



Г. И. Мусихин

## СОВРЕМЕННАЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ: ОТ КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА К МОБИЛИЗАЦИИ ЧЕРЕЗ ОТРИЦАНИЕ<sup>1</sup>

**Ключевые слова:** утопия, капитализм, неомарксизм, критическая рефлексия, отрицание, постфордизм

### Зачем нужны современные утопии?

<sup>1</sup> Статья выполнена в рамках индивидуального исследовательского проекта № 10-01-0083 «Современные тенденции в теории идеологии», осуществляемого при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».

<sup>2</sup> Bhaskar 1994; Virno 2007.

В настоящей статье анализируются теоретические перспективы возрождения социалистической утопии как своего рода «линии горизонта», которую нельзя пересечь, но которая может при этом быть видимой и как бы достижимой. В отличие от позитивистской когнитивной формы, фиксирующей отсутствие утопии через невозможность ее осуществления, нео(пост)марксистская политическая теория пытается рассматривать «отсутствие» утопии (нежелание быть) в современном социальном пространстве как аналитический способ ее внутреннего саморазвития в качестве идеологического мобилизующего концепта.

В свое время, обозначив логику капитала как тотальный механизм, разрушающий все прежние формы жизни и мышления, Карл Маркс поднял вопрос о путях противостояния этой логике. Все, что было сопоставимо с капиталом по доступу к власти и материальным благам, не могло устоять перед новым способом производства. По мнению современных интерпретаторов Маркса, перед ним встала проблема «отрицающей инаковости»<sup>2</sup>, способной сформулировать противоположную капитализму прогрессивную повестку дня. Поиск субъектов такой социально-политической альтернативы закономерно поставил в центр марксистской программы те социальные слои, которые либо подвергались риску, либо вообще отрицались логикой капитала (промышленные рабочие, крестьяне, городская беднота, рабочие-мигранты и т.д.). Предполагалось, что эти экономически маргинализованные слои общества смогут разблокировать потенциал прогрессивных социальных преобразований.

Несмотря на то что логика капитализма подчинила себе фактически все сферы жизни, включая интимную, по мнению Маркса, существовали *два вида автономии, которые делали возможной критическую социальную рефлексию капитала*. Первый тип автономии определялся тем, что наемные рабочие (вследствие отчуждения труда) были свободны от логики меновой стоимости, что составляло суть отноше-

ния капиталистов к капиталу. Второй тип автономии касался того, что Маркс назвал «коллективным разумом», — коллективной системы знаний, *относительно* независимой от той формы производства знания, которая продиктована капиталистическим способом производства.

Как показала история, расчеты Маркса не оправдались. В течение XX в. капитализму удалось если не преодолеть отчуждение труда, то сделать его неочевидным благодаря политике перераспределения доходов. Но еще больше преуспел капитал в разрушении автономии коллективного разума. Постфордизм рубежа XX—XXI вв. активно использует коммуникативные и эмоциональные составляющие массового человеческого поведения для извлечения прибыли. В процесс расширенного воспроизводства все больше вовлекается нематериальный труд, создавая высокодоходную «экономику знания»<sup>3</sup>. Успехи современного капитализма не в последнюю очередь определяются присвоением и эксплуатацией коллективных когнитивных и эмоциональных процессов. Контроль над «коллективным разумом» стал непременным условием успешности постиндустриальной экономики знания<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> 70% стоимости современного автомобиля составляет его нематериальная часть (Nordström, Ridderstråle 2002: 32).

<sup>4</sup> Munro 2003.

Подобное положение вещей не может не беспокоить левых интеллектуалов, поэтому ими предпринимаются попытки избавить коллективный разум от свойств товарности как в политическом, так и философском (категориальном) смысле. Одной из наиболее авторитетной в данном отношении является концептуализация коллективного разума, предложенная Майклом Хардтом и Антонио Негри. У Хардта и Негри коллективный разум обретает форму повседневной способности к знанию, которая парадоксальным образом остается независимой от любого коллективного самовыражения, так как оно всегда множественно<sup>5</sup>. Эта концепция породила целое направление толкования общего разума в ситуации постфордизма. В качестве примера можно привести статью Карло Верцеллоне, который пишет о преобразующей «диффузной интеллектуальности», возникающей в условиях «когнитивного капитализма»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Hardt, Negri 2000.

<sup>6</sup> Vercellone 2007.

Такое развитие коллективного (общего) разума как аналитической стратегии сопротивления капиталу наводит на пессимистическую мысль, что, несмотря на условную автономию коллективного разума по отношению к индивидуальности, он обладает очевидной субъективной селективностью, образно говоря — «разборчивостью», которая может называться множественностью точек зрения или диффузной интеллектуальностью. Из этого вытекают две проблемы, одна из которых является философской, а вторая — политической.

Во-первых, коллективный разум как целостная множественность изначально наделяется неким положительным качеством общего блага. В итоге даже сама констатация наличия, например, «диффузной интеллектуальности» превращается во вторичную рефлексию, ибо первичная рефлексия носит здесь не объективно категориальный, а субъективно идеологический характер. Срабатывает заложенный в секуляризирую-

ший рационализм механизм «символической веры», когда доверие к символизируемому объекту очевидно выше доверия к самой действительности<sup>7</sup>. А значит, *та или иная оценка имплицитно предшествует анализу, порождая этос плюрализма, на котором основана вся концепция (или идеология) мультикультурализма.*

<sup>7</sup> Žižek 2001: 109—110.

Во-вторых, в сфере конкретной политики плюрализм как множественность проявлений коллективного разума претендует на априорные предпочтения в отношении всех остальных политических стратегий. В странах Европы это во многом стало результатом активной просветительской деятельности Юргена Хабермаса и его многочисленных последователей и сторонников, «просеивающих» субъективность через сито коммуникативной рациональности и делающих вывод о том, что агрессивность человека как «политического животного» преодолевается необходимостью коммуникативного взаимодействия, а потому множественная политическая субъективность имеет только позитивные последствия<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Virno 2008: 19.

Логика коммуникативного действия ведет к тому, что механизм отрицания отрицания проявляется через устранение определенных речевых практик из фонового дискурсивного взаимодействия. Тем самым некоторые дискурсы освобождаются от господствующих в массовых стереотипах механизмов символизации, становясь автономно существующим способом рефлексии действительности<sup>9</sup>. Примечательно, что данная логика освобождения может работать по отношению как к капиталистическому, так и к академическому дискурсу, которые, по мнению сторонников критической теории общества, глубоко взаимосвязаны, ведь, с точки зрения Франкфуртской школы, позитивизм есть не что иное, как скрытое оправдание буржуазного образа жизни. Именно такая «буржуазно-позитивистская» логика влечет за собой отрицание самой возможности существования ассоциаций или человеческих общностей вне глобализованного современного рынка, то есть, как считают левые политические философы, *поздний капитализм не допускает ничего, что не было бы его составным элементом, и в интеллектуальном смысле все, что не соответствует позитивистскому мышлению, мышлением как таковым не является*<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Bhaskar 1994: 42—43.

<sup>10</sup> Jameson 1997: 273.

В этой ситуации неомарксистские и другие левые радикальные мыслители пытаются вернуть отрицаемую капитализмом (а значит, отсутствующую в логике позитивизма) реальность в поле теоретической политической рефлексии. Поэтому отрицание сознательно разворачивается ими как аналитическая стратегия, противодействующая дискредитации радикальных альтернатив политэкономической реальности с помощью позитивистской категоризации. Подобная реконцептуализация радикальной политической субъективности и утопического видения мира ведет к обоснованию овеществления отрицаемого в различных политических, философских и этических конфигурациях. Наиболее зримым следствием подобного овеществления (натурализации) стала повсеместная для западного мира экологизация политики. Одна-

ко результатом подобного овеществления оказывается не отрицание отрицания, а воспроизводство отрицания в логике буржуазного позитивизма, то есть *утопия утрачивает свойства мобилизующей иллюзии уже на уровне своего обоснования, приобретая черты квазиреальности «улучшенного» капитализма.*

Таким образом, отрицание как средство преодоления отказа капитализма от обсуждения социально-политических альтернатив не получает качественно нового идеологического звучания, замыкаясь на антипозитивистской логике «наоборот», характерной для многих неомарксистских плюралистических аналитических альтернатив концептуальной деконструкции.

Для приобретения большей мобилизующей силы социалистической утопии необходимо выйти за рамки аргументации «не то, а это». Для этого следует посмотреть на современную социалистическую утопию под углом зрения внутреннего саморазвития отрицания, а не его изменения под воздействием логики внешней<sup>11</sup>. Это путь своеобразной концептуальной саморадикализации, которая «концентрирует и конденсирует»<sup>12</sup> концептуальное ядро, тем самым меняя его «агрегатное состояние», то есть концептуальное качество.

<sup>11</sup> Jameson 1990.

<sup>12</sup> Jameson 2006: 388.

**Направления  
радикального  
отрицания  
капитализма**

Пожалуй, самым популярным в современном марксизме отрицанием логики капитализма является проект радикальной демократии<sup>13</sup>. В рамках этого проекта сфера социально-политического изображается как поле дискурсивности, индексируемое не материальными показателями, а не поддающейся символизации внешней предельной точкой «радикальной отрицательности», которая аналогична сингулярному состоянию, обусловившему развитие расширяющейся вселенной<sup>14</sup>. Под воздействием радикальной отрицательности происходит «смещение» дискурсов<sup>15</sup>, нарушающее их последовательность путем введения в логику дискурса исключаящего элемента, который хотя и является его структурной составляющей, не может быть содержательным компонентом данного дискурса. Это можно проиллюстрировать отношением произвольного насилия к законности, становящейся профессиональной сферой деятельности: обоснование правовой системы в терминах насилия невозможно осуществить без развенчания безусловной беспристрастности права<sup>16</sup>. Иными словами, существование профессионалов юриспруденции столь же противоречит всеобщему правовому равенству, как существование Церкви — равенству людей перед Богом.

<sup>13</sup> Laclau, Mouffe 1985.

<sup>14</sup> Ibid.: 128.

<sup>15</sup> Laclau 1990.

<sup>16</sup> Žižek 1990.

Смещение при формировании дискурса отражает борьбу за право переформулировать разорванное терминологическое поле и «переустановить программу» причинно-следственных связей в пользу определенного политического сообщества. И поскольку наиболее восприимчивыми к смысловому смещению обычно бывают радикальные дискурсы, через отрицание оспаривающие политическое господство<sup>17</sup>, в условиях

<sup>17</sup> Laclau 2000b.

*радикального отрицания именно политика выступает первичным выражением человеческого взаимодействия.*

Нужно отметить, что радикальная демократия часто критикуется за неспособность к нормативному видению, что ведет к упрощению политики, философскому нигилизму и лингвистической примитивности. Данная критика индуцирует в себе внешнее отношение к проекту отрицания (отсутствия). При этом игнорируется тот факт, что для радикальной демократии актуальным является не внешнее, а внутреннее отрицание, претендующее на обладание необычайной продуктивной силой. Жак Лакан сравнил ее с безусловной «силой препинания без текста»<sup>18</sup> (как сказано в известном фильме: «Если уж взяла паузу, держи ее, сколько сможешь»). Именно это качество радикального отрицания позволяет нивелировать историческую колею зависимости, делая политически открытыми социально закрытые сферы, другими словами, *радикальная проблематизация превращает политику в сферу с неопределенным сценарием развития.*

<sup>18</sup> Lacan 2006: 324.

Однако преимущества радикального отрицания одновременно оказываются и ахиллесовой пятой радикального демократического проекта. Лишенная актуальных способов проверки политика в таком радикальном облики редуцируется до борьбы внутри языка (и за язык), подменяя исторический анализ квазидетерминизмом самозарождения<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> См. Žižek 2000.

Именно на внеконтекстуальности и внеисторичности радикальных демократических проектов сосредоточились их современные неомарксистские критики. Это напоминает «старый спор славян между собою», но от этого он не менее интересен. Проблема радикального демократического проекта заключается в идущей от Луи Пьера Альтюссера рефлексии отсутствия как недетерминированной тотальности. В противовес этому современный неомарксизм утверждает, что радикальная критика неотделима от формы, которую принимают дискурсы в каждый момент времени и в каждом месте, то есть отрицание всегда детерминировано<sup>20</sup> и историзировано<sup>21</sup>. Эта связь между отрицанием и дискурсивностью резонирует с тем, что Лакан называет экстинтностью (в противоположность интимности), — состоянием, в котором граница между внутренним и внешним разрушается, что в крайнем своем выражении принимает вид «чего-то странного для меня, хотя и находящегося в моем сердце»<sup>22</sup>. Иначе говоря, вследствие неизбежного исторического оформления отрицание всегда мутирует и становится понятным только в зависимости от исторических обстоятельств.

<sup>20</sup> Bhaskar 2002: 38.

<sup>21</sup> См. Žižek 2000.

<sup>22</sup> Lacan 1992: 71.

Неотделимость отрицания от дискурсивности дополняет «прибавочная стоимость», которая образуется благодаря сохранению категории соотнесения мыслительных и материальных конструкций в качестве инструмента анализа. Так, всемирное тяготение существовало и до того, как были выработаны конвенции теоретической и эмпирической физики относительно закона всемирного тяготения. Соотнесение мыслительного и материального обладает собственной мощью, распростра-

<sup>23</sup> Bhaskar 2002: 95.

няясь сквозь ткань истории независимо от дискурса, хотя и в неразрывной связи с ним<sup>23</sup>. Например, неудержимое желание свободы появляется у человека с обретением речи, а не с формированием дискурса свободы как такового.

В соответствии с данной логикой дискурс отрицания включает в себя как актуальность соотнесения с реальностью, так и процесс символизации, возникающий наперекор репрезентации действительности. Объект рассмотрения, таким образом, оказывается поддающимся если не полному научному исследованию, то, во всяком случае, очевидной артикуляции. Именно в этот момент критический реализм и психоаналитический марксизм приобретают решающее влияние. В случае психоаналитического марксизма объекты имеют значение только после обозначения класса как ключевого признака глобального капитализма, при этом класс выступает лишь в качестве артикуляции отрицания, то есть является не более чем заполнителем пустоты пространства социального антагонизма. Поэтому *капиталистические отношения фиксируются исключительно через констатацию их саморазрушающего характера*. В свою очередь, критический реализм исходит из того, что в научном исследовании аналитическое значение признаков проверки накладывается на отсутствие этих признаков. То есть, в сфере производства знания существует асинхронная связь между генерирующими знания механизмами, реальными событиями и эмпирическими знаниями, при этом именно аналитическая продуктивность последних позволяет доверять представительским возможностям объектов.

Столь изощренная неомарксистская интерпретация отрицания как «реальности отсутствия» порождает негативную реакцию многих «левых» мыслителей, ориентированных не на утопию как отрицание, а на действительность как критику. Лакан утверждает, что подобный подход «не продуцируется действительной политической рефлексией, а является следствием психоаналитических дискурсов идеологического поля», поэтому с носителями такого видения политики невозможно даже вступить в дискуссию по политическим вопросам, так как они заранее ограничивают понятийное поле матрицей искусственно расставленных значений<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Laclau 2000a: 289–290.

Онтологическая проблема неомарксистского отрицания состоит в том, что в нем заключено скрытое предположение о наличии субъекта, осуществляющего селекцию значений. Именно неявное существование такого субъекта порождает имплицитную веру в доброжелательность человеческих кондиций. Это особенно заметно в стратегии коллективного самовыражения народа Хардта и Негри, в которой присутствует сомнительное нормативное предположение, что коллектив обладает априорной способностью продуцировать отражающее самосознание, из которого возникает преобразующий телос<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> См. Hardt, Negri 2000.

Подобная телеологичность лишает современную марксистскую утопию отрицающего (то есть преобразующего) потенциала, так как телеология качественно «уравнивает» силы утопии и идеологизированной

реальности. Ведь именно за надуманность целенаправленного воздействия «невидимой руки рынка» марксизм критикует капитализм, доказывая его бессмысленность (иллюзорность). Если же в марксистской утопии обнаруживается свой телос, то она есть не более чем другая бессмысленность (иллюзия).

<sup>26</sup> *Virno 2008: 11.*

<sup>27</sup> *Ibid.: 17.*

В целях преодоления указанной уязвимости неомарксизм обращается к биоантропологическим компонентам человеческого состояния, влияющим на процесс политического самоуправления. При этом утверждается, что между биоантропологическими особенностями человека и физическим миром, в котором он живет, нет принципиального барьера<sup>26</sup>. Ввиду отсутствия такого барьера человек есть «животное, открытое миру»<sup>27</sup>, которое не нуждается в проверке своих действий, и потому подобная проверка может быть навязана только внешней средой. Именно последняя переворачивает проблему создания контролирующих институтов с ног на голову, вследствие чего формируются институты, ставящие открытость человека миру (как радикальное отрицание нормативной статичности) в определенные рамки. Образно говоря, *институты «закрывают» «открытого человека».*

В результате отрицание как таковое, в которое благодаря овладению речью воплотилась человеческая открытость миру, получило прямо противоположный смысл, вызвав к жизни животные импульсы Левиафана. Поэтому отрицание Левиафана, согласно законам диалектики, отказывается не первым, а вторым отрицанием, то есть отрицанием отрицания. Тем самым *утопическая радикальная критика не закрывает, а вновь открывает перспективу человеческого общества как непредопределенного.*

<sup>28</sup> *Суть этой концепции состоит в том, что библейская эсхатология не стремится ни к совершенствованию Церкви, ни к искоренению зла, чтобы не воспрепятствовать пришествию Христа.*

<sup>29</sup> *См. Шмитт 2008: 581.*

Как это ни странно, но такая трактовка Левиафана имеет своим интеллектуальным основанием идеи Карла Шмитта, точнее, его интерпретацию библейской концепции катехона<sup>28</sup>. Эсхатологически-политический смысл данного принципа в шмиттовской интерпретации состоит в том, что Левиафан преднамеренно вступает в контакт с силами зла, дабы противостоять злу<sup>29</sup>. В неомарксистской радикальной утопии «катехоном» выступает побудительная перформативная критика, создающая дискурсы радикального отрицания капиталистического порядка (вплоть до экстремизма, который сам по себе есть зло). Именно здесь кроется ключевой недостаток подобного эсхатологически-политического понимания радикального отрицания. Возникнув как экстремальный дискурс, радикальная утопия подвергается институционализации, которая, в свою очередь, чревата экстремизмом как насильственным целенаправленным действием, на что современные неомарксисты не согласны. Можно сказать, что марксистское радикальное отрицание настигла институционализация философского либерализма. В результате происходит столкновение несовместимых формы и содержания, порождая конструкции, которые не устраивают ни либералов, ни марксистов.

Для преодоления этой опасной для радикального марксистского отрицания как преобразующей утопии тенденции была предпринята попытка проанализировать современные культурные формы как повод для отрицания. Последние на сегодняшний день подтверждают способность позднего капитализма через доминирование финансовой логики и экономику услуг лишать радикальные культурные альтернативы их традиционной силы. Обладая качеством поливариантности пространства и времени, современные культурные формы раскалывают действительность на фрагменты «перманентных подарков»<sup>30</sup>, порождая иллюзию достижимости успеха. Чтобы рассеять этот туман, «зачаровывающий» современные культурные формы, предлагается опираться на «новый эмоциональный тон» недифференцированных аффективных сил<sup>31</sup>, предполагающих сублимацию критики как пафоса отрицания, возвышающая сила которого ценна сама по себе.

<sup>30</sup> Jameson 1983: 125.

<sup>31</sup> Jameson 1984: 58.

С позитивистской точки зрения подобный подход — явное искривление эпистемологического полотна, свидетельствующее об ущербе левой политической реальности как действия (реального или потенциального). Однако в рамках неомарксизма делается прямо противоположный вывод, опирающийся на убеждение в том, что любая иллюзорная идеология содержит в себе преобразующее ядро. В этом плане плодотворность ядра радикального марксизма состоит в отрицании дисциплинарных последствий коммерциализации и овещствления. Поэтому смысл отрицания позднего капитализма не в возрождении практического разума в духе Хабермаса, а в *сопротивлении самой капиталистической логике через эмоциональную интенсивность отрицания*, где наличие ясно обозначенной цели отрицания не только не обязательно, но даже нежелательно, ибо подобная четко отрефлексированная цель встраивает отрицание в логику отрицаемого капитализма<sup>32</sup>. Реальность подобной угрозы отчетливо проявилась в судьбе антибуржуазного молодежного бунта рубежа 1960—1970-х годов. Неотрефлексированный протестный характер молодежной культуры того времени до основания потряс буржуазные устои западного общества. Однако попытка сформулировать позитивную политическую и культурную программу молодежного движения закончилась «ползучей» буржуазной социализацией и даже коммерциализацией.

<sup>32</sup> Jameson 1983: 125.

Другими словами, поздний капитализм создает «индустрию аффективности», которая как троянский конь буржуазной культуры проникает в современный неконформизм. Тем самым логика капитала незаметно впрыскивается в современную архитектуру, литературное фэнтези и даже постэстетический экспрессионизм.

Исходя из вышесказанного, *единственным способом борьбы с «аффективной индустрией» позднего капитализма провозглашается политически бессознательное как возвышенная утопия*. Разрушительная (то есть преобразующая) сила последней состоит не в понимании и анализе современного капитализма, а скорее в отказе это делать. *Утопия должна знать не раздумывая*, а значит, для нее наиболее



достоверно то, что мы не можем себе представить в настоящем. Ее функция не в том, чтобы помочь нам мечтать о лучшем будущем, а в демонстрации нашей полной неспособности представить себе такое будущее, так как мы заключены в идеологически закрытом неутопическом настоящем без истории и будущего<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Jameson 2004: 46.

В подобной установке угроза нигилизма видна невооруженным глазом, а, как известно, нигилистические поползновения успешно освоены «индустрией аффективности». Поэтому сторонники неомарксистской утопии как отказа добавляют к последнему этический компонент<sup>34</sup>, хотя это в корне противоречит дискурсу отказа. Как отмечал Лакан, дискурс отказа не выявляет отсутствие того или другого, он обозначает бытийственный отказ, после которого любые дополнения и оговорки бессмысленны<sup>35</sup>. Однако приверженцы этически окрашенного отрицания полагают, что именно благодаря наличию этического компонента критическая рефлексия порождает «желание быть», несмотря на негативный социальный и исторический опыт<sup>36</sup>. Такое экзистенциальное желание быть, не вступая в рефлексивный диалог с капиталистической реальностью, ведет к тому, что *радикальная утопия не выдумана, хотя и не существует*<sup>37</sup>. Иными словами, утопия состоит не в каком-то конкретном содержании, а в «желании быть», ориентированном в будущее. В этом «желании быть» в интерпретации современного марксизма и заключена основная мобилизующая сила утопии, генерирующая дальнейшие акты стремления к другому будущему.

<sup>34</sup> Jameson 2005.

<sup>35</sup> Lacan 1988: 223.

<sup>36</sup> Jameson 2005: 211.

<sup>37</sup> Jameson 2004: 54.

Такая трактовка создает квазиэволюционную детерминированность утопического будущего через механизм отделения настоящего от возможностей, которые возникнут в грядущем. Детерминированность будущего настоящим *иллюзорна*, настоящее есть не более чем навоз, на котором вырастут цветы. Питательная среда настоящего капитализма не является непосредственным источником (семенем) утопического будущего.

В целом можно сказать, что сторонники современной неомарксистской утопии пытаются найти внутренние источники ее саморазвития, так как понимают, что любое внешнее обоснование (философское, политическое, этическое) влечет за собой размывание отрицающего антикапиталистического потенциала утопии и снижает ее критическую мобилизующую силу. Источник внутреннего саморазвертывания находится не в концептуальном содержании как таковом, это скорее внутренние эмоциональные резонансы, индуцируемые поздним капитализмом, которые в ходе содержательного развертывания могут приобрести политическую, этическую и другую форму. Такое развертывание в рамках неомарксистской проблематики резонирует с «индустрией аффективности», порождая тревогу, вызванную невозможностью отследить направление культурного развития, заданного поздним капитализмом и воплотившегося в квазилогику постмодернизма (от неконтролируемого перемещения финансового капитала в глобальной экономике до бессюжетного романа в литературе). Подобная тревога ведет к своеобразной

«тоске по истине». Однако преодоление этой тоски не означает замену одной истины другой (или водворение истины на вакантное место). Преодоление выступает здесь *чистым эмоциональным импульсом поиска истины, которая есть утопическое будущее как линия горизонта* (ее всегда видно, но мы не должны обманываться по поводу ее достижимости).

Такая, по сути, аффективная основа стремления к поиску истины как производству нового знания создает очевидную проблему мотивации. Почему мы продолжаем искать истину, отрицая окружающую реальность, если очевидных интеллектуальных маркеров нового знания нет? Не является ли это индивидуальным (а потому случайным) подвижничеством, если не сказать фанатизмом? Чтобы обезопасить себя от подобного сценария, сторонники неомарксистской утопии ссылаются на идею Альтюссера, утверждавшего, что для современного субъекта характерно априорное (а не санкционированное какой-либо причиной) самоопределение<sup>38</sup>. Согласно альтюссеранской логике, субъект Модерна стремится к знаниям не потому, что привержен верифицируемой истине, а вследствие ошибочного предположения, что рациональное осмысление жизненного опыта есть способность к автономному самоопределению, которое в действительности существует не как факт действительности, а только как рациональная артикуляция.

<sup>38</sup> Об этом см. Jameson 2002.

При этом рациональный субъект способен понимать ограниченность своей автономии, что позволяет ему выйти за рамки узкой рациональности. Подобное смещение смысла, сопровождающееся радикальным разрывом с довлеющим культурным контекстом, создает преобразующий потенциал радикального отрицания, который заключается в рефлексии идентичности как отличия.

### **Деградация утопии**

Наиболее очевидную угрозу деградации утопии несет в себе перспектива институционального включения утопического видения в дизайн актуальной политики. Наиболее яркий пример — судьба движения «зеленых» в Германии: насыщенный зеленый цвет этого движения заметно «выгорел» уже вследствие вхождения «зеленых» в бундестаг, а вступление в правящую коалицию с социал-демократами вообще спровоцировало глубокий внутренний кризис немецких экологов. Можно сказать, что *экологическая утопия, созданная «зелеными», была демонтирована путем инкорпорации отдельных ее элементов в государственную политику*. Были достигнуты определенные успехи в деле оздоровления окружающей среды, но образ альтернативного экологического будущего исчез. А именно он был основной мобилизующей силой, придавшей значимость движению «зеленых».

Еще одна угроза деградации утопии связана с тем, что последняя, как правило, является синонимом желаемого, но отсутствующего в настоящий момент государственного (или какого-то другого) устройства. Этот образ радикально иного государственного устройства с очевиднос-

тью оторван от существующей социально-политической реальности, так как утопическое будущее в принципе не может опираться на опыт настоящего (даже критически осмысленный). Утопия, понимаемая как альтернативное настоящее, взрывается изнутри, ибо обсуждение альтернатив в этом случае сводится к прагматическим реформам как составной части актуального политического процесса. То есть, утопия может выжить и сохранить свой мобилизующий потенциал только как отказ от настоящего и устремленность в будущее.

Таким образом, утопия как аналитическая стратегия находится в конфликтном взаимодействии и с механизмом включения, и с механизмом исключения. Она не может встраиваться в актуальный политический процесс, поскольку сразу превращается в элемент реформирования капиталистической действительности, а значит, становится частью (пусть даже критической) данной действительности. С другой стороны, если радикальное отрицание действительности запретится в башне из слоновой кости, оно утратит свой мобилизующий потенциал.

Иначе говоря, *имманентным свойством радикальной антикапиталистической утопии является субъективная незавершенность (фрагментарность) бытия: обещания свободы и равенства никогда не смогут быть достигнуты на практике*. Более того, начало практического воплощения утопических идей свободы и равенства ведет к неизбежной деградации утопии. Поэтому утопия как аналитическая стратегия не критикует либеральную демократию в целях ее улучшения, но обосновывает бессмысленность либеральной демократии. Радикальная антикапиталистическая критика не стремится к дистрибутивной справедливости, а демонстрирует невозможность справедливого распределительного капитализма. В связи с этим *утопия может начать диалог с субъектом, только разрушив его актуальную субъектность*, то есть доказав иллюзорность его актуальных коннотаций (как индивидуальных, так и групповых).

Только «дезауировав субъекта», утопия приобретает качество продуктивности. Она начинает говорить о будущем в деактуализованных (то есть лишенных смысла и перспективы) терминах настоящего. Поэтому *«ядовитые» вопросы настоящего о достижимости утопического будущего либо банальны (если субъект не дезинтегрирован), либо бессмысленны (если такая дезинтеграция произошла)*.

Подобная дезинтеграция субъекта объясняет, почему утопию можно определять как «конституирующую тревожность»<sup>39</sup>. Утопия возникает как страх перед прочной структурой социального неравенства в настоящем и как ожидание искоренения источников этого страха (классовых, половых, этнических) в будущем. Поэтому текст утопии не пытается диктовать действие, но во многом ведет себя как дискурс в условиях «индустрии аффективности»: он захватывает субъекта, проникая в психику и становясь материальной силой.

<sup>39</sup> Žižek 2008: 327.

\* \* \*

Постфордизм, капитализирующий и отчуждающий нематериальный труд, стал настоящей проблемой для радикального отрицания в рамках современной неомарксистской утопии, ибо в подобных условиях любая социальная альтернатива подвергается опасности превратиться в часть капиталистической реальности как нанятый позднекапиталистической «индустрией аффективности» неконформизм. Такое дисциплинарное могущество логики современного капитализма порождает не протест, а отказ от политического действия как такового.

В этой ситуации радикальная марксистская утопия сворачивается до аффективного и неререфлексируемого отрицания. Творцы и сторонники подобной утопии просто не хотят быть в капиталистическом настоящем, устремляясь в своих бытийственных ожиданиях в то будущее, которое не вырастет из современного капитализма, а будет не-капитализмом в принципе. В итоге *вместо критического дискурса как отрицания по отношению к действительности формируется дискурс отсутствия как отрицания*. Коммуникация в виде обмена мнениями в этом положении невозможна, и радикальная антикапиталистическая утопия наиболее наглядно демонстрирует себя не в качестве целостного текста, а в качестве некоей *физической реальности* (альтернативного образа жизни), которая, безусловно, шокирует обывателя. Но для самих адептов радикальной левой утопии это не имеет никакого значения, особенно если учесть, что в марксистской логике обывательские представления суть не более чем мелкобуржуазные иллюзии.

#### Библиография

- Шмитт** К. 2008. *Номос земли*. — СПб.
- Bhaskar** R. 1994. *Dialectic: The Pulse of Freedom*. — L., N.Y.
- Bhaskar** R. 2002. *From Science to Emancipation: Alienation and the Actuality of Enlightenment*. — New Delhi, Thousand Oaks, L.
- Hardt** M., Negri A. 2000. *Empire*. — Cambridge (MA), L.
- Jameson** F. 1983. Postmodernism and Consumer Society // Foster H. (ed.) *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. — Seattle.
- Jameson** F. 1984. Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism // *New Left Review*. July-Aug.
- Jameson** F. 1990. *Late Marxism: Adorno, or The Persistence of the Dialectic*. — L., N.Y.
- Jameson** F. 1997. Culture and Finance Capital // *Critical Inquiry*. Vol. 24. № 1.
- Jameson** F. 2002. *The Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. — L., N.Y.
- Jameson** F. 2004. The Politics of Utopia // *New Left Review*. Jan.-Feb.
- Jameson** F. 2005. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fiction*. — L., N.Y.

- Jameson F.** 2006. Lacan and the Dialectic: A Fragment // Žižek S. (ed.) *Lacan: The Silent Partners*. — L., N.Y.
- Lacan J.** 1988. *The Seminar. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954—55*. — N.Y.
- Lacan J.** 1992. *The Seminar. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959—60*. — L.
- Lacan J.** 2006. Response to Jean Hyppolite's Commentary on Freud's «Verneinung» // Lacan J. *Écrits: The First Complete Edition in English*. — N.Y., L.
- Laclau E.** 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. — L., N.Y.
- Laclau E.** 2000a. Constructing Universality // Butler J., Laclau E., Žižek S. (eds.) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. — L., N.Y.
- Laclau E.** 2000b. Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics // Butler J., Laclau E., Žižek S. (eds.) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. — L., N.Y.
- Laclau E., Mouffe C.** 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. — L.
- Munro R.** 2003. Disorganization // Westwood R., Clegg S. (eds.) *Debating Organization: Point-Counterpoint in Organizational Studies*. — Oxford, Melbourne, Berlin.
- Nordström K., Ridderstråle J.** 2002. *Funky Business: Talent Makes Capital Dance*. — L.
- Vercellone C.** 2007. From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism // *Historical Materialism*. Vol. 15. № 2.
- Virno P.** 2007. General Intellect // *Historical Materialism*. Vol. 15. № 3.
- Virno P.** 2008. *Multitude: Between Innovation and Negation*. — Los Angeles.
- Žižek S.** 1990. Why Does Law Need an Obscene Supplement? // Goodrich P., Carlson D.G. (eds.) *Law and the Postmodern Mind: Essays on Psychoanalysis and Jurisprudence*. — Ann Arbor.
- Žižek S.** 2000. Da Capo Senza Fine // Butler J., Laclau E., Žižek S. (eds.) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. — L., N.Y.
- Žižek S.** 2001. *On Belief*. — L., N.Y.
- Žižek S.** 2008. *In Defense of Lost Causes*. — L., N.Y.