста и, наконец, утопического требования. Я полагаю, что рассмотрение утопического требования в сравнении с другими, более привычными артефактами может сделать более четкими как его общие характеристики, так и его специфические достоинства как утопической формы.

КРИТИКА УТОПИИ

В этом разделе я хочу собрать некоторые из стандартных возражений против утопической мысли и практики. Мы можем начать с того, что можно назвать антиутопизмом правых, чтобы соответствовать генеалогии левого антиутопизма, которая последует далее, но на самом деле он черпается из традиции либерального дискурса, и конкретные примеры, которые я рассматриваю, были широко представлены в мейнстримном политическом дискурсе. Таким образом, мы можем считать это официальным антиутопизмом. Хотя марксизм имеет свои собственные антиутопические тенденции, чего я коснулся ниже, либерализм уже давно стал домом для некоторых из самых ярых и, особенно в англоязычном контексте, влиятельных критиков утопизма. Отказавшись от своих утопических истоков и импульсов, когда он обрел комфортный статус доминирующей идеологии, направленной на сохранение существующих режимов, либерализм одобряет фрагментарный реформизм как единственный приемлемый политический курс. Социализм, в широком понимании, является наиболее устойчивой мишенью либерального антиутопизма; таким образом, антиутопизм на протяжении значительной части XX века в США был тесно связан с антикоммунизмом. Следовательно, конкретное содержание либерального антиутопизма в Соединенных Штатах существенно изменилось с падением государственного социализма в конце холодной войны. Чтобы понять нынешнюю аргументацию против утопизма, полезно кратко рассмотреть его эволюцию по отношению к некоторым из этих различных инстанций, включая либеральные, неолиберальные и неоконсервативные версии, поскольку они продолжают обеспечивать репертуар для официального антиутопизма.

Чтобы проследить линии современного антиутопического дискурса в США, я хочу сосредоточиться на двух ключевых текстах, созданных в совершенно разные моменты эволюции официального антиутопизма в США, каждый из которых был отмечен как своей убедительностью, так и прозорливостью. Первый из них, "Открытое общество и его враги" Карла Поппера, впервые опубликованный в 1945 году, предвосхитил угрозу холодной войны для идеологического подъема и большей уверенности либерализма; второй, "Конец истории?" Фрэнсиса Фукуямы, вышедший в 1989 году, объявил о конце этой угрозы. Каждый текст возвещает о наступлении новой политической эры и знаменует собой особый момент антиутопического возрождения, когда общее недоверие либерализма к утопизму вновь заявляет о себе в ответ на новые события. Одной из таких угроз был фашизм, но оба автора согласны с тем, что, по крайней мере, к 1950 году более насущным вызовом был коммунизм (Fukuyama 1989, 9; Popper 1950, vii) [1]. Как продолжение холодной войны, один способ антиутопизма выражает тревоги либерализма в осаде, а другой возникает из уверенности в триумфе либерализма.

Книга Поппера вместе со статьей, которая усиливает некоторые из ее центральных тем, представляет собой необычайно ясный и убедительный пример не менее типичного антиутопизма времен холодной войны. Борьба между разумом и страстью - вот сцена, на которой разворачивается эта критика. Мы должны понять, утверждает Поппер, что предложения о радикальных изменениях угрожают разуму и, следовательно, цивилизации. Он отличает рационалистов вроде него самого, чьи идеалы выявляются и распространяются с помощью аргументированных доводов и которых он придерживается с тем, что он описывает как "рациональное отношение беспристрастного судьи" (1947-48, 115), от "утопистов", чьи идеалы распространяются с помощью апелляции к эмоциям и страшной привязанности. Первые демонстрируют "здравое отношение к нашему собственному существованию и его ограничениям", в то время как вторые привносят "гипотетический" элемент (116). В то время как разум, по его мнению, связан с обещанием человеческого сообщества и гармонии, утопизм с его "нерациональными" апелляциями к внутренне разделенным аффектам и эмоциям неизбежно ведет, согласно этой гоббсовской логике, к насилию (1950, 419). Такие мечты о существенно ином и лучшем мире опасны; они угрожают "опьянить" и затем соблазнить нас, нарушая, казалось бы, с таким трудом завоеванное и всегда непрочное господство разума. Отвергая подход к политической активности и реформам, который он называет "утопическим инжинирингом", в пользу "фрагментарного инжиниринга", Поппер стремится убедить нас, что мелкомасштабные изменения существующей системы "поиск и борьба с самыми большими и насущными пороками общества, а не поиск и борьба за его конечное величайшее благо" (155) - это единственный рациональный курс политического действия. Согласно этому анализу, либерализму нет разумной альтернативы.

Фукуяма согласен с Поппером в том, что мелкомасштабное реформирование либеральных демократий является единственным разумным подходом к социальным изменениям, но по совершенно иным причинам [2]. Если Поппер писал накануне холодной войны, то Фукуяма пишет, когда два основных претендента на либерализм, против которых направлена критика Поппера, - фашизм и коммунизм - были окончательно побеждены. Пытаясь примириться с ощущением, что "в мировой истории произошло нечто очень фундаментальное" (1989, 3), Фукуяма выдвигает тезис о том, что окончание холодной войны означает не что иное, как "конечную точку идеологической эволюции человечества и универсализацию западной либеральной демократии как окончательной формы человеческого правления" (a). Дело не только в том, что холодная война закончилась, сама история человечества подошла к концу. Этот "триумф Запада" вместе с "полным исчерпанием жизнеспособных систематических альтернатив западному либерализму" снимает идеологические претензии и борьбу за иную, более высокую форму человеческого общества (3, 13) [3]. Таким образом, либеральный антиутопизм Фукуямы предстает уже не как предписывающий, а как описательный: он призван объяснить политическую реальность, которую мы должны признать, а не выдвинуть идеал, к которому мы должны стремиться и вокруг которого мы должны сплотиться для защиты. Могучие и подрывные страсти, которые так велики в изложении Поппера, в изложении Фукуямы уменьшены до размера, представленного не более чем легко сопротивляющейся и относительно обыденной приманки ностальгической тоски. К лучшему или худшему, утопические

мечты лишились своего аффективного заряда. На утопическую веру в то, что новый и лучший мир возможен, предыдущее поколение антиутопистов ответило аргументом, что альтернативы быть не должно. Эти антиутописты заявляют в этот новый идеологический момент англо-американского либерализма, момент, знаменующий восхождение неолиберализма, что альтернативы нет. То, что Поппер защищал во имя рационализма, теперь провозглашается под знаменем реализма. Утопия больше не опасна, она просто неактуальна.

То, за что ратовал Поппер, - непревзойденное восхождение либеральной идеологии, - Фукуяма объявляет достигнутым. И все же оба автора признаются в некоторых сожалениях, как будто в эти моменты политического перехода, когда каждый из них ощущал себя на пороге новой политической эпохи, они были достаточно близки к эпохам, которые теперь вытесняются, чтобы испытывать некоторые угрызения совести. Хотя Поппер защищает прагматизм и эмпиризм от иррациональных мечтаний о другом обществе, он признает, что тяга к утопизму действительно "слишком привлекательна" (1947-48, 112), указывая таким образом на скучу трезвости, утомительность постоянного стояния на стороне разума против страстей и утомительную бдительность, необходимую для сопротивления их натиску [4]. Сожаление Фукуямы, возможно, потому, что оно принимает форму относительно безобидной ностальгии по тому, что было решительно побеждено, более выражено, более четко тематизировано. В отличие от гоббсианского способа аргументации Поппера, который разжигает страсти, чтобы убедить нас в том, какую угрозу они могут представлять, Фукуяма демонстрирует нечто более близкое к веберианской покорности разочарованному миру, перспективу, отраженную глубоким амбивалентным отношением к тому, что было принесено в жертву на алтарь прогресса. Столкнувшись с такой потерей, Фукуяма тоскует по прежним эпохам, еще не лишенным смелости и творчества, когда политическое вдохновение, смелость и идеализм уступали место инструментальному разуму, анализу затрат и выгод, технократическому решению проблем и шопингу (1989, 118) [5]. Неудивительно, что два этих бренда антиутопизма порождают угрызения совести: то, от чего отказываются, будучи врагами Поппера и жертвами войны Фукуямы, - это сама возможность политического воображения и стремления, не что иное, как сама надежда.

Фукуяма объявляет либерализм победителем, но не с той уверенностью, которая сопровождала в 1990-е годы заявления о бесконкурентном и всемирно-историческом восхождении либерализма. При переходе от эпохи холодной войны, когда соперничали сверхдержавы, к появлению торжествующего неолиберализма в эпоху империи, тогдашние довольно спекулятивные утверждения Фукуямы (название эссе было вопросом: "Конец истории?") превращаются в официальный здравый смысл. Окончание холодной войны и угроза либеральной политике, которой так опасался Поппер, расчистили путь для подъема неолиберализма в его фундаменталистском варианте - дискурса, который во многом доминировал в 1990-е годы. В центре неолиберального антиутопизма 1990-х годов, основанного на яростном настаивании на том, что, по знаменитой формулировке Маргарет Тэтчер, альтернативы не существует, казалось, что он освобожден от сожалений Поппера и избавлен от ностальгии Фукуямы. Это согласие, выдаваемое за реализм, было усугублено тем, что Пьер Бурдье характеризует как новый вид экономического

фатализма, "который хочет, чтобы мы верили, что мир не может быть иным, чем он есть" (1998, 128). Возобновленная неолиберализмом "романтика капиталистического рынка" как места, где свобода обретает свою чистоту, сочетается с возрожденной романтикой приватизированной семьи как необходимого локуса социального воспроизводства и убежища в бессердечном мире (Brenner 2000, 137). Параметры того, что принимается за реальность, и ее презентации, которые считаются реалистичными, сужаются до совпадения с тем, что считается соответствующим требованиям глобального накопления капитала.

Этот консенсус конца 1990-х годов был если не ввергнут в кризис, то по крайней мере прерван в первые годы следующего десятилетия. Предсказание Фукуямы о скучной гармонии, как отмечает Сэмюэл Хантингтон, вскоре оказалось "иллюзией" (1996, 31). Финансовые кризисы, глобальные восстания против неолиберализма, терроризм и продолжающаяся война с терроризмом поставили под сомнение старые модели мирового порядка времен холодной войны и после нее, породив политический климат, в некотором смысле еще менее гостеприимный к идеям, оспаривающим легитимность статус-кво, и политическим требованиям или культурным практикам, которые пытались ослабить привязанность к тому, что Хантингтон называет нашей "гражданской идентичностью", согласно этому неоконсервативному дискурсу, существуют новые угрозы либеральному разуму, которые требуют от нас жертв и бдительности, и для победы над которыми необходимо утвердить общие предположения и ценности. Таким образом, Соединенные Штаты в эпоху Джорджа Буша-младшего вновь оказались в обстановке, более благоприятной для антиутопизма кризиса Поппера, чем для антиутопизма триумфа Фукуямы.

То, что я называю официальным антиутопизмом, чередует эти основные варианты: антиутопизм, подпитываемый чувством угрозы либерализму, и антиутопизм, рожденный из чувства его доминирования. В то время как либерализм продолжает мутировать в новые формы, его аргументы против утопии продолжают вращаться вокруг довольно стабильного набора обвинений - между чем-то сродни подходу Поппера и диагнозом Фукуямы, между рационалистическими и реалистическими обличениями, между утверждением, что альтернативы быть не должно, и завериением, что ее нет. Либерализм продолжает считать мелкомасштабный реформизм единственным рациональным и реалистичным политическим вариантом. Спекуляции об альтернативном будущем, с точки зрения этой классической антиутопической онтологии и эпистемологии, в лучшем случае наивны, а в худшем - опасны.

Отголоски этих двух способов критики, выражающиеся в настойчивом утверждении, что альтернативы быть не должно, и выводе, что альтернативы нет, можно найти и в левых марках антиутопизма. Но есть и другие возражения, которые также следует рассмотреть. Краткое исследование упадка и отхода от утопизма в феминизме второй волны может проиллюстрировать логику и стиль некоторых из недавних анти- или пост-утопизмов левых и предоставить возможность дополнить список отказов и сопротивлений утопическим выражениям и обязательствам.

Феминизм представляет собой интересный репрезентативный случай, поскольку феминистские проекты уже давно связаны с утопизмом. Если политический реализм обычно ассоциируется с режимом непримиримой, жесткой политики, то утопизм можно понять, исходя из традиционной гендерной логики, как мягкосердечный и

мягкоголовый, или, точнее, мягкоголовый, потому что мягкосердечный. Эта традиционная феминизация утопизма усиливается благодаря его связи с историческими инвестициями феминизма в денатурализацию как способ теоретической практики и политического вмешательства. Когда социальные отношения стабилизируются с помощью утверждений об их естественной основе, анализ, ставящий под сомнение их ценность и предлагающий альтернативы, может быть легко отвергнут как нереалистичный. Одна из первых архитекторов англо-американского феминизма, Мэри Уолстонкрафт, была вынуждена признать, чтобы уберечь себя от обвинений в том, что даже ее относительно умеренные представления о гендерном равенстве, несмотря на ее собственную убежденность в их разумности, "можно назвать утопическими мечтами" (1996, 35).

Сами феминистки в разное время и в разной степени принимали и активно развивали утопическое мышление или стремились дистанцироваться от него. В 1970х годах в США произошло возрождение левых утопических проектов, и, возможно, нигде они не осуществлялись с большей энергией и креативностью, чем в феминизме. В частности, радикальные и социалистические феминистки культивировали утопические темы, настаивая на том, что повседневная жизнь может и должна быть полностью преобразована. Именно в этот период печально известный призыв Шулламит Файерстоун к захвату контроля над средствами воспроизводства (1970, ii) был воспринят с немалым интересом; радикальные феминистские группы, такие как "Феминистки", дерзко требовали не просто равного обращения, а ликвидации институтов гетеросексуального секса, любви, брака и семьи (1973, 370); в которой альтернативные сообщества создавались и покидались в шквале экспериментов; в которой процветала феминистская литературная утопия, воображавшая головокружительное разнообразие миров, в которых существующие родовые формации были в разной степени разрушены, перевернуты или революционизированы [6].

Однако интерес к феминистской утопической мысли и активизму вскоре сошел на нет. В начале 1980-х годов наблюдался упадок феминистской утопической литературы, сопровождавшийся аналогичным отступлением от утопического в феминистской теории (Fitting 1990; Benhabib 1991, 146-47; Goodwin 1990, 3-4). Этот спад утопической энергии в американском феминизме в 1980 и 1990 годах следует понимать в контексте тех же процессов экономической и политической реструктуризации, которые были связаны с возрождением официальных брендов антиутопизма. Экономические изменения, которые подрывали традиционные основы власти рабочего класса и делали работников все более уязвимыми перед работодателями, и реформа социального обеспечения, которая стремилась сделать матерей более зависимыми либо от наемного труда, либо от брака, вряд ли способствовали утилитарным надеждам на альтернативы работе и семье. Как отмечает Робин Келли, трудности выживания в трудные времена не способствуют развитию политического воображения; напротив, "мы постоянно тушим пожары, реагируем на чрезвычайные ситуации, находим временное убежище, и все это мешает видеть что-то иное, кроме настоящего" (2002, n). Поглощенные "здесь и сейчас", возможности альтернатив все более овеществленным структурам позднего капитализма в такие периоды кажутся все более отдаленными. "Более худой и скромный мир 1980 и 1990 годов, - как опи-

сывает его Том Мойлан, - был скорее отмечен антиутопическими лишениями, чем утопическими достижениями” (2000, 103).

Эти же события привели к атаке на многие основы политических движений 1960–1970 годов, включая феминизм. Откат в 1980-ом году против более сильных и радикальных форм политики, основанной на идентичности, включая феминизм, и восстановление некоторых ее элементов в 1990 году в рамках более спокойных утверждений разнообразия или мультикультурных различий поставили новые вопросы о жизнеспособности более утопических элементов этих теоретических проектов и политических движений. В таком контексте утопические формы спекуляций и активизма часто воспринимались как неадекватные реалиям враждебной политической среды и скептицизму менее симпатичных воображаемых публик. В этом новом климате утопические формы мышления и требований считались не только наивными, но и опасными, поскольку они угрожали подорвать и без того уменьшающийся авторитет феминизма у более массовой аудитории. Как сетует Сара Гудвин, многие феминистки в 1980-е годы приняли к сердцу послание о том, что “мы должны, очевидно, стать скептиками, практиками и реалистами и перерости утопию” (1990, 4).

В ответ на эти вызовы некоторые феминистки уменьшили масштаб своих политических требований, их приверженность революционным изменениям уступила место поглощенности борьбой за удержание уже завоеванных позиций. Как жаловалась одна феминистка-социалистка в середине 1980-х годов, “перед лицом правых нам приходится изо всех сил крутить педали, чтобы остаться на прежнем месте, или бороться за требования, выдвинутые феминистками основного направления” (English et al. 1985, ioi). Когда-то феминистки представляли себе возможности будущего за пределами рода, семьи и работы, но в новых условиях политические горизонты, казалось, сузились. Так, стремление выйти за пределы гендера, каким мы его знаем, было вытеснено усилиями по обеспечению признания и равного обращения с более широким разнообразием полов, которые мы сейчас населяем; проект “разрушения семьи” и поиска альтернатив был в значительной степени оставлен в пользу достижения более инклюзивной версии все еще приватизированной модели; воинственность после работы затмилась защитой равного права на работу, сбалансированную с семьей; а антикапиталистические программы были отодвинуты на второй план неотложными арьергардными действиями и более чисто оборонительными усилиями по смягчению последствий политики структурной перестройки, включая феминистские усилия по разработке менее одиозных подходов к реформе социального обеспечения.

То, что альтернативы не должно быть, стало не только следствием триумфа неолибералов и отступления левых. Это было также результатом растущего господства модели академической критики, которая отрицала элемент предложения. В то время как 1980-е годы стали свидетелями отступления от феминистского утопизма, феминистская критика продолжала процветать. Действительно, хотя предписывающие измерения и радикальные политические фантазии феминистской теории, возможно, были затмлены, на смену им пришла возрожденная концентрация и огромные достижения в более чисто диагностической работе. Отказ от более явного нормативного проекта был одним из способов избежать тех форм критики, фундаментализма, мо-

рализаторства и эссенциализма, которые постструктураллизм 1980-х и 1990-х годов, в частности, учили нас распознавать и подвергать сомнению. Хотя феминистки этого периода часто осуждали пассивных субъектов слишком детерминистского анализа и регулярно подтверждали возможность политического агентства, существовала тенденция не представлять себе альтернативное будущее или наметить пути, на которые феминистки могли бы направить свою коллективную энергию, предположительно потому, что они не хотели рисковать тем, что такие заявления о лучших мирах и рецепты изменений исключат, маргинализируют или сделают невидимыми тех, кто будет питать другие мечты и реализовывать альтернативные программы. Таким образом, отказ от проекта нормативной теории был способом отказаться от причастности к навязываниям и исключениям нормативного утверждения. Альтернативы не должно быть не потому, что этот мир - лучший из возможных, а потому, что, цитируя часто цитируемый отрывок из Фуко, "представить себе другую систему - значит продлить наше участие в существующей системе" (1977, 230). Венди Браун перефразирует логику феминистских левых в таких выражениях: "Если всегда есть правящая политическая истина, то давайте хотя бы не будем фундаменталистами; если каждый режим - это оккупация, то давайте хотя бы не будем оккупационными силами" (2005, 101). Описанная Джейн Беннетт общая стратегия Фуко - оставлять свои собственные нормативные обязательства негласными, чтобы минимизировать их морализаторский эффект (2002, 19) - это то, что возникло в феминизме как, возможно, доминирующий подход к критике. Вместо того чтобы разрабатывать способы, как описывает альтернативный подход Беннетт, "сделать свою аффirmативную теорию более приглашающей, чем настойчивой" (20), аффирмация чаще всего отвергалась и во многом до сих пор отвергается как неотъемлемый компонент критики и как способ избежать риска политического предложения [7].

По крайней мере, в некоторых кругах левых инвестиции в критику стали также связаны с набором аффективных состояний, включая ресентимент и меланхолию, которые больше привязаны к прошлому и его настоящему, чем к возможности и желанию иного будущего. Браун наметила часть этой территории, проанализировав как определенные режимы политизированной идентичности, формируемой ранними привязанностями, так и призрак того, что она называет "левая меланхолия". Как описывает Браун, политика идентичности, подпитываемая ресентиментом, "становится глубоко инвестированной в собственное бессилие, даже если она стремится смягчить боль своего бессилия через мстительное морализаторство, через широкое распространение страданий, через подход к власти как таковой" (1995, 70). Таким образом, критика может быть неверно направлена, а видение перемен ограничено озабоченностью сохранением и оправданием существующих идентичностей. Что касается левой меланхолии, то в одном из вариантов этого анализа левые оплакивают свое собственное (часто идеализированное) прошлое, свои ушедшие в прошлое формы организации и способы политического опыта. В некоторых случаях это оплакивание может перерасти в меланхолию. Как описывает Браун меланхолический режим левого аффекта - описание, относящееся и к ресентименту, - он характеризуется структурой желания, которая больше ориентирована на прошлое, чем на будущее; меланхолические субъекты больше привязаны к своей маргинализированной левой критике, чем к сохраняющейся возможности социальных изменений.

(1999, 26, 21), а субъект рессентимента становится более внимательным и инвестированным в свою травму, чем в возможность ее преодоления (1995, 74). Эти режимы политического бытия, характеризующиеся аффектами утраты и иногда отчаяния, а также озабоченностью прошлым и травмами, оставшимися после него, могут нести в себе свой собственный режим антиутопизма. Определенные виды озабоченности историей и привязанности к ней могут подавлять способность к созданию иного будущего. Если тактическое отступление от радикальных требований и принятие модели критики, лишенной утвердительных аспектов, перекликается, хотя и по совершенно разным причинам, с предупреждениями Поппера об опасности утопизма во враждебном мире и настаиванием на том, что альтернативы быть не должно, то эти марки левого рессентимента и меланхолии перекликаются с настаиванием Фукуямы на том, что, нравится нам это или нет, альтернативы просто не существует.

К этому моменту мы собрали ряд принципиальных возражений, исторических препятствий и аффективных сопротивлений утопической мысли и практике. Утопия критикуется во имя реального и его родственников, разума и реализма; она дезавуируется моделью критики, которая воспринимает нормативное требование только как цель, а не как один из ее элементов; и она омрачается множеством темпорально измененных аффектов, от страха Поппера и ностальгии Фукуямы до режимов левого ресентимента и меланхолии, которые, по крайней мере в некоторых случаях, имеют тенденцию ослаблять желания другого и лучшего будущего. Однако, несмотря на часто цитируемые заявления о его кончине, политический утопизм продолжает существовать, и это свидетельствует о том, что есть и другие аргументы в пользу его привлекательности и влияния. Чтобы найти ответы на вызовы, брошенные его критиками, я вернусь к стратегии, которой придерживался в предыдущих главах, и обращусь к одной из малоизвестных альтернатив в рамках марксистской традиции, в данном случае к работам Эрнста Блоха, чтобы получить понимание и вдохновение. С помощью Блоха мы вернемся к практике утопизма и вкратце пересмотрим его онтологические и эпистемологические основания. Затем, опираясь на Блоха и Ницше, я исследую надежду как способ темпоральности, когнитивное и аффективное отношение к времени и способ подхода к отношениям между историчностью, презентизмом и будущностью. Таким образом, то, что последует далее, будет своего рода философской интерлюдии, которая начинается и заканчивается Блохом и в то же время извлекает уроки из Ницше.

В ЗАЩИТУ УТОПИИ: ОНТОЛОГИЯ "ЕЩЕ НЕ" ЭРНСТА БЛОХА

В данном случае марксизм является одновременно очевидным и маловероятным ресурсом для защиты утопизма: очевидным - потому что он так часто служил мишенью для антиутопистов, включая Поппера и Фукуяму; маловероятным - потому что исторически марксисты так часто отвергали этот ярлык. Действительно, нет никакой иронии в том, что обвинение в утопизме выдвигается против марксизма, учитывая общую враждебность этой традиции к данной категории. Уничтожительное использование термина "утопия", уже присутствовавшее в трудах Маркса и Энгельса, получило дальнейшую санкцию со стороны тех тенденций, которые были заинтересованы в утверждении научной репутации марксизма [8]. Но так же, как внутри марксизма существуют контр-традиции, отвергающие продуктивистское прославление труда, есть и марксизм, который скорее принимает, чем отвергает утопические желания, домыслы и требования. Эрнст Блох, безусловно, является наиболее ярким примером, с его постоянными попытками, как он это описывает, "привести философию к надежде" (1995, i: 6).

Очень своеобразный стиль Блоха стремится вызвать политическое и философское воображение в той же мере, что и способность к критическому суждению, а аргументы ведутся в регистре аффекта в той же мере, что и в регистре анализа. В лучшем случае его работы философски насыщены, концептуально новаторски и эвристическизывающими. В худшем - разочаровывающе неясны и самовнушительны [9]. Но есть причины читать Блоха критически и выборочно, которые выходят за рамки капризов стиля: он одновременно один из самых изобретательных марксистов и ярый сторонник советского режима, и противоречие между его утверждением творческого воображения и склонностью к ортодоксальности значительно ограничивает силу многих его утверждений. Так, с одной стороны, Блох представляет себе мир как "незамкнутый" (i: 246), а будущее - как открытое; с другой стороны, он иногда отбрасывает свои принципиальные возражения против телеологических гарантий и детерминистских повествований из-за уверенности в том, что Маркс успешно наметил наш курс [10].

Однако при критическом подходе и выборочном использовании главная работа Блоха в трех томах, "Принцип надежды", может послужить богатым источником для альтернативной концепции и оценки утопической мысли и практики, посвященной утверждению, что действовать так, как будто другой мир возможен, разумно и реалистично, не говоря уже о повседневной жизни. В ответ на узость разума, реальности и реализма, в том виде, в каком эти категории используются в антиутопической мысли, каждый раз как мера провала утопии, Блох создает альтернативную онтологию и эпистемологию. Если реальность включает в себя не только то, что стало

реальностью, но и ее потенциал стать другой, то утопическое мышление, способ мышления, в котором разум объединяется с воображением, может рассматриваться как особая марка реализма. Чтобы выделить наиболее значимые элементы его мысли, я сосредоточусь на его категориях "не-бытия", "не-сознания" и, наконец, на центральной категории его опуса - "надежде". Но сначала кратко о понятии утопического разума Блоха - это ответ на понятие разума, которое лежит в основе модели критики, предложенной Поппером.

Утопический разум

Иrrационализм утопического мышления - пожалуй, самое простое из обвинений в адрес антиутопистов. Действительно, отказ от узкой концепции разума, который поддерживает попперовскую критику утопизма, охватывает богатую историю, от романтического бунта против Просвещения до критики феминистками второй волны гендерной бинарности разума и эмоций и более поздних работ по философии и науке аффекта, и это лишь некоторые из его основных моментов. Вклад Блоха в эту критику вытекает из давних конфликтов в марксизме по поводу научной и революционной адекватности аналитических аппаратов этой традиции. Наряду со многими другими субтрадициями марксизма, Блох выступает против объективистского марксизма, считающего утопическое мышление лишенным аналитической жизнеспособности и представляющего исторический материализм как научный проект, лишенный видения. Напротив, Блох рассматривает свой проект как примирение двух тенденций в марксизме, которые он называет "холодным течением" с его приверженностью демистифицирующим силам эмпирического анализа и аналитического разума, и "теплым течением" с его желанием, воображением и надеждой. В соответствии со знаменитым одиннадцатым тезисом Маркса, практики знания оцениваются не только по их потенциальным политическим эффектам, но и по их эмпирической точности и критической остроте. Политически эффективное знание требует не созерцательного разума, "который принимает вещи такими, какие они есть и как они стоят", а участвующего разума, "который принимает их такими, какие они есть, а значит, и такими, какими они могли бы быть лучше" (Bloch 1995, i: 4).

Более конкретно, критика Блохом понятия разума, которое исключает утопическое мышление, включает в себя два направления. Во-первых, он бросает вызов любому определению, которое отрицает интеллектуальную продуктивность воображения. Отказываясь от резкого разделения между аналитическим и творческим разумом, Блох ставит под сомнение и простые противопоставления между открытием и изобретением, между интерпретацией и творчеством. Во-вторых, он отказывается от оппозиции между познанием и аффектом, которая также лежит в основе концепции разума, составляющей сердцевину антиутопизма Поппера. Для Блоха утопическая надежда - категория, которую мы подробнее рассмотрим ниже, - не только требует и разума, и воображения, но и характеризуется наличием двух различных аффектов: "теплого" аффекта энтузиазма и "холодного" аффекта трезвости (3: 1368). Надежда как категория отвергает как оппозицию между разумом и страстью, так и пренебрежение способностью воображения, на которой Поппер основывал иррациональность утопизма.

Небытие

Вопрос о том, является ли утопизм как тип спекулятивной практики или способ политических устремлений обязательно нереалистичным, как утверждают его критики, зависит от того, что считать реальным. И Поппер, и Фукуяма исходят из довольно ослабленного или, по выражению Блоха, "сужающего и уменьшающего" понятия реальности, которое считает реальным только то, что может быть выделено как факт из процесса становления (i: 197). Альтернатива Блоха - процессуальная модель онтологии, прослеживающая сложные процессы исторического возникновения, - не редкость в философской традиции; что делает его вклад в проект историзации онтологии менее привычным, так это его настойчивое требование, чтобы она также присутствовала в движении вперед того, что стало [11]. Онтология того, что Блох называет "не ставшим", утверждает реальность как процесс, который не только простирается назад, но и тянется вперед: "Реальное - это процесс", "широко разветвленное посредничество между настоящим, незавершенным прошлым и, прежде всего, возможным будущим" (i: 196). Согласно более расширительному понятию реальности Блоха, которое лежит в основе "Небытия" и служит основой его защиты утопизма, "предвосхищающие элементы являются компонентом самой реальности" (i: 197). Чтобы постичь настоящее, Блох предполагает, что мы должны не только понять его возникновение из прошлого и привязанность к нему, но и попытаться ухватить его передние края и открытые возможности; все реальное имеет не только историю, но и горизонт.

Блох оспаривает не только концепцию реального, которая лежит в основе подобных возражений против утопизма, но и то, что в качестве реализма может представлять собой его адекватное отображение. В конце концов, предположение о том, что реальность статична, что будущее не будет отличаться от настоящего, вряд ли реалистично. Реализм требует признания того, что в каждом настоящем рождается будущее и что то, каким оно станет, еще не решено. Реальность - это процесс, в который мы можем вмешиваться [12]. Альтернативная марка реализма Блоха рассматривает настоящее во взаимосвязи как с томительным прошлым, составляющим его обитателей, так и с их ожидаемым, воображаемым, желаемым, боящимся, страшным или вожделенным будущим. Настоящий реализм", как описывает его Блох, стремится постичь настоящее во взаимосвязи с его генеалогией и фронтиром.

Еще-Не-Сознание

Есть еще одно предположение, лежащее в основе как рецепта Поппера о поражении утопии, так и провозглашения Фукуямой ее кончины, которое Блох оспаривает: утверждение, что утопизм достаточно необычен, чтобы быть признанным несовместимым с прагматизмом, требуемым обычным существованием, и, следовательно, достаточно непрочен, для того чтобы можно было представить это преодоление. Действительно, для своих критиков утопизм - это нечто аномальное, редкое стремление и своеобразная индульгенция, нечто далекое от обычной рутины и практических забот повседневной жизни. Именно потому, что утопическое желание считается экзотическим, Поппер может ожидать, что оно не только должно, но и может быть захвачено, а Фукуяма может утверждать, что оно иссякло, его источники исчерпаны. И здесь Блох предлагает контраргумент, который может лучше объяснить сохранение способности к утопии и воли к ней.

Блох использует термин "не-сознание" для обозначения того, что позволяет нам предвидеть "не-будущее" как открытую возможность. Он развивает эту концепцию через сравнение или серию сравнений с фрейдистской концепцией бессознательного. Не-Бытие - это другая сторона бессознательного, та, что вскрывает резервуар социальных и политических желаний, сравнимых с индивидуализированными желаниями фрейдистского либидо. В то время как фрейдовское бессознательное ориентировано на прошлое, хранилище забытого и подавленного, "Еще-Не-Сознание" ориентировано на будущее. Блох сетует, что в то время как "во фрейдовском бессознательном нет ничего нового" (i: 56), Еще-Не-Сознание мыслится как источник творчества и место интеллектуальной продуктивности (i: 116).

Еще-Не-Сознание - эта способность мыслить и желать будущего - может быть обнаружена в самых разных практиках и артефактах. Одним из мест, где Блох обнаруживает ее, хотя и в зачаточной форме, является акт дневного мечтания. Хотя для иллюстрации аргумента о вездесущности утопических желаний и воображения можно было бы использовать множество примеров обыденногоprotoутопизма, дневная мечта кажется особенно подходящим примером для рассмотрения, поскольку, как и сама утопия, она так часто вдвойне дискредитируется как одновременно расточительная и тривиальная: заведомо непродуктивное использование времени, возможно, воплощение "праздности" и, по сравнению с ночным сном, поверхностное явление, не обладающее такой же психологической силой и глубиной. Блох хочет поставить под сомнение эти суждения, отвечая на продуктивистскую критику предложением, что дневной сон - это то, что нужно культивировать, а не перерастать, и оспаривая предположение психологической критики, что ночной сон открывает двери к нашим глубочайшим побуждениям и мотивам, тогда как дневной сон можно отбросить как бессмысленный и несущественный. Это обвинение дневного сна выходит за рамки его предполагаемой бесполезности и тривиальности. К дневным мечтам часто относятся как к позору, и не только потому, что они представляют собой провал в концентрации, пустую трату времени, прерывание продуктивной деятельности, но и потому, что они раскрывают наши неумеренные желания быть и иметь больше, избыток социальных желаний, сравнимый с либидинальными излишествами, которые могут подпитывать сновидения. И дело не только в том, что эти стремления к незаслуженным удовольствиям рассматриваются как непоправимая самоиндульгенция; эти эксперименты с социальным и политическим воображением также считаются опасными и рискованными нарушениями той стратегии социального приспособления, благодаря которой мы позволяем себе желать только то, что, скорее всего, будем иметь. По этой привычной оценке, дневные мечты не имеют ценности, не являются ни достаточно продуктивными, ни функционально репродуктивными, чтобы заслуживать поблажек или оправдывать исследования.

Здесь Блох снова представляет довольно полемический контраст с фрейдовским ночным сном. Говоря о полемике, стоит отметить, что дневной сон, возникающий в результате анализа Блоха, представляет собой нечто вроде идеального типа: он подчеркивает одни тенденции и преуменьшает другие, увеличивая те, которые он хочет, чтобы мы заметили, чтобы мы научились распознавать что-то другое в явлении, которое так знакомо и, как ни странно, так философски не замечено. Блох предлагает нам распознать в этих побегах желаний и индивидуальных фантазиях следы совсем

другого вида желания и способа спекуляции, другой формы когнитивной и аффективной практики, и в качестве способа введения он использует различие между дневным и ночным сном. Согласно Блоху, каждый вид сновидения "входит и открывает совершенно разные области" (i: 87); как мы увидим, и способы сновидения, и содержание сновидений, как правило, различаются.

Если говорить более конкретно, то есть четыре момента, которые отличают дневные сны от ночных. Во-первых, в отличие от ночного сна, дневной сон чаще всего характеризуется тем, что Блох называет "ясной дорогой". В отличие от галлюцинаций иочных сновидений, дневной сон может приглушать или даже исказять реальность, но, как правило, не изменяет ее полностью; основные принципы физического и социального окружения действия, как правило, остаются более или менее знакомыми. Более того, дневные сновидения в большей степени подчиняются руководству сновидца, чем сны; сновидца "не похищают и не одолевают его образы, они недостаточно независимы для этого" (i: 88). Дневные сны - это направленные конструкции; сновидец может делать выбор относительно их содержания. Во-вторых, и это тесно связано с первым пунктом, дневные сновидения чаще всего характеризуются "сохраненным эго": "Сновидящее "я" сохраняется в течение всего времени, сознательно, приватно, представляя себе обстоятельства и образы желаемой, лучшей жизни" (Bloch 1970, 86). Сновидец, как правило, узнает как "я", даже если он трансформируется в "я", которым он хотел бы стать. Еще одним признаком относительной силы эго является то, что дневное воображение, как правило, менее подвержено цензуре. Если работа со сновидениями служит для маскировки желаний, одушевляющих ночные путешествия, то в дневных сновидениях эти желания проявляются более отчетливо. В процессе дневного сновидения сновидец реже стыдится своих желаний или склонен искушать удовольствие, полученное от их исполнения. Действительно, на этой арене, где эго дневной мечты - "утопически усиленное эго", эго "с волей к расширению себя" (1995, i: 91) - представляет себе лучшую жизнь, желаниям дается более свободная воля; здесь мы позволяем себе частное исследование нашего желания большего, с меньшим количеством обычного самообвинения и морализаторства, которые могут препятствовать утопическому воображению других миров.

Третью и четвертую характеристики дневной мечты Блох представляет под заголовками "совершенствование мира" и "путешествие к цели". Как упражнения по улучшению мира, дневные сны, или, по крайней мере, те, которые Блох хочет признать и рассмотреть, обычно включают в себя социальный компонент. Иными словами, дневной мечтатель, скорее всего, не будет представлять себя одиноким на необитаемом острове, а будет воображать себя частью социального мира (1995, i: 92). Ночные сны, как правило, носят сугубо личный, даже солипсический характер, их содержание замаскировано и поэтому трудно передаваемо. (Здесь достаточно вспомнить, как утомительно слушать, когда друг с трудом пересказывает детали недавнего ночного сна). С другой стороны, желаемые образы дневных сновидений, будучи одновременно основанными на узнаваемой реальности и более интерсубъективно ориентированными, более легко передаются (i: 93- 94). (Можно предположить, что было бы гораздо интереснее услышать от друга рассказ о недавнем дневном сне, но поскольку дневные сны менее подвержены самоцензуре и в них наши желания

так непосредственно обнажаются и потакают, вероятность того, что ими поделятся, также ниже). Но дневные сны не просто мирские, а не потусторонние, они направлены на улучшение мира. Как упражнения по улучшению мира, дневные сны отличаются оточных тем, что они обычно вызывают измененную интерсубъективную ситуацию, совместимую с усиленной, более счастливой, более восхищенной, более любимой и так далее версией себя, которая снится. В этом смысле они являются сновидениями, устремленными вперед, и не так ориентированы на прошлое, как "предвестники и предвосхищения" (i: 87). Блох напоминает нам о необходимости обратить внимание на коллективный элемент, аспект совершенствования мира, который может быть частью даже самых нарциссических из этих размышлений. И наконец, как путешествия к концу, дневные фантазии более привержены исполнению своих желаний. Дневные мечтатели тренируются представлять себе очертания ситуации, в которой их желания могут быть удовлетворены. В отличие от ночного сна, дневная мечта "имеет цель и продвигается к ней" (i: 99).

Дневные сны в этом смысле повторствуют желаниям различных будущих, экспериментируют со способами их исполнения и наслаждаются их воображаемым удовлетворением. Дневные грезы - это не утопии, но в них мы, тем не менее, можем уловить проблеск того самого Еще-Не-Сознания, которое оживляет утопическое мышление: зарождающиеся проявления политического разума и воображения, вдохновленные желанием и волей к новым и лучшим формам жизни, даже если только в этой ограниченной и, по оценке Блоха, неамбициозной форме. Одна из причин, по которой трактовка Блохом этих мечтаний так интересна, заключается в том, что она может помочь нам оценить вседесущность спекулятивного социального воображения и начать управлять его практикой. В отличие от таких людей, как Фукуяма, которые представляют себе утопизм как относительно изолированное явление, которое можно подчинить, пример дневных грез говорит о том, что может существовать нечто гораздо более стойкое и долговечное, что подпитывает воображение о лучших мирах.

Как мы видели, Блох защищает утопию на тех самых эпистемологических и онтологических основаниях, которые критики используют для ее атаки. Блох стремится изменить наше представление об утопическом мышлении и желании, превратив его из просто иллюзорного в нечто, имеющее онтологическое обоснование и претендующее на реальность; из нереального стремления - в практическое начинание с эпистемологическим авторитетом режима реализма; из самой экзотической индульгенции - в самую обыденную практику. Но есть еще одна проблема, которую нам необходимо решить: аффективные препятствия на пути воображения будущего и инвестиций в него, от которых зависит утопическое мышление и действие.

Проект надежды

Споры о том, что считать разумом, реализмом и реальностью, - привычная философская территория. С последним препятствием справиться сложнее. Не берясь утверждать, почему мы должны меньше бояться, обижаться или меланхолизировать, что было бы и бессмысленно, и самонадеянно, я хочу предложить лишь другой подход к времени. В следующем обсуждении рассматриваются как возможности, так и проблемы надежды, задуманной как проект, который культивирует и культивируется другой аффективной экономией времени. Блох настаивает на важности развития ре-

жимов разума, воображения и желания, которые способствуют появлению желаемых образов, таких как дневные грезы, и направлению их в "отшлифованное утопическое сознание" (1995, 1:12). В то время как часть этих дневных грез может быть не более чем эскапизмом, "другая часть имеет в своей основе надежду" и, как он настаивает, "поддается обучению" (i: 3). Процесс доведения этого материала до сознания и его развития приводит нас на территорию того, что Блох называет осознанной надеждой (i: 147) - или надеждой как проектом. Я начну с очень полезного двухчастного определения надежды, данного Блохом, а затем обращусь к Ницше, чтобы развить это понимание. Хотя его обычно не рассматривают как теоретика утопии, мы увидим, что Ницше предлагает некоторые важные дополнения к анализу Блоха. Мое прочтение каждого из двух теоретиков сосредоточено на паре концепций: двух, ключевых для понятия конкретной утопии Блоха, - реально возможного и нового, и двух, центральных для предложенного Ницше лекарства от сентиментальности и нигилизма, - вечного возвращения и сверхчеловека. Я утверждаю, что благодаря знакомству с этими двойными учениями Блоха и Ницше мы сможем лучше понять парадоксы, лежащие в основе утопической надежды, и некоторые из проблем, одновременно когнитивных и аффективных, ее интеллектуальных и политических проектов. Надежда - это, таким образом, не то, что у человека либо есть, либо нет, а скорее то, что можно развить и практиковать по степеням, хотя, как предполагают два наших преподавателя, нелегко и не без риска.

Надежда - это, по Блоху, обширная категория. Но чтобы обеспечить начальную точку входа, он разделяет ее на два аналитически разделимых, но эмпирически взаимосвязанных элемента: надежда, как он объясняет, является одновременно когнитивной способностью и эмоцией. Как когнитивная способность, надежда - это способ мышления во времени, который работает, как отмечалось выше, через средства воображения и разума, аналогом которых является память (1995, 1: 12, 112). Но надежда - это также эмоция или, возможно, более точно, аффект [13]. Если надежда как когнитивная способность аналогична способности памяти, а то, что мы можем назвать "надеждой", является практикой, сравнимой с воспоминанием или историзацией, то надежда как аффект, который я буду называть "надеянием", может быть лучше всего понята, утверждает Блох, в отличие от страха и тревоги (1: 12) [14]. Надежда как политический проект требует как оттачивания когнитивных способностей, так и производства аффекта; в обеих формах, настаивает Блох, она является тем, чему можно обучиться и что можно культивировать. Хотя Блох предлагает полезную отправную точку с этим двухчастным определением, я нахожу, что его рассуждения об утопической надежде функционируют скорее как руководство по когнитивной практике мышления о будущем, чем как прозрение аффекта. Поэтому я собираюсь ввести разделение философского труда, опираясь на Блоха в анализе проекта познания другого и лучшего будущего и обращаясь к Ницше, прочитанному здесь, возможно, несколько против своей воли, как теоретику утопической надежды, за дополнительным пониманием того, что может потребоваться, чтобы хотеть и желать такого будущего.

Самая большая проблема, с которой сталкивается надежда как когнитивная практика, заключается в том, что нам трудно мыслить вне рамок прошлого и настоящего. Блох настаивает на том, что для осмыслиения полноты любого момента времени

необходимы оба способа временного мышления - и мышление назад, и мышление вперед. В этом смысле Блох говорит о слиянии памяти и надежды, а не о передаче части временных рамок в компетенцию только одного или другого. Однако если историчность является привычной философской территорией, то будущность остается относительно забытой. Следовательно, часть проекта "обучения надежде" включает в себя развитие когнитивной способности мыслить во времени в обоих направлениях.

Различие Блохом абстрактных и конкретных утопий - один из уроков, которые он предлагает в этом направлении. В отличие от тех, кто обвиняет утопистов в том, что они витают в облаках, утопист Блох настаивает на том, что важно твердо стоять на земле. Чтобы быть одновременно полезным интеллектуальным упражнением и политически действенной силой, утопические надежды должны основываться на анализе текущей конъюнктуры и на связи с существующими тенденциями и реальными возможностями. Контраст между абстрактными и конкретными утопиями призван выразить именно эту мысль. Абстрактные утопии придумываются без достаточного учета современных тенденций и условий, которые могли бы сделать их возможным, а не невозможным будущим [15]. Их содержание фантастично, а их функция компенсаторна (Levitas 1997, 67). Конкретные утопии, напротив, развиваются по отношению к тому, что Блох называет "реально возможным". Конкретная утопия, как "мечта, лежащая в самой исторической тенденции...", как объясняет Блох, "занимается доставкой форм и содержания, которые уже развились в утробе нынешнего общества" (1995, 2: 623). Как утопии, "опосредованные процессом" (2: 623), они выполняют скорее предвосхищающую, чем компенсирующую функцию (Levitas 1997, 67). Таким образом, различие между абстрактными и конкретными утопиями зависит от отношения будущего к прошлому и настоящему. Надежда как упражнение конкретного утопизма не игнорирует настоящее, каким оно стало; она не невнимательна к истории. Напротив, она должна быть осведомлена об исторических силах и нынешних потенциалах, которые могут породить или не породить иное будущее; настоящее - это точка опоры латентностей и тенденций [16].

Но, конечно, хотя утопическая надежда как когнитивная практика должна начинаться с настоящего, она не может на этом заканчиваться. Эпистемологический вызов утопического мышления обусловлен тем, что надеющийся субъект утверждает не только возможное будущее в противовес невозможному, но и радикально иное будущее, которое одновременно основано на реально-возможном и выходит далеко за его пределы. Это подводит нас ко второй особенности конкретной утопии: в то время как конкретный утопизм основывается на настоящих возможностях, его не следует путать ни с идеализмом, ни с футуризмом. Если говорить о том, что мы можем считать идеализмом статус-кво, то на ум приходит любое количество мечтаний о переменах без разрушений: от идеала неоконсерватизма о национальной солидарности, основанной на трудовых, семейных и религиозных ценностях граждан, до постполитического видения неолиберализма о мире, ставшем свободным и справедливым благодаря беспрепятственному господству рыночной логики, или постнеолиберального видения пострасового города на холме, которое часто связывалось с символами надежды и перемен в рамках кампании Обамы. Хотя подобные мечты об исполнении национальной судьбы или искуплении могут быть связаны с утопическими желаниями, они по большей части остаются улучшенными версиями

настоящего, а не видениями радикально иных миров. Точно так же конкретное утическое мышление следует отличать от футуризма. В отличие от этой практической "науки" предсказаний, конкретный утопизм, по оценке Блоха, не является работой объективно возможного (1995, 2 580). Категория *novum* - одна из ряда его концепций, которые служат для разрушения механистических или прогностических моделей течения времени, чтобы обратить внимание на неожиданный и преобразующий "скачок в Новое" (3: 1373). Новум в этом смысле утверждает "мир качественной обратимости, изменчивости", а не мир, подчиняющийся "механическому Времени и Повторению Времени" (i: 286). Согласно этому утверждению, поддаваться при осмыслиении отношений между настоящим и будущим соблазнительной простоте детерминизма или удобствам телеологии - значит предавать *novum*. Вместо того чтобы представлять будущее в терминах предсказуемого развития из настоящего, как в случае с идеализмом статус-кво и футуризмом, конкретное утическое мышление должно подходить к нему как к более условному развитию, с возможностями значительных разрывов и неожиданных событий.

Когнитивная задача утической надежды состоит в том, чтобы осмыслить эти два элемента конкретной утопии вместе: приверженность как реально возможному, так и новому, новому, которое знакомо постольку, поскольку оно посеяно из семян настоящего, и, как Джеймсон описывает новое, "совершенно и неожиданно новому, новому, которое поражает своей абсолютной и внутренней непредсказуемостью" (1971, 126). И здесь кроется вызов: осмыслить отношения между настоящим и будущим одновременно как тенденцию и как разрыв. Будущее - это одновременно и то, что мы должны отобразить когнитивно, и то, что неизбежно превосходит наши усилия по презентации. В узко ограниченных рамках этого когнитивного поля разрыв между настоящим и будущим, который открывает *novum*, казалось бы, сигнализирует о неспособности мысли быть адекватной своему объекту. Мне будет что сказать об этой знакомой дилемме, когда мы будем исследовать различные утические формы и их подходы к тому, что остается ключевой загадкой утических исследований. Здесь же я лишь отмечу, что сила утических видений отчасти обусловлена тем, что знание будущего, с одной стороны, и желание его, с другой, хотя и связаны между собой, но не являются одним и тем же и не обязательно достигаются одними и теми же средствами. Точнее, желание другого будущего и его создание не зависят от знания того, каким оно может быть. Блох признает, что эмоциональное или аффективное измерение утической надежды является необходимым связующим звеном между утопией как проектом знания и утопией как политическим проектом. Утическая мысль и практика зависят от наших способностей к аффекту в той же мере, что и от способности к суждению и творческому разуму. "Работа этого чувства, - настаивает он, - требует людей, которые активно бросаются в то, что становится, к чему они сами принадлежат" (1995, 1 3). Чтобы надежда стала политической силой, она должна быть не только вопросом мышления: она должна быть также вопросом желания и воли. Аффективное измерение надежды должно быть добавлено к нашему пониманию этой категории, если мы хотим осознать ее как политическую, а не просто эпистемологическую силу.

Прежде чем мы обратимся к Ницше, чтобы развить предложенный Блохом аффективный проект утической надежды и понять проблемы, которые он ставит, я хочу

еще раз вернуться к предложенному Блохом описанию надежды как аффекта, который он противопоставляет страху и тревоге. То, что кажется Блоху фундаментальным для страха и тревоги и что отличает их от надежды как аффективной ориентации, - это их воздействие на субъекта. В страхе и тревоге есть что-то снижающее и лишающее сил: "Действительно, в них заявляет о себе нечто вроде исчезновения себя" (1995, 175). В частности, страх, как описывает его Блох, опираясь на Сартра, - это состояние, которое "аннулирует личность" (3: 1366). Страх имеет тенденцию быть всепоглощающей силой, которая, закрепившись, может претендовать на приоритет над другими измерениями или обязательствами личности. Основываясь на этом понимании и распространяя его на сферу социальных отношений, мы можем признать, что страх может быть таким же разрушительным, делая своих субъектов одновременно подверженными воздействию других через их уязвимость и в то же время разобщенными как следствие их защитной реакции. Неудивительно, что страх - это аффект с важной и, для наших целей, показательной политической родословной и историей [17]. Томас Гоббс предлагает, возможно, классический анализ политической эффективности страха - страсти, которую он почитает за то, что она заставляет подданных в естественном состоянии согласиться отказаться от своей власти и подчиниться воле суверена. Как отмечает Кори Робин, страх не парализует человека, испытывающего страх, а наоборот, побуждает его к действию, в частности, к действию, направленному на сохранение себя (2004, 41). То есть страх служит для прояснения и акцентирования приверженности субъекта к самосохранению. Побуждая нас к действию и одновременно уменьшая наши индивидуальные и коллективные возможности, страх одновременно оживляет и подрывает. В представлении Гоббса страх выполняет полезную функцию политического аффекта: субъект, боящийся смерти, выбирает сохранение за счет свободы.

В то время как субъект, испытывающий страх, замыкается на своей воле к самосохранению, надеющийся субъект, основные контуры которого мы можем почертнуть из книги Блоха, представляет собой более открытую и экспансивную модель субъективности. Не сводясь к защите себя как таковой, надежда обеспечивает более широкий спектр связей и целей. По словам Блоха, "эмоция надежды выходит за пределы себя, делает людей широкими, а не ограничивает их" (1995, 13). Решающим в этом контрасте между субъектом, испытывающим страх, и субъектом, полным надежды, является то, что последний стремится не просто выжить, а стать больше, так что, по выражению Блоха, "самосохранение становится саморасширением" (i: 76).

Хотя Ницше обычно не читают как теоретика утопии, и надежда не является той категорией, через которую он формулирует свой анализ, его учения о вечном возвращении и сверхчеловеке могут быть использованы для дальнейшего развития этой первоначальной фигуры субъекта надежды. Сравнивая эти различные модели, как субъекты страха и надежды, я опираюсь на философский прием, который ставит аргументы в отношении репрезентативных типов, в данном случае субъектов, характеризуемых в терминах аффективного отношения ко времени, доверяя тому, что то, что может быть просто редуктивным в качестве психологических портретов, может оказаться поучительным в качестве фигур политической аллегории. Модель Ницше, которую я предлагаю в качестве субъекта надежды, возникает из контраста

с другим типом, "человеком сентиментальным", моделью субъекта, через которую Ницше развивает свой критический диагноз болезней, которым, по его мнению, мы особенно подвержены [18].

Как и в концепции надежды Блоха, Ницше описывает ресентимент в терминах как аффективного состояния, так и когнитивной практики, причем последняя представляет собой чрезмерно развитую память по отношению к силе забывания. Ницше видит "человека рессентимента" затягивающим старые раны; его одержимость прошлым мешает ему радостно переживать полное настоящее (1967, 127). Для такого субъекта характерно также качество воли, которое в основе своей реактивно, - субъект, переполненный злобой, сожалением и обвинительной позицией по отношению к тому, что выходит из прошлого и несет на себе его следы. Субъект рессентимента испытывает аффективное отношение ко времени, которое приводит к самонаказанию и самообвинению и неспособно утвердить то, чем он стал.

Очевидной проблемой с точки зрения утопической надежды является качество отношения этого субъекта к будущему. Преследуемые прошлым, которое подавляет настоящее, силы ресентимента также выхолащивают видения субъекта о будущем, сводя их либо к повторению того же самого, либо к видениям, которые могли бы отомстить за прошлое. Прошлое нависает над нами, заслоняя возможность нового и иного будущего. Но проблема аффективной темпоральности, заключенной в портрете Ницше, заключается не столько в том, что такой субъект смотрит назад, а не вперед. Еще важнее отношение субъекта к настоящему, способ бытия в моменте, который лишает сил, аффективная темпоральность, порождающая апатию и отставку.

Первый шаг к новой, более обнадеживающей темпоральности, таким образом, требует, чтобы мы сначала вырвали жизнеспособное настоящее из прошлого, чтобы мы могли изменить наши отношения с прошлым, которое угрожает сделать нас не авторами настоящего, а всего лишь его артефактами. Доктрина вечного возвращения или повторения всех вещей, проще говоря, идея о том, что прошлое повторяется, чтобы продолжать производить настоящее, стала для Ницше лекарством от отправленного отношения к прошлому и тому, что оно отложило в настоящем. Вечное возвращение предстает как доктрина, которая заставляет нас верить, что настоящее будет возвращаться вечно, что "комплекс причин, в которых я запутался, будет повторяться и создавать меня снова!" (Nietzsche 1969, Nietzsche, 1969, Nietzsche, 1969). (Nietzsche 1969, 237). Эта идея призвана бросить вызов нашей способности утверждать настоящее, стать существом, "которое хочет, чтобы то, что было и есть, повторялось в вечности" (Nietzsche 1966, 68). "Насколько благосклонным, - спрашивает Ницше, - нужно быть к себе и к жизни, чтобы не жаждать ничего более горячего, чем это конечное вечное подтверждение и запечатление?" (1974, 274). Задача состоит не в том, чтобы забыть прошлое или игнорировать конституирующую силу истории. Реальность боли и страдания, например, должна быть признана, а не отринута, а в том, чтобы достичь такого отношения к прошлому, которое могло бы в большей степени способствовать иному будущему.

Здесь следует отметить два аспекта учения о вечном возвращении. Во-первых, важно признать, что для Ницше эта доктрина является не столько эпистемологическим предложением, сколько онтологической интервенцией. Как замечает Кэтлин

Хиггинс, "именно наше принятие доктрины, а не истинность ее пропозиционального содержания, имеет практические последствия для нашей жизни" (1987, 164). Другими словами, дело не в нашей вере в вечное возвращение, не в том, можем ли мы думать о течении времени подобным образом; дело в аффективном воздействии "этой великой культивирующей идеи" (Nietzsche 1968, 44), в том, что произойдет, "если эта мысль овладеет вами" (1974, 274). Что значило бы чувствовать себя таким образом, кем бы вы были, если бы испытывали такую ориентацию во времени?

Второй момент, который следует отметить, заключается в том, что аффективная темпоральность, которую Ницше предписывает вечному возвращению, - это особые отношения между историчностью и будущностью, аффективные регистры которых он пытается отобразить на используемом им понятии аффирмации. Вечное возвращение признает затяжное влияние прошлого на настоящее и будущее и пытается запретить особый способ такого затягивания, приводящий к рессентименту и даже нигилизму. Решение состоит в том, чтобы "искупить прошлое", желая его или, как это описывает Ницше, превращая каждое "Это было" в "Но! Так было! Так и я буду" (1969, 216). Но вот что я хочу подчеркнуть: эта воля, которая желает прошлого, должна быть понята как творческая воля (см. 163); утверждение настоящего, которому учит доктрина, - это не простое одобрение или ратификация всего, что было произведено прошлым, но активное вмешательство в наши способы проживания прошлого. Практика аффирмации - это волевое вмешательство, активное присвоение своего объекта; по формулировке Жюля Делеза, аффирмация - это не попустительство (1983, 181). Волить прошлое таким образом - значит не принимать его или примиряться с ним, а утверждать то, чем мы стали благодаря его уходу, не как источник злобы и уныния, а как основу для создания будущего. Как противоядие от рессентимента, желание прошлого - это попытка собрать нашу силу против детерминирующей силы истории, которую мы не можем контролировать, и против нашей враждебности к настоящему, которое она породила [19]. Утверждение [affirmation] в этом смысле требует, чтобы мы не отказывались от того, чем мы стали сейчас после измерения себя по стандарту того, кем мы когда-то были или кем мы хотели бы стать, но утверждали то, что мы есть, и желали этого, поскольку это также является конститутивной основой, на которой мы можем бороться, чтобы стать другими.

Самоутверждение [self-affirmation] - это первый шаг к новой аффективной темпоральности, которую предписывает Ницше. Если утверждение настоящего, которое больше не находится под чарами обиженного прошлого, жизни, освобожденной от наших упреков, - это первый шаг, то второй шаг касается другой стороны времени, отношений между настоящим и будущим. Рецепт Ницше для субъекта рессентимента зависит не только от способности жить в настоящем и выборочно утверждать то, чем он стал; этот субъект настоящего, эта модель "человека" должна быть одновременно утверждена и преодолена: "Человек - это мост, - настаивает Ницше, - а не цель" (1969, 215). Хотя будущая альтернатива "человеку" может быть целью, настоящее будет местом ее построения; "только шут, - заявляет Ницше, - думает: "Через человека тоже можно перепрыгнуть" (216). Цель состоит не в том, чтобы сохранить настоящее и то, чем мы стали, чтобы, так сказать, улечься на мосту, а в том, чтобы утвердить их, чтобы дать возможность субъектам, которые затем смогут создать лучшее будущее. В конце концов, для Ницше движущей силой жизни является не воля к самосохране-

нию, а воля к власти; цель - не самосохранение, а саморасширение, переходя теперь на терминологию Блоха.

Сверхчеловек обозначает еще один тип субъекта. Но эта фигура преодоленно-го "человека" - не столько видение новой модели человеческого субъекта, сколько способ обозначить место другой стороны самопреодоления и того типа субъекта, который возьмет его в качестве цели. Сверхчеловек противопоставляется тем "хозяевам настоящего", преданным своему самосохранению, которые "принесут будущее в жертву самим себе" (Nietzsche 1969, 298, 230). Вечное возвращение испытывает нас вопросом: сможем ли мы вынести вечное повторение всего, что сейчас существует, включая нас самих? Фигура сверхчеловека бросает нам вызов из другой точки временной рамки: можем ли мы вынести волю к собственному преобразованию, готовы ли мы "творить вне себя" (145)? Можем ли мы хотеть и готовы ли мы создать новый мир, который больше не будет "нашим" миром, социальную форму, которая не будет производить таких субъектов, как мы? "Любить и погибать, - отмечает Ницше, - идут вместе испокон веков" не только как следствие жертв, которые мы можем принести из-за любви, но и в результате изменений, которые неизбежно происходят в аффективном отношении к внешнему. Утверждать себя в качестве агента или, как сказал бы Ницше, любить себя как творца, значит быть готовым к гибели, поскольку другая сторона созидания - разрушение. Что означало бы реагировать на перспективу нашей собственной "гибели" в другом будущем, будущем, в котором не будет ни нас, ни наших детей, чтобы отметить этот распространенный прием, с помощью которого мы все еще можем представить себе место для себя, ни людей, имеющих семейное сходство с нами, и реагировать, более того, не со страхом и тревогой, а с радостью и надеждой? Добавление этого второго элемента грозит сделать ницшеанскую альтернативную темпоральность поистине парадоксальной: с одной стороны, нас просят противостоять прошлому, чтобы вырезать настоящее, в котором мы можем жить, и утвердить себя такими, какими мы стали; с другой стороны, нас просят взять на себя проект создания другого будущего, а вместе с ним и нашего самопреобразования. Именно это делает видение Ницше таким трудным: его мандат на принятие настоящего и утверждение себя и, в то же время, на волю к их преодолению; его предписание самоутверждения, но не самосохранения или самовозвеличивания. Аффективная временность, которую предписывает Ницше, - это та, которая может создать некоторую дистанцию между настоящим и иногда сокрушительной детерминирующей силой прошлого, чтобы быть достаточно сильной для воли к новому будущему, в котором "я", которое мы утверждаем, больше не будет существовать.

Из этого объединения теорий утопической надежды Блоха и Ницше я хочу извлечь два момента. Первый урок из обеих теорий заключается в том, что утопическая надежда зависит от качества нашего отношения к прошлому и настоящему, по крайней мере, в той же степени, что и от нашей ориентации на будущее. Наша тенденция попадать в когнитивную и аффективную ловушку прошлого и настоящего - вот проблема, с которой сталкивается надежда как проект. Но решение ни в коем случае не состоит в том, чтобы игнорировать или отречься от прошлого и настоящего. И настойчивое утверждение Блоха о том, что конкретная утопия должна пройти через реально возможное, и учение Ницше о вечном возвращении утверждают настоя-

щее как место утопического становления. Таким образом, Блох настаивает на том, что не только артефакты прошлого, но и семена возможного будущего находятся в настоящем, и по этой причине его нельзя, заимствуя ницшеанскую формулу, "перепрыгнуть", как это происходит в абстрактных, фантастических утопиях. Как подчеркивает прочтение Ницше, речь идет не только о когнитивном внимании к настоящему, чтобы обнаружить семена возможного будущего; речь идет также об утверждении настоящего как места, откуда политические агенты, сосредоточенные не только на своих травмах и вооруженные не только критикой настоящего, но и укрепленные утверждением своей коллективной силы сопротивления и созидания, могут коллективно действовать, чтобы изменить мир. Способность надеяться привязана к настоящему не только когнитивно, но и аффективно, хотя для обоих теоретиков это настоящее имеет тенденции, края, фронты и агентов.

Во-вторых, их двойственные учения передают проблемы, одновременно когнитивные и аффективные, лежащие в основе проекта утопической надежды. Но парадоксальная концепция Ницше, кажется, ставит более серьезную задачу. Надежда как когнитивная практика может потребовать от нас мыслить в терминах тенденции и разрыва, чтобы примирить будущее как возникающее из настоящего и связанное с ним, но радикально непознаваемое. Но надежда как аффективная диспозиция требует гораздо большего: желания как (само)утверждения, так и (само)преодоления; утверждения того, чем мы стали, как основания, на котором мы можем стать другими. Не следует недооценивать трудности аффективной темпоральности, этого особого отношения к прошлому, настоящему и будущему, которое Ницше призывает нас культивировать. Любовь и гибель действительно могут, как утверждает Ницше, всегда идти вместе, но когда разрушению подлежит мир, который делает нас возможными, мир, в котором мы можем существовать как разборчивые субъекты, задача создания нового мира может оказаться пугающей, даже антиутопической перспективой. Страх перед утопией, как проницательно заметил Джеймсон, в конечном счете связан со страхом стать другим: "всепоглощающая тревога перед лицом всего, что мы можем потерять в ходе столь значительного преобразования, что даже в воображении можно подумать, что оно не оставит нетронутыми нынешние страсти, привычки, практики и ценности" (1994, 60) [20]. Культивирование утопической надежды как политического проекта переделки мира - это борьба за то, чтобы не просто стать способным думать о другом будущем, но и стать готовым быть другим. "Что, - спрашивает Браун, - поддерживает готовность рисковать, становясь существами другого типа, желание изменить архитектуру социального мира с позиции лишенного в нем прав, убежденность в том, что блага нынешнего порядка стоят меньше, чем создание другого?" (2005, 107). Проект надежды, как он задуман здесь, требует утверждения того, чем мы стали, в качестве конституирующего основания, на основе которого мы можем стать другими. С этой точки зрения субъект надежды - это не столько уже конституированный субъект, ищущий мести или реституции, признания или виндикации, сколько конституирующий субъект, вооруженный не только желанием стать сильнее, но и, что еще более провокационно, готовностью стать другим. Таким образом, проект надежды должен бороться как с недовольством тем, что было, так и со страхом перед тем, что может прийти ему на смену, не потому,

что будущее решено, напротив, оно может стать катастрофой, а потому, что другой и лучший мир остается возможным.

УТОПИЧЕСКИЕ ФОРМЫ И ФУНКЦИИ

На этом этапе я хочу перевести анализ в несколько иное русло, спустившись с виртуальных высот философских спекуляций к исследованию реальных утопических артефактов - проектов надежды, конечно, но воплощенных в конкретных формах, которые неизбежно будут в той или иной степени напрягать утопические импульсы и возможности, исследованные выше. Хотя мы можем обнаружить утопические желания, заложенные и реализуемые в самых разных культурных формах и политических практиках, последующее обсуждение будет сосредоточено на тех формах выражения утопического, которые наиболее узнаваемы для политической теории: от традиционных литературных и теоретических утопий, предлагающих детальное видение альтернативных миров, до утопического манифеста и, наконец, утопического требования. Рассматривая утопическое требование в соотношении с этими более знакомыми и явно утопическими жанрами, мы сможем лучше понять его квалификацию как утопической формы и более четко осознать некоторые из его относительных преимуществ или недостатков.

Сравнительный анализ будет сосредоточен на функциях этих форм утопических спекуляций [21]. Адаптируя для этого обсуждения двойной фокус на требовании как перспективе и провокации, который мы приобрели при анализе зарплаты за работу по дому, и опираясь на богатую литературу по утопическим исследованиям, я выделяю две общепринятые функции: как сила отрицания, утопические формы могут способствовать критическому взгляду на статус-кво и отказу от инвестиций в него; как способ утверждения, они могут функционировать как провокация к альтернативам. Одна функция заключается в изменении нашей связи с настоящим, другая - в изменении нашего отношения к будущему; одна из них порождает отчуждение, другая - надежду. Я начну с краткого обзора каждой из этих функций, а затем рассмотрю, насколько хорошо или плохо они могут быть реализованы в различных утопических формах.

Первая функция утопической формы - широко деконструктивная, заключающаяся внейтрализации или отрицании власти настоящего. Отчасти специфическая, хотя отнюдь не уникальная сила утопических форм обусловлена их способностью к тому, что Дарко Сувин (1972) характеризует как отчуждение, то есть их способностью сделать незнакомыми слишком хорошо узнаваемые контуры нынешней конфигурации социальных отношений, а также опыт и значения, к которым мы привыкли [22]. Именно отчуждение может подорвать приписываемый нынешнему социальному порядку статус естественного артефакта, необходимого развития и неизбежного будущего. В этом смысле утопия служит дереифицирующей техникой, позволяющей, по словам Зигмунта Баумана, релятивизировать настоящее, обозначить его как условный продукт человеческой истории и тем самым открыть возможность иного будущего (1976, 13). Утопия не только предоставляет возможность для такого

дистанцирования от настоящего порядка, но и может служить для приостановки или кратковременного отключения тех эпистемологий и привычек мышления, которые в форме здравого смысла, практичности или апелляции к "только фактам" привязывают нас к настоящему, удерживая нас в узкой орбите социальных вариантов и политических возможностей [23]. Наконец, утопическая форма может также обеспечивать моменты разотождествления и десубъективизации: изображения обитателей других миров, которые могут служить образцами будущих моделей бытия, могут дать нам возможность сделать странными и самих себя. В этом отношении, как утверждает Винсент Геогеган, "неприкрыта и вопиющая инаковость утопии придает ей силу, которой не хватает другим аналитическим средствам" (1987, 2), инаковость, с которой часто не может сравниться даже генеалогическое использование исторического прошлого. Помимо предоставления возможностей для дереификации и деинвестирования, которые могут способствовать открытости к возможностям нового и иного будущего, эта первая в широком смысле деконструктивная функция утопии также служит для стимулирования и усиления наших более специфических критических способностей. Отрывая нас от всепоглощающей привычности повседневности, утопическая форма может предоставить нам точку зрения в новом, с которой мы можем критически оценить настоящее [24]. Например, в некоторых случаях мы можем увидеть наличие социальных проблем и степень их влияния более ясно, представив себе их отсутствие. Критическая сила утопии проистекает не из простой оппозиции идеологическим опорам настоящего, а скорее из ее попыток противостоять, по крайней мере, некоторым формам идеологического сдерживания изнутри (см. Moylan 1986, 18-19).

Если первая функция утопической формы - это взгляд назад из виртуальной социальной ситуации, чтобы переориентировать наше восприятие реального настоящего, то вторая - перенаправление нашего внимания и энергии в открытое будущее. Отчуждение занимает центральное место в описанных выше операциях извлечения или нейтрализации; напротив, надежда имеет решающее значение для того, что я буду называть функцией провокации. Предоставляя видение или проблеск лучшего мира, особенно основанного на реально возможном, утопия может служить для возбуждения политического желания, для вовлечения наших стремлений к новым и более приятным формам коллективности. Не только провоцируя желание, утопии могут также вдохновлять политическое воображение, побуждать нас расширять эту пренебрегаемую способность и расширять наше представление о том, что может быть возможным в наших социальных и политических отношениях. В этом смысле утопия, заимствуя формулировку Жана Пфаэльцера, "искушает нас, вызывая политическое желание" (1990, 199). Наконец, в рамках этой провокационной функции утопии могут служить вдохновляющими моделями; они могут помочь активизировать политическую волю, мобилизовать и организовать движения за социальные изменения.

К этим первоначальным описаниям следует добавить два момента. Во-первых, важно подчеркнуть перформативные аспекты этих двух функций. Что касается функции отчуждения, то одним из качеств, отличающих утопический проект критики от других режимов, является то, что он направляет, но, как правило, не обеспечивает анализ. В отличие от более привычных видов политической теории, которые пред-

ставляют эксплицитные оценки конкретных институтов или социальных режимов, которые читатель должен принять или отвергнуть, утопические формы, как правило, приглашают читателя к практике сравнительного анализа и участию в процессе критической рефлексии. В этом смысле читатель приветствуется не столько как получатель, сколько как участник процесса критического осмысливания настоящего (см. также Fitting 1987, 31). Перформативное качество функции провокации выражено сильнее, чем в некоторых других жанрах, а также более важно для признания, поскольку оно позволяет нам увидеть утопию в новом свете, "постичь ее" - я опираюсь здесь на джеймсоновское прочтение Луиса Марина как процесса, как энергию, воплощение, производство, и имплицитно или эксплицитно отказаться от более традиционного и общепринятого взгляда на утопию как на чистое представление, как на "реализованное" видение того или иного идеального общества или социального идеала" (Jameson 1977, 6). Поскольку утопическая альтернатива предлагается не как эмпирическая реальность, а как интеллектуальная возможность, она может лучше вовлечь нас в процесс построения и разработки этой возможности, что еще раз говорит об определенном преимуществе того, что некоторые считают фундаментальной слабостью этого неэмпирического способа теоретического исследования. Согласно такому прочтению, ценность утопической формы заключается не столько в ее предписании того, что нужно хотеть, воображать или делать, сколько в ее настоящии на том, чтобы мы хотели, воображали и делали. Мигель Абенсур утверждает, что роль утопий следует понимать с точки зрения воспитания желания не как морального, а, как объясняет Э. П. Томпсон точку зрения Абенсура, чтобы "научить желание желать, желать лучше, желать больше, и прежде всего желать по-другому" (Thompson 1976, 97). В этом смысле сила утопической формы заключается в ее способности больше провоцировать, чем предписывать, больше оживлять, чем предвосхищать. Джеймсон тоже утверждает утопии не столько как артефакт, сколько как праксис, не столько из-за их содержания, сколько из-за их формы; утопическая форма, как он ее описывает, "не является репрезентацией радикальных альтернатив; скорее это просто императив их воображения" (2001, 231). По его мнению, утопия предлагает не столько содержание политической альтернативы, сколько побуждение к политической воле.

Второй момент, который я хочу подчеркнуть, заключается в том, что, хотя они представлены здесь как две отдельные функции, одна из которых деконструктивная, а другая реконструктивная, их одновременное присутствие трансформирует каждую из них [25]. Например, в той мере, в какой они сочетаются с аффирмативным измерением, дистанцирование и критическая перспектива, которые могут быть включены в функцию отчуждения, не лучшим образом отражаются ни в модели尼цшеанского забывания, ни в безжалостной критике Маркса по отношению к каждой существующей вещи. "Нет" настоящему не только открывает возможность "да" иному будущему, оно изменяется в зависимости от отношения к этому "да"; аффективное дистанцирование от статус-кво, которое может быть включено, отличается, когда оно сопряжено с аффективной привязанностью либо к потенциальной альтернативе, либо к потенциальному альтернативы. Термин Манна "нейтрализация" может лучше описать результаты функции отчуждения, чем термин "kritika": объект критики сохраняет некую власть и присутствие, удерживая критика в своих чарах так, как

это не делает объект нейтрализации [26]. Как источник провокации и отчуждения, утопическая форма потенциально может стимулировать стремление к возможному, а не просто к восстановлению утраченного; стимулировать воображение того, что может стать, а не ностальгию по тому, что когда-то было; а также мобилизовать на основе надежды на иное будущее, а не только на основе возмущения и негодования по поводу несправедливости в прошлом и настоящем.

Подводя итог, можно сказать, что мы рассмотрели две общие функции утопии. Одна из них заключается в создании дистанции от настоящего; другая - в том, чтобы вызвать желание, воображение и движение к другому будущему. И опять же, хотя мы можем разделить эти две функции, именно сочетание отчуждения и провокации, критики и видения, отрицания и утверждения дает мощный заряд. Хотя утопический проект чаще всего ассоциируется с традиционными литературными или философскими утопиями, даже в рамках политической теории существует большое разнообразие форм, в которых нашли свое выражение утопические устремления или способы мышления [27]. Каждая форма выполняет эти функции по-разному; у каждой есть свои возможности и ограничения в качестве проекта надежды. Следующий анализ начнем с формы, наиболее часто ассоциирующейся с этим термином, а именно с традиционной и критической литературной и философской утопии, затем перейдем к манифесту и, наконец, к утопическому требованию. Двигаясь как бы по континууму, обсуждение идет от тех форм, как традиционная и критическая утопия, которые делают больший акцент на создании критического отчуждения, к другим формам, как манифест и особенно утопическое требование, которые акцентируют функцию провокации; и от видений, которые более полно проработаны, к тем, которые более частичны и фрагментарны, представляясь просто проблесками других миров.

Традиционные и критические утопии: литература отчуждения

Традиционная утопия, подробный план воображаемого лучшего общества, является утопической формой, наиболее тесно связанной с этим термином. В эту категорию входят современные литературные утопии, начиная с текста, который ввел этот термин, - "Утопии" Томаса Мора, а также большинство канонических утопий в политической теории, от идеальных конституций античного периода до чертежей теоретиков общественного договора и образцовых сообществ утопических социалистов. Как мы увидим, возрождение этой формы письма в 1970-х годах также трансформировало ее; критическая утопия, как называли эту более позднюю версию, вместе с изменением протоколов чтения, привнесенным в жанр новой волной утопической критики, переместила фокус с чертежей на проекты.

Как устойчивое упражнение в утопических спекуляциях, эта форма обладает собственными отличительными способностями разжигать воображение о других мирах и позволять отстраниться от существующих. Всеобъемлющий масштаб, например, дает определенные преимущества. Богатство деталей не только оживляет альтернативные миры и тем самым заманивает читателя за края настоящего, но, моделируя и требуя от читателя системного мышления, такое видение социальной совокупности помогает тренировать общественно-политическое воображение. Карты взаимосвязей между экономическими, социальными, политическими и культурными институтами, и особенно литературные утопии, исследующие слияние структур и

субъектов на уровне повседневной жизни, - утопии в этой форме действительно являются, по словам Хилари Роуз, "глобальными проектами" (1988, 134). Но их реальная сила заключается в их способности создавать некоторую критическую дистанцию по отношению к настоящему. Рассмотрим "Общественный договор", в котором Руссо, настаивая на том, что "границы возможного в моральных вопросах менее узки, чем мы думаем", разворачивает перед читателем подробный план прямой демократии (1988, 140). Заявляя, что воля не может быть представлена, что "это либо та же самая воля, либо другая; середины нет", Руссо использует свой собственный бренд утопического абсолютизма, чтобы подтолкнуть читателя к изучению контуров непредставительной демократии, а затем взглянуть на демократические притязания существующих политических систем с точки зрения, которая может выявить их несоответствия и нарушения (143). Аналогичным образом, в романе "Эрленд" (1992), классическом утопическом романе, опубликованном в 1915 году, действие которого происходит в обществе, состоящем только из женщин, Шарлотта Перкинс Гилман предлагает своей аудитории задуматься о том, что границы возможного в гендерных вопросах не так узки, как нам кажется. Упражняясь в денатурализации, Гилман поднимает вопросы об основах гендера, побуждая своих читателей задуматься о том, что, например, женские тела, их размер, форма и возможности социально обусловлены и, следовательно, при иных условиях могут быть переделаны. Книга Эдварда Беллами "Вглядываясь в прошлое" (2000) предоставила возможность рассмотреть социальную, политическую и экономическую жизнь Бостона 1887 года с точки зрения альтернативного будущего. Представляя себе их устранение, текст делает более рельефным влияние бедности, эксплуатации и классового антагонизма, которые ставят под сомнение статус Соединенных Штатов как страны равенства и свободы [28].

Эта традиционная литературная и философская утопическая форма также стала объектом обширной критики. Возможно, самым важным ограничением этой формы можно назвать тенденцию закрывать свои видения от осуждения и изменений. Чтобы укрепить свой статус решения и удержать критический взгляд на настоящем, видения иногда ограждаются от критики и, тем самым, лишаются сил изменения, которые могли бы сделать их более гетерогенными и динамичными, а также потенциально менее совершенными альтернативами: слишком часто классические утопии приостанавливают историю и устраниют антагонизмы. Именно тенденция к закрытости этой конкретной формы в значительной степени ответственна за отождествление утопии с состоянием невозможного совершенства - уравнение, которое, как отмечает Лайман Тауэр Сарджент, уже давно служит ключевым оружием в арсенале антиутопизма (1994, 9) [29]. В той мере, в какой утопическое видение характеризуется кажущейся сплоченностью и абсолютной стабильностью, когда предполагается, что диапазон поведения полностью учтен и полностью сдерживается в рамках системы, в которой случайности преодолены, а конфликты нейтрализованы, оно действительно имеет тенденцию напоминать скучные, статичные и безжизненные видения, на которые жаловались многие читатели, включая Блоха. В качестве примеров таких тенденций мы можем вернуться к текстам, процитированным выше, и отметить ограниченность удушающей гармонии однородного сестринства Гилмана и регламентированного режима сотрудничества Беллами, основанного на

его модели промышленной армии. Сходную склонность к жесткой систематичности мы можем обнаружить и в печально известных дополнениях Руссо к общественному договору, включая цензуру и гражданскую религию, которые служат для сдерживания потенциальной неопределенности воли и радикализма демократии, которую он изначально защищает; он может быть не склонен "давать воле оковы на будущее" (Rousseau 1988, 99), но часто слишком готов установить контроль за ее нынешним выражением и предписать контроль за ее синхронным развитием [30].

Эта тенденция к закрытости - именно то, чем заканчивается критическая утопия. Возрождение литературной утопии в 1970-е годы, а также возрождение утопической критики в 1980-е годы привели к трансформации как самого жанра, так и интерпретационных практик, применяемых к его представительным текстам. В том, что Мойлан называет критической утопией, можно обнаружить более осмотрительный и саморефлексивный подход к утопическим спекуляциям и презентациям, который, будучи связан с традицией утопической литературы, также ставит и пытается противостоять некоторым ее ограничениям (1986, 10) [31]. Критическая утопия не изображает безупречное общество, очищенное от всякого потенциала беспорядка, она имеет свои собственные конфликты и неудачи, включая сопротивление изменениям, поскольку некогда утопические идеалы и практики застывают в различных формах ортодоксии, привычки или конвенции. К критическим утопиям этого периода относятся анархистская утопия Урсулы Ле Гам "Лишенные собственности", охарактеризованная в подзаголовке как "двусмысленная утопия", и "двусмысленная гетеротопия" Сэмюэля Делани "Неприятности на Тритоне". Вместо того чтобы прикрывать видение, защищая его как привлекательное решение, эти авторы обращают внимание на его статус как конструкции и предлагают критически оценить его возможности и ограничения. Хилари Роуз делает вывод из своего обзора феминистской научной фантастики 1970 года: "В то время как старая антиутопия или утопия была полной, фиксированной и окончательной в своей мрачной неумолимости или скучном совершенстве, новая признает, что борьба непрерывна и интересна" (1988, 121). Утопия мыслится скорее как непрерывный процесс, чем решение, скорее проект, чем результат [32]. По словам Питера Стилимана, саморефлексивные и критические элементы этих утопий служат открытию утопического дискурса, открытию, которое "предполагает всепроникающую двусмысленность, амбивалентность и неопределенность, постоянную ironию и сатиру, а также готовность оспаривать представления о возможном будущем, чтобы сделать его окончательное завершение практически невозможным" (2001, 19). Оправдывая как уравнение утопии со статичным и полным планом, так и сведение утопического импульса к мечте о человеческом совершенстве и воле к социальному контролю, критическая утопия расширяет возможности утопического выражения и углубляет понимание утопических проектов.

Но в основе этой, да и всех утопических форм, остается напряжение. Это напряжение присуще попыткам разделить настоящее и будущее, это затруднительное положение, связанное с попытками быть во времени таким образом. Мы уже сталкивались с версией этого в отношениях между тенденцией и разрывом. С одной стороны, традиционная и критическая утопия стремится достичь той "неприкрытой и вопиющей инаковости", которая характерна для этой формы (Geoghegan 1987, 2). С другой стороны, ее презентация как позволяет, так и рискует свести на нет эти

усилия. Терри Иглтон описывает эту проблему следующим образом: "Поскольку мы можем говорить о том, что выходит за пределы настоящего, только на языке настоящего, мы рискуем свести на нет наши воображения в самом акте их артикуляции" (1999, 3'). Дilemma проистекает не только из нашей ограниченности в возможности мыслить иначе; проблема не только строго эпистемологическая, но и репрезентативная. Таким образом, хотя утопическое видение не обязательно должно служить чертежом или доказывать свою достоверность, чтобы оказать воздействие, оно должно быть одновременно и достаточно разборчивым, и достаточно правдоподобным, чтобы выполнять работу по отчуждению и провокации. Напряжение в этом случае можно лучше всего описать как напряжение между инаковостью и идентификацией, или между видением радикального различия, которое может вызвать отчуждение и провокацию к новому, и видением, которое достаточно узнаваемо, чтобы привлечь и заинтересовать читателей. Именно через эту динамику происходит обсуждение отношений между настоящим и будущим. Джеймсон называет это частью диалектики различий и идентичности и утверждает, что именно она объясняет амбивалентность утопического текста: "чем увереннее данная утопия утверждает свое радикальное отличие от того, что есть сейчас, тем в большей степени она становится не просто нереализуемой, но, что еще хуже, невообразимой" (2005, xv).

Есть по крайней мере два способа ответить на эту центральную дилемму признания формы утопическому проекту. Первый - признать неспособность утопии мыслить за горизонтом настоящего, чтобы представить себе действительно разные будущие, и признать ценность этих неудач. Джеймсон утверждал, что критическая сила утопического нарратива в конечном счете зависит от таких ограничений. "Глубочайшее призвание" этих утопий, настаивает он, "состоит в том, чтобы локальными и определенными способами и с полнотой конкретных деталей донести до нас нашу конституционную неспособность представить себе саму Утопию, и это не из-за индивидуальной неспособности воображения, а в результате системной, культурной и идеологической закрытости, пленниками которой мы все так или иначе являемся" (1982, 153). Такие провалы политического воображения могут помочь нам осознать нашу продолжающуюся аффективную привязанность к статус-кво и идеологическое соучастие с ним. Согласно этой версии, наиболее разрушительным в столкновении с такими видениями является не шок от нового, а шок от признания, которое они могут вызвать. Доктрина неудачи Джеймсона имеет то преимущество, что расширяет наше понимание критической функции утопии за пределы перспективы, которую она может позволить себе в отношении существующих институтов и способов жизни, до качества политического воображения, которое эти институты и способы жизни либо позволяют, либо не позволяют. Эти признания неудачи дают читателю возможность поразмышлять как о неспособности к утопическому воображению, так и о сопротивлении ему.

Если традиционная модель утопии как чертежа имеет свои тенденции к ограничению и одомашниванию утопического импульса, то второй ответ на этот основной вопрос об утопической форме заключается в признании потенциальных преимуществ более партикулярных форм. Чтобы развить этот тезис, давайте снова вернемся к различию Блоха между абстрактными и конкретными утопиями. Ранее мы отмечали, что это различие зависит от соотношения настоящего и будущего: конкретные

утопии опираются на современные тенденции и одновременно стремятся выйти за их пределы, в то время как абстрактные утопии остаются не связанными с силами и тенденциями настоящего "Реально возможного" Блоха, которые могут сделать их правдоподобными, а не просто вымышленными. Но абстрактность утопии - это не только следствие невнимания к конкретным тенденциям. Абстрактные утопии также характеризуются уровнем детализации и всесторонности, который не дает достаточного пространства для неожиданного развития других, пока еще непонятных и невообразимых возможностей. Сама тщательность и конкретность видения опровергает его абстрактный характер; оно претендует на то, чтобы, заимствуя формулировку Карла Фрида, "знать слишком много и слишком рано" (2001, 95) [33]. Если мы согласимся, что полный план менее важен, чем "вызов воображению погрузиться в такое же открытое исследование" (Thompson 1976, 97), то когда речь идет об утопических видениях, может оказаться, что меньше - это больше. Вместо того чтобы предлагать чертежи, утопии могут быть сильны как разрушительные следы (Wegner 2002, 21), частичные видения (Bammer 1991), дробные префигурации (Freedman 2001, 83), вспышки инаковости, которые могут спровоцировать собственные размыщения и желания читателя. Утопические фрагменты могут потребовать от нас большего; заимствуя описание Хосе Муньоса того, что может потребоваться для доступа к квирности [queerness] как утопическому горизонту, "возможно, нам действительно придется прищуриться, напрячь зрение и заставить его видеть иначе, за пределами ограниченной видимости здесь и сейчас" (2007, 454). Это понимание того, что когда речь идет об утопических видениях, меньшее может быть большим, будет использовано при анализе двух последних утопических форм: манифеста и требования.

Утопические провокации: манифест

Наряду с литературной утопией, которая, находясь на границе между литературой и политической теорией, занимает незначительное место в анналах политической теории, и философским предписанием хорошего политического порядка, занимающим более центральное место в каноне, манифест является, пожалуй, третьей наиболее узнаваемой утопической формой письма в политической теории. Хотя он разделяет с рассмотренными ранее текстами приверженность утопическим спекуляциям, это более минимальная утопическая форма, и, следовательно, она функционирует по-другому - со своими особыми тенденциями одновременно включать и сдерживать утопические эффекты.

Ранее мы выделили две основные функции утопии: порождать отчуждение от настоящего и провоцировать желание, воображение и движение к другому будущему. И традиционные литературные и теоретические утопии, и манифест способны создавать критическую дистанцию, но то, что первые делают более косвенно, представляя точку обзора в другом мире, с которой читатель может критически оценить существующий, вторые делают напрямую, обычно представляя читателю явную, пусть краткую и сжатую, критику существующей конфигурации социальных отношений. Но манифест в большей степени представляет собой провокационную литературу, разновидность утопического письма, которая бросает вызов своим читателям, заставляя их думать о будущем, причем более открыто и настойчиво, чем это делают традиционные и критические утопии. Если всякое утопическое письмо

стремится оказать влияние на мир, то манифест идет на шаг дальше. Как образцовая литература провокации, манифест стремится преодолеть разрыв между письмом и действием."Это жанр, - пишет Мартин Пухнер, - который нетерпим к самому себе", поскольку "каким бы бесстрастным и эффективным ни был манифест, он всегда будет оставаться на долю секунды в стороне от собственно революции" (2006, 43, 22). Как текстовая практика, которая борется за то, чтобы быть политическим актом (см. Aithusser 1999, 23), ее оценка как утопической формы должна учитывать контекст, в котором она циркулирует, и конкретные способы ее восприятия, включая виды действий, совершаемых во имя нее."Ни один манифест, - утверждает Джанет Лайон, - не может быть понят вне конкретных исторических условий его производства и получения" (1991а, 51).

Многие общие стилистические приемы и риторические практики манифеста работают на усиление провокационности его утверждений. Манифесту свойственно говорить из аффективного регистра того, что Блох называет воинствующим оптимизмом (1995, i: 199). Манифест не ограничивается обращением к разуму или интересам, он нацелен на аффекты и воображение; это не просто набор требований и позиций, это "призыв к целому образу мышления и бытия" (Caws 2001, xxvii). В этом смысле манифест также является крайне самоуверенным произведением, демонстрирующим убежденность, которую он хочет вселить, и обозначающим силу, которую он стремится организовать. Преподнося надежды на будущее как непосредственные возможности, "Коммунистический манифест" представлял революцию "не как необходимость, время которой пришло, а как неизбежность" (Blanchot 1986, 19). Неудивительно, что восклицательный знак - одна из предпочтительных форм пунктуации, которая служит, по выражению Дженифер Броуди, усилителем, "повышающим (висцеральную) громкость" (2008, 150); после призыва к читателю "приготовиться" и "собраться" восклицательный знак служит для пистолетного выстрела. Хотя таким образом он "подражает действию", восклицательный знак, возвращаясь к аргументу Пухнера, о котором говорилось выше, также является еще одним выражением нетерпения формы по отношению к самой себе: он "одновременно подчеркивает настоятельную необходимость действовать и откладывает само действие", служа "еще одним швом между манифестом и революцией, еще одним посредничеством, скорее актом, чем текстом, возможно, но недостаточно актом" (Puchner 2006, 43). При таком прочтении пролиферация восклицательных знаков в некоторых манифестах может быть симптомом этой фундаментальной недостаточности, неспособности выпрыгнуть со страницы в мир. Даже помимо пунктуационных предпочтений, манифести, как правило, требовательны и по тону, и по содержанию, часто предъявляя свои утверждения как ультиматумы: вот чего мы хотим, заявляют тексты, и ничего меньше. Декларативное предложение - главная основа манифеста; отказываясь от вспомогательных ссылок и осторожных оговорок, манифест, как замечает Мэри Энн Коуз, "по своей природе является громким жанром" (2001, xx). Как и литературная утопия в этом смысле, манифест стремится соблазнить своего читателя, но в случае с манифестом это поощрение - не столько приглашение, сколько смелость. Наконец, экстравагантный жест и умеренное требование - это основные элементы вмешательства манифеста в настоящее во имя лучшего будущего. Действительно, манифест "делает искусство избыточности" (xx), противопоставляя себя конвенциям уместного

обсуждения и разумных требований, от которых зависит воспроизведение статус-кво. Таким образом, "тому, на что господствующий порядок опирается как на "реальное", "естественное", "мыслимое", манифест противопоставляет свои собственные версии "возможного", "мыслимого", "необходимого" (Lyon 1991a, i6).

Но манифест, как правило, ставит перед собой задачу не только провоцировать, но и организовывать. Если традиционная утопия сосредоточена на видении лучшего мира, то манифест концентрируется на агентах, которые могут воплотить альтернативу в жизнь [34]. Таким образом, манифест стремится превратить своих читателей в коллективный субъект; действительно, "именно в этом, - как отмечает Лион, - заключается функция характерного для манифеста местоимения "мы" (1991b, 104). В этом отношении "Коммунистический манифест" является образцовым, поскольку так же, как Томас Мор основал жанр литературной утопии, Маркс и Энгельс, можно сказать, открыли жанр манифеста; дело не в том, что в каждом случае не было предшественников, а скорее в том, что эти произведения стали образцами, на которых основывалась типовая форма [35]. "Манифест" Маркса и Энгельса представляет собой как явную критику традиционных утопий, особенно утопий социалистов, так и альтернативный способ выражения утопий. В противовес "воздушным замкам" великих планировщиков и социальных инженеров, которые, по оценке Маркса и Энгельса, были неспособны учесть исторических агентов, способных сделать их возможными, и "ученикам" этих изобретателей, которые, когда пролетарская активность материализуется на исторической сцене, выступают против нее как не соответствующей первоначальному видению (1992, 36-37), Маркс и Энгельс стремились породить и организовать такого политического субъекта и вдохновить его на революционное действие. Однако детально прописать мир, который должен был создать пролетариат, видение, которое должно было управлять его борьбой, означало бы фактически дезавуировать то самое агентство, которое авторы надеялись вдохновить. Вспоминая наши предыдущие обсуждения категорического различия между абстрактными и конкретными утопиями Блоха, следует отметить, что Блох использует отказ Маркса предложить видение коммунизма в качестве одного из примеров того, как сделать утопии более конкретными. В отличие от абстрактных утопий, содержание которых прописано в скрупулезных деталях, Маркс "учит работе следующего шага и мало что заранее определяет о "царстве свободы" (Bloch 1995, 2: 581). Отсутствие плана следует понимать, как это было в работе Маркса, как "сохранение открытости" (2: 622). Новое представляет собой тот элемент или качество, которое не только опровергает наши усилия по предсказанию, но и сопротивляется нашему стремлению к полному описанию. В своем "Манифесте" Маркс и Энгельс стремились призвать пролетариат к существованию в качестве политического агента, стимулировать организацию его власти и вооружить его чувством собственной силы, а не нагружать его готовой моделью.

В 1960-1970-е годы произошло возрождение не только литературной утопии, но и манифеста, который стал еще одной отдушиной и проводником утопической энергии того периода [36]. Эти манифести отражали пьянящую смесь расширения возможностей и радости, сопровождавшую создание новых политических субъектов, и были призваны расширить и продлить мобилизацию политического желания, продуктом которого они являлись. Например, американские феминистки присвоили

манифест из других кварталов левых, где он культивировался как традиционная мужская форма, характеризующаяся агрессивной бравадой, как способ вести войну другими средствами (см. Pearce 1999; Lyon 1991b, 106). Этот жанр был особенно полезен для зарождающихся радикальных и марксистских феминистских групп, которые были частью широких левых и часто враждовали с ними. Так, с одной стороны, как отмечает Лион, "написать манифест - значит заявить о своем участии, пусть и дискурсивном, в истории борьбы против угнетающих сил" (1991a, 10). С другой стороны, будучи формой, характеризующейся праведным гневом и полемическими заявлениями, манифест также служил одним из средств, с помощью которых феминистки заявляли о создании отдельных организаций и программ. В этом смысле и политическая родословная формы, и воинственность ее стиля, несомненно, были привлекательны для феминистских групп, стремящихся заявить о себе как об антигностических субъектах внутри более широких левых и автономных политических силах, с которыми следует считаться.

Феминистские манифесты также направлены на формирование феминистских субъектов. Некоторые манифесты объявляют об уже существующем агенте перемен, в то время как другие стремятся призвать к созданию такого коллектива. Примеры каждого из них можно найти в многочисленных организационных манифестах, составленных в конце 1960-х и начале 1970-х годов, чтобы объявить о создании и провозгласить программы вновь образованных феминистских групп. Один из манифестов 1969 года, "Феминистки: Политическая организация для уничтожения половых ролей", излагает историю, анализ, организационную структуру и требования к членству новообразованной радикальной феминистской группы в Нью-Йорке (Feminists 1973). Другой подход можно найти в "Манифесте БИТЧ", опубликованном в 1970 году. "BITCH, - говорится в начале манифеста, - это организация, которая еще не существует?" Вместо этого она представляется как будущее объединение женщин нового типа: "Название, - настаивает автор, - не является акронимом" (Joreen 1973, 50). Аналогичную стратегию можно найти в "Манифесте SCUM", в котором Валери Соланас призывает "граждански настроенных, ответственных, жаждущих острых ощущений женщин" "свергнуть правительство, ликвидировать денежную систему, ввести полную автоматизацию и уничтожить мужской пол" (1991, 3). Каждый из этих акторов, будь то "стервы" или "граждански настроенные, ответственные, стремящиеся к острым ощущениям женщины", призываются к бытию и побуждаются к воображаемым моделям политической лексики - соответственно, BITCH и SCUM. В отличие от тех манифестов, которые декларируют формирование конкретной группы вместе с полным анализом и программным видением, эти тексты, давая представление о том, кем их аудитория в каком-то смысле уже была и, что более важно, может захотеть стать в будущем, пытаются произвести то, что они, кажется, предполагают (см. также Lyon 1991a, 28; 1999b, 104). Займствуя описание этого перформативного аспекта "Манифеста SCUM", данное Лаурой Винкиль, можно сказать, что манифесты, как способ обратить читателя, проповедуют обращенным (1999, 63).

В лучшем случае манифест - это провокация гнева и силы, которая направлена как на разум, так и на аффект и стремится вдохновить одновременно на анализ и действие. Однако, учитывая его сугубо практическую направленность, манифест - это также форма утопического письма, которая внушает наибольший страх перед

сбродным движением, - страх, который, как представляется, с готовностью вызывают феминистские авторы, цитированные выше. Даже если отбросить все легкое отрижение популярности манифеста и его страстной политики, все равно можно оценить потенциальные ограничения этого жанра. В худшем случае манифести, как известно, опираются на упрощенный, даже конспирологический анализ и предпочитают драматическую, пусть и неосмотрительную, политическую тактику. Более важное ограничение с точки зрения данного анализа связано с наследием революционного авангардизма, которое преследует эту форму. Это можно увидеть в манифесте, который часто содержит четко определенные и широко сформулированные рецепты не альтернатив, а революционных событий. Хотя манифест снижает авторитет авторов как "великих изобретателей", которые могли бы предложить подробные чертежи, программный характер революционной программы манифеста, тем не менее, может скорее закрыть, чем открыть многочисленные и неожиданные пути в будущее. Традиционная связь формы с воображаемым революционным событием проявляется и в тенденции заранее называть политические темы. То есть "мы" манифеста, которое Лион называет "устрашающим местоимением манифеста", - это попытка контролировать его возникновение и разграничить его состав (1991а, 175). Будущее может быть неизвестно, но его агент - политический субъект, к которому манифест стремится обратиться и конституировать, - часто префигурирован. Если вспомнить более раннюю критику, направленную против традиционной литературной и философской утопии, манифест традиционно претендует на то, чтобы "знать слишком много и слишком рано" [37].

От манифеста к утопическому требованию

Утопическое требование можно рассматривать как ответвление или даже подмножество манифеста, которое берет в фокус "практику перечисления требований" манифеста (Lyon i99th, 102) [38]. В последующем обсуждении мы будем отмечать сходство требования с уже рассмотренными нами видами утопизма, но при этом постараемся подчеркнуть специфику этой формы. По мере того как мы переходим от традиционной утопии к критической утопии, а затем от манифеста к утопическому требованию, акцент смешается от отчуждения к провокации, а внимание переходит от детального видения других миров ко все более фрагментарным возможностям. Можно заключить, что относительная незавершенность требования как формы сопровождается ослаблением его утопической действенности. Безусловно, традиционная и критическая утопии лучше, чем утопическое требование, способны произвести сильный эффект отчуждения и, тем самым, породить богатую критическую перспективу настоящего. Суженный диапазон утопического требования делает его менее способным к систематической критике. Однако, как я утверждал при обсуждении других форм, каждая из которых имеет свои собственные тенденции одновременно высвобождать, но также сдерживать и одомашнивать утопический импульс, иногда меньше может быть больше. Именно ограниченность требования по сравнению с другими формами, как я хочу утверждать, является источником некоторых его преимуществ.

Позиционирование утопического требования по отношению к другим утопическим формам выявляет преемственность, которая в противном случае может быть не очевидна. В качестве акта, а не текста, отношения этой модели с более привычным

литературным жанром могут быть трудно различимы; но, как мы видели, утопические формы уже давно используются для получения практического эффекта, чтобы подстегнуть политическую критику и вдохновить коллективные действия. Разрыв между действием и текстом, который манифест стремится сократить еще больше, утопическое требование преодолевает еще более основательно. Подобно тому, как манифест "призывает к более сложному пониманию текста как события и текстуальности события" (Somigli 2003, 27), требование следует воспринимать и как акт, и как текст, и как аналитическую перспективу, и как политическую провокацию. Переходя от манифеста к требованию, мы переходим от формы письма, призванного вдохновить на мобилизацию политической практики, к способу политического взаимодействия, в связи с которым также возникает текстовый анализ. Требование, как и манифест, "не может быть оторвано от публичного дискурса, возникающего вокруг и в результате его издания" (26).

Однако между терминами "утопия" и "требование" существует фундаментальное противоречие, требующее внимания. Первое указывает на более широкий социальный горизонт будущего, которое всегда находится за пределами нашего понимания; второе направляет наше внимание на настоящее, на конкретные желания, которые можно назвать, и на определенные интересы, которые можно продвигать. Таким образом, парадоксальные отношения между тенденцией и разрывом, идентификацией и инаковостью, утверждением и преодолением, которые порождаются попытками утопической формы договориться об отношениях между настоящим и будущим, преследуют и утопическое требование. В требовании эта динамика проявляется в конфликте между спекулятивными идеалами утопий и pragmatismом требований. Важно признать, что такое слияние утопий и требований может оказаться негативное влияние на каждую из практик. Использование спекулятивного воображения для реализации конкретного и ограниченного политического проекта чревато как подавлением утопического импульса, так и подрывом утверждения практического выдвижения политических требований. Признавая потенциальную ограниченность утопического требования как формы, я хочу рассмотреть способы, с помощью которых каждая из практик может также служить для оживления и усиления другой. Чтобы оптимально функционировать, утопическое требование должно согласовывать отношения между терминами таким образом, чтобы максимально сохранить целостность каждого из них и в то же время удерживать их вместе в конструктивном напряжении. В лучшем случае утопическое требование - это не просто сцепление тенденций и разрывов в виде совершенно прозрачного и разборчивого требования и выражения чистой утопической инаковости. Напротив, термины могут быть изменены своими отношениями.

Чтобы адекватно функционировать в качестве специфически утопической формы, такое требование должно указывать на возможность разрыва, пусть даже частичного, с настоящим. Оно должно быть способно когнитивно переориентировать нас настолько далеко от нынешней организации социальных отношений, чтобы была достигнута некая критическая дистанция и заработало политическое воображение иного будущего. Это подводит нас к сути различий между утопическими и неутопическими требованиями. Оставаясь основанным на конкретных возможностях, требование должно в достаточной степени изменить ситуацию, чтобы обеспечить

широкую перспективу. В то время как склонность требования поднимать брови из-за недоверия, с которым оно иногда воспринимается, может быть помехой с точки зрения более традиционного политического расчета, она является фундаментальной для способности утопической формы оживлять возможность жить по-другому. Здесь важно отметить, что требования, заслуживающие ярлыка "утопические", обязательно имеют больший масштаб, чем можно было бы предположить, сформулировав их в виде политических предложений. Никто из сторонников не предполагал, что оплата домашнего труда станет сигналом к концу капитализма или кириархата. Но они надеялись, что реформа приведет к созданию гендерной системы, характеризующейся существенно иным разделением труда и экономикой власти, которая даст женщинам дополнительные ресурсы для борьбы, сделает возможным иной выбор и предоставит дискурсивные инструменты для новых способов мышления и воображения. Действительно, сторонники этой концепции рассматривали общество, в котором за работу по дому платят зарплату, как общество, в котором женщины будут иметь возможность отказаться от оплачиваемой работы по дому, за которую они боролись. Аналогичным образом, общество, в котором каждый человек получает базовый доход, не приведет к прекращению капиталистических отношений оплаты труда, но повлечет за собой значительные изменения в восприятии работы и ее места в жизни людей. Это требование, которое, по выражению Бена Тротта, является "направленным требованием" - вместо того, чтобы быть полностью восстановленным в рамках существующей экономики, оно "ищет выход?". Будучи скорее требованиями, чем всеобъемлющими видениями, они предлагают направление, а не называют пункт назначения (Trott 2007, 15). В данном случае, бросая вызов продуктивистским ценностям, оспаривая представление о том, что наемный труд является надлежащим источником и правом на средства потребления, требование базового дохода указывает на возможность жизни, более не подчиненной труду, открывая тем самым новые теоретические горизонты и области борьбы. Дело в том, что эти утопические требования могут порождать политические эффекты, выходящие за рамки конкретной реформы.

Чтобы эффективно функционировать в качестве утопии, требование должно представлять собой радикальное и потенциально далеко идущее изменение, порождать критическую дистанцию и стимулировать политическое воображение. Чтобы оптимально функционировать в качестве требования, утопическое требование должно быть узнаваемо как возможность, основанная на реально существующих тенденциях. Это не значит, что оно должно быть "реалистичным", по крайней мере, в том смысле, в котором этот термин используется в типичных антиутопических сетованиях по поводу таких требований. Скорее, речь идет о том, что оно должно быть конкретным, а не абстрактным. Как требование, утопическое видение, с которым оно связано, должно быть узнаваемо как заслуживающая доверия политика, основанная на правдоподобном анализе текущих тенденций, а не как разглагольствование, упражнение в политическом эскапизме или выражение простого принятия желаемого за действительное. Утопическое требование должно быть способно произвести эффект отчуждения и существенные изменения, а также зарегистрироваться как заслуживающий доверия призыв с немедленным обращением; оно должно быть одновременно странным и знакомым, обоснованным в настоящем и устремленным

в будущее, вызывая одновременно "неизвестность и новизну", которые приписываются манифесту (Caws 2001).

Возможно, отношения между утопией и требованием наиболее парадоксальны, если рассматривать их не с точки зрения соотношения между тенденцией и разрывом или, в версии Блоха, между "реальным-возможным" и *nochum*, а с точки зрения ницшеанского соотношения между утверждением и преодолением. В некотором смысле темпоральность различных форм сужается по мере того, как мы движемся от традиционной утопии к манифесту и затем к требованию. Несмотря на генеративный потенциал традиционной утопии, более детального видения революционной альтернативы, как карты далекого будущего, она также может, по замечанию Бодрийяра, иметь "эффект удушения текущей ситуации, изгнания немедленного подрыва, разбавления (в техническом смысле этого слова) взрывных реакций долгосрочным решением" (1975, 162). Если время манифеста - это всегда "сейчас" (Lyon 1991a, 206), то время требования - это "прямо сейчас?". В утопических требованиях непосредственная цель не откладывается на потом, как это происходит в более всеобъемлющих утопиях. Выдвинуть требование - значит подтвердить настоящие желания существующих субъектов: вот чего мы хотим сейчас. В то же время утопическое требование указывает на иное будущее и на возможность будущих желаний и субъектов. Парадокс утопического требования заключается в том, что оно одновременно является и целью, и мостом; оно стремится к цели, которая является открытой и может иметь преобразующий эффект, больший, чем незначительная политическая реформа. Таким образом, небольшие меры по освобождению от работы, которые могут дать требования базового дохода и сокращения рабочего дня, также могут позволить получить материальные и воображаемые ресурсы для того, чтобы жить по-другому.

Переходя от манифеста к требованию, мы также продолжаем двигаться в направлении более фрагментарных форм, как с точки зрения предлагаемого видения, так и с точки зрения агентов, которых оно стремится спровоцировать. Как и критическая утопия, требование нацелено на то, чтобы когнитивно и аффективно открыть нам будущее, а не привязать нас к готовому видению. Но если манифест остается "документом идеологии" (Caws 2001, xix), то обязательства требования гораздо менее обширны и систематичны. Требования базового дохода и сокращенного рабочего дня не предлагают ни развернутой критики рабочего общества, ни карты альтернативы после работы; они не содержат ни видения революционной альтернативы, ни призыва к революции, служа скорее для привлечения участников к практике изобретения более широких видений и методов изменений.

Как и манифест, требование сосредоточено не столько на работе по созданию предвзятой альтернативы, сколько на провоцировании агентов, которые могут создать другое будущее. В самом деле, требование еще больше концентрирует внимание манифеста на активизации агентов, а не на предоставлении того, что Маркс и Энгельс критиковали как "фантастические картины будущего общества" (1992, 36). Утопическое требование не столько выражает интересы или желания уже существующего субъекта, сколько служит одним из многочисленных механизмов его формирования. Не столько аргументация или риторика требования, сколько сам акт требования формирует политического субъекта. Потенциальные последствия кол-

лективной практики требования хорошо понимали сторонники оплаты домашнего труда. Требование возникает в этой традиции как одновременно экспрессивное и перформативное. В этом отношении показателен способ представления Сельмой Джеймс требования заработной платы за работу по дому. Как она объясняет, выгоды движения за зарплату зависят от практики организации, требования и победы, каждая из которых измеряется степенями: не когда, а только "в той степени", в которой женщины организуют борьбу за зарплату, "в той степени", в которой они требуют зарплату, "в той степени", в которой они выигрывают зарплату, будут получены различные выгоды (1976, 27-28). В этих формулах важна не столько цель, которую можно достичь или нет, сколько процесс требования, организации, победы; решающее значение здесь имеет степень трансформации самих субъектов. [39] Таким образом, утопическое требование можно рассматривать как нечто большее, чем требование конкретной цели или набора целей, скорее, согласно этому описанию, это процесс формирования нового субъекта, обладающего желаниями и способностью выдвигать новые требования. Возможно, именно это имела в виду Джеймс, говоря о требовании зарплаты за работу по дому как о "перспективе победы" (27): бороться за зарплату или, если расширить понятие, за базовый доход или сокращение рабочего дня, хотеть их и утверждать, что они должны быть, - значит участвовать в практике коллективной надежды и тем самым совершать конституирующий акт.

Если наследие революционного авангардизма действительно преследует манифест в его тенденции называть "мы", как пролетариат Маркса и Энгельса или до-мохозяйки из движения "Заработная плата за работу по дому", то требование не является чем-то, что может предполагать революционную тему или называть ее заранее, до ее формирования. Подобно тому, как Маркс и Энгельс в свое время настаивали, в противовес утопическим социалистам, что коммунизм - это не то, что нужно предписывать, а то, что нужно изобретать, то, что возникнет в процессе политической борьбы, требование, можно сказать, позволяет своим сторонникам возникнуть в коллективной практике требования. Если предписания альтернатив закрывают возможности, то и именование агентов тоже. Требование не является ни "документом идеологии", ни платформой партии; трудно предсказать, кто может объединиться вокруг требования, какой политический субъект может возникнуть в связи с его отстаиванием. Кто может быть призван к проекту, остается открытым вопросом.

Так же, как требования являются скорее направленными, если вспомнить термин Тротта, чем префигуративными для пострабочего общества, антирабочий политический субъект, который может объединиться вокруг требования или набора требований, скорее всего, будет не авангардом, а коалицией. В этом смысле эти требования лучше всего характеризовать не только как направленные, но и как "артикулируемые", то есть способные к соединению. Хотя утопические требования не представляют собой систематическую программу или видение, они не являются средством для достижения какой-то заранее определенной цели, более широкие политические видения могут быть реализованы по мере того, как различные группы избирателей находят точки соприкосновения интересов. По мере того как требования пересекаются, а группы объединяются, могут возникать более широкие социальные видения, но не как предпосылка этих артикуляций, а как их продукт. Если воспользоваться

описанием Эрнесто Лаклау, требования могут быть "собраны вместе, чтобы создать некое более осуществимое социальное воображение": не идеальное состояние эманципации и конечной реализации, а более глобальные видения, построенные вокруг конкретных объектов (Zournazi 2003, 123-24). Требования более разрозненны, чем идеологии или платформы, что не поддается традиционной модели авангарда или даже партии. Таким образом, политический результат представляется не как серия местных клубов Беллами, призванных распространять более широкое видение этого автора, а как совокупность политических желаний и воображаемых идей, из которых могут быть сконструированы альтернативы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Культивирование утопической надежды, как сказали бы Блох и Ницше, - амбициозный проект: нелегко быть во времени таким образом, разрываясь между прошлым, настоящим и будущим, возвращая когнитивные и аффективные инвестиции как в прожитое настоящее, возникшее из прошлого, так и в его возможное будущее. Безусловно, каждая из рассмотренных нами утопических форм имеет свои особые ограничения. Действительно, фундаментальный парадокс этой самой парадоксальной из практик может заключаться в том, что, воплощаясь в форму, утопическая надежда одновременно оживает и ослабевает. Возможно, самое большее, чего мы можем ожидать, - это то, что надежда все еще будет преследовать эти формы как соблазн или побуждение желать и думать иначе.

Эта глава началась с репетиции аргументации против утопичности требований базового дохода и сокращенного рабочего дня. Дойдя до конца дискуссии, мы, возможно, захотим сделать другой вывод: возможно, в свете функций утопии и в сравнении с другими утопическими формами, не говоря уже о стандарте надеющегося субъекта, взятом у Блоха и Ницше, проблема этих утопических требований не в том, что они слишком утопичны, а в том, что они недостаточно утопичны, что их будущее не так богато воображено, а их критика не так полно разработана, как у других утопических форм. Хотя это может быть и так, как я также пыталась предложить, неполнота утопического требования не обязательно уменьшает его силу; более фрагментарные формы могут лучше сохранять утопию как процесс и проект, а не как цель, и могут открыть критику и видение утопии для множества пониманий и направлений.

Допуская, а не избегая обвинений в утопизме, которые могут быть выдвинуты против таких требований, мы можем начать признавать их потенциал в качестве инструментов утопического мышления и практики. Восприятие таких требований как способов утопического выражения, которые функционируют, чтобы вызвать утопический практис, то есть как инструментов, которые могут способствовать дистанцированию от настоящего и критическому мышлению о нем, а также воображенiem спекуляциям о возможном будущем и движению к нему, позволяет нам пересмотреть природу и функции политических требований, подчеркивая их перформативные эффекты: как они служат для производства способов критического сознания, которые они, кажется, просто предполагают, для вызова политических желаний, которые они, кажется, просто отражают, и для мобилизации и организации коллективных стремлений, артефактом которого они могут казаться. То есть, возможно, под рубрикой этой более широкой концепции утопизма мы можем лучше оценить потенциальную эффективность таких требований. Не будучи безнадежно наивными или просто непрактичными, эти требования, включая требования сокращения рабочего дня или базового дохода, являются потенциально эффектив-

ными механизмами, с помощью которых можно продвигать критическое мышление, вдохновлять политическое воображение и побуждать к коллективным действиям. Возможно, большая опасность заключается не в том, что мы хотим слишком много, а в том, что мы не хотим достаточно. Исходя из этого, феминисткам следует подумать о том, чтобы стать не менее, а более требовательными.

ЭПИЛОГ. ЖИЗНЬ ВНЕ РАБОТЫ

Вопрос о праве на полноценную жизнь должен быть полностью отделен от вопроса о работе.

ДЖЕЙМС БОГГС. АМЕРИКАНСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

В заключение я хочу дать два кратких пояснения к моим общим аргументам, которые сопровождаются одним дополнением к ним. Последнее заключается в том, как рассматривать требования базового дохода и сокращенного рабочего дня в качестве элементов более широкого политического проекта. Но прежде чем мы перейдем к этому, два аспекта анализа требуют дальнейшего разъяснения: во-первых, предписание политики (политики после работы) для противостояния силе этики (трудовой этики); во-вторых, защита ограниченных требований как инструментов радикальных изменений. Первое требует определенного внимания к различию между политикой и этикой, которое до сих пор лишь предполагалось в анализе; второе касается специфического понимания отношений между реформой и революцией, которое лежит в основе аргументации.

ПОЛИТИКА И ПЕРЕМЕНЫ

Начну с того, зачем противопоставлять власти трудовой этики политику после работы, а не этику после работы? В конце концов, можно представить себе контуры этики после работы как нечто отличное от морали после работы - вопрос, по выражению Вирно, "общих практик, обычая и нравов, а не измерения долженствования" (2004, 49). Делез обозначает это различие так: этика имманентна различным способам существования, тогда как мораль навязывается сверху (1988, 23). Но несмотря на то, что этику можно с пользой отличить от традиционной морали, меня все же больше интересуют возможности политики, чем построение контрэтики. Безусловно, отношения между этикой и политикой очень тесные: оба способа мышления и действия сосредоточены на вопросе о том, как мы можем жить вместе, оба действуют в частной и публичной сферах и одновременно наполняют структуры и субъективности. Действительно, пострабочая политика и пострабочая этика взаимно конститутивны, каждая из них является частью того, что порождает и поддерживает другую. Тем не менее, поскольку этика в большей степени, чем политика, привязана к регистру индивидуальных убеждений и выбора, в моих аргументах приоритет отдается политике, понимаемой в терминах коллективных действий и полей институциональных изменений, а не этике, с ее фокусом на практиках самости и встречах с другим. Мое предпочтение политическим, а не этическим средствам защиты может быть понято как полемическая защита определенного вида структуралистского импульса, способ удержать наше внимание на коллективных, а не индивидуальных действиях и на задаче изменения институтов и дискурсов, обрамляющих индивидуальные жизни и отношения.

Если различие между политикой и этикой остается для меня значимым для целей данного проекта, то различие между реформой и революцией, в котором мое утверждение утопических видений уживается с моей защитой ограниченных требований, казалось бы, должно быть более проблематичным. Конечно, разделение на реформу и революцию имеет долгую историю в марксизме, и статус требований к заработной плате часто служил одним из традиционных плацдармов. Выбор между реформой или революцией продолжает преследовать некоторые конфликты между антикапиталистическими прагматиками и радикалами и сегодня, даже если условия этих дебатов не ставятся так смело, как в период Второго Интернационала. С одной, все еще привычной точки зрения, идея революции - это в лучшем случае отвлечение, а в худшем - отвлечение от борьбы за перемены; с другой стороны, приверженность реформам означает капитуляцию перед существующими условиями этой борьбы. В то время как один якобы предает настоящее далекому будущему, другого обвиняют в том, что он жертвует будущим в угоду требованиям узко понятого настоящего.

Утопическое требование призвано прорваться сквозь подобные формулы. Дело не в том, что утопическое требование является реформистской альтернативой ре-

волюционной программе манифеста, а в том, что оно отвергает эту традиционную дихотомию. Радикальный потенциал таких относительно скромных требований кроется в двух качествах, которые мы рассмотрели в предыдущей главе: их направленности и перформативности. Сельма Джеймс описывает первое из них в терминах разницы между подготовкой к проигрышу в борьбе с капиталом, но с надеждой спасти некоторые уступки из-под обломков этого поражения, и стремлением к успеху, в то же время признавая, что "в борьбе за победу можно многое получить на этом пути" (Dalla Costa and James 1973, i). Требования, вытекающие из последней стратегии, скорее всего, будут утопическими требованиями, требованиями, которые, в лучшем случае, одновременно говорят с нами и направляют нас за пределы настоящего. Антонио Негри ссылается на второе качество в своем утверждении о потенциальной генеративности реформ. Как он объясняет, различие между утопической и реформистской темпоральностью разрушается в условиях биополитического производства: "Сегодня каждая реформа радикально трансформируется, потому что мы живем на онтологической территории, потому что наша жизнь сразу же выстраивается на онтологическом уровне" (Casarino and Negri 2008, 109). Как реформаторские проекты с революционными устремлениями, утопические идеи могут указывать на более широкие горизонты перемен, открывать новые пути для критического мышления и социального воображения, а также способствовать формированию политических субъектов, способных думать и желать чего-то другого. Хотя требования базового дохода и сокращения рабочего дня могут быть предложениями конкретных реформ, а не системных преобразований, представление о таких требованиях в связи с их устремленными траекториями и онтологическими эффектами мешает легкому различению реформистских и революционных изменений.

ОБНАРОДОВАНИЕ И ПОЛИТИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО ВОСПРОИЗВОДСТВА

Как я уже отмечал ранее, движение и анализ движения "Заработка плата за домашний труд" можно понять как часть более широких усилий, направленных на выявление и проблематизацию противоречивых отношений между социальным воспроизводством и накоплением капитала. В случае с оплатой домашнего труда социальное воспроизводство отождествлялось с неоплачиваемым домашним трудом, необходимым для воспроизводства оплачиваемого труда. Одна из проблем такой формулировки заключается в том, что, поскольку домашняя работа так тесно отождествлялась с институтом семьи и ассоциировалась с ограниченным кругом домашних обязанностей, место конфликта представлялось слишком узким, а средства, которые могли быть предложены и были предложены для решения проблемы, пропагандируемые и политизируемые сторонниками, включая инициативы по обеспечению баланса между работой и личной жизнью и товарные домашние услуги, скорее служили поддержанию существующей системы, чем указывали нам направление для чего-то нового. В качестве альтернативы необходимо расширить концепцию социального воспроизводства, чтобы более точно отразить и более эффективно сформулировать условия конфликта между процессами валоризации и воспроизводства объектов и социальностей, от которых они зависят.

Чтобы найти еще один способ придать гласности и политизировать это противоречие и привлечь внимание к его потенциальным антагонистам, позвольте мне вернуться к требованию базового дохода и двум различным объяснениям его легитимности. Одно из возможных обоснований базового дохода представляет его как плату за наше участие в производстве стоимости сверх того, что может измерить и вознаградить заработная плата. Такой учет в точности повторяет классическую марксистскую стратегию: мы можем объединиться как производители и потребовать вознаграждения как такового. Преимуществом этой формулировки является ее понятность, знакомые термины, на которых она требует выгод для членов общества; недостатком же, по крайней мере с точки зрения данного проекта, является то, что она продолжает опираться на продуктивистские мандаты, настаивая на том, что мы имеем право на доход на основе нашего вклада в производство. Поэтому я хочу рассмотреть альтернативный вариант: что, если бы базовый доход рассматривался как доход не для общего производства стоимости, а для общего воспроизводства жизни? Здесь есть два сдвига, которые опираются на разные источники. Во-первых, переход от производства к воспроизводству в качестве релевантной области вклада опирается на марксистскую феминистскую аналитику, которая ставит воспроизводство во главу угла как точку входа на территорию социального производства. Во-вторых, переход от ценности к жизни как первичному продукту опирается на

антипродуктивистскую логику вмешательства, которая утверждает, что не только неоплачиваемый домашний труд делает возможным накопление капитала, но и то, что это накопление опирается на гораздо большее для своих условий возможности и, более того, имеет гораздо более широкие последствия. Если первое обоснование опирается на логику самого капитала, представляя базовый доход как вознаграждение за нашу производственную деятельность, то второе представляет собой скорее разрыв с этим привычным предписанием, требуя не дохода за производство, необходимое для поддержания социальных миров, а дохода для поддержания социальных миров, необходимых, в том числе, и для производства. Достоинство последнего подхода заключается в том, что он предполагает более широкое понятие социального воспроизводства, чем обычно предлагаемая оплата за работу по дому. Отталкиваясь от этого второго подхода, я хочу рассмотреть "жизнь" как возможный противовес работе. Более конкретно, я хочу изучить политический проект "жизнь против работы" как общую рубрику, в рамках которой можно сформулировать виды критики против работы и воображения после работы, представленные здесь требованиями базового дохода и сокращенного рабочего дня. Как способ обнародования и политизации отношений между социальным воспроизводством и накоплением капитала, "жизнь против работы" предлагает, безусловно, экспансивную, но также и потенциально мощную формулировку области конфликта.

Но может ли категория жизни и противопоставление жизни и работы представлять собой достаточно сильный антагонизм существующей организации социального производства и воспроизводства? Прежде чем мы продолжим, я хочу обратить внимание на два потенциальных ограничения этой формулировки. Первое предостерегает от потенциальной возможности рекуперации жизни против работы в логику товарной культуры. Если, например, эта жизнь, несмотря на мои заявления о ее более широких коннотациях, будет чем-то таким, что мы будем довольны просто приобрести в оставшееся после работы время, а затем наслаждаться им в уединении своего дома, то ее использование будет действительно ограниченным. Второй возможный недостаток связан с тем, что жизнь вне работы уже фигурирует в том, что Питер Флеминг называет управленческими дискурсами "просто будь собой", которые, стремясь привлечь и использовать больше "auténtичного" "я" работника, пытаются "вернуть жизнь в работу, присвоив саму жизнь" (2009, 40). В свете таких корпоративных стратегий опасность заключается в том, что организация вокруг понятия жизни может быть слишком легко подхвачена инициативами менеджмента и подчинена их целям, и в этом случае жизнь будет функционировать не столько против работы, сколько в качестве дополнительной основы для ее гегемонии [1].

ПОЛУЧИТЬ ЖИЗНЬ

Безусловно, это остается риском для проекта, который ставит антагонизм по линиям, которые одновременно очень широки и трудно различимы. Но чтобы глубже изучить возможности "жизни против работы", я хочу обратиться к более конкретной формулировке рубрики, которая может представить ее преимущества и недостатки в ином свете. Политический проект "жизнь против работы" также может быть представлен в привычных разговорных терминах, в данном случае как мандат "обрести жизнь" [2]. Как заявляют авторы "Манифеста после работы", "настало время обрести жизнь" (Aronowitz et al. 1998, 40), и в последующем кратком обсуждении я хочу предположить, как эта популярная директива может служить рамкой для широкого и экспансивного политического проекта.

Позвольте мне объяснить, кратко остановившись на трех терминах этого предписания в обратном порядке, начиная с понятия жизни. Прежде всего следует подчеркнуть, что понятие жизни, о котором идет речь в лозунге, не является внутренним и, следовательно, сильно отличается от того, которое используется в дискурсе против абортов. Я имею в виду это в двух смыслах. Во-первых, вместо чистой биологической жизни, эта жизнь, которую мы получим, тем не менее, является объектом и целью биовласти; действительно, проект жизни против работы - это способ установить условия биополитического соревнования, а не вернуть некую утраченную или небезопасную невинность. Во-вторых, жизнь, которую мы можем противопоставить работе, не является простой оппозицией с позиции экстерриториальности: жизнь - это часть работы, а работа - часть жизни. Жизнь как альтернатива работе не претендует на то, чтобы быть чем-то более подлинным и истинным, что мы можем найти где-то за пределами работы. Напротив, она должна постоянно изобретаться в борьбе за разграничение областей опыта, которые, тем не менее, переплетаются между собой.

Она также не может быть адекватно отражена в концепции жизни, более характерной для виталистских философий, что можно проиллюстрировать рассмотрением артикла "a": это не та [the] жизнь, которую нам предлагают получить, не жизнь как существенный общий знаменатель, а [a] жизнь. Не на чистую жизнь ссылаются по этой причине, а скорее, как Джеймс Боггс описывает ее в эпиграфе, на "полную жизнь" (1963, 47); это жизнь, наполненная качествами, к которым нас призывают. Это не значит, что это индивидуальная жизнь. Скорее, если воспользоваться описанием Делеза, это жизнь сингулярностей, а не индивидуальностей (1997, 4), жизнь, которая является общей для других и разделяется с ними, не будучи такой же, как их. [3] Наконец, предписание не состоит в том, чтобы получить эту жизнь или ту жизнь; при моем прочтении фразы предполагается, что будут разные жизни, которые нужно получить. Заимствуя другую формулировку у Делеза, неопределенный артикль

служит здесь "указателем множественности" (i); сказать, что мы должны получить жизнь, не значит сказать, каким может быть ее содержание.

Что касается третьей части популярного вызова, то деятельность "получения" привносит в мандат временность, которая указывает на иное будущее. Это не призыв принять жизнь, которая у нас есть, жизнь, которая была создана для нас, жизнь потребителя или работника, если вспомнить предыдущие предостережения о том, что может быть достаточной жизнью, а ту, которую мы могли бы хотеть. Делез приводит нечто сопоставимое с этим через различие между виртуальным и актуальным: "Жизнь, - объясняет он, - содержит только виртуальное"; это виртуальное, однако, "не то, что лишено реальности, а то, что вступает в процесс актуализации, следуя плоскости, которая придает ему собственную реальность" (1997, 5). Если адаптировать это понимание к моей несколько иной цели, то жизнь - это то, что каждый из нас должен получить; невозможно получить жизнь, если ее условия диктуются только извне. При этом обретение жизни также является неизбежно коллективным делом; в одиночку невозможно получить нечто столь значительное, как жизнь. Более того, хотя эта жизнь и будет нашей, как жизнь, а не как товар, как сеть отношений и качеств опыта, а не как владение, это не то, о чем можно сказать, что мы точно владеем или даже держим. Такое обретение предполагает принципиально иной способ присвоения. Понятие жизни в этом отношении не только расширительно, но и чрезмерно. Для Вебера это богатство возможностей, которые уменьшает трудовая этика; для Ницше - то, что аскетические идеалы дезавуируют, но также и то, что может потенциально нарушить аскетические способы сдерживания. Жизнь, по этой мерке, всегда превосходит то, что мы имеем, и ее обретение, таким образом, неизбежно является неполным процессом. Короче говоря, вместо того, чтобы обременять жизнь фиксированным содержанием, то есть слишком большим количеством предположений о том, что может считаться жизнью вне работы, возможность провокации на получение жизни заключается в ее способности задавать политический проект, который она не предусматривает, и открывать спекулятивный горизонт после работы, который она не может зафиксировать заранее. Я утверждаю, что эти обязательства по отношению к различиям, будущему и избытку могут сделать политический проект обретения жизни менее податливым для тех сил, которые могли бы его уменьшить, сдержать или присвоить.

Возможно, более важным с точки зрения моей аргументации является то, что коллективные усилия по обретению жизни могут служить способом как оспаривания существующих условий трудового общества, так и борьбы за создание чего-то нового. В этом свете политический проект обретения жизни является одновременно деконструктивным и реконструктивным, он использует одновременно отрижение и утверждение, одновременно критику и утопию, порождая отчуждение от настоящего и провоцируя иное будущее. Или, если выразить это в терминах концепций, вокруг которых книга была наиболее широко организована, это проект, который отвергает существующий мир работы, который нам дан, а также требует альтернатив.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

1. Действительно, как отмечает Майкл Деннинг, уже "стало общим местом отмечать наше нежелание представлять работу в наших популярных историях. Марсианин, захвативший склад среднего видеомагазина, вполне обоснованно заключил бы, что люди проводят гораздо больше времени, занимаясь сексом, чем работой" (2004, 91-92).

2. Если раньше труд был явлением, достойным пристального внимания, то "современная политическая теория, - замечает Рассел Мюрхед, - больше говорит о плюрализме, толерантности, добродетели, равенстве возможностей и прав, чем о характере труда" (2004, 14).

3. В обзоре социологических работ, посвященных пересечению работы и идентичности, Робин Лейднер приходит к выводу, что, несмотря на широкий интерес к идентичности в социальных и гуманитарных науках, "относительно немногие современные теоретики ставят работу в центр своего анализа идентичности в поздней или постсовременности" (2006, 424).

4. Таким образом, трудящиеся могут быть представлены фигурай слуги, как в одном знаменитом отрывке из "Второго трактата о гражданском правлении", где Локк настаивает на том, что труд, дающий право на частную собственность, включает "газоны, которые срезал мой слуга" (1986, 20).

5. Культурные репрезентации мира труда не только относительно редки, но и часто медленно меняются. Дэниел Роджерс приводит пример продолжающегося использования карикатурного образа кузнеца для представления рабочих в контексте индустриальной экономики, в которой таких фигур было очень мало (1978, 242). В 1960-х годах Джеймс Боггс высказал аналогичную мысль о проблеме цепляния за устаревшие экономические образы, утверждая, что говорить постиндустриальным безработным, "что они должны работать, чтобы заработать себе на жизнь, - все равно что говорить человеку в большом городе, что он должен охотиться на крупную дичь, чтобы получить мясо на свой стол" (1963, 52).

6. Взятые вместе, эти две стратегии рискуют повторить традиционный выбор между ценностью работы и ценностью семьи, в связи с чем различные программы "баланса между работой и семьей" остаются наиболее цитируемым, но, как мне кажется, единствено неадекватным решением конфликтов, порожденных конкурирующими претензиями двух сфер на нашу лояльность.

7. Гарри Кливер предлагает аналогичный аргумент против разграничения труда и работы (2002).

8. Понятие "отношения правления" адаптировано из (гораздо более богатой) категории Дороти Смит "отношения управления" (1987, 3).

9. Здесь следует отметить, что понятия "живой труд" и "работа" становятся более совместимыми, если живой труд понимается не как внутренняя сущность или нор-

мативный стандарт, а как потенциал специфически политического агентства. Таким образом, концепция служит не столько критической линзой, сколько "источником авто-валоризации субъектов и групп, создания социального сотрудничества" как потенциала для конструирования альтернатив (Negri 1996, 171). См. также аналогичный подход к категории у Джейсона Рида (2003, 90-91).

10. К различным, но совместимым подходам к классу как процессу относятся пересмотр Джоан Акер понятия класса с феминистской точки зрения (2000), настаивание Стэнли Ароновица на теории класса, в которой акцент делается на социальном времени, а не на социальном пространстве (2003), и модель Уильяма Корлетта о "классовом действии" как процессе самоопределения труда (1998).

11. Отношения, которые могли бы быть охвачены количественной логикой, измеряемой расстоянием между тем, кто впереди, и тем, кто позади, обнаруживаются как нечто, что должно быть постигнуто также в качественных терминах, как отношение, аффект, чувство и символический обмен.

12. Действительно, как заявила одна радикальная феминистка, со смелостью и грандиозностью, не характерными для феминизма 1970-х годов, "если бы существовало другое слово, более всеобъемлющее, чем революция, мы бы использовали его" (Firestone 1970,3).

13. Здесь я явно расхожусь с более ортодоксальными Арендтскими, а тем более Ницшеанскими анализами, которые исключают работу из числа политических дел.

14. Разумеется, подтверждая ценность этой последней повестки дня, ориентированной на свободу, не следует сбрасывать со счетов непреходящую важность первой, ориентированной на равенство.

15. Я обычно использую ярлык "марксистский феминизм" для описания широкого спектра феминизмов, включая мой собственный, несмотря на то, что иногда я опираюсь на источники, более типично идентифицируемые (и часто даже самоидентифицируемые) как социалистический феминизм. Различие между марксистским феминизмом и социалистическим феминизмом не всегда очевидно. Часто их различают по периодам: марксистский феминизм предшествует развитию социалистического феминизма, а последний описывается как синтез марксизма и радикального феминизма, разработанный в 1970-х годах. Термин "социалистический" также иногда используется для обозначения более широкого и всеохватывающего проекта, приверженного политико-экономическому анализу, но не обязательно марксизму как таковому. Я предпочитаю термин "марксистский феминизм" по двум причинам: во-первых, потому что моя собственная работа и многие из ее точек отсчета, включая литературу о домашнем труде и оплате домашнего труда, обязаны марксистским теоретическим традициям; во-вторых, потому что я скептически отношусь к современной актуальности термина "социалистический", о чем я расскажу ниже.

16. Конец 1960-х - начало 1980-х годов - период максимального влияния марксистского феминизма в американской феминистской теории. Сегодня этот проект продолжает существовать, часто под другими названиями, и исследует, среди прочего, как современная организация наемного и неоплачиваемого труда, включая современные случаи классового, гендерного, расового и транснационального разделения труда, вовлечена в создание и поддержание классовых, гендерных, расовых и национальных различий и иерархий.

17. И марксисты, и феминистки, как объяснила Барбара Эренрайх свое понимание социалистического феминистского проекта в 1976 году, "стремятся понять мир не в терминах статических равновесий, симметрий и т. д. (как в традиционной социальной науке), а в терминах антагонизмов" (1997, 66).

18. Возможно, современная литература, которая наиболее непосредственно рассматривает социальное воспроизводство как феминистскую аналитику, в данном случае на почве политической экономии, выходит из Канады. Хорошие примеры см. у Баккера и Гилла (2003), Безансона и Лакстона (2006), Лакстона и Кормана (2001).

19. "Таким образом, можно считать, что социальное воспроизводство включает в себя различные виды умственного, ручного и эмоционального труда, направленного на обеспечение исторически и социально, а также биологически определенной заботы, необходимой для поддержания существующей жизни и воспроизводства следующего поколения" (Laslett and Brenner 1989, 383).

20. То есть в терминах "новых форм организации и отношений между людьми, которые мы определяем как социализм" (Berkeley-Oakland Women's Union 1979, 356), но также иногда в более широких терминах того, что другая группа определяет как социалистическую, феминистскую и антирасистскую революцию (Combahee River Collective 1979, 366).

21. Хотя это не столько требование перемен, сколько требование соблюдения существующей политики, важно отметить, что даже требование соблюдения законов о заработной плате и продолжительности рабочего дня, уже существующих в законодательстве, может значительно изменить ситуацию, особенно в жизни низкооплачиваемых работников. См. Аннет Бернхардт и др. (2009).

22. Другой пример - требование всеобщего медицинского обслуживания без какой-либо связи с работой, хотя критика работы как таковой в этом требовании может быть менее прямой, чем в требованиях базового дохода и сокращенного рабочего дня.

23. Требование сократить количество работы, как объясняют Джонатан Катлер и Стэнли Ароновиц, необычно тем, что оно способно расположить работников к выдвижению дальнейших требований: "Ни одно другое требование на переговорах одновременно не усиливает позиции на переговорах" (1998, 20).

ГЛАВА 1. СОСТАВЛЕНИЕ СХЕМЫ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ

1. Следует подчеркнуть, что Вебер ограничивает свой анализ капиталистическими общественными формациями Западной Европы и США (1958, 52).

2. Развитие этого аргумента о связи между производством и субъективностью в марксизме см. в Jason Read (2003).

3. Развитие этого различия см. в статье Фредрика Джеймсона о разнице между антиномией и противоречием (1994, 1-7).

4. Согласно Веберу, излагающему концепцию призыва Лютера, "исполнение мирских обязанностей при любых обстоятельствах является единственным способом жить приемлемо для Бога"; таким образом, "каждое законное призвание имеет совершенно одинаковую ценность в глазах Бога" (1958, 81).

5. Это абстрагирование от конкретных качеств работы сопровождается в аскетическом пуританстве абстрагированием от понятия братской любви: Христиане могут исполнять заповедь не только через конкретную заботу о конкретных людях, но и опосредованно, через наемный труд, то есть через "труд на службе безличной социальной пользы" (Weber 1958, 109).

6. Аргументация Вебера организована в классическом социально-научном формате: в последовательных главах излагаются проблема и гипотеза, затем обсуждаются зависимые и независимые переменные, после чего приводятся результаты и заключение.

7. Ни одна из целей - уверенность в загробной жизни, социальная мобильность или самореализация - не является новой; они существуют в различных формах с разной степенью акцента в каждый из трех периодов, которые я хочу выделить. Все три версии протестантской, индустриальной и постиндустриальной трудовой этики - это гибриды, представленные здесь как идеальные типы, определяемые целью, которая имеет тенденцию доминировать в дискурсе трудовой этики в любой период.

8. Постиндустриальная трудовая этика, таким образом, возвращается к протестантскому представлению о работе как о призвании, тем самым частично освобождая ее от материального инструментария, который она приобрела в индустриальный период, когда она кодировалась как средство экономической мобильности.

9. Это общее смешение средств и целей продолжает преследовать современные представления о работе. Является ли она самоцелью или средством достижения других целей? Работает ли человек, например, для того, чтобы содержать семью, или для того, чтобы содержать семью, чтобы сделать осмысленными свои инвестиции в работу? То есть работают ли люди потому, что у них есть семьи, или они организуют свою жизнь в соответствии с семейной моделью социальности потому, что работают? Является ли работа средством самовыражения и саморазвития, или это скорее

средства, с помощью которых человек может придать смысл и оправдать время и энергию, которые он вкладывает в работу?

10. Сеймур Мартин Липсет отмечает, что в старшем поколении давно существует тенденция считать, что трудовая этика не так сильна в молодом поколении (1992, 45).

11. Отчасти история изменения статуса наемного труда, о которой рассказывают Фрейзер и Гордон, связана с его растущей ассоциацией с мужественностью и белизной - моменты, которые я рассмотрю далее в этой главе.

12. То, что, возможно, было труднее сохранить в условиях индустриального производства и фордистской регуляризации, теперь, вероятно, легче представить в условиях постиндустриального производства и постфордистской "гибкой эксплуатации" (Gray 2004). С ростом индивидуализации труда (Castells 2000, 282), например, в виде разнообразных графиков и контрактов (Beck 2000, 54, 55), работа, скорее всего, будет восприниматься как поле индивидуального опыта и ответственности.

13. Здесь следует подчеркнуть, что трудовая этика - это не просто идеология в классическом смысле слова, представляющая собой набор идей о ценности труда, которые явно выражены и намеренно пропагандируются. Трудовая этика - это также, как в понятии идеологии Луи Альтюссера, набор идей, заложенных в аппаратах и вписанных в ритуализированные практики (1971, 166). Альтюссер отмечает, что в индустриальный период "зрелого капитализма" церковь утратила свое положение доминирующего идеологического государственного аппарата и была заменена школой (152). Хотя школа сохраняет свое значение в воспроизводстве покорности рабочего, сегодня трудовая этика не зависит в своем воспроизводстве ни от церкви, ни от школы. Скорее, как предлагает Майкл Буравой, мы должны обратить внимание на то, как согласие с ее требованиями формируется в точке производства (1979), через способы субъектизации, создаваемые посредством того, что Кэтрин Кейси называет "скрытым учебным планом" работы (1995, 74), не только из идей, которые менеджеры просят рабочих декламировать и подтверждать, но из практик и отношений, повторных гарантий и наказаний, которые структурируют работу и рабочие места.

14. Вебер подчеркивает роль, которую трудовая этика играет в создании условий для эксплуатации. Вместо того чтобы просто рационализировать эксплуатацию заранее созданных субъектов, она помогает создавать эксплуатируемых субъектов. Однако следует подчеркнуть, что вознаграждение дисциплинарной субъективности, формируемой дискурсом трудовой этики, не только экономическое; оно также, и это более правильно, социальное и политическое. Возможный упадок трудовой этики, страшные последствия которого периодически обсуждаются в популярной прессе, приведет, согласно подобным описаниям, не только к экономическому, но и к моральному упадку нации. Так, в одном из таких текстов 1980-х годов опасение, что американские рабочие, все больше поддающиеся лени и стремлению к удовольствиям, не смогут конкурировать с трудолюбивыми японцами, побудило автора рекомендовать целый ряд мер по укреплению трудовой этики, включая ее пропаганду в школах и инвестирование в различные программы принудительного труда, призванные укрепить этику (Eisenberger 1989, 224- 25, 248). Предложения о дисциплинарной принудительной работе для получателей социального обеспечения,

заключенных и несовершеннолетних правонарушителей возвращают нас к странному смешению средств и целей: вместо того чтобы пропагандировать трудовую этику, чтобы убедиться, что мы делаем ту работу, которую нужно делать, работа создается как способ привить трудовую этику (см. также Beder 2000, 139-41). Здесь мы можем более четко увидеть, что экономическая выгода не всегда стоит на кону: работа ассоциируется с множеством социально и политически функциональных моделей поведения. Таким образом, не только работодатели заинтересованы в трудовой этике; она понимается как функциональная для различных режимов социального порядка и сотрудничества.

15. Вебер признавал сосуществование конкурирующих этик труда, не только традиционализма, но и, вскользь упомянув, "классовой морали пролетариата и антиавторитарного профсоюза", от которых доминирующая этика защищает тех, кто готов работать (1958, 167).

16. Сегодня отголоски этой моральной паники по поводу трудовой этики можно услышать в некоторых дискурсах о браках геев и лесбиянок, особенно от тех, кто очерняет некоторые гомосексуальные культуры, связывая различные модели якобы беспорядочных интимных связей с так называемым гедонистическим потребительским образом жизни и беспокоясь о том, что у тех, кто не живет в благополучных семьях, если воспользоваться критическим описанием таких логик Ли Эдельман (2004), у них нет будущего, ради которого можно пожертвовать настоящим, и, если воспользоваться понятием из критики подобных нарративов Джудит Хальберстам (2005), нет репродуктивного времени, вокруг которого можно было бы продуктивно регулировать свою жизнь. Здесь я хотела бы отметить момент, который я разьюю как аргумент в другом контексте ниже: трудовая этика также, кажется, определяет ответы других людей, которые оспаривают подобные утверждения, но делают это, зеркально отражая их логику в данном случае, настаивая на том, что преимущества брака и семьи должны быть распространены с помощью более инклюзивной семейной этики на тех, кто сейчас исключен из ее предполагаемых благотворных эффектов как способа социальной дисциплины.

17. Действительно, многочисленные версии трудовой этики возникают на пересечении классовой, расовой, этнической и гендерной принадлежности, поскольку эти иерархии конструируются, защищаются, а также оспариваются; распространение, таким образом, также является процессом дальнейшей дифференциации и гибридизации.

18. Как следует из приведенной цитаты, вклад Гилман в движение отечественной науки интересен тем, что, как отмечают Эренрайх и Инглиш, она завела аргумент о важности рационализации домашнего производства гораздо дальше, утверждая, что частный дом больше не должен служить его центром (Ehrenreich and English 1975, 25-26). Эта готовность довести прозрение до логического завершения, грубо переступая через обычаи и привычки, напоминает ту неумолимую логику, которую радикальные феминистки 1970-х годов периодически использовали с таким полезным бескураживающим эффектом.

19. Классический пример литературы по этике заботы см. в Noddings (1984). Важный пересмотр этого проекта, который с головой уходит в проблему гендерного эссенциализма и представляет альтернативный подход как к этике, так и к полити-

ке заботы, см. в Tronto (1993). Вклад в эту литературу, направленный на то, чтобы представить заботу как социальное явление, а не как индивидуальный атрибут, и представить логику заботы как имманентную этическую практику, а не как моральный императив, см. в Precarias a la Deriva (2006).

20. Аналогичную мысль высказывает Маделин Бантинг (2004, 169-70).

21. Как отмечает Колин Кремин, от гибких работников ожидается не только достижение занятости, но и поддержание их пригодности к работе, их "трудоспособности" (2010, 133).

22. Так, например, в книге, основанной на интервью с руководителями ряда компаний, уделяющих особое внимание обслуживанию клиентов, интервьюируемые неоднократно утверждают, что нанять хороших сотрудников - это не значит найти людей с нужными навыками, это значит нанять людей с правильным отношением (Wiersema 1998).

23. Исследования показывают, что в разных сферах занятости отношение к работе зачастую важнее для менеджеров, чем способности. Например, Barnes and Powers (2006, 4-5); Beder (2000, 196); Callaghan and Thompson (2002).

24. Талвар сообщает, что такое же приравнивание внешнего вида к профессионализму встречается в кодексах менеджмента ресторанов быстрого питания (2002, 100).

ГЛАВА 2. МАРКСИЗМ, ПРОДУКТИВИЗМ И ОТКАЗ ОТ ТРУДА

1. В качестве примера можно привести акции, связанные с фигурой Сан-Прекарио в Италии (Tari and Vanni 2005; De Sano 2007), испанские группы Precarias a la Deriva (2006) и Dinero Gratis (<http://wwwsindominjonetf eldinerogratis/index.htmil>), Евромарши (Mathers 1999; Gray 2004), а также мобилизации вокруг EuroMayDay (<http://www.euromayday.org/>).

2. См. также богатое и интересное обсуждение Марией Милагрос Лопес возникающих в постиндустриальном Пуэрто-Рико пострабочих субъективностей, которые некоторые называют "отношением к праву" со стороны получателей государственной поддержки, но которые Лопес рассматривает как "формы жизни и работы, предполагающие значимость настоящего и требующие прав, потребностей, правомочий, удовольствия, достоинства и самореализации вне структуры заработной платы" (1994, 113).

3. Эти утопические видения, как я объясню далее в главе 5, не являются чертежами идеального будущего, а скорее соответствуют более скромным и удобным концепциям утопического мышления, пытающегося представить себе различные возможности и предвосхитить альтернативные способы жизни. Как вдохновляющие видения, они призваны как продвигать критику повседневной жизни в условиях капитала, так и стимулировать желание, воображение и надежду на возможность иного будущего.

4. Иван Иллич предлагает еще один пример такого рода критики, защищая натуральное хозяйство, руководствуясь этикой "конвивиального аскетизма". Мы не можем, утверждает Иллич, жить автономно или действовать творчески "там, где профессионально созданный товар сумел заменить культурно сформированную потребительскую ценность" (1978, 9).

5. О соотношении абстрактного и конкретного труда см. также Postone (1996, 353) и Vincent (1991, 97-98).

6. Перечитывая этот знаменитый раздел "Немецкой идеологии", Террелл Карвер утверждает, что первоначальный черновик текста, написанного в соавторстве, указывает на то, что Энгельс написал этот раздел, к которому Маркс сделал несколько небольших добавлений, включая более раннюю ссылку на "критического критика", ту самую фигуру, против которой направлена "Немецкая идеология", и добавление "после ужина:", которое служит для принижения практики критики, что превратило его в ироническое отношение к пасторальным, доиндустриальным утопиям, против которых выступал Маркс (Carver 1998, 106).

7. Автономистский марксизм, первоначально связанный с движениями "Операнизмо", "пост-Операнизмо" и "Автономия" в Италии, также развивался в ряде других

групп и движений, включая "Midnight Notes Collective", "Zerowork", феминистскую группу "Lotta Feminista" и движение за зарплату за работу по дому. Среди авторов, которых я чаще всего использую в этом рассказе, есть те, кто связан как с ранней артикуляцией автономистского марксизма, так и с его более поздним развитием, включая Антонио Негри (также в его более позднем сотрудничестве с Майклом Хардтом), Паоло Вирно и, в следующей главе, Мариаросу Далла Коста; некоторые, кто вдохновлялся и развивал элементы этой традиции, включая Гарри Кливера, Ника Дайер-Уайтфорда и Джейсона Реда; и, наконец, авторы конкретных текстов, которые, хотя и были разработаны независимо, тем не менее совместимы с ориентацией и проектом автономистского марксизма, в первую очередь Мойше Постоне (1996) и Жан-Мари Винсент (1991).

8. Об автономистском марксизме как части гораздо более широкой традиции марксистской интерпретации и науки см. Dyer-Witheford (1999, 62-64).

9. То, что я называю гуманистической трудовой этикой, имеет некоторое сходство с двумя итерациями, рассмотренными в предыдущей главе: протестантской трудовой этикой и рабочей этикой. Гуманистическая этика разделяет протестантскую этику, которая одобряет труд как самоцель и центр жизни, но при этом избирательно относится к тому, какие формы труда заслуживают такой преданности. В отличие от протестантской этики, которая, одобряя любой труд, независимо от того, что он производит или как он организован, не оставляла места для оценки качества работы, гуманистическая этика, которую я опишу, одновременно отмечает потенциальные достоинства труда и устанавливает критический стандарт, по которому можно оценить опыт работы. Рабочая этика также бросает вызов протестантской этике, настаивая на этической ценности труда как части своей критики эксплуатации труда: достойные практики труда, являющиеся источником всех ценностей, заслуживают адекватного признания и вознаграждения. Аналогичным образом, трудовая этика человечества призвана скорее способствовать, чем препятствовать критике труда; таким образом, эта этика может быть использована против традиционной функции трудовой этики, заключающейся в предоставлении работникам возможности более эффективно эксплуатировать их. Как и рабочая этика, гуманистическая этика приглашает нас к суждениям о качестве труда, но если рабочая этика индустриального периода традиционно фокусировалась на проблеме эксплуатации труда и количестве его вознаграждения, то постиндустриальная гуманистическая рабочая этика больше сосредоточена на критике отчуждения и вопросах о качестве труда.

10. Об управлении человеческими ресурсами см. в Bernstein (1997), Storey (1989) и Strauss (1992).

11. Обзор некоторых из этих различных управленческих стратегий см. в Macdonald and Sirianni (1996, 5-11). Другие популярные управленческие стратегии предполагают использование моделей дисциплинарного коллективизма, которые обычно не ассоциируются с современными иерархиями на рабочих местах, чтобы заменить антагонистические или непродуктивные формы коллективизма - от солидарности на основе профсоюзов до корпоративной культуры, сопротивляющейся изменениям, - более продуктивными, менее "трудоподобными" способами сотрудничества. Таким образом, отношения между коллегами и между работниками и руководством иногда

описываются как "как в семье", в терминах команд или как отношения потребления и обмена между внутренними покупателями и продавцами (см. Casey 1995, 92-101).

12. О сопутствующих интенсификации труда заявлениях об обогащении и участии в различных сферах занятости см. в Baldoz, Koeber, Kraft. (2001), Bunting (2004), Macdonald and Sirianni (1996), McArdle et al. (is), Parker and Slaughter (1988), Rinehart (2001), Shaiken, Herzenberg, and Kuhn. (1986), и Таплин ('995). Об интенсификации, связанной с гибкими вариантами работы, см. в Kelliher and Anderson (2010).

13. О том, как важно увязать спрос на качественное изменение работы с требованием ее количественного сокращения, см. также Cleaver (2000, 130).

14. Несмотря на усилия по расширению того, что юридически и культурно считается семьей, за пределы традиционной гетеросексуальной кариархальной модели, статус семьи как частного объекта, ответственного за большую часть работы по уходу, оказался более устойчивым к изменениям (по этому вопросу см., например, Brenner 2000, 135).

ГЛАВА 3. РАБОЧИЕ ТРЕБОВАНИЯ

1. Хотя интеллектуальный и политический проект оплаты домашнего труда продолжается и после этого периода, мое внимание ограничивается этим ранним периодом его развития по причинам, которые я объясню ниже.

2. Пример такой таксономии феминистской теории см. в Jaggar (1983); важную критику этой модели см. в Sandoval (2000, 41-64).

3. Сюда я бы отнесла свое собственное более раннее прочтение оплаты домашней работы, которое рассматривает ее неадекватно, но теперь я думаю, что это представление своего рода марксистской феминистской теории, на основе которой некоторые более поздние социалистические феминизмы усовершенствовались (Weeks 1998).

4. Такое невнимание к различиям может быть характерно и для диалектической модели. Там, где семейная модель устраняет различия и отрицает конфликты, диалектическая модель поглощает и усваивает их.

5. Робин Вигман отмечает, что "уравнение между субъективностью и феминистским знанием" также основано на историческом настаивании феминизма на слиянии личного и политического, а вместе с ним - на методологическом акценте на опыте и политическом приоритете воспитания сознания (2000, 813).

6. Маргарет Бенстон в эссе, первоначально опубликованном в 1969 году, предстала, возможно, первую часть дебатов о домашнем труде (1995). К тому времени, когда Максин Молинье опубликовала свой призыв "Выйти за рамки дебатов о домашнем труде" в 1979 году, она сообщает, что по этой теме было опубликовано более пятидесяти статей (1979, 3). Дополнительный анализ и основные моменты дебатов см. в Bubeck (1995), Vogel (2000), введение и эссе Малос (1995a, 1995b), а также отредактированный ею том (1995c).

7. Как описывает Эллен Малос, как только "дебаты перешли к вопросу о том, как определить "ценность" труда в домашнем хозяйстве в марксистском смысле, возник своего рода конфронтационный теоретический паралич, который выбил из колеи политическую повестку дня" (1995b, 216).

8. Текст был опубликован в виде памфлета, второе издание которого включает четыре текста: введение Джеймса, датированное июлем 1972 года; заглавное эссе Далла Коста, завершенное в декабре 1971 года, впервые опубликованное на итальянском языке в 1972 году под названием "Женщины и подрыв сообщества" и переведенное в том же году на английский Далла Коста и Джеймс; эссе Джеймса "Место женщины", впервые опубликованное в 1953 году; и краткое "Письмо к группе женщин", подписанное Далла Коста, Джеймс "и многими другими".

Мое обсуждение ограничивается первыми двумя эссе, поскольку они наиболее значимы для развития перспективы оплаты домашней работы. Помимо этого памфлета, я в наибольшей степени, хотя и не исключительно, опираюсь на следующие

работы, посвященные проблеме оплаты домашнего труда: Federici (1975), Cox and Federici (1976) и James (1976).

9. О связи между оплатой домашнего труда и автономистским марксизмом см. в Cleaver (2000). О связи между итальянским движением за оплату домашнего труда и конкретными группами, ассоциирующимися с автономистской традицией (включая Potere Operaio и Midnight Notes), см. Dalla Costa (2002). В интервью, взятом в 1980-х годах, Антонио Негри утверждал, что "без женского движения Автономия никогда бы не появилась на свет, ни в Италии, ни где-либо в Европе" (Jardine and Massumi 2000, 80; см. также Negri 1988, 236). Феминистский анализ был также, вероятно, важен для развития истории социального работника, задуманного как новая форма коллективности, которая преодолевает разделение между производительным и непродуктивным, наемным и неоплачиваемым трудом. Миса Дель Ре отмечает, что феминистские анализы 1970 годов предвосхитили и дали инструменты для последующего понимания постфордистского труда. "Сегодня, - отмечала она в 2000 году, - когда я слышу о феминизации труда, аффективном или нематериальном труде, я смеюсь: мне кажется, что они шутят, потому что мы говорили такие вещи в семидесятые, когда представляли, что существует форма труда, которая не поддается ни учету, ни измерению, но которая заставляет нас воспроизводить рабочую силу и позволяет иметь место материальному производству, то, без чего материальное производство невозможно" (2005, 54).

10. Автономисты уже давно выступают за независимый от работы доход. Например, см. Baldi (1972, 4), Zerowork (1975, 2), Dyer-Witheford (1999, 194-201), Hardt and Negri (2000, 403) и Berardi (2009, 213-14).

11. Например, Кэролайн Фримен в комментарии, адресованном Сельме Джеймс, настаивает на том, что домохозяйство не похоже на фабрику и что отождествление этих двух понятий лишь затуманивает реальность (1995, 143).

12. Опять же, в этом отношении Далла Коста и Джеймс довольно резко расходятся с более ортодоксальными участниками дискуссии о домашнем труде, которые, когда им не удалось вписать домашний труд в теорию товарного производства, как ее описывал Маркс, пришли к выводу, что домашний труд, производящий потребительские ценности в доме, не является формой производительного труда и, следовательно, не является компонентом собственно капиталистического производства. Следует помнить, отмечал один из сторонников этой позиции, что "определение Маркса производительного труда в капиталистическом способе производства дано с точки зрения капитала", а не с точки зрения тех, чей труд его воспроизводит, и тем более не с точки зрения какой-то революционной альтернативы. Следовательно, "не теория стоимости Маркса маргинализирует домашний труд, а капиталистический способ производства" (P. Smith 1978, 213, 215). С точки зрения капитала, которую более ортодоксальные авторы рассматривают как идентичную точке зрения Маркса в "Капитале", домашний труд непродуктивен. Далла Коста согласна с тем, что такова была позиция Маркса (Dalla Costa and James 1973, 30-31); она просто не желает признавать ни того, что эта позиция жизнеспособна сегодня, ни того, что марксистская перспектива будет довольствоваться простым зеркальным отражением капиталистической логики.

13. Джеймс, например, утверждает, что сами по себе такие требования, как бесплатный уход за детьми и равная оплата труда, неадекватны ни как стратегия, ни как видение: "Сами по себе это не просто требования, которые можно реализовать. Это капиталистическое планирование" (Dalla Costa and James 1973, 14, п. 3). Сторонники таких требований "не стремятся уничтожить капиталистические общественные отношения, а только организовать их более рационально": это позиция, которую "внепарламентские левые в Италии назвали бы ... "социалистической" в отличие от революционной" (2). Аналогичным образом Federici проводит различие между требованием к государству обеспечить уход за детьми или питание и стратегией, которую она отстаивает, требуя, чтобы оно оплачивало те меры, которые люди выбирают сами (1995, 193).

14. Это настаивание на исключительной важности экономических практик, например, четко прослеживается в утверждении Джеймс в более позднем тексте, что работа - это не просто один феминистский вопрос из многих, а именно вопрос: "На самом деле и в сознании работы, которую мы делаем, женщины и мужчины, является сутью нашего рабства" (1985, 13).

15. Когда мы рассматриваем оплату домашнего труда как инструмент ориентации по отношению к набору социальных структур или инструмент когнитивного картирования, общая критика того, что ее категории слишком абстрагированы от жизни и смыслов индивидов, чтобы уловить уникальность их опыта, кажется одновременно и правильной, и в значительной степени не относящейся к делу. Так, возможно, как утверждает один из критиков, марксистские феминистские теории взаимоотношений между капитализмом и криархатом не могут отразить повседневные реалии материнства, что "репродуктивный труд - слишком отчужденное понятие для такого личного и интимного опыта" (Luttrell 1984, 45). Действительно, если бы категории репродуктивного труда или социального воспроизводства использовались в попытке представить богатство индивидуального опыта, я могла бы согласиться с утверждениями об их недостаточности. Но, будучи развернутыми в рамках стратегии структурного картирования, они призваны служить совсем другим целям, для которых определенная дистанция от личного опыта и культурных значений, в которые он оформлен, может оказаться полезной. Анализы просят нас обратить внимание на тот факт, что независимо от того, является ли она источником удовольствия или боли, наслаждения или тяжкого труда, экономика наемного труда зависит от приватизированной и гендерной системы репродуктивного труда, которую она не признает и не поддерживает должным образом.

16. Требование как перспектива и провокация может быть также названо точкой зрения: коллективный политический проект, имеющий как эпистемологическую, так и онтологическую валентность (см. Weeks 1998, 8io).

17. Описание заимствовано у Наоми Шеман (2001, 332).

18. Интересно, что в одном из текстов потребности и желания описываются в терминах разной временности: в желаниях присутствует непосредственность, а потребности описываются как нечто еще не определенное, то, что может быть открыто только в будущем. Сначала, утверждают сторонники оплаты домашней работы, женщины должны в борьбе за зарплату и через нее определить, кто они есть как

феминистские субъекты. Затем, когда зарплата будет получена, "мы сможем начать выяснить, каковы наши потребности" (Edmond and Fleming 1975, 7).

19. То, что требование зарплаты за работу по дому может закрепить, а не изменить гендерное разделение труда, было риском, который отметила Далла Коста в своей первоначальной оценке этого требования (Dalla Costa and James 1973, 34).

20. Например, van Parijs (1992); Gray (2004, 109-10); и The Basic Income Earth Network (<http://www.basicincome.org/bien/>). Группы, требующие базового дохода, также активно действуют в ряде стран, среди которых наиболее известны движения в Южной Африке и Бразилии.

21. О некоторых терминах этой дискуссии см. в Pateman (2003).

22. Нэнси Фолбре приводит аргументы в пользу того, что дети должны быть признаны общественным благом (2001, iii).

23. Хардт и Негри объясняют это так: если в более ранние периоды капитал обеспечивал модель производственной кооперации на фабрике, то теперь он использует формы и способы кооперации, созданные на социальной фабрике (2009, 140-41).

24. Тем, кто опасается, что при наличии базового дохода некоторые люди могут полностью отказаться от наемного труда и стать халявщиками за счет продуктивных усилий других, сторонники этого требования указывают на то, что те неоплачиваемые репродуктивные работники, которые поддерживали халявщиков, выполняющих мало или вообще не выполняющих такую работу, теперь тоже будут получать доход. Клаус Оffe поясняет: "Позитивная" несправедливость, от которой выигрывают неработающие получатели [благодаря базовому доходу], частично компенсируется отменой "негативной" несправедливости, от которой сегодня страдают многие не получающие доход "работники" (2008, 14).

25. Даниэль Равентос (2007) подчеркивает свободу как самосовершенитет, в то время как Филипп ван Парис (van Parijs et al. 2001) делает акцент на более либертарианском понятии свободного дома. Описание этих вариантов, а также некоторых альтернатив см. в Pateman (2003) и Offe (2008).

26. Примеры различных позиций в дебатах о базовом доходе см. в van Parijs et al. (2001).

27. В своей истории взлета и падения предложений о гарантированном доходе в США в 1960-1970 годах Стинсленд утверждает, что одним из решающих факторов их поражения стала угроза, которую они представляли для культурных представлений о труде и социальной взаимовыручке, то есть идея о том, что "преимущества" гарантированного дохода "позволяют получателям пожинать плоды гражданства, не внося вклад в общее благо" (2008, 229).

ГЛАВА 4. ЧАСЫ ПО ЖЕЛАНИЮ

1. Интересным исключением является история шестичасового дня в компании Kellogg, впервые введенного в 1930 году и сохранявшегося до середины 1980-х годов, описанная Ханникаттом (Hunnicutt, 1996). Генетическая история дела Келлога интересна как тем, что женщины были самыми ярыми сторонниками шестичасового дня, так и тем, что прогрессирующая феминизация более короткой смены сыграла свою роль в ее девальвации и конечном поражении.

2. Хохшильд признает и другие возможные причины, включая потребность или желание получить деньги, давление на работников с целью продемонстрировать свою преданность делу через количество отработанных часов и, в конечном счете, страх потерять работу. Но, утверждая, что "все эти источники торможения не объясняют в полной мере отсутствие сопротивления со стороны работающих родителей Amerco посвящательствам рабочего времени на семейную жизнь", она вместо этого подчеркивает свое собственное объяснение (1997, 197-98).

3. Следует отметить, что Хохшильд защищает как сокращенный рабочий день (хотя она не рассматривает перспективу движения за шестичасовой рабочий день как таковую), так и различные формы гибкого рабочего времени.

4. Аналогичный аргумент о важности увязки активизма в отношении рабочего времени с вопросами гендерного разделения домашнего труда см. у Лакстона (1987, 176-77).

5. Критический анализ гендерной и расовой политики социального обеспечения см. в Mink (1998).

6. Термин "контролирующий образ" я заимствую у Патриции Хилл Коллинз (1991).

7. Бродер (2002) также обсуждает эту связь.

8. Здесь я частично опираюсь на рассуждения Друсиллы Корнелл (1998) о свободе.

9. Действительно, многие негативные отклики на требования после работы, такие как требование сократить рабочий день, сами по себе интересны. Например, Линн Чансер утверждает, что недоверие, которое так часто вызывает требование базового дохода, само по себе своеобразно и достойно исследования (1998, 81-82). Дэвид Макаров описывает типичную реакцию на свои сомнения в преимуществах связи социального обеспечения с работой, а также в необходимости и желательности работы как смесь неверия, веселья, насмешки и гнева - набор реакций, который подчеркивает для него силу традиционных трудовых ценностей (1980, 206-208).

10. Помимо внесения поправок в Закон о справедливых стандартах труда, предусматривающих сокращение стандартной рабочей недели до, в данном случае, тридцати пяти часов (при превышении которых обязательна оплата сверхурочных), Джерири Джейкобс и Кэтлин Герсон предлагают две дополнительные реформы, которые также могли бы способствовать тому, чтобы сокращение рабочего времени удовлетворяло потребности как перегруженных работой, так и неполностью занятых.

Во-первых, требование к работодателям предоставлять пособия всем работникам пропорционально количеству отработанных ими часов не только расширит круг работников, имеющих право на пособие, но и устранит еще один стимул для работодателей - неполную занятость одних работников, чтобы они не имели права на пособие, и увеличение продолжительности рабочего дня других работников, которые уже имеют на него право. Во-вторых, отмена так называемого исключения для "белых воротничков" распространит защиту Закона о справедливых трудовых стандартах на примерно более чем 25 % работников, занятых на руководящих, административных и профессиональных должностях, которые сейчас освобождены от положений о заработной плате и продолжительности рабочего дня (Jacobs and Gerson 2004, 183-85; см. также Linder 2004, 6). См. также Шульц и Хоффман (2006) об этих и других стратегиях, включая экономические стимулы, решения на основе переговоров и инициативы частного бизнеса, с помощью которых можно сократить продолжительность рабочего времени в США.

11. По этому вопросу см. также Christopherson (1991, 182-84).

ГЛАВА 5. БУДУЩЕЕ СЕЙЧАС

1. Книга Поппера была написана в Великобритании во время борьбы с европейским фашизмом и, как он отмечает, "с расчетом на то, что марксизм станет главной проблемой". В предисловии к более позднему изданию Поппер признает, что критика марксизма "должна была выделиться как главный пункт книги" (1950, vii).

2. Следует отметить, что критика Поппером и Фукуямой утопических мечтаний и борьбы за лучший мир не представлена ни под эгидой грубого материализма (оба признают потенциальную силу идей в политических делах), ни во имя реальной политики (поскольку разум и прогресс, а не интерес и власть, являются их руководящими идеалами). Как мы увидим, их проблемы с идеализмом такого рода кроются в другом.

3. Интересно, что и Поппер, и Фукуяма в своих аргументах опираются на историцизм, в котором ярко представлены Гегель и Маркс. Но хотя в изложении Поппера такие эволюционные теории исторического развития выглядят как враги либерализма, утверждая, что социальные порядки приходят и уходят, предсказывая появление новых форм, они играют центральную роль в защите либерализма Фукуямой. Историзм Гегеля и Маркса, столь злословящий Поппера, прославляется, как только становится ясно, по крайней мере для Фукуямы, что именно либерализм, а не коммунизм, является смыслом этой исторической драмы.

4. Несмотря на "твёрдую убежденность" Поппера в том, что "иррациональный акцент на эмоциях и страстих приводит в конечном итоге к тому, что я могу назвать только преступлением", он позже признает, что его собственный стиль можно точно назвать "эмоциональным" (1950, 419, vii).

5. Разница между трактовками страсти Поппером и Фукуямой напоминает то, как их рассматривают два теоретика, завершающие другую эпоху в истории либеральной политической теории: Томаса Гоббса и Джона Стюарта Милля. В отличие от Гоббса, Милль настаивает на том, что большая опасность как для личности, так и для общества заключается не в избытке страсти и желаний, а в их ослаблении (1986, 70).

6. О создании феминистских литературных утопий см. обзоры в H. Rose (1988) и Russ (1981).

7. Мне кажется, что этот отход от утвердительного или пропозиционального измерения критической работы не очень гармонично вписывается в дисциплинарную историю политической теории и канонические обязательства по модели критики, которая включает в себя как деконструктивные, так и реконструктивные моменты.

8. Недоверие к утопизму сохраняется в некоторых частях марксистской традиции. Даже среди тех, кто утверждает утопизм, некоторые делают это лишь в самой осторожной манере. Так, например, Иммануил Валлерстайн начинает свою защиту утопического мышления со стандартной критики утопий как по определению "мечты о рае, который никогда не мог бы существовать на земле" и, следователь-

но, "порождающих иллюзии и, следовательно, неизбежные разочарования" (1998, 1). Его анализ и предписания, напротив, основаны на "трезвом, рациональном и реалистичном" анализе, для которого он считает необходимым изобрести новый термин, "утопистика", предположительно не запятнанный историей старого термина (i). Поскольку он, как и Поппер, обеспокоен тем, что утопии сбивают нас с пути узкого понимания разума, выступая от имени утопизма, Валлерстайн, таким образом, отстаивает лишь наиболее одомашненное представление о нем, лишенное большей части страсти и воображения.

9. Один из излюбленных приемов Блоха - превращение интерроративов в существительные (включая, например, "Куда" и "Зачем"), что превращает инструментальный фрагмент знакомой грамматики в загадочное понятие с более плотной, но все еще открытой реальностью. Иногда это помогает открыть двери к новым способам мышления, но иногда риторика оказывается плоской.

10. По этому поводу см. полезный анализ мысли и политики Блоха у Тома Майлана (1997, 108-18).

11. Блоховская версия онтологии процесса бытия отличается своей оживляющей силой. В отличие от тех, кто выделяет конкретное человеческое влечение в качестве трансисторического двигателя истории, люди, согласно Блоху, подвержены множеству влечений, ни одно из которых не является вневременным или фиксированным (1995, 1:50). Голод фигурирует в анализе Блоха как своего рода минимальная онтологическая сила, "масло в лампе истории" (i: 69), которое оживляет "нет" лишениям и "да" лучшей жизни (i: 75). Являясь полностью исторически изменчивым, голод "взаимодействует как социально развитая и направляемая потребность с другими социальными, а значит, исторически изменяющимися потребностями, которые лежат в его основе и с которыми, по этой самой причине, он трансформируется и вызывает трансформацию" (i: 69). Хотя он представляет голод как разновидность или выражение стремления к самосохранению, он не сводится к другим, более привычным понятиям самосохранения. В версии Блоха, "самосохранение, сохранение человека никоим образом не направлено на сохранение того, что уже было взято и выделено для "я". Напротив, самосохранение как голод - это то, что побуждает человека двигаться вперед, расширять себя и становиться больше.

12. Заимствуя формулировку из прочтения Делезом Ницше, "мир не является ни истинным, ни реальным, но живым" (Deleuze 1983, 184).

13. Я бы сказала, что "аффект" - это более подходящее описание, чем "эмоция", для этого аспекта понятия надежды Блоха. Эмоция, как фиксация и придание разборчивости аффекту (Massumi 1995, 88), не только слишком узкая формулировка, но и аффект, понимаемый как способность влиять и быть затронутым (Massumi цитируется в Zournazi 2003, 212), может лучше зафиксировать экспансивное качество надежды, которое я хочу подчеркнуть.

14. Вместо того чтобы описывать надежду как противоположность страху и тревоге, как это обычно делает Блох, я хочу представить надежду как их дополнение или, что еще лучше, противоядие.

15. Модель абстрактной утопии, - жалуется Блох, - "веками дискредитирована утопии как в прагматических политических терминах, так и во всех других выражениях желаемого; как если бы каждая утопия была абстрактной" (1995, 1: 145).

16. Мы также можем использовать различие Блоха между абстрактными и конкретными утопиями, чтобы провести дальнейшие различия между надеждой, с одной стороны, и желанием и ностальгией, с другой. Как и в случае с контрастом между абстрактными и конкретными утопиями, эти различия зависят от качества отношения к настоящему. Желание, или *wishfulness*, можно описать как абстрактный способ мышления о будущем, а ностальгию - как абстрактную практику памяти. Хотя одно из них направлено вперед, а другое - назад, желание и ностальгия одинаково абстрактны в блохианском смысле: одно стремится уйти от настоящего в фантастическое будущее, другое - в идеализированное прошлое.

17. Анализ политической судьбы страха в политике США см. в статье Кори Робина об истории того, что он называет "страхом по-американски" (2004).

18. Хотя я сосредоточусь на рессентименте, в свете нашего предыдущего упоминания о левосторонней меланхолии стоит отметить, что между аффективной темпоральностью субъекта рессентимента и меланхолии есть семейное сходство. Фрейд описывает меланхолического субъекта и, по крайней мере, в этих терминах, скорбящего также как проявляющего "глубоко болезненное уныние, прекращение интереса к внешнему миру, потерю способности любить", а также "подавление активности" (1957, 244).

19. В этом смысле различие между утверждением как принятием и волевым утверждением в мысли Ницше напоминает различие между автоматическим оптимизмом и воинствующим оптимизмом Блоха. Воинственный оптимизм, характеризующийся "волей, которая отказывается быть переигранной тем, что уже стало" (1995, i: 147), противостоит оптимизму наивному илиteleologическому; он так же нетерпим к исполнению желаний, как и к ностальгии. Таким образом, воинствующий или "обоснованный оптимизм" противостоит как "дешевому легковерию" автоматического оптимизма, так и автоматической вере в прогресс (i: 199-200).

20. Именно такое смещение и распад "я" испытывает Джюлиан Уэст, персонаж Бел Лами в "Взгляде назад", после пробуждения в новом социальном мире более чем через сто лет в будущем: "моменты, - как описывает их Джюлиан, - когда моя личная идентичность кажется открытym вопросом" (2000, 113). Однако Беллами также делает многое, чтобы уверить читателя в том, что в остальном этот опыт был онтологически ассилируемым, изображая будущее, которое во многих отношениях было успокаивающее знакомым.

21. Такое внимание к функциям утопий, помимо их формы и содержания, характерно для литературы, посвященной утопическим исследованиям. Два хороших примера см. в Levitas (1990) и McKenna (2001).

22. Сувин (1972, 374), разрабатывая эту отчуждающую функцию научной фантастики и литературной утопии, опирается на работы Виктора Шлдовского и Бертольта Брехта.

23. Как формулирует эту функцию классической утопической формы Винсент Геогеган, она "допрашивает настоящее, пробиваясь сквозь защитные механизмы существующих обществ - здравый смысл, реализм, позитивизм и научность" (1987, 2).

24. Подчеркивая способность утопической формы к критическому дистанцированию, Эдвард Бел Лэми назвал свой знаменитый роман 1888 года об утопическом будущем, наступившем в 2000 году, не *Looking Forward*, а *Looking Backward* (2000).

25. Игра слов в оригинальном термине Мора "утопия", который мог звучать как *outopos* или *eutopos*, означая либо отсутствие места, либо хорошее место, также может быть прочитана в связи с характерным соединением отрицания и утверждения, которое характеризует эту форму.

26. Чтение Марина о нейтрализации см. в Jameson (1977).

27. Это одно из основополагающих утверждений Блоха, что традиционная концепция утопии как чертежа альтернативного общества является слишком ограничительной, что утопические выражения принимают множество форм: "Ограничивать утопию разновидностью Томаса Мора или просто ориентировать ее в этом направлении было бы все равно, что пытаться свести электричество к янтарю, от которого оно получило свое греческое название и в котором оно было впервые замечено" (1995, 1: 15).

28. Подчеркивая важность этих утопических текстов как критических перспектив, мы не отрицаем их провокационного воздействия. Книга Беллами "Взгляд назад" вдохновила на создание более 160 клубов Беллами, приверженных достижению утопического видения в Соединенных Штатах, а также политической партии и публикаций (см. Miller 2000, v-vi).

29. Критика феминистского утопизма Салли Китч (2000) - недавний пример такого рода аргументов, сводящих утопизм к чертежам идеальных миров, а затем отвергающих его на корню.

30. Эти способы управления содержанием утопии могут быть сопоставимы с формальными приемами закрытия, которые делают читателя пассивным. Слишком легкое опровержение Сократом в ранних разделах "Республики" возражений Фрасимаха против основополагающих предпосылок утопического государства - замалчивание, оставляющее Сократа с более управляемым набором собеседников, - служит ранним примером этой техники. Беллами использует схожий маневр. В предпоследней главе романа "Глядя назад" (2000) главный герой и дочь его хозяина не только признаются друг другу в любви, но и узнают, что дочь Эдит, носящая имя невесты, которую он оставил в прошлом, на самом деле является правнучкой его потерянной любви. Таким образом, потеря перекодируется с помощью синтеза, который аккуратно сохраняет то, что он превзошел, поскольку Эдит, праздная светская львица, заменяется ее более достойным потомком, Эдит - воплощением продуктивной домашности. Питер Фиттинг описывает это как пример метода, который переписывает читателя в рамках доминирующего социального порядка, "который представляет себя, как и традиционное произведение искусства, цельным и осмысленным, без изъянов и противоречий" (1987, 33). Как утверждает Анжелика Баммер: "В той мере, в какой утопии настаивают на закрытости, как на уровне структуры повествования, так и в своем представлении мира, завершенного в себе, их преобразующий потенциал подрывается аппаратом их самосохранения" (1991, 18).

31. Сарджент определяет критическую утопию как "несуществующее общество, описанное в значительных деталях и обычно расположеннное во времени и пространстве, которое, по замыслу автора, должно восприниматься современным читателем

как лучшее, чем современное общество, но с трудными проблемами, которые описанное общество может решить, а может и не решить, и в котором присутствует критический взгляд на утопический жанр” (1994, 9). Мойлан описывает его в таких терминах: “Центральной проблемой критической утопии является осознание ограниченности утопической традиции, так что эти тексты отвергают утопию как план, сохраняя ее как мечту. Кроме того, романы останавливаются на конфликте между исходным миром и противостоящим ему утопическим обществом, чтобы процесс социальных изменений был сформулирован более непосредственно. Наконец, романы акцентируют внимание на постоянном присутствии различий и несовершенства в самом утопическом обществе и таким образом делают более узнаваемыми и динамичными альтернативы” (1986, 10-н). Филипп Вегнер утверждает, что эти элементы можно найти и в более ранних образцах утопической фантастики (2002, 99-100).

32. Другой подход к критической утопии см. в “процессуальной модели” утопии Эрин Маккенны (2001, 3).

33. По этой оценке, возможно, как замечает Джеймсон, “достигнутая” утопия как полная репрезентация - это противоречие в терминах” (1982, 157).

34. Следует отметить, что Альтюссер проводит различие, которого я не делаю, между утопическими и неутопическими манифестами, в том смысле, существует ли разрыв между агентностью текста и агентностью политического субъекта, к которому он обращен. Коммунистический манифест (Маркс и Энгельс, 1992), по его мнению, является неутопическим (1999, 26-27; см. также Puchner 2006, 30).

35. Об основополагающей роли “Утопии” Мора см. Wegner (2007, 116-17); о “Манифесте” см. Puchner (2006, 11-12).

36. Манифести бывают разных форм; они обращены к разным аудиториям, вмешиваются в разные области исследований и деятельности, преследуют разные цели. Существуют художественные манифести, политические манифести, организационные манифести и теоретические манифести, которые просят нас создавать, организовывать и думать по-другому. Радикальные феминистские манифести 1970х, например, варьируются от более узкопрограммных, таких как те, что по сути являются уставами организаций и призывают к членству, до более практических, которые функционируют по сути как партийные платформы с конкретными предложениями по скромным реформам, и более дальновидных и в большей степени утопических, призывающих к более драматическому разрыву со статус-кво. Не все они включают утопический элемент; чтобы считаться утопическими, они должны быть сосредоточены не только на том, против чего они выступают, но и жестикулировать в направлении объявления, описания или призыва к альтернативе.

37. Разумеется, есть исключения из этой культовой модели манифеста. Например, “Манифест для киборгов” Донны Харауэй (1985) присваивает форму манифеста, отвергая при этом некоторые из его классических риторических тенденций и политических наклонностей. Подобно тому, как авторы критических утопий 1970х годов демонстрировали осознание ограниченности традиционной литературной утопии, творчество Харауэй можно назвать критическим манифестом.

38. Хотя требования, которые иногда включаются в манифести, могут быть хранилищами утопического содержания текстов, они также часто рассматриваются как возможность для авторов заявить о своих практических полномочиях и доказать

серьезность своих намерений. В таких случаях список может служить заверением читателя в том, что безумие действительно не лишено смысла, в виде четкого средства для достижения конкретной цели. В отличие от этого, утопическое требование поглощает утопическое содержание в самом требовании.

39. Некоторые сторонники другого требования - о возмещении ущерба за рабство - аналогичным образом подчеркивают потенциал требования спровоцировать политическую активность. Как говорит Рэндалл Робинсон, "вопрос не в том, сможем ли мы добиться возмещения ущерба или нет. Вопрос скорее в том, будем ли мы бороться за reparации, потому что мы решили для себя, что они нам положены" (2000, 206).

ЭПИЛОГ

1. Это опасность, которую Питер Флеминг интересно исследует в связи с различными способами, которыми мы можем стремиться обеспечить себе "жизнь", "отвоевывая ее у работы, чтобы достичь самоидентичности (или личной аутентичности)" (2009, 149), причем некоторые из них он защищает как стратегию, связанную с отказом от работы, в которых борьба за "свободу от работы" (164) обладает большим потенциалом, чем другие.

2. Я кратко исследовала запрет на жизнь в другом месте в связи с некоторыми другими проблемами (Weeks 2007). Я благодарна Duke Women's Studies Graduate Scholars Colloquium, и особенно Фионе Барнетт и Мишель Кернер, за стимулирующее обсуждение этого эссе и за помочь в дальнейших размышлениях о том, что может означать "обрести жизнь".

3. Джон Райхман связывает концепцию жизни Делеза с концепцией общества, "в котором общее - это наши единичности, а не индивидуальности, где общее - это "безличное", а "безличное" - это общее" (2001, 14).

ССЫЛКИ

- Abramovitz, Mimi. 1988. *Regulating the Lives of Women: Social Welfare Policy from Colonial Times to the Present*. Boston: South End.
- Acker, Joan. 2000. "Revisiting Class: Thinking from Gender, Race, and Organizations." *Social Politics* 7 (2): 192-214.
- Althusser, Louis. 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an investigation)?" In Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, translated by Ben Brewster, 127-86. New York: Monthly Review Press. 1999. *Machiavelli and Us*. Edited by Francois Matheron. Translated by Gregory Elliott. London: Verso.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. - 1961. "What Is Freedom?" In Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking.
- Aronowitz, Stanley. 1985. "Why Work?" *Social Text* 12:19-42. 2003. *How Class Works: Power and Social Movement*. New Haven: Yale University Press.
- Aronowitz, Stanley, and William DiFazio. 1994. *The Jobless Future: Sci-Tech and the Dogma of Work*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Aronowitz, Stanley, Dawn Esposito, William DiFazio, and Margaret Yard. 1998. "The Post-Work Manifesto." In *Post-Work: The Wages of Cybernation*, edited by Stanley Aronowitz and Jonathan Cutler, 31-80. New York: Routledge.
- Bakker, Isabella, and Stephen Gill, eds. 2003. *Power, Production, and Social Reproduction: Human In/security in the Global Political Economy*. Houndsills, England: Palgrave Macmillan.
- Baldi, Guido. 1972. "Theses on Mass Worker and Social Capital?" *Radical America* 6 (3): 3-21.
- Baldoz, Rick, Charles Koeber, and Philip Kraft, eds. 2001. *The Critical Study of Work: Labor, Technology, and Global Production*. Philadelphia: Temple University Press.
- Bammer, Angelika. 1991. *Partial Visions: Feminism and Utopianism in the 1970\$*. New York: Routledge.
- Barbash, Jack. 1983. "Which Work Ethic?" In *The Work Ethic: A Critical Analysis*, edited by Jack Barbash, Robert J. Lampman, Sar A. Levitan, and Gus Tyler, 231- 61. Madison, Wis.: Industrial Relations Research Association.
- Barnes, Nora Ganim, and Colleen E. Powers. 2006. "Beyond the Labor Shortage: Poor Work Ethic and Declining Customer Satisfaction?" *Business Forum* 27 (2): 4-6.
- Baron, Ava. 1991. "An 'Other' Side of Gender Antagonism at Work: Men, Boys, and the Remasculinization of Printers' Work, 1830-1920?" In *Work Engendered: Toward a New History of American Labor*, edited by Ava Baron, 47-69. Ithaca: Cornell University Press.
- Baudrillard, Jean. 1975. *The Mirror of Production*. Translated by Mark Poster. St. Louis: Telos.
- Bauman, Zygmunt. 1976. *Socialism: The Active Utopia*. New York: Holmes and Meier. 1998. *Work, Consumerism and the New Poor*. Buckingham, England: Open University Press.
- Beck, Ulrich. 2000. *The Brave New World of Work*. Translated by Patrick Carnier. Cambridge: Polity.
- Beder, Sharon. 2000. *Selling the Work Ethic: From Puritan Pulpit to Corporate PR*. London: Zed.

- Beechey, Veronica, and Tessa Perkins. 1987. *A Matter of Hours: Women, Part-Time Work and the Labor Market*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic.
- Bellamy, Edward. 2000. *Looking Backward, 2000-1887*. New York: Penguin.
- Benhabib, Seyla. 1991. "Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance?" *Praxis International* 11 (2): 137-50.
- Benhabib, Seyla, and Drucilla Cornell. 1987. "Introduction: Beyond the Politics of Gender?" In *Feminism as Critique*, edited by Seyla Benhabib and Drudilla Cornell, 1-15. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bennett, Jane. 2002. "The Moraline Drift." In *The Politics of Moralizing*, edited by Jane Bennett and Michael J. Shapiro, u-26. New York: Routledge.
- Benston, Margaret. "The Political Economy of Women's Liberation?" In *The Politics of Housework*, new ed., edited by Ellen Malos, 100-109. Cheltenham, England: New Clarion.
- Berardi, Franco [BifoJ]. 1980. "Anatomy of Autonomy?" Translated by Jared Becker, Richard Reid, and Andrew Rosenbaum. *Semiotext(e)* 3 (3): 148-70. 2009. *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*. Translated by Francesca Cadel and Giuseppina Mecchia. Los Angeles: Semiotext(e).
- Berk, Sarah Fenstermaker. 1985. *The Gender Factory: The Apportionment of Work in American Households*. New York: Plenum.
- Berkeley-Oakland Women's Union. 1979. "Principles of Unity?" In *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, edited by Zillah Eisenstein, 355- 61. New York: Monthly Review Press.
- Bernhardt, Annette, et al. 2009. "Broken Laws, Unprotected Workers: Violations of Employment and Labor Laws in America's Cities." http://nelp.3cdn.net/319982941a5496C741_9qm6b92kg
- Bernstein, Paul. 1997. *American Work Values: Their Origin and Development*. Albany: State University of New York Press.
- Bezanson, Kate, and Meg Luxton, eds. 2006. *Social Reproduction: Feminist Political Economy Challenges Neo-Liberalism*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Blanchot, Maurice. 1986. "Marx's Three Voices:" *New Political Science* 7 (i): 17-20.
- Bloch, Ernst. 1970. *A Philosophy of the Future*. Translated by John Gummung. New York: Herder and Herder. -. 1995. *The Principle of Hope*. 3 vols. Translated by Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight. Cambridge: MIT Press.
- Blum, Linda M. 1991. *Between Feminism and Labor: The Significance of the Comparable Worth Movement*. Berkeley: University of California Press.
- Boggs, James. 1963. *The American Revolution: Pages from a Negro Worker's Notebook*. New York: Monthly ReviewPress.
- Boris, Eileen. 1999. "When Work Is Slavery." In *Whose Welfare?*, edited by Gwendolyn Mink, 36-55. Ithaca Cornell University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1998. "A Reasoned Utopia and Economic Fatalism." *New Left Review* 227:125-30.
- Bowman, John R., and Alyson M. Cole. 2009. "Do Working Mothers Oppress Other Women? The Swedish 'Maid Debate' and the Welfare State Politics of Gender Equality:" *Signs* 35 (i) 157-84.
- Boydston, Jeanne. 1990. *Home and Work: Housework, Wages, and the Ideology of Labor in the Early Republic*. New York: Oxford University Press.

- Brenner, Johanna. 2000. "Utopian Families." *Socialist Register* 36:133-44.
- Broder, Sherri. 2002. *Tramps, Unfit Mothers, and Neglected Children: Negotiating the Family in Nineteenth Century Philadelphia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Brody, Jennifer DeVere. 2008. *Punctuation: Art, Politics, and Play*. Durham: Duke University Press.
- Brown, Wendy. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy. 1999. "Resisting Left Melancholy." *boundary 226* (3): 19-27.
- Brown, Wendy. 2005. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Bubeck, Diemut Elisabet. 1995. *Care, Gender, and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bunting, Madeleine. 2004. *Willing Slaves: How the Overwork Culture Is Ruling Our Lives*. London: Harper Collins.
- Burawoy, Michael. 1979. *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Callaghan, George, and Paul Thompson. 2002. "'We Recruit Attitude': The Selection and Shaping of Routine Call Centre Labour." *Journal of Management Studies* 39 (z): 233-54.
- Campaign for Wages for Housework. 2000. "Wages for Housework." In *Dear Sisters: Dispatches from the Women's Liberation Movement*, edited by Rosalyn Baxandall and Linda Gordon, 258. New York: Basic.
- Carver, Terrell. 1998. *The Postmodern Marx*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Casarino, Cesare, and Antonio Negri. 2008. In *Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Casey, Catherine. 1995. *Work, Self and Society: After Industrialism*. London: Routledge.
- Castells, Manuel. 2000. *The Rise of Network Society*. 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- Caws, Mary Ann. 2001. "The Poetics of the Manifesto: Nowness and Newness." In *Manifesto: A Century of Isms*, edited by Mary Ann Caws, xxxxxxi. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Chancer, Lynn. 1998. "Benefiting from Pragmatic Vision, Part I: The Case for Guaranteed Income in Principle?" In *Post-Work: The Wages of Cybernation*, edited by Stanley Aronowitz and Jonathan Cutler, 81-127. New York: Routledge.
- Christopherson, Susan. 1991. "Trading Time for Consumption: The Failure of Working-Hours Reduction in the United States?" In *Working Time in Transition: The Political Economy of Working Hours in Industrial Nations*, edited by Karl Hinrichs, William Roche, and Carmen Sirianni, 171-97. Philadelphia: Temple University Press.
- Cleaver, Harry. 1992. "The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorisation to Self-Valorisation?" In *Open Marxism*, edited by Werner Bonefeld, Richard Gunn, and Kosmas Psychopoulos, 2:106-44.
- Cleaver, Harry. 2000. *Reading Capital Politically*. 2nd ed. Leeds, England: Anti/Theses.
- Cleaver, Harry. 2002. "Work Is Still the Central Issue! New Words for New Worlds." In *The Labour Debate: An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist Work*, edited by Ana C. Dinerstein and Michael Neary, 135-48. Aldershot, England: Ashgate.
- Cleaver, Harry. 2003. "Marxian Categories, the Crisis of Capital, and the Constitution

- of Social Subjectivity Today." In *Revolutionary Writing. Common Sense Essays in Post-Political Politics*, edited by Werner Bonefeld, 39-72. New York: Autonomedia.
- Cobble, Dorothy Sue. 2004. *The Other Women's Movement: Workplace Justice and Social Rights in Modern America*. Princeton: Princeton University Press.
- Collins, Patricia Hill. 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Combahee River Collective. 1979. "A Black Feminist Statement?" In *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, edited by Zillah Eisenstein, 362- 72. New York: Monthly Review Press.
- Corlett, William. 1998. *Class Action: Reading Labor, Theory, and Value*. Ithaca: Cornell University Press.
- Cornell, Drucilla. 1998. *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality*. Princeton: Princeton University Press.
- Costea, Bogdan, Norman Crump, and Kostas Amiridis. 2008. "Managerialism, the Therapeutic Habitus and the Self in Contemporary Organizing?" *Human Relations* 61 (5): 661-85.
- Cox, Nicole, and Silvia Federici. 1976. *Counter-Planning from the Kitchen: Wages for Housework, A Perspective on Capital and the Left*. Brooklyn, N.Y.: New York Wages for Housework Committee.
- Cremin, Colin. 2010. "Never Employable Enough: The (Im)possibility of Satisfying the Boss's Desire?" *Organization* 17 (2): 131-49.
- Cutler, Jonathan, and Stanley Aronowitz. 1998. "Quitting Time: An Introduction?" In *Post-Work: The Wages of Cybernation*, edited by Stanley Aronowitz and Jonathan Cutler, 1-30. New York: Routledge.
- Dalla Costa, Mariarosa. 1975. "A General Strike." In *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*, edited by Wendy Edmond and Suzie Fleming, 125-27. Bristol, England: Falling Wall. 1988. "Domestic Labour and the Feminist Movement in Italy since the 1970s?" *International Sociology* 3 (i): 23-34. -. 2002. "The Door to the Garden?" Translated by Arianna Boye and Pier Paolo Frassinelli. <http://www.generation-online.orgip/fdallacostai.htm>.
- Dalla Costa, Mariarosa, and Selma James. 1973. *The Power of Women and the Subversion of the Community*. 2nd ed. Bristol, England: Falling Wall.
- De Angelis, Massimo. 1995. "Beyond the Technological and the Social Paradigms: A Political Reading of Abstract Labour as the Substance of Value." *Capital & Class* 57:107-34.
- De Sario, Beppe. 2007. "'Precari su Marte': An Experiment in Activism against Precarity." *Feminist Review* 87:21-39.
- Del Re, Alisa. 1996. "Women and Welfare: Where is Jocasta?" Translated by Maurizia Boscagli. In *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, edited by Paolo Virno and Michael Hardt, 99-113. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2005. "Feminism and Autonomy: Itinerary of Struggle?" Translated by Arianna Boye. In *The Philosophy of Antonio Negri*, vol. i, *Resistance in Practice*, edited by Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha, 48-72. London: Pluto.
- Deleuze, Gilles. 1983. *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press. -. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. Translated by

- Robert Hurley. San Francisco: City Light. 1997. "Immanence: A Life....Translated by Nick Millett. *Theory, Culture & Society* 14 (2): 3-7.
- D'Emilio, John, and Estelle B. Freedman. 1988. *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. New York: Harper and Row.
- Denning, Michael. 2004. *Culture in the Age of Three Worlds*. London: Verso.
- Disch, Lisa J., and Jean M. O'Brien. 2007. «Innovation Is Overtime: An Ethical Analysis of 'Politically Committed' Academic Labor?» In *Feminist Waves, Feminist Generations: Life Stories from the Academy*, edited by Hokulani K. Aikau, Karla A. Erickson, and Jennifer L. Pierce, 140-67. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dyer-Witheford, Nick. *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High[1]Technology Capitalism*. Urbana: University of Illinois Press.
- Eagleton, Terry. 1999. "Utopia and Its Opposites?" In *Necessary and Unnecessary Utopias*, edited by Leo Panitch and Colin Leys, 31-40. Rendlesham, England: Merlin.
- Edelman, Lee. 2004. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham: Duke University Press.
- Edmond, Wendy, and Suzie Fleming. 1975. "If Women Were Paid for All They Do." In *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*, edited by Wendy Edmond and Suzie Fleming, 5-12. Bristol, England: Falling Wall.
- Ehrenreich, Barbara. 1997. "What Is Socialist Feminism?" In *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*, edited by Rosemary Hennessy and Chrys Ingraham, 65-70. New York: Routledge.
- Eisenberger, Robert. 2001. *Nickel and Dimed: On (Not) Getting By in America*. New York: Henry Holt.
- Ehrenreich, Barbara, and Deirdre English. 1975. "The Manufacture of Housework." *Socialist Revolution* 26:5-40.
- Eisenberger, Robert. 1989. *Blue Monday: The Loss of the Work Ethic in America*. New York: Paragon.
- Eisenstein, Zillah. 1979. "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism." In *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, edited by Zillah Eisenstein, 5-40. New York: Monthly Review Press.
- Eisenstein, Zillah. 1981. *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York: Longman.
- Elson, Diane. 1979. "The Value Theory of Labour?" In *Value: The Representation of Labour in Capitalism*, edited by Diane Elson, 115-80. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- English, Deirdre, Barbara Epstein, Barbara Haber, and Judy MacLean. 1985. "The Impasse of Socialist-Feminism: A Conversation?" *Socialist Review* 79:93-110.
- Fagan, Colette. 1996. "Gendered Time Schedules: Paid Work in Great Britain?" *Social Politics* 3 (i): 72-106.
- Federici, Silvia. 1995. "Wages against Housework." In *The Politics of Housework*, new ed., edited by Ellen Malos, 187-94. Cheltenham, England: New Clarion.
- Feminist Review Collective. 1986. "Editorial?" In "Socialist-Feminism: Out of the Blue." Special issue, *Feminist Review* 23 (i): 3-10.
- Feminists. 1973. "The Feminists: A Political Organization to Annihilate Sex Roles?" In *Radical Feminism*, edited by Anne Koedt, Ellen Levine, and Anita Rapone, 368-78. New York: Quadrangle.
- Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Fitting, Peter. 1987. "Positioning and Closure: On the 'Reading-Effect' of Contemporary Utopian Fiction." In *Utopian Studies i*, edited by Gorman Beauchamp, Kenneth Roemer, and Nicholas D. Smith, 23-36. Lanham, Md.: University Press of America.

1990. "The Turn from Utopia in Recent Feminist Fiction?" In *Feminism, Utopia, and Narrative*, edited by Libby Falk Jones and Sarah Webster Goodwin, 141-58. Knoxville: University of Tennessee Press.

Fleming, Peter. 2009. *Authenticity and the Cultural Politics of Work: New Forms of Informal Control*. Oxford: Oxford University Press.

Fleming, Suzie. 1975. "Family Allowance: The Woman's Money?" In *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*, edited by Wendy Edmond and Suzie Fleming, 89-92. Bristol, England: Falling Wall.

Folbre, Nancy. 2001. *The Invisible Heart: Economics and Family Values*. New York: New Press.

Fortunati, Polda. 1975. "The Housewife." In *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*, edited by Wendy Edmond and Suzie Fleming, 13-19. Bristol, England: Falling Wall.

Foucault, Michel. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press.

1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage.

1983. "The Subject and Power?" In Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, with an afterword by Michel Foucault, 2nd ed., 208-26. Chicago: University of Chicago Press.

2003. 'Society Must be Defended': Lectures at the Collège de France, 1975-76. Translated by David Macey. New York: Picador.

Fraser, Nancy, and Linda Gordon. 1994. "A Genealogy of 'Dependency': Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State." *Signs* 19 (2): 309-36.

Freedman, Carl. 2001. "Science Fiction and Utopia: A Historico-Philosophical Overview." In *Learning from Other Worlds: Estrangement, Cognition, and the Politics of Science Fiction and Utopia*, edited by Patrick Parrinder, 72-97. Durham: Duke University Press.

Freeman, Carla. 2000. *High Tech and High Heels in the Global Economy: Women, Work, and Pink-Collar Identities in the Caribbean*. Durham: Duke University Press.

Freeman, Caroline. 1995. "When Is a Wage Not a Wage?" In *The Politics of Housework*, new ed., edited by Ellen Malos, 142-48. Cheltenham, England: New Clarion.

Freud, Sigmund. 1957. "Mourning and Melancholia?" In *Sigmund Freud, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 14:243- 58, translated by James Strachey. London: Hogarth.

Friedan, Betty. 1963. *The Feminine Mystique*. New York: W. W. Norton.

- . 1997. *Beyond Gender: The New Politics of Work and Family*. Edited by Brigid O'Farrell. Washington: Woodrow Wilson Center.

Froines, Ann. 1992. "Renewing Socialist Feminism:" *Socialist Review* 22 (2): 125-31.

Fromm, Erich. 1961. *Marx's Concept of Man*. New York: Frederick Ungar.

Fukuyama, Francis. 1989. "The End of History?" *National Interest* 16 (summer): 3-18.

Genovese, Eugene D. 1974. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York: Pantheon.

Geoghegan, Vincent. 1987. *Utopianism and Marxism*. New York: Methuen.

- Gheaus, Anca. 2008. "Basic Income, Gender Justice and the Costs of Gender[1]Symmetrical Lifestyles." *Basic Income Studies* 3 (3): i-8.
- Gilman, Charlotte Perkins. 1992. *Herland and Selected Stories*. New York: Penguin.
2002. *The Home, Its Work and Influence*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.
- Gini, Al. 2000. *My Job, Myself Work and the Creation of the Modern Individual*. New York: Routledge.
- Glazer, Nona Y. 1993. *Women's Paid and Unpaid Labor: The Work Transfer in Health Care and Retailing*. Philadelphia: Temple University Press.
- Glenn, Evelyn Nakano. 1999. "The Social Construction and Institutionalization of Gender and Race: An Integrative Framework." In *Revising Gender*, edited by Myra Marx Ferree, Judith Lorber, and Beth B. Hess, 3-43. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Goodwin, Sarah Webster. 1990. "Knowing Better: Feminism and Utopian Discourse in *Pride and Prejudice*, *Villette*, and 'Babette's Feast?'" In *Feminism, Utopia, and Narrative*, edited by Libby Falk Jones and Sarah Webster Goodwin, 1-20. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Gordon, Linda. 1992. "Family Violence, Feminism, and Social Control?" In *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, rev. ed., edited by Barrie Thorne with Marilyn Yalom, 262-86. Boston: Northeastern University Press.
- Gorz, André. 1999. *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*. Translated by Chris Turner. Cambridge: Polity.
- Gray, Anne. 2004. *Unsocial Europe: Social Protection or Flexploitation?* London: Pluto.
- Greenwood, Ernest. 1966. "The Elements of Professionalization." In *Professionalization*, edited by Howard M. Voilmer and Donald L. Mills, 9-19. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Gutman, Herbert G. 1977. *Work, Culture, and Society in Industrializing America*. New York: Vintage.
- Halberstam, Judith. 2005. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press.
- Haraway, Donna. 1985. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s?" *Socialist Review* 80:65-107.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
2009. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hartsock, Nancy C. M. 1983. *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Boston: Northeastern University Press.
- Hays, Sharon. 1996. *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Haven: Yale University Press. -. 1998. "Reconsidering the 'Choice': Do Americans Really Prefer the Workplace over the Home?" *Contemporary Sociology* 27 (i): 28-32. 2003. *Flat Broke with Children: Women in the Age of Welfare Reform*. Oxford: Oxford University Press.
- Hemmings, Clare. 2005. "Telling Feminist Stories?" *Feminist Theory* 6 (2): 115-39.
- Hennessy, Rosemary. 2000. *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. New York: Routledge.
- Henwood, Doug. 1997. "Talking about Work?" *Monthly Review* 49 (3): 18-30.
- Higbie, Toby. 1997. "Crossing Class Boundaries: Tramp Ethnographers and Narratives of Class in Progressive Era America?" *Social Science History* 21 (4): 559-92.

- Higgins, Kathleen Marie. 1987. Nietzsche's Zarathustra. Philadelphia: Temple University Press.
- Hochschild, Arlie. 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Berkeley: University of California Press. 1989. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. New York: Viking.
- . 1997. *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*. New York: Metropolitan.
- Hunnicutt, Benjamin Kline. 1988. *Work without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*. Philadelphia: Temple University Press.
1996. *Kellogg's Six-Hour Day*. Philadelphia: Temple University Press.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Illich, Ivan. 1978. *The Right to Useful Unemployment and Its Professional Enemies*. London: Marion Boyars.
- Jacobs, Jerry A., and Kathleen Gerson. 2004. *The Time Divide: Work, Family, and Gender Inequality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.
- James, Selma. '975. *Sex, Race and Class*. Bristol, England: Falling Wall.
1976. *Women, the Unions, and Work; Or... What Is Not to Be Done and the Perspective of Winning*. Bristol, England: Falling Wall.
1985. *Strangers and Sisters: Women, Race and Immigration*. Bristol, England: Falling Wall.
- Jameson, Fredric. 1971. *Marxism and Form*. Princeton: Princeton University Press.
1973. "The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber." *New German Critique* 1:52-89.
- . 1977. "Of Islands and Trenches: Neutralization and the Production of Utopian Discourse." *Diacritics* 7 (2): 2-21.
1982. "Progress versus Utopia: or, Can We Imagine the Future?" *Science Fiction Studies* 9 (2): 147-58.
- . 1991. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
1994. *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press.
2001. "'If I Find One Good City I Will Spare the Man': Realism and Utopia in Kim Stanley Robinson's Mars Trilogy?" In *Learning from Other Worlds: Estrangement, Cognition, and the Politics of Science Fiction and Utopia*, edited by Patrick Parrinder, 208-32.
- Durham: Duke University Press.
2005. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. New York: Verso.
- Jardine, Mice, and Brian Massumi. 2000. "Interview with Toni Negri?" *Copyright* 1:74-89.
- Jenness, Valerie. 1993. *Making It Work: The Prostitutes' Rights Movement in Perspective*. New York: Aldine De Gruyter.
- Joreen. 1973. "The BITCH Manifesto?" In *Radical Feminism*, edited by Anne Koedt, Ellen Levine, and Anita Rapone, 50-59.
- New York: Quadrangle.
- Kelley, Robin D. G. 1994. *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*. New York: Free Press.
2002. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon.
- Kelliher, Clare, and Deirdre Anderson. 2010. "Doing More with Less? Flexible Working Practices and the Intensification of Work." *Human Relations* 63 (i): 83-106.
- Kessler-Harris, Mice. 1990. *A Woman's Wage: Historical Meanings and Social Consequences*. Lexington: University Press of Kentucky.

- Kitch, Sally L. 2000. *Higher Ground: From Utopianism to Realism in American Feminist Thought and Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kolakowski, Leszek. 1978. *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution*. Vol. 2. Translated by P. S. Falla. Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press.
- Kornbluh, Felicia. 1997. "To Fulfill their 'Rightly Needs': Consumerism and the National Welfare Rights Movement." *Radical History* 69:76-113.
- Lafargue, Paul. 1898. *The Right to Be Lazy: Being a Refutation of the "Right to Work" of 1848*. Translated by Harriet E. Lothrop. New York: International Publishing.
- Laslett, Barbara, and Johanna Brenner. 1989. "Gender and Social Reproduction: Historical Perspectives?" *Annual Review of Sociology* 15:381-404.
- Lazzarato, Maurizio. 1996. "Immaterial Labor." In *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, edited by Paolo Virno and Michael Hardt, 133-47. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lebowitz, Michael A. 1992. *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*. New York: St. Martin's.
- Lehr, Valerie. 1999. *Queer Family Values: Debunking the Myth of the Nuclear Family*. Philadelphia: Temple University Press.
- Leidner, Robin. 1993. *Fast Food, Fast Talk: Service Work and the Routinization of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press. -. 1996. "Rethinking Questions of Control: Lessons from McDonald's?" In *Working in the Service Society*, edited by Cameron Lynne Macdonald and Carmen Sirianni, 29-49. Philadelphia: Temple University Press. -. 2006. "Identity at Work?" In *Social Theory at Work*, edited by Marek Korczynski, Randy Hodson, and Paul Edwards, 424-63. Oxford: Oxford University Press.
- Leigh, Carol. 1997. "Inventing Sex Work?" In *Whores and Other Feminists*, edited by Jill Nagle, 225-31. New York: Routledge.
- Lenin, V. I. 1989. "The Immediate Tasks of the Soviet Government." In V. I. Lenin, *Lenin's Economic Writings*, edited by Meghnad Desai, 221-59. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.
- Levitas, Ruth. 1990. *The Concept of Utopia*. London: Philip Allan. -. 1997. "Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia." In *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, edited by Jamie Owen Daniel and Tom Moylan, 65-79. London: Verso.
- Linder, Marc. 2004. "Time and a Halfs the American Way": A History of the Exclusion of White-Collar Workers from Overtime Regulations, 1868-2004. Iowa City: Fänpihuà.
- Lipset, Seymour Martin. 1992. "The Work Ethic, Then and Now?" *Journal of Labor Research* 13 (i): 45-54.
- Locke, John. 1986. *The Second Treatise on Civil Government*. Amherst, N.Y.: Prometheus.
- Logan, Shirley Wilson. 2002. "'What Are We Worth': Anna Julia Cooper Defines Black Women's Work at the Dawn of the Twentieth Century." In *Sister Circle: Black Women and Work*, edited by Sharon Harley and the Black Women and Work Collective, 146-63. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- López, María Milagros. 1994. "Post-Work Selves and Entitlement 'Attitudes' in Peripheral Postindustrial Puerto Rico?" *Social Text* 38:111-33.

Los Angeles Wages for Housework Committee. 1975. "Sisters Why March?" In All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due, edited by Wendy Edmond and Suzie Fleming, 123-24. Bristol, England: Falling Wall.

Luttrell, Wendy. 1984. "Beyond the Politics of Victimization?" *Socialist Review* 73:42-47.

Luxton, Meg. 1987. "Time for Myself: Women's Work and the 'Fight for Shorter Hours?'" In Feminism and Political Economy: Women's Work, Women's Struggles, edited by Heather Jon Maroney and Meg Luxton, 167-78. Toronto: Methuen.

Luxton, Meg, and June Corman. 2001. Getting By in Hard Times: Gendered Labour at Home and on the Job. Toronto: University of Toronto Press.

Lyon, Janet. 1991a. Manifestoes: Provocations of the Modern. Ithaca: Cornell University Press. 1991b. "Transforming Manifestoes: A Second-Wave Problematic?" *Yale Journal of Criticism* 5 (i): 101-27.

Macarov, David. 1980. Work and Welfare: The Unholy Alliance. Beverly Hills: Sage.

Macdonald, Cameron Lynne, and Carmen Sirianni. 1996. "The Service Society and the Changing Experience of Work." In Working in the Service Society, edited by Cameron Lynne Macdonald and Carmen Sirianni, 1-26. Philadelphia: Temple University Press.

Malos, Ellen. 1995a. Introduction. In *The Politics of Housework*, new ed., edited by Ellen Malos, 1-33. Cheltenham, England: New Clarion. 1995b. "The Politics of Household Labour in the 1990s: Old Debates, New Contexts." In *The Politics of Housework*, new ed., edited by Ellen Malos, 206-17. Cheltenham, England: New Clarion. ed. 1995c. *The Politics of Housework*. Cheltenham, England: New Clarion.

Marx, Karl. 1964. *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Translated by Martin Milligan. New York: International Publishers. 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Translated by Martin Nicolaus. New York: Vintage. -. 1976. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. i. Translated by Ben Fowkes. New York: Vintage. 1978. "Critique of the Gotha Program?" In *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed., edited by Robert C. Tucker, 525-41. New York: W. W. Norton. 1981. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol.3. Translated by David Fernbach. London: Penguin.

Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1970. *The German Ideology*, Part One. Edited by C. J. Arthur. New York: International Publishers. 1992. *The Communist Manifesto*. Edited and with an introduction by David McLellan. Oxford: Oxford University Press.

Massumi, Brian. 1995. "The Autonomy of Affect?" *Cultural Critique* 31:83-109.

Mathers, Andy. 1999. "Euromarch-the Struggle for a Social Europe." *Capital & Class* 68:15-19.

May, Martha. 1987. "The Historical Problem of the Family Wage: The Ford Motor Company and the Five Dollar Day." In *Families and Work*, edited by Naomi Gerstel and Harriet Engel Gross, 111-31. Philadelphia: Temple University Press.

McArdle, Louise, et al. 1995. "Total Quality Management and Participation: Employee Empowerment or the Enhancement of Exploitation?" In *Making Quality Critical: New Perspectives on Organizational Change*, edited by Adrian Wilkinson and Hugh Wilmott, 156-72. London: Routledge.

McGregor, Douglas. 1960. *The Human Side of Enterprise*. New York: McGraw-Hill.

McKay, Ailsa. 2001. "Rethinking Work and Income Maintenance Policy: Promoting Gender Equality through a Citizens' Basic Income?" *Feminist Economics* 7 (i): 97-118.

- McKay, Ailsa, and Jo Vanevery. 2000. "Gender, Family, and Income Maintenance: A Feminist Case for Citizens Basic Income." *Social Politics* 7 (a): 266-84.
- McKenna, Erin. 2001. *The Task of Utopia: A Pragmatist and Feminist Perspective*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- McLellan, David. 1969. "Marx's View of Unalienated Society." *Review of Politics* 31 (4): 459-65.
- Meagher, Gabrielle. 2002. "Is It Wrong to Pay for Housework?" *Hypatia* 17(2): 52-66.
- Mies, Maria. 1986. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed.
- Mill, John Stuart. 1986. *On Liberty*. Amherst, N.Y.: Prometheus. 1988. *The Subjection of Women*. Indianapolis: Hackett.
- Miller, Walter James. 2000. "The Future of Futurism: An Introduction to Looking Backward?" In *Looking Backward, 2000-1887*, edited by Edward Bellamy, vxiii. New York: Penguin.
- Mills, C. Wright. 1951. *'It/hite Collar: The American Middle Classes*. New York: Oxford University Press.
- Mills, Jane. 1989. *Womanwords: A Dictionary of Words about Women*. New York: Free Press.
- Mink, Gwendolyn. 1998. *Welfare's End*. Ithaca: Cornell University Press.
- Molyneux, Maxine. 1979. "Beyond the Domestic Labour Debate?" *New Left Review* 116:3-27.
- Morris, William. 1999. "Useful Work Versus Useless Toil?" In *William Morris, William Morris on Art and Socialism*, edited by Norman Kelvin, 128-43. Mineola, N.Y.: Dover.
- Moylan, Tom. 1986. *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*. New York: Methuen. -. 1997. "Bloch against Bloch: The Theological Reception of Das Prinzip Hoffnung and the Liberation of the Utopian Function?" In *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, edited by Jamie Owen Daniel and Tom Moylan, 96-121. London: Verso. 2000. *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*. Boulder, Colo.: Westview.
- Muirhead, Russell. 2004. *Just Work*. Cambridge: Harvard University Press.
- Muñoz, José Esteban. 2007. "Queerness as Horizon: Utopian Hermeneutics in the Face of Gay Pragmatism?" In *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*, edited by George E. Haggerty and Molly McGarry, 452-63. Malden, Mass.: Blackwell.
- Nadasen, Premilla. 2002. "Expanding the Boundaries of the Women's Movement: Black Feminism and the Struggle for Welfare Rights?" *Feminist Studies* 28 (2): 271-301.
- Negri, Antonio. 1988. *Revolution Retrieved: Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects (1967-83)*. Translated by the Red Notes Collective. London: Red Notes. -. 1991. *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. Translated by Harry Cleaver, Michael Ryan, and Maurizio Viano. Brooklyn, N.Y.: Autonomedia. 1996. "Twenty Theses on Marx: Interpretation of the Class Situation Today?" Translated by Michael Hardt. In *Marxism beyond Marxism*, edited by Saree Makdisi, Cesare Casarino, and Rebecca E. Karl, 149-80. New York: Routledge. 2005. *Books for Burning: Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*. Translated by Timothy S. Murphy, Arianna Boye, Ed Emory, and Francesca Novelo. New York: Verso.

- Neubeck, Kenneth J., and Noel A. Cazenave. 2001. *Welfare Racism: Playing the Race Card against America's Poor*. New York: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich. 1966. *Beyond Good and Evil*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage. - 1967. *On The Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage. 1968. *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage. 1969. *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by R. J. Hollingdale. New York: Penguin. - 1974. *The Gay Science*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage.
- Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Offe, Claus. 2008. "Basic Income and the Labor Contract." *Basic Income Studies* (i): 1-30 (<http://w-ww.bepress.com/bis/vol3/iss1/art4>).
- Parker, Mike, and Jane Slaughter. 1988. *Choosing Sides: Unions and the Team Concept*. Boston: South End.
- Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press. 2003. "Freedom and Democratization: Why Basic Income Is to Be Preferred to Basic Capital." In *The Ethics of Stakeholding*, edited by Keith Dowding, Jurgen De Wispelaere, and Stuart White, 130-48. London: Palgrave Macmillan. - 2006. "Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income" In *Redesigning Distribution: Basic Income and Stakeholder Grants as Alternative Cornerstones for a More Egalitarian Capitalism*, edited by Bruce Ackerman, Anne Alstott, and Philippe van Parijs, 101-19. London: Verso.
- Pearce, Kimber Charles. 1999. "The Radical Feminist Manifesto as Generic Appropriation: Gender, Genre, and Second Wave Resistance." *Southern Communication Journal* 64 (4): 307-15.
- Peters, Tom. 1997. "The Brand Called You." *Fast Company* 10:83-94.
- Peterson, Spike V. 2003. *A Critical Rewriting of Global Political Economy: Integrating Reproductive, Productive and Virtual Economies*. New York: Routledge.
- Pfaelzer, Jean. 1990. "Response: What Happened to History?" In *Feminism, Utopia, and Narrative*, edited by Libby Falk Jones and Sarah Webster Goodwin, 191-200. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Popper, Karl. 1947-48. "Utopia and Violence." *Hibbert Journal* 46:109-116. 1950. *The Open Society and Its Enemies*. Rev, ed. Princeton: Princeton University Press.
- Postone, Moishe. 1996. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Power of Women Collective. 1975. "The Home in the Hospital." In *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*, edited by Wendy Edmond and Suzie Fleming, 69-88. Bristol, England: Falling Wall.
- Precarias a la Deriva. 2006. "A Very Careful StrikeFour Hypotheses?" *Commoner* 11:33-45.
- Puchner, Martin. 2006. *Poetry of the Revolution: Marx, Manifestos, and the Avant[1]Gardes*. Princeton: Princeton University Press.
- Rajchman, John. 2001. Introduction. In *Gules Deleuze, Pure Immanence: Essays on A Life*, translated by Anne Boyman, 7-23. New York: Zone.
- Raventós, Daniel. 2007. *Basic Income: The Material Conditions of Freedom*. Translated by Julie Wark. London: Pluto.

- Read, Jason. 2003. *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*. Albany: State University of New York Press.
- Rinehart, James. 2001. "Transcending Taylorism and Fordism? Three Decades of Work Restructuring." In *The Critical Study of Work: Labor, Technology, and Global Production*, edited by Rick Baldoz, Charles Koeber, and Philip Kraft, 179- 95. Philadelphia: Temple University Press.
- Robeyns, Ingrid. 2001. "An Income of One's Own: A Radical Vision of Welfare Policies in Europe and Beyond?" *Gender and Development* 9 (i): 82-89.
- Robin, Corey. 2004. *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, Randall. 2000. *The Debt: What America Owes to Blacks*. New York: Penguin.
- Rodgers, Daniel T. 1978. *The Work Ethic in Industrial America: 1850-1920*. Chicago: University of Chicago Press.
- Roediger, David R. 1991. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. London: Verso.
- Roediger, David R., and Philip S. Foner. 1989. *Our Own Time: A History of American Labor and the Working Day*. London: Verso.
- Roof, Judith. 1997. "Generational Difficulties; or, The Fear of a Barren History?" In *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, edited by Devoney Looser and E. Ann Kaplan, 69-87. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Roschelle, Anne R. 1999. "Gender, Family Structure, and Social Structure: Racial Ethnic Families in the United States?" In *Revisioning Gender*, edited by Myra Marx Ferree, Judith Lorber, and Beth B. Hess, 311-40. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Rose, Hilary. 1988. "Dreaming the Future." *Hypatia* 3 (i) 119-37.
- Rose, Michael. 1985. *Re-Working the Work Ethic*. London: Batsford.
- Ross, Andrew. 2003. *No-Collar: The Humane Workplace and Its Hidden Costs*. New York: Basic.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1988. "On Social Contract?" In *Jean-Jacques Rousseau, Rousseau's Political Writings: New Translations, Interpretive Notes, Backgrounds, Commentaries*, edited by Alan Ritter and Julia Conway Bondanella, and translated by Julia Conway Bondanella, 84-173. New York: W. W. Norton.
- Rowbotham, Sheila, Lynne Segal, and Hilary Wainwright. 1979. *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*. London: Merlin.
- Russ, Joanna. 1981. "Recent Feminist Utopias." In *Future Females: A Critical Anthology*, edited by Marlene S. Barr, 71-85. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Press.
- Salzinger, Leslie. 2003. *Genders in Production: Making Workers in Mexico's Global Factories*. Berkeley: University of California Press.
- Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sargent, Lyman Tower. 1994. "The Three Faces of Utopianism Revisited?" *Utopian Studies* 5 (i): 1-37.
- Scheman, Naomi. 2001. "Non-Negotiable Demands: Metaphysics, Politics, and the Discourse of Needs?" In *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth[1]Century*

Philosophy, edited by Juliet Floyd and Sanford Shieh, 315-37. Oxford: Oxford University Press.

Schleuning, Neala. 1990. *Idle Hands and Empty Hearts: Work and Freedom in the United States*. New York. Bergen and Garvey.

Schor, Juliet. 1997. "Utopias of Women's Time?" In *Feminist Utopias in a Postmodern Era*, edited by Alkeline van Lenning, Marrie Bekker, and me Vanwesenbeeck, 45-53. Tilburg, the Netherlands: Tilburg University Press.

Schultz, Vicki, and Allison Hoffman. 2006. "The Need for a Reduced Workweek in the United States?" In *Precarious Work, Women, and the New Economy: The Challenge to Legal Norms*, edited by Judy Fudge and Rosemary Owens, 131-51. Portland, Ore.: Hart.

Seidman, Michael. 1991. *Workers against Work: Labor in Paris and Barcelona during the Popular Fronts*. Berkeley: University of California Press.

Shaiken, Harley, Stephen Herzenberg, and Sarah Kuhn. 1986. "The Work Process under More Flexible Production?" *Industrial Relations* 25 (z): 167-83.

Sirianni, Carmen, and Cynthia Negrey. 2000. "Working Time as Gendered Time." *Feminist Economics* 6 (1): 59-76.

Smith, Dorothy E. 1987. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.

Smith, Paul. 1978. "Domestic Labour and Marx's Theory of Value?" In *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, edited by Annette Kuhn and AnnMarie Wolpe, 198-219. London: Routledge and K. Paul.

Solanas, Valerie. 1991. *The SCUM Manifesto*. London: Phoenix.

Somigli, Luca. 2003. *Legitimizing the Artist: Manifesto Writing and European Modernism, 1885-1915*. Toronto: University of Toronto Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. z000. "From Haverstock Hill Flat to U.S. Classroom, What's Left of Theory?" In *What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory*, edited by Judith Butler, John Guillory, and Kendall Thomas, i-39. New York: Routledge.

Stacey, Judith. 1996. *In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Postmodern Age*. Boston: Beacon.

Steensland, Brian. z008. *The Failed Welfare Revolution: America's Struggle over Guaranteed Income Policy*. Princeton: Princeton University Press.

Stiilman, Peter G. 2001. "'Nothing Is, But What Is Not': Utopias as Practical Political Philosophy?" In *The Philosophy of Utopia*, edited by Barbara Goodwin, 9-24. London: Frank Cass.

Storey, John. 1989. "Introduction: From Personnel Management to Human Resource Management?" In *New Perspectives on Human Resource Management*, edited by John Storey, i-18. London: Routledge.

Strauss, George. 1992. "Human Resource Management in the USA?" In *The Handbook of Human Resource Management*, edited by Brian Towers, 27-48. Oxford: Blackwell.

Suvin, Darko. 1972. "On the Poetics of the Science Fiction Genre?" *College English* 34 (3): 372-82.

Talwar, Jennifer Parker. 2002. *Fast Food, Fast Track: Immigrants, Big Business, and the American Dream*. Boulder, Colo.: Westview.

Taplin, Ian M. 1995. "Flexible Production, Rigid Jobs: Lessons from the Clothing Industry." *Work and Occupations* (4): 412-38.

- Tari, Marcello, and Ilaria Vanni. 2005. "On the Life and Deeds of San Precario, Patron Samt of Precarious Workers and Lives." *FibreCulture*, no. 5 (<http://journal.fibreCulture.org/issue5/vannTari.html>).
- Taylor, Barbara. 1983. *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*. New York: Pantheon.
- Theobald, Robert. 1966. Preface. In *The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution?*, edited by Robert Theobald, 15-25. New York: Doubleday.
- Thompson, E. P. 1976. "Romanticism, Moralism and Utopianism: The Case of William Morris." *New Left Review* 99:83-111. 1991. "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism?" In E. P. Thompson, *Customs in Common*, 352-403. London: Merlin.
- Townley, Barbara. 1989. "Selection and Appraisal: Reconstituting 'Social Relations'?" In *New Perspectives on Human Resource Management*, edited by John Storey, 92- 108. London: Routledge.
- Tronti, Mario. 1980. "The Strategy of Refusal?" *Semiotext(e)* 3 (3): 28-35.
- Tronto, Joan C. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Trott, Ben. 2007. "Walking in the Right Direction?" *Turbulence* 1:14-15.
- Tyler, Gus. 1983. "The Work Ethic: A Union View." In *The Work Ethic A Critical Analysis*, edited by Jack Barbash, Robert J. Lampman, Sar A. Levitan, and Gus Tyler, 197-210. Madison, Wis.: Industrial Relations Research Association.
- Van Parijs, Philippe. 1992. "Competing Justification of Basic Income?" In *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform*, edited by Philippe van Parijs, London: Verso.
- Van Parijs, Philippe, et al. 2001. *What's Wrong with a Free Lunch?* Edited by Joshua Cohen and Joel Rogers. Boston: Beacon.
- Vercellone, Carlo. 1996. "The Anomaly and Exemplariness of the Italian Welfare State?" Translated by Michael Hardt. In *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, edited by Paolo Virno and Michael Hardt, 81-96. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vincent, Jean-Marie. 1991. *Abstract Labour: A Critique*. Translated by Jim Cohen. New York: St. Martin's.
- Virno, Paolo. 1996. "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus:" Translated by Ed Emory. In *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, edited by Paolo Virno and Michael Hardt, 189-210. Minneapolis: University of Minnesota Press. - 2004. *A Grammar of the Multitude*. Translated by Isabella Bertoletti, James Cascaito, and Andrea Casson. Los Angeles: Semiotext(e).
- Virno, Paolo, and Michael Hardt. 1996. "Glossary of Concepts." In *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, edited by Paolo Virno and Michael Hardt, 261-64. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vogel, Lise. 2000. "Domestic Labor Revisited." *Science & Society* 64 (2): 151-70.
- Wallerstein, Immanuel. 1998. *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-First Century*. New York: New Press.
- Washington, Booker T. 1971. *Up From Slavery: An Autobiography*. Williamstown, Mass.: Corner House.
- Weber, Max. 1946. "Science as a Vocation?" In *Max Weber: Essays in Sociology*, translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills, 129-56. New

- York: Oxford University Press. -. 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.
- Weeks, Kathi. 1998. *Constituting Feminist Subjects*. Ithaca: Cornell University Press.
2007. "Life within and against Work: Affective Labor, Feminist Critique, and Post-Fordist Politics?" *Ephemera* 7 (i): 233-49.
- Wegner, Phillip E. 2002. *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*. Berkeley: University of California Press. 2007. "Here or Nowhere: Utopia, Modernity, and Totality?" In *Utopia, Method, Vision: The Use Value of Social Dreaming*, edited by Tom Moylan and Raffaella Baccolini, 113-29. Bern, Switzerland: Peter Lang.
- West, Candace, and Don H. Zimmerman. 1991. "Doing Gender." In *The Social Construction of Gender*, edited by Judith Lorber and Susan A. Farrell, 13-37. Newbury Park, Calif.: Sage.
- Wiegman, Robyn. 2000. "Feminism's Apocalyptic Futures?" *New Literary History* 31 (4): 805-25.
- Wiersema, Fred, ed. 1998. *Customer Service: Extraordinary Results at Southwest Airlines, Charles Schwab, Lands' End, American Express, Staples, and USA A*. New York: Harper Business.
- Williams, Joan. 2000. *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do about It*. Oxford: Oxford University Press.
- Willis, Paul. 1977. *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York: Columbia University Press.
- Wilson, William Julius. 1996. *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*. New York: Alfred A. Knopf.
- Winkiel, Laura. 1999. "The 'Sweet Assassin' and the Performative Politics of SCUM Manifesto" In *The Queer Sixties*, edited by Patricia Juliana Smith, 62-85. New York: Routledge.
- Wollstonecraft, Mary. 1996. *A Vindication of the Rights of Woman*. Mineola, N.Y.: Dover.
- Young, Iris. 1981. "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of Dual Systems Theory." In *Women and Revolution*, edited by Lydia Sargent, 43-69. Boston: South End.
- Zerihin, Linda. 2005. *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zerowork, eds. 1975. Introduction. *Zerowork* 1:1-6.
- Zournazi, Mary. 2003. *Hope: New Philosophies for Change*. New York: Routledge.
- Zuboff, Shoshana. 1983. "The Work Ethic and Work Organization." In *The Work Ethic A Critical Analysis*, edited by Jack Barbash, Robert J. Lampman, Sar A. Levitan, and Gus Tyler, 153-81. Madison, Wis.: Industrial Relations Research Association.

Библиотека Анархизма
Антикопирайт



Кэти Викс
Проблема с работой
Феминизм, марксизм, антитрудовая политика и пострабочие образы
Скопировано 05.07.2024 с https://teletype.in/@antitrud_ru/kathi_weeks

ru.anarchistlibraries.net