

паоло вирно

ГРАММАТИКА  
ДЕХОДА  
СТИВА

к анализу форм современной  
ЖИЗНИ

**Paolo Virno**

**Paolo Virno**

Grammatica della moltitudine

Per un'analisi delle forme di vita contemporanee

Derive Approdi

**Паоло Вирно**

Грамматика множества  
К анализу форм современной жизни

Ад Маргинем Пресс

УДК 316.4

ББК 60.54

Б52

Данное издание осуществлено в рамках совместной издательской программы  
Центра современной культуры «Гараж» и ООО «Ад Маргинем Пресс»



Художественное оформление и макет – Андрей Ирбит

Издательство благодарит Паоло Вирно  
за любезно предоставленное им право на русское издание данной книги

Б52

**Вирно, Паоло**

Грамматика множества: к анализу форм современной жизни: [пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина]. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. – 176 с.

ISBN 978-5-91103-143-5

Книга итальянского философа Паоло Вирно «Грамматика множества» (2001) несмотря на свой небольшой объем представляет собой настоящую теоретическую революцию. Вирно предлагает думать о современном обществе не в терминах разного рода идентичностей («народ», «класс», «государство»), а с помощью категории «множество» и смежных с ней понятий (исход, виртуозность, General Intellect, цинизм, болтовня, любопытство и т.п.). Согласно его концепции, современный тип производства (постфордизм) приводит к тому, что на смену традиционным общественным структурам приходят ранообразные динамические «множества», временные сообщества и конфигурации работников, сочетающие в себе мобильность, избегание идентичности, синтез разных видов деятельности, основанных на гибкости и приспособляемости к меняющимся социальным и экономическим условиям жизни.

© Петрова А.Г., перевод, 2013

© Пензин А.А., статья, редактура перевода, 2013

© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013

© Фонд развития и поддержки искусства «АЙРИС»/IRIS Art Foundation, 2013

## К читателю

Эти страницы являются результатом семинара, проведенного факультетом социологии Университета Калабрии в январе 2001 года. Именно поэтому находящийся сейчас перед вами текст, который вырос из устного доклада, можно назвать текстом-амфибией. Даже тщательно отредактированный, чтобы быть доступным и для тех, кто не участвовал в семинаре, он все же сохраняет характерные черты устной формы: эллипсы, повторения и порой некоторую недостаточность аргументации. Можно сказать, что автор говорит намного хуже, чем это кажется после прочтения данного текста, однако пишет обычно намного лучше.

Благодарю Лауру Фьюкко, Джордано Сивини, Аннамиарию Витале и всех участников семинара.

## **Содержание**

### **Предисловие**

- 1.] Народ против Множества: Гоббс и Спиноза [стр.9]
- 2.] Изгнанная множественность:  
    «частное» и «индивидуальное» [стр.14]
- 3.] Три подхода к Многим [стр.18]

### **Формы страха и защиты**

#### **Первый день**

- 1.] По ту сторону пары страх/тревога [стр.22]
- 2.] Общие места и General Intellect [стр.29]
- 3.] Публичность без публичной сферы [стр.36]
- 4.] Что является Единым для Многих? [стр.39]

## **Труд, Действие, Интеллект**

Второй день

- 1.] Сопоставление пойезиса и праксиса [стр.50]
- 2.] Виртуозность: от Аристотеля к Глену Гульду [стр.52]
- 3.] Говорящий как артист-исполнитель [стр.58]
- 4.] Культурная индустрия:  
предвосхищение и парадигма [стр.60]
- 5.] Язык на сцене [стр.66]
- 6.] Виртуозность на работе [стр.69]
- 7.] Интеллект как партитура [стр.72]
- 8.] «Государственный разум» и исход [стр.78]

## **Множество как субъективность**

Третий день

- 1.] Принцип индивидуации [стр.89]
- 2.] Двусмысленное понятие: биополитика [стр.97]
- 3.] Эмоциональные тональности множества [стр.103]
- 4.] Болтовня и любопытство [стр.111]

## **Десять тезисов о множестве и постфордистском капитализме**

Четвертый день [стр.120]

Алексей Пензин

## **M for Multitude**

Вместо послесловия [стр.148]



## Предисловие

### 1.] Народ против Множества: Гоббс и Спиноза

Я считаю, что понятие «множества» (*moltitudine*), противопоставляемое более привычному понятию «народ», является необходимым орудием при любом размышлении по поводу современной публичной сферы. Необходимо иметь в виду, что альтернатива между «народом» и «множеством» лежала в центре основных конфронтаций XVII века, как практических (основание современных централизованных государств, религиозные войны), так и философско-теоретических. Эти два состязающихся между собой понятия, выкованные в огне сильнейших противоборств, играют первостепенную роль в определении социально-политических категорий Нового времени. Понятие «народ» стало ведущим. «Множество» оказалось термином проигравшим, понятием, которое не возымело

успеха. В описании форм жизни, связанных с этим понятием, а также общественного духа больших, только что учрежденных Государств, говорилось уже не о множестве, но о народе. Возникает, однако, вопрос, не возобновится ли в конце длительного цикла этот древний диспут; не окажется ли сегодня, когда политическая теория Нового времени претерпевает глубокий кризис, это преодоленное когда-то понятие очень жизненным, беря, таким образом, оглушительный реванш?

Две противоположности, народ и множество, имеют двух приемных отцов – Гоббса и Спинозу. Для Спинозы термин *multitudo* указывает на *множественность*, которая существует как таковая на общественной сцене, в коллективном действии, по отношению к общим делам, не соединяясь в Едином и не растворяясь в центростремительном движении. Множество – форма общественного и политического существования многих в качестве многих. Это постоянная, не эпизодическая и не промежуточная форма. Для Спинозы *multitudo* является краеугольным камнем гражданских свобод (Спиноза, *Tractatus Politicus*)<sup>1</sup>.

Гоббс множество просто терпеть не может – по здравом размышлении я хотел бы воспользоваться здесь именно этим не очень научным, слишком эмоциональным выражением – он буквально восстает против него. В политическом и общественном существовании многих в качестве многих, в множественности, не сводимой к синтезирующему единству, он различает максимальную опасность для возможности выживания «высшей власти», т.е. для той монополии на политические решения, которой является Государство. Лучшим способом осо-

<sup>1</sup> См.: Спиноза Б. Политический трактат. Избранные произведения. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1957. – Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, прим. ред.

знать важность понятия – в данном случае множества – будет возможность проанализировать его с помощью как раз того человека, который с ним так жестоко боролся. Именно тот, кто решил изгнать это понятие с теоретического и практического горизонта, умудрился охватить его во всем многообразии и сложности.

До того как я вкратце опишу способ, с помощью которого Гоббс представляет ненавистное ему понятие множества, я постараюсь сформулировать свою цель. Итак, я хотел бы показать, что категория множества (именно та, что обрисована ее заклятым врагом Гоббсом) помогает объяснить определенные типы современного социального поведения. После нескольких веков «народа» и, таким образом, Государства (Государства-Нации, централизованного Государства и т.п.) вновь возвращается упраздненная в начале эпохи модернизма полярность этих понятий. Означает ли это, что множество было последним всплеском социальной, политической и философской теории? Возможно. Огромное количество значительных явлений: языковые игры, формы жизни, этические наклонности, важные характеристики современного материального производства останутся малопонятными, если мы не будем отталкиваться от способа быть *многими*. Чтобы исследовать этот способ существования, нам придется обратиться к разнообразному концептуальному инструментарию: к антропологии, философии языка, критике политической экономии, этическим представлениям. Необходимо будет совершить кругосветное путешествие вокруг этого континента-множества, не однажды изменяя углы перспективы.

Давайте рассмотрим, как Гоббс, этот умнейший противник, определяет способ существования *многих*. Основное политическое противоречие для Гоббса располагается между наро-

дом и множеством. Публичная сфера Нового времени может иметь в качестве центра тяжести *либо* одно, *либо* – другое. Вечная угроза гражданской войны получает в этой альтернативе свою логическую форму. По Гоббсу, понятие народа прямо зависит от существования Государства, более того, народ является его отражением, его отголоском, и если есть Государство, значит, есть и народ. При отсутствии Государства народа не существует. В тексте *De Cive*, который буквально пропитан ужасом перед множеством, можно прочитать: «Народ есть нечто *единое*, обладающее *единой* волей и способное на *единое действие*» (Гоббс, *De Cive*, глава XII, 8, но ср. также примечание к гл. VI)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> См.: Гоббс Т. Сочинения в 2 т. М.: «Мысль», 1989. Т. 1. С. 395. В русском переводе термин *multitudo* передается однозначно негативно – как «масса» или «толпа» (хотя переводчик иногда оставляет в скобках оригиналный термин), что скрывает возможности радикального прочтения этих классических текстов с точки зрения «множества». В отечественной политической философии еще необходимо проделать большую концептуальную и филологическую работу относительно классических текстов, чтобы дискуссия о «множестве» стала по-настоящему возможной. Пока ограничимся уточненными цитатами, к которым отсылает Вирно. Гоббс пишет о различии между множеством и народом следующее (приводим более полный фрагмент, из которого взята фраза, цитируемая автором): «И наконец, опасным для всякого государственного правления, а особенно монархического, является недостаточно четкое отличие народа [*populus*] от толпы (*multitudo*). Народ есть нечто *единое*, обладающее *единой* волей и способное на *единое действие*. Ничего подобного нельзя сказать о толпе. Народ правит во всяком государстве, ибо и в монархическом государстве повелевает народ, потому что там воля народа выражается в воле одного человека. Масса (*multitudo*) же – это граждане, то есть подданные. При демократии и аристократии граждане – это масса (*multitudo*), но собрание (*curia*) – это уже народ. И при монархии подданные – это толпа (*multitudo*), а, как это ни парадоксально, царь есть народ. Низы общества (*vulgaris hominum*), да и многие другие, совершенно не замечающие, что дело обстоит именно так, о большом количестве людей всегда говорят как о *народе*, то есть о *государстве*. Они говорят, будто государство вошло против царя, что невозможно; или будто народ желает или не желает того или другого, когда этого желают или не желают вечно недовольные ворчуньи-подданные, прикрывающиеся именем народа, подстрекающие граждан против

Множеству, с точки зрения Гоббса, свойственно «естественное состояние», т.е. то, что предшествует установлению «политического тела». Однако давно отторгнутый концепт может вернуться как нечто «вытесненное», но вновь обретающее свое значение в моменты кризисов, которые время от времени сотрясают суверенность Государства. До возникновения Государства существовали «многие», после образования Государства появляется «один народ» (*popolo-Uno*), обладающий единой волей. По Гоббсу, множество избегает политического единства, сопротивляется повиновению, не способно заключать устойчивые соглашения, не может достичь статуса юридического лица, потому что не в состоянии передать свои естественные права суверену. Этую «передачу» множество не допускает уже хотя бы только из-за своего способа существования (из-за собственного характера множественности) и действия. Гоббс, будучи выдающимся писателем, с удивительной

---

государства, то есть *толпу* (*multitudo*) против *народа*. Таковы те мнения, которые способны толкнуть граждан на мятежные действия» (там же, с. 395–396, вставки в квадратных скобках наши). Таким образом, именно игнорирование фундаментального различия между народом и множеством может породить «ошибочные» мнения, которые угрожают самим основам государства. Об этом различии см. также очень важное замечание в первом примечании к гл. VI: «Имеется в виду, что масса [*multitudo*] как собирательное слово обозначает много объектов, например, масса [*multitudo*] людей есть то же самое, что и много людей. Это же слово, будучи единственного числа, обозначает один объект, а именно – одну массу [*multitudo*]. Но ни в том ни в другом случае не предполагается, что масса обладает единственной волей, дарованной ей природой, но каждый человек обладает собственной. А поэтому мы не должны приписывать ей единое действие, каково бы оно ни было» (с. 333–334, сверено с оригиналом, вставки в квадратных скобках наши). Именно поэтому с точки зрения грамматической формы (которая, как мы видим, также может иметь политическое значение) принципиально переводить «*multitudo*» на русский как «множество», в единственном числе, не отказывая ему в возможности единства, которое строится на других принципах, нежели единство народа, и связано с другим политическим проектом, нежели капиталистическое государство (см. об этом далее).

лапидарностью подчеркивает, насколько множество является антигосударственным и именно потому антинародным: «...подстрекающие граждан против государства, т.е. толпу (*multitudo*) против народа»<sup>3</sup>. Противопоставление этих двух понятий здесь представлено в следующем диапазоне: если есть народ, нет множества, если есть множество, нет народа. Для Гоббса и других апологетов государственной власти XVII века понятие множества – понятие пограничное, абсолютно негативное. Оно воплощает опасности, которые сгущаются над государственностью, это «мусор», способный заклинить шестеренки «великой машины» [государства]. Множество – негативное понятие: не позволяющее себе стать народом, оспаривающее государственную монополию на принятие политических решений, – короче говоря, всплеск «естественного состояния» в гражданском обществе.

## 2.] Изгнанная множественность: «частное» и «индивидуальное»

Как же множество выжило после создания централизованных Государств? В каких скрытых и недоразвитых формах оно проявлялось после полного утверждения современного понятия суверенности? Где можно расслышать его эхо? Схематизируя до предела этот вопрос, попробуем выделить способы, с помощью которых в рамках либерального и социал-демократического мышления (т.е. политических традиций, для которых единство народа является несомненным отправным пунктом) понимались *многие* в качестве *многих*.

---

<sup>3</sup> Там же. С. 396.

В либеральном мышлении спровоцированная *многими* тревога смягчается с помощью обращения к паре частное/общественное. Являясь антиподом народа, множество приобретает несколько призрачное и унизительное сходство с так называемым *частным*. Между прочим, до того, как стать само собой разумеющейся, сама диада частное/общественное была выкована со слезами и кровью в тысячах теоретических и практических распрай, и, следовательно, она должна считаться результатом сложного стечения обстоятельств. Что может быть для нас более обычным, чем разговор о частном и общественном опыте? Однако это размежевание не всегда было очевидным. Недостаток очевидности очень интересен, потому что сегодня, возможно, мы живем в новом XVII веке, или же в эпоху, когда взрываются старые категории, а новые только предстоит создать. Многие идеи, которые все еще кажутся экстравагантными и необычными, например понятие непредставительной власти, возможно, уже ведут к формированию новых понятий здравого смысла, которые, в свою очередь, стремятся сделаться «очевидными». Но вернемся к нашему разговору. «Частное» не означает что-то исключительно личное, что относится к внутреннему миру того или иного индивидуума. Частное, *приватное* (*privato*) означает также и даже прежде всего – *лишенность, депривацию*: лишение голоса или отсутствие на публике<sup>4</sup>. С точки зрения либерального мышления множество выживает в измерении частного. Оно страдает афазией и находится вдалеке от сферы общественных дел.

Где в социал-демократическом мышлении мы можем расслышать эхо архаического множества? Возможно, в паре кол-

---

<sup>4</sup> *Privato* по-итальянски означает как «частный», «приватный», так и «лишенный». – Прим. пер.

лективное/индивидуальное. Или, точнее, во втором термине, а именно в сфере индивидуального. Народ есть коллектив, а множество скрыто в тени предполагаемого бессилия, беспорядочного волнения отдельных индивидуумов. Индивидуум – это незначительный остаток делений и умножений, свершающихся вдали от него. В том, что является собственно индивидуальным, индивидуум не поддается описанию. Так же как не поддается ему и множество в социал-демократической традиции.

Стоит упомянуть заранее об одном убеждении, которое будет постоянно возвращаться в течение этого разговора. Я считаю, что в сегодняшних формах жизни, как и в современном производстве (если мы не будем связывать производство, насыщенное этосом, культурой, лингвистическим взаимодействием, только с экономико-математическим анализом, но будем мыслить его в качестве опыта «мира» в широком значении), существует четкое ощущение того, что пара публичное/приватное, как и пара коллективное/индивидуальное, больше не имеет силы, работает вхолостую. То, что было строго разделено, смещивается, накладывается одно на другое. Трудно сказать, где заканчивается коллективный опыт и где начинается опыт индивидуальный. Трудно отделить общественный опыт от так называемого частного. В этом размывании границ становятся менее надежными также и две невероятно важные для Руссо, Смита, Гегеля, равно как (пусть и в качестве только полемической мишени) для того же Маркса категории *гражданина* и *производителя*.

Современное множество состоит не из «граждан» и не из «производителей». Оно находится посередине между «индивидуальным» и «коллективным», и разница между «общественным» и «частным» для него не имеет никакого значения. Именно из-за размывания этих так долго считавшихся

очевидными пар нельзя больше говорить о сводимом к государственному единству *народе*. Чтобы избежать повторения фальшивых песенок постмодернизма («многообразие – это благо, а единство – напасть, от которой нужно беречься»), необходимо, однако, признать, что множества не противопоставляются Единому (*l'Uno*), но заново его определяют. *Многие* тоже нуждаются в форме единства, в Едином, однако, и это самое главное, такое единство не является больше Государством, а становится скорее языком, интеллектом, общими способностями, присущими человеческому роду. Единое не является больше *посулом*, но становится *предпосылкой*<sup>5</sup>. Единство не является больше некой точкой (Государством, сувереном), притягивающей к себе все вещи, как это происходит в случае с народом, но становится скорее чем-то таким, что можно оставить позади в качестве фона или допущения. *Многие* должны мыслиться как индивидуация универсального, родового, разделяемого. Так, симметричным образом, нужно понимать Единое, которое, далекое от того, чтобы быть чем-то законченным, является основой, позволяющей дифференцирование, или же допускает политico-социальное существование *многих* в качестве *многих*. Я говорю это только для того, чтобы подчеркнуть, что сегодняшнее размышление по поводу категории множества не принимает восторженных упрощений и непринужденных сокращений, но должно столкнуться с серьезными проблемами: в первую очередь с логической проблемой (которую нужно заново сформулировать, а не устраниТЬ) отношения Единое/Многие.

<sup>5</sup> Здесь отчасти теряется игра слов: *promessa* («обещание», «посул») и *premesa* («предпосылка»). – Прим. пер.

### 3.] Три подхода к Многим

Конкретные определения современного множества могут быть рассмотрены с помощью развития трех тематических блоков. Первый – диалектика страха и поиска безопасности – очень сильно связан с Гоббсом. Очевидно, что и понятие народа (в либеральных или социал-демократических концепциях XVII века) представляет единое целое с некоторыми стратегиями, направленными на обнаружение опасности и обретение защиты. В сегодняшнем изложении я остановлюсь, однако, на том, что формы страха и соответствующие им типы охранных мер, с которыми стало связываться понятие народа как на концептуальном, так и на эмпирическом уровне, пришли в упадок. Преобладающей стала совсем другая диалектика страха/защитности, которая и определила некоторые характерные черты сегодняшнего множества. Страх/безопасность – вот философски и социально значимая решетка или лакмусовая бумажка, могущая показать, что фигура множества – это не только «цветочки», и распознать, какие именно ядовитые вещества в ней таятся. Множество – это способ существования, который преобладает сегодня. Но, как и все способы существования, он амбивалентен, или, говоря иначе, содержит в себе утрату и спасение, молчаливое согласие и конфликт, низкопоклонство и свободу. Главное, однако, то, что эти альтернативные возможности имеют специфические черты, отличные от тех, которыми они обладали, когда пребывали в составе триады народ/общая воля/Государство.

Следующей темой, которую я обозначу во второй день семинара, будет отношение между понятием множества и кризисом древнейшего разделения человеческого опыта на три части: Труд, Действие и Интеллект. Имеется в виду разделение,

предложенное Аристотелем, подхваченное в XX веке Ханной Арендт и остававшееся своего рода общим местом вплоть до вчерашнего дня. Разделение, которое сегодня, однако, потерпело полный крах.

Третий тематический блок состоит в обдумывании некоторых категорий, способных что-либо сказать по поводу *субъективности множества*. Мне хотелось бы рассмотреть прежде всего три из них: принцип индивидуации, болтовню и любопытство. Первая – это серьезный и несправедливо забытый вопрос метафизики: что придает исключительность исключительности, неповторимость неповторимости, сингулярность сингулярности? Две же остальные связаны с повседневностью. Хайдеггер возвел болтовню и любопытство в ранг философских понятий. Однако, несмотря на то что я буду пользоваться некоторыми страницами «Бытия и времени», метод, с помощью которого я буду о них говорить, по существу будет нехайдеггеровским или даже антихайдеггеровским.

первый день

**формы страха  
и защиты**

## 1.] По ту сторону пары страх/тревога

Диалектика страха и защиты находится в центре одного из разделов «Критики способности суждения» («Аналитика возвышенного», часть I, книга II). Согласно Канту, когда, находясь в безопасном месте, я наблюдаю за ужасной лавиной, я преисполнен приятного чувства уверенности, к которому примешивается, однако, острое ощущение моей собственной беззащитности. Возвышенное – это именно такое, частично противоречивое и двойственное чувство. Отталкиваясь от эмпирической защиты, которой я случайно воспользовался, я склонен искать ответ на вопрос, что могло бы гарантировать моему существованию абсолютную и постоянную защищенность. Я обращаюсь к тому, что могло бы уберечь меня не от той или иной конкретной опасности, а от изначально рискованного существования в мире. Где можно найти безусловное убежище? Кант отвечает: в моральном «я», так как именно в нем находится нечто неслучайное или даже надмирное. Моральный трансцендентный закон защищает мою персону *абсолютным* образом, поскольку ставит ее ценность выше конечного существования и его многочисленных опасностей. Чувство возвышенного (или хотя бы что-то похожее на него) состоит в переходе от облегчения, связанного с обладанием временной защитой, к поиску абсолютной безопасности, которая может быть гарантирована лишь моральным «я».

Я вспомнил о Канте по той причине, что он предлагает очень ясную модель мира, внутри которой родилась диалектика страха/безопасности последних двух веков. В ней просматривается четкое разветвление: с одной стороны, опасность определенная (лавина, дурные намерения Мини-

стерства внутренних дел, потеряя рабочего места и т.п.); с другой стороны – опасность абсолютная, связанная с нашим собственным существованием в мире. Этим двум формам риска (и страха) соответствуют две формы защиты (и безопасности). Перед лицом фактической беды существуют конкретные средства по ее преодолению (например, горное прибежище в момент, когда надвигается лавина). Абсолютная же опасность требует защиты от... мира как такого. Будем, однако, внимательны: «мир» человеческого животного не может быть приравнен к среде обитания других животных или же к ограниченному ареалу (*habitat*), в котором эти последние прекрасно ориентируются с помощью особых инстинктов. В мире всегда есть что-то *неопределенное*, он полон неожиданностей и сюрпризов и является жизненным контекстом, которым невозможно овладеть раз и навсегда; потому он продолжает оставаться источником постоянной неуверенности. В то время как относительные опасности обладают «именем и фамилией», абсолютная опасность не имеет ни конкретного облика, ни однозначного содержания. Кантианское разделение двух типов риска и уверенности продолжается демаркационной линией Хайдеггера, проводимой им между *страхом* и *тревогой*. Страх связан с определенным фактом, с той же лавиной или потерей работы, у тревоги нет точной побудительной причины. На страницах «Бытия и времени» (§ 40) тревога понимается как спровоцированная страхом или просто незащищенностью по отношению к миру, неуверенностью и нерешительностью, посредством которых выражаются наши с ним отношения. Страх всегда ограничен и может быть назван. Тревога – вездесуща, она не связана с каким-либо особым случаем и может предстать в любой момент и при любых обстоятельствах. Эти две формы чув-

ства ужаса (а именно страх и тревога) и соответствующие им противоядия поддаются социально-историческому анализу.

Разделение между конкретным страхом и страхом неопределенным присутствует там, где есть традиционные сообщества (*comunità sostanziali*), которые представляют собой русло, способное придать направление коллективной практике и опыту. Русло, проложенное повторяющимися и потому комфортными обычаями и нравами, обладающими неким прочным этосом. Страх размещается внутри общества, внутри его форм жизни и связей. Тревога же появляется тогда, когда мы, продвигаясь по обширному миру, удаляемся от исходного сообщества с его разделяемыми большинством привычками и общеизвестными «языковыми играми». Вне общества опасность повсеместна, непредсказуема, постоянна и, суммируя, тревожна. Альтернативой страху является уверенность, которую общество может, в принципе, гарантировать, тогда как альтернативой тревоге (или, иначе говоря, открытости перед лицом мира как такового) является опыт, предлагаемый религией.

Итак, именно разделяющая линия между страхом и тревогой, между боязнью относительной и абсолютной оказалась недостаточно глубокой. Понятие народа, пусть и со многими историческими вариациями, связано двойным узлом с четким разделением между привычным «внутри» и неведомым и враждебным «извне». Понятие же множества основывается как раз на исчезновении подобного разделения. Различие между страхом и тревогой, как и между относительной и абсолютной защитой, разжаловано в своем основании уже хотя бы по трем причинам.

Первая – это та, что больше уже невозможно всерьез говорить о традиционных сообществах. Сегодня любые стреми-

тельные перемены не столько отменяют традиционные и повторяющиеся формы жизни, сколько влияют на самих индивидуумов, предоставленных воздействию всего самого непривычного и неожиданного, приноровившихся к частым изменениям и уже привыкших не иметь твердых привычек. Речь идет о всегда и в каждом случае постоянно обновляемой реальности. Вот почему больше невозможна эффективное разделение на стабильное «внутреннее» и неизвестное, сотрясающее основы «внешнее». Постоянное изменение форм жизни, а также рутина столкновения с бесконечными типами риска ведут к прямым отношениям с миром как он есть в неопределенном контексте нашего существования.

Здесь, стало быть, наблюдается полное наложение друг на друга страха и тревоги. Когда я теряю работу, я сталкиваюсь с определенной опасностью, которая вызывает во мне характерный страх, но эта фактическая опасность смешивается с более общей растерянностью перед лицом мира и объединяется с абсолютной неуверенностью, в которую попадает человеческое животное, лишенное специальных инстинктов. Можно было бы сказать, что *страх всегда тревожен*, описанная опасность всегда ставит нас перед лицом общей рискованности существования в мире. Если традиционные сообщества скрывали и смягчали отношения с миром, то их распад эти отношения усиливает: потеря места работы, нововведения, меняющие характер трудовой деятельности, одиночество больших городов – все эти аспекты наших отношений с миром приобретают многие черты, свойственные раньше ужасу существования вне стен общества. Необходимо было бы найти термин, отличный от «страха» и от «тревоги», но соединяющий вместе их характеристики. Мне приходит в голову определить его как «беспокойство»

(*perturbante*), но пришлось бы слишком долго оправдывать здесь этот выбор<sup>6</sup>.

Перейдем ко второму критическому подходу. Согласно традиционному представлению, страх является чувством *общественным*, тогда как тревога связана с отдельной личностью, которая оказалась изолированной от своих близких. В отличие от страха, вызванного опасностью, которая относится ко многим членам общества и может быть остановлена с чужой помощью, тревожная растерянность избегает общественной сферы и касается исключительно так называемого внутреннего мира индивидуума. На сегодняшний день это представление сделалось совершенно необоснованным. Более того, его следует диаметрально перевернуть. Сегодня все формы жизни сталкиваются с чувством, которое можно описать как невозможность «ощущать себя в собственном доме», как раз с тем, что, по Хайдеггеру, является причиной тревоги. Таким образом, нет ничего более разделяемого, более общего и, в определенном смысле, более *общественного*, чем «не ощущать себя в собственном доме». Нет никого более изолированного, чем тот, кто чувствует непомерное давление неопределенного мира. Говоря иначе, чувство, в котором соединяются страх и тревога, касается непосредственно многих. Можно было бы сказать, наверное, что особенность «не ощущать себя в собственном доме» – это отличительная черта понятия множества, тогда как разделение на «внутреннее» и «внешнее», на страх и тревогу отличают идею народа у Гоббса (и не только у Гоббса). Народ един, потому что субстанциальное сообщество существует

<sup>6</sup> См.: Virno P. Mondanita. L'idea di «mondo» tra esperienza sensibile e sfera pubblica. Roma: Manifestolibri, 1994.

успокоению страхов, возникающих из-за опасностей окружения. Множество же разделяет ощущение «не чувствовать себя в собственном доме», тотальную незащищенность по отношению к миру.

Третий, и последний критический момент, относящийся к той же паре страх/защита, возможно, наиболее радикален. Ошибочно считать, что *вначале* мы чувствуем страх и только *потом* ищем защиты. Схема стимул/реакция или причина/результат здесь совершенно неуместна. Более правдоподобной мыслью, скорее, является то, что первичный опыт состоял в изначальных поисках защиты. Прежде всего мы ищем защиты, и только затем, когда мы намерены защититься, мы вычленяем конкретные опасности, с которыми нам придется столкнуться. Арнольд Гелен говорил, что выживание для человеческого животного – тяжкая задача и, чтобы с ней справиться, нужно в первую очередь смягчить дезориентацию, связанную с отсутствием фиксированной «среды»<sup>7</sup>. Перво-степенная важность принадлежит здесь умению нащупывать решения вслепую в собственном жизненном контексте. Когда мы пытаемся сориентироваться и, значит, уберечься, для нас, причем часто ретроспективно, становятся очевидными различные формы опасности.

Более того, не только опасность определяется изначальным поиском защиты, но, что невероятно важно, она сама выражается по большей части *в качестве* специфической формы защиты. Если мы внимательно присмотримся, то увидим, что опасность зачастую содержится в некой ужасающей

---

<sup>7</sup> Gehlen A. Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt. Berlin: Junker und Dnnhaupt, 1940. Перевод статьи А. Гелена «О систематике антропологии» см. в сборнике: Проблема человека в западной философии: Переводы. М.: Прогресс, 1988. С. 152–302.

стратегии спасения (нужно лишь вспомнить, к примеру, о культе некоторых этнических «анклавов»). Диалектика между опасностью и бегством от нее разрешается в конце концов альтернативными формами защиты. *Внушающей страх защите* противостоит *защита второго уровня*, способная быть противоядием против первой. С исторической и социологической точек зрения нетрудно понять, что зло выражается именно и исключительно в качестве ужасающего ответа на рискованность мира, в качестве опасных поисков защиты: достаточно подумать о передаче своих прав суверену (сильному или опереточному – неважно), о судорожном растягивании других локтями ради собственной карьеры, о ксенофобии. Можно было бы даже сказать, что по-настоящему тревожным является именно способ противостояния тревоге. Повторяю: важна альтернатива между различными стратегиями успокоения, оппозиция между контрастными формами защиты. Поэтому глупо, кстати говоря, пренебрегать темой безопасности или же (еще более глупо) бряцать ею без дальнейшего ее анализа (не распознавая в ней, в некоторых ее отклонениях, настоящей опасности).

В этой модификации диалектики страха/защиты укоренен в первую очередь опыт современного (или, если угодно, постфордистского) множества. *Многие* в качестве *многих* – это те, кто разделяет невозможность «ощущать себя в собственном доме» и фактически помещает этот опыт в центр собственной политической и социальной практики. Кроме того, в способе быть множеством можно невооруженным взглядом заметить постоянное колебание между различными, иногда диаметрально противоположными стратегиями успокоения (колебания, которых «народ», будучи един с верховным Государством, не знает).

## 2.] «Общие места» и «General Intellect»

Чтобы лучше разобраться в современном понятии множества, стоит попытаться более скрупулезно поразмышлять о том, каковы же основные ресурсы защиты от опасностей мира. Я предлагаю выделить эти ресурсы с помощью одного аристотелевского лингвистического (или же, точнее, связанного с искусством риторики) понятия: «общие места», *topoi koinoi*.

Когда мы сегодня говорим об «общих местах», то имеем в виду уже не имеющие никакого смысла стереотипные устойчивые словосочетания, или же банальности, стертые метафоры (например, «золотые уста утра»), замусоленные языковые условности. Однако вовсе не это было первоначальным смыслом выражения «общие места». Для Аристотеля *topoi koinoi* – это логическая и лингвистическая форма огромного значения, или, можно даже сказать, скелет любой нашей речи, то, что делает возможным и упорядочивает любое специфическое выражение, любой оборот речи<sup>8</sup>. Эти «места» являются *общими*, потому что никто (ни изысканный оратор, ни пьяный, в напряжении коверкающий слова, ни торговец или политик) не может без них обойтись. Аристотель указывает на три «общих места»: отношения между более и менее, противопоставление противоположностей и категория взаимности («если я ее брат, она моя сестра»).

Эти категории, как и любой скелет, не проявляются в чистом виде. Они – сюжет «жизни разума», но только *невидимый*. Что же тогда можно увидеть в нашей речи? Это «частные места»,

<sup>8</sup> См.: Аристотель. Риторика. М: Лабиринт, 2000. Кн. I. Ч. 2. В новом русском переводе «общие» и «частные» места переводятся как «общие» и «специальные, особые» «топосы».

*topoi idoi*, как их называет Аристотель. Они представляют собой обороты речи: метафоры, остроумные ответы, торжественные обращения и т.п., которые соответствуют только определенной сфере жизни. «Частные места» – это такие обороты речи/мысли, которые могут оказаться подходящими на партийном собрании, или в церкви, или в университетской аудитории, или же среди болельщиков футбольной команды «Интер». Как городская жизнь, так и этос (разделяемые привычки) подразделяются на разнообразные, часто несовместимые «частные места». Некоторые выражения могут употребляться только в одной ситуации, и никакой другой; один тип убеждения может быть успешным в одной аудитории, но не работает в другой и т.д.

Перемены, с которыми мы сталкиваемся, могут быть обобщены следующим образом: сегодня «частные места» речи и аргументирования угасают и растворяются, в то время как «общие места», или родовые лингвистико-логические формы, выходят наружу и приступают во всех возможных дискурсах. Это означает, что, для того чтобы ориентироваться в мире и защищаться от его опасностей, мы больше не можем опираться на формы мышления, умозаключения, дискурсы, которые имеют собственную нишу в том или ином частном контексте. Группа болельщиков, религиозная община, партийная ячейка, место работы – все эти «места», конечно, продолжают существовать, но ни одно из них не является достаточно характерным и характеризующим, чтобы предоставить нам «розу ветров», или критерий для ориентации, надежный компас, набор определенных привычек, определенных способов говорения/думания. Повсюду, при любых обстоятельствах мы говорим/думаем одинаковым образом, базируясь на фундаментальных и в то же время самых общих логико-лингвистических конструкциях. Этико-риторическая топография исчезает. На первый

план выходят «общие места», скучные основания «жизни разума»: отношения между более и менее, оппозиция противоположностей, отношения взаимности и т. п. Они и только они предоставляют критерии для ориентации и, таким образом, защиту от мирового хода вещей.

Уже более не невидимые, но, наоборот, выброшенные на передний план, «общие места» являются апотропейными<sup>9</sup> ресурсами современного множества. Словно ящики с инструментами первой необходимости, они оказываются вдруг на поверхности. Что же такое «общие места», если не основное ядро «жизни разума», эпицентр собственно лингвистического животного, которым является человек?

Итак, можно сказать, что «жизнь разума» становится *общественной* (*pubblica*) сама по себе. Не имея больше в распоряжении «специальных», узких этическо-коммуникативных кодов, мы, в момент разрешения самых разнообразных проблем, должны обращаться к самым общим категориям. Неспособность чувствовать себя дома в собственном доме и пре восходство «общих мест» над другими связаны друг с другом. Разум в собственном качестве, чистый интеллект, становится компасом там, где традиционные сообщества разрушаются и где наблюдается незащищенность от мира в его тотальности. Даже в своих наиболее утонченных функциях Интеллект проявляется в качестве *общего* (*comune*) и бросающегося в глаза. «Общие места» не являются больше незаметным фоном, они больше не скрыты кишинием «частных мест». Они превращаются в разделяемый ресурс, из которого *многие* черпают в любой возможной ситуации. «Жизнь разума» – это Единое,

---

<sup>9</sup> Апотропейный – защитный, выполняющий функцию «оберега» (от греч. *aprotropaion* – «отвращающий беду магический предмет»).

которое подчиняется способу быть множеством. Повторяю и настаиваю: выход разума как такового на первый план, факт того, что более общие и абстрактные лингвистические структуры становятся инструментами ориентации, направляющими наше поведение, – это, на мой взгляд, одно из условий, определяющих современное множество.

Я только что говорил об «общественном интеллекте» (*intelletto pubblico*). Но выражение «общественный интеллект» противоречит древней традиции, согласно которой мышление является деятельностью уединенной, такой, которая отделяет нас от себе подобных, деятельностью внутренней, не имеющей внешних проявлений, далекой от заботы об общих делах. Единственным исключением из этой давней традиции, следуя которой «жизнь разума» противостоит публичности, являются, как мне кажется некоторые страницы Маркса, где интеллект выдвигается на уровень чего-то внешнего и коллективного, на уровень общественного блага. Во «Фрагменте о машинах» из наброска к «Критике политической экономии» Маркс, говоря об «общем интеллекте», *General Intellect*, чтобы усилить это выражение, пользуется английским, как будто выделяя его курсивом<sup>10</sup>. Понятие общего интеллекта может иметь различ-

---

<sup>10</sup> В оригинале ключевого для операистской теории классического текста, который известен у нас как «Критика политической экономии. Черновой набросок 1857–1858 гг.», Маркс без перевода пользуется английским словосочетанием «general intellect». В советском издании полного собрания сочинений Маркса и Энгельса «фрагменту о машинах» соответствует раздел «Развитие основного капитала как показатель развития капиталистического производства» из второй части 46-го тома (К. Маркс, Ф. Энгельс. Собрание сочинений, 2-е изд. М., 1969. Т. 46. Ч. 2. С. 201–222). В русском переводе одной из ключевых для постопераистской мысли фраз «наброска» (известного как *Grundrisse*, по первому слову названия немецкого оригинала) не указано, что в оригинале Маркс использует английское словосочетание «general intellect», которое переводится как «всебицкий интеллект»: «Развитие основного капитала является показателем того,

ное происхождение: может быть, это полемическая реплика на «общую волю» Руссо (не воля, а интеллект – вот то, что, по Марксу, уравнивает производителей); или, возможно, «общий интеллект» – материалистическое возобновление аристотелевского понимания *nous poietikos* (производительного, пойетического интеллекта). Но здесь нас интересует не филология, а внешний, общественный, коллективный характер, который принимает интеллектуальная деятельность, когда она становится, согласно Марксу, настоящей пружиной производства материальных благ.

Кроме этих страниц Маркса, повторюсь, интеллекту всегда приписывались характеристики конфиденциальности и отчужденности в отношении публичной сферы. В одном из ранних произведений Аристотеля, в «Протрептике», жизнь мыслителя сравнивается с жизнью иностранца<sup>11</sup>. Мыслитель должен отстраниться от общества, удалиться от гула множества, заглушить шум агоры. Иностранец, как и мыслитель, не чувствует себя «в собственном доме» – в строгом смысле этого выражения – по отношению к публичной жизни и к социально-политическому сообществу. Это хорошая точка отсчета, оттолкнувшись от которой можно сфокусироваться на

---

до какой степени всеобщее общественное знание [Wissen, knowledge] превратилось в *непосредственную производительную силу*, и отсюда – показателем того, до какой степени условия самого общественного жизненного процесса подчинены контролю всеобщего интеллекта и преобразованы в соответствии с ним; до какой степени общественные производительные силы созданы не только в форме знания, но и как непосредственные органы общественной практики, реального жизненного процесса» (Маркс К., Энгельс Ф. Т. 46. Ч. 2. С. 215).

<sup>11</sup> См.: Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. Пер. Е.В. Алымовой. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. Протрептик (от греч. *προτρεπτικός* – «увещевание») – жанр античной литературы, побуждающий читателя заняться изучением какого-либо учения.

состоянии современного множества. Хорошая точка отсчета, если мы сумеем извлечь другие заключения из аналогии между иностранцем и мыслителем.

Сегодня быть иностранцем, то есть не чувствовать себя дома в собственном доме, – это состояние, понятое многим, состояние неизбежное и разделяемое. Итак, те, кто не чувствует себя дома в собственном доме, для того чтобы сориентироваться и защититься, должны обращаться к «общим местам» или же к очень общим категориям лингвистического разума; в этом смысле иностранец – всегда мыслитель. Как видите, я переворачиваю направление сравнения: не мыслитель становится иностранцем по отношению к сообществу, к которому он принадлежит, но иностранцы, «бездомное» множество, по неволе достигают статуса мыслителей. «Бездомные» не могут не вести себя как мыслители, не потому что они знают биологию или высшую математику, но потому что обращаются к самым существенным категориям абстрактного интеллекта для того, чтобы отразить удары случая, чтобы защититься от обстоятельств и неожиданностей.

У Аристотеля мыслитель – иностранец, но лишь на время. Когда он заканчивает написание «Метафизики», он может вернуться к общим занятиям. Также и иностранец в узком смысле слова, например спартанец, пришедший в Афины, будет им лишь определенное время: рано или поздно он сможет вернуться на родину. Однако для современного множества невозможность «ощущать себя дома» постоянна и необратима. Отсутствие традиционного сообщества и соответствующих «частных мест» превращает ощущение себя иностранцем, ощущение нахождения вне дома, *bios xenikos*, в опыт долговечный и неотвратимый. Множество «бездомных» доверяется интеллекту, «общим местам», и по-своему это множество

представляет собой множество мыслителей (даже тогда, когда у кого-то из них нет диплома об окончании средней школы и он не желает читать даже под пыткой).

Наблюдение на полях. Иногда говорится об *инфантильности* городского поведения. И говорится осуждающе. Понимая, что подобное осуждение нелепо, имело бы смысл спросить, есть ли какие-нибудь основания для сравнения городской жизни и детства, есть ли в этом хотя бы зерно истины? Может быть, детство, эта онтогенетическая сущность любых последующих поисков защиты от ударов окружающего мира, иллюстрирует необходимость победить момент нерешительности, изначальную неуверенность (нерешительность и неуверенность, которые иногда ведут к стыду, чувству, неизвестному детенышам других животных). Ребенок защищается с помощью *повторения* (еще раз – та же сказка, та же игра, тот же жест). Повторение должно пониматься как защитная стратегия по отношению к потрясениям, которые вызываются новым и неожиданным. Теперь проблема предстает таким образом: может быть, детский опыт переносится на взрослый, переходит на поведение, превалирующее внутри больших городских конгломератов (поведение, описанное Зиммелем, Беньямином и многими другими)? Детский опыт повторения продолжается и во взрослом возрасте, поскольку представляет основную форму защиты там, где недостает твердых привычек, традиционных сообществ, *этоса*. В традиционных обществах (или, если на то пошло, в опыте «народа») милое ребенку повторение уступило место более артикулированным и сложным формам защиты: а именно *этосу*, то есть нравам, обычаям и привычкам, составляющим основу устойчивых сообществ. Сейчас, в эпоху множества, эта замена больше невозможна. Повторение, которое уже нечем заменить, преобладает. Вальтер Беньямин уловил

этот момент, уделив большое внимание детству, детской игре, любви к повторениям, и в то же время заметил в технической воспроизведимости произведения искусства сферу, в которой вынашиваются новые формы восприятия<sup>12</sup>. Итак, стоило бы спросить, нет ли связи между двумя этими аспектами? В технической воспроизведимости возрождается усиленное детское требование «еще одного раза» или, точнее, вновь возникает необходимость повторного действия в качестве защиты. Публичность мышления, явность «общих мест», *General Intellect* проявляются в том числе и как успокаивающее повторение. Действительно, в современном множестве есть нечто инфантильное, но это нечто – невероятно серьезно.

### 3.] Публичность без публичной сферы

Итак, мы сказали, что множество определяется отсутствием ощущения собственного дома, вытекающим из этого состояния близким знакомством с «общими местами» и абстрактным интеллектом. Нужно добавить теперь, что диалектика страха/защищенности коренится именно в этой связанности с абстрактным интеллектом. Общественный и разделяемый всеми характер «жизни разума» имеет амбивалентную окраску. Он хранит в себе также негативные возможности, фигуры, внушающие страх. Общий интеллект – это единый ствол, и от него могут произрасти как отвратительные формы защиты, так и формы защиты, способные дать реальный комфорт (в той мере, как уже было сказано, в какой они защищают от первых).

<sup>12</sup> См.: Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизведимости. М.: Медиум, 1996.

Общественный интеллект, откуда черпает силы множество, является точкой отсчета для развития противоположностей. Основные человеческие способности, выходящие на первый план (мышление, язык, саморефлексия, способность к обучению), могут принять беспокоящий и угнетающий вид или же дать основание беспрецедентной *негосударственной* публичной сфере, далекой от мифов и ритуалов суверенной власти.

Говоря очень кратко, мой тезис состоит в следующем: если публичность интеллекта не движется по направлению к публичной сфере, к политическому пространству, в котором «многие» могут заботиться об общих делах, она порождает чудовищные последствия. *Публичность без публичной сферы* – негативный уклон, если хотите, – зло в опыте множества. Фрейд в своем эссе «Жуткое» показывает, как внешняя сила мысли может обретать тревожные черты<sup>13</sup>. Он говорит, что больные, для которых мысли имеют внешнюю, практическую, непосредственно действенную власть, боятся проявления влияния и угнетения со стороны других. Это та же ситуация, которая устанавливается на спиритическом сеансе, где участники сливаются в единое целое, уничтожающее любые индивидуальные черты. Итак, вера во «всемогущество мыслей», изученная Фрейдом, или пограничная ситуация, возникающая на спиритическом сеансе, прекрасно демонстрируют то, чем может оказаться *публичность без публичной сферы*, то, чем может сделаться «общий интеллект», *General Intellect*, который не артикулируется в политическом пространстве.

Если *General Intellect*, или общественный интеллект, не становится *республикой*, публичной сферой, политическим обществом, он начинает безрассудно множить формы под-

---

<sup>13</sup> См.: Фрейд З. Жуткое // Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995.

чинения. Чтобы лучше понять этот момент, обратимся к современному производству. *Разделение* лингвистических и познавательных способностей – конструктивный элемент постфордистского трудового процесса. Все работники в качестве думающих и говорящих являются частью производства. Это совсем не связано с «профессиональностью» или с античным понятием мастерства или ремесла: говорить/думать – общие способности человеческого животного, в противоположность любой специализации. С одной стороны, это предварительное *разделение* характерно для *многих* в качестве *многих*, для множества, а с другой – оно представляет собой основу сегодняшнего производства. В качестве технического требования это *разделение* (*condivisione*) противостоит *разделению* (*divisione*) труда, расщепляя и преодолевая его<sup>14</sup>. Это не значит, конечно, что работа больше не разделена, не раздроблена и т. д., но означает, скорее, что сегментирование обязанностей не отвечает более объективным, «техническим» критериям, а является откровенно производным, обратимым, изменчивым. То, что действительно интересует капитал, – это первичное разделение лингвистико-познавательных способностей, поскольку именно оно гарантирует быстроту реакции на инновации, приспособляемость и т. п. Очевидно, однако, что разделение общих лингвистико-познавательных способностей не становится публичной сферой

<sup>14</sup> Для «разделения» в смысле участия в общем, совместном использовании неспециализированных человеческих способностей Вирно вводит термин «*condivisione*», тогда как для «разделения» в смысле разделения труда, отделения и специализации трудовых операций им используется традиционный термин «*divisione*». В русском языке «разделение» означает и объединение («разделение обязанностей»), и отделение видов деятельности друг от друга (термин «разделение труда»).

#### 4.] Что является Единым для Многих?

или политическим сообществом, не выступает в качестве конститутивного принципа. Что же тогда происходит?

Публичность интеллекта, или его разделение всеми, с одной стороны, опрокидывает любое четкое разделение труда, с другой – способствует личной зависимости. *General Intellect*, окончание разделения труда и личная зависимость – это три взаимосвязанных аспекта. Публичность интеллекта там, где он не сочленяется с публичной сферой, превращается в бесконтрольное разрастание иерархий, насколько необоснованных, настолько же и прочных. Зависимость является личной в двойном смысле: на работе она связана с зависимостью от того или иного человека, а не от правил, обладающих анонимной принудительной властью, а во-вторых, человек подчиняется целиком и полностью, включая его основную способность к общению и восприятию. Персонализированные, измельченные, разрастающиеся иерархии – вот негативная сторона публичности/разделения интеллекта. Множество, повторим, – это способ быть амбивалентным, двойственным.

#### 4.] Что является Единым для Многих?

Точкой отсчета для настоящего анализа послужило разделение между «народом» и «множеством». Из всего сказанного выше очевидно, что множество не отделено от Единого, или универсального, от общего/разделяемого, но заново его определяет. Единое множества не имеет ничего общего с законно установленным Государством, с Единым, к которому стремится народ.

Народ является результатом центростремительного движения: от атомизированных индивидов к единству «полити-

ческого тела», к суверенной власти. Единое становится ко- нечным результатом этого центростремительного движения. Множество, наоборот, результат центробежности: от Едино- го – к *Многим*. Но что является Единым, стартовав с которого *многие* дифференцируются и остаются таковыми? Им, безу- словно, не может быть Государство, это должна быть совер- шенно другая форма единства/универсальности. Именно те- перь мы можем вернуться к пункту, с которого начинали.

Единство, которое находится за спиной множества, создано «общими местами» разума, общими лингвистическо-позна- вательными способностями нашего вида, с помощью *General Intellect*. Речь здесь идет о единстве/универсальности явно другого рода, чем государственное. Нужно подчеркнуть, что лингвистическо-познавательные способности вида выходят на первый план не потому, что кто-то решает, что они долж- ны там оказаться, но это случается по необходимости или, точнее, потому что они представляют собой форму защиты в обществе, в котором отсутствуют традиционные сообщества (или «частные места»).

Единое множества не является Единым народа. Множество не совпадает с некой *volonté générale* по одной простой при-чине: оно уже обладает *General Intellect*. Общественный ин-теллект, который в эпоху постфордизма выступает как чисто производительный ресурс, может, однако, создать иное «ос-новополагающее начало», он в состоянии затемнить *негосу-дарственную публичную сферу*. *Многие* в качестве *многих* использует публичность интеллекта как свою базу или «пье-дестал», в хорошем и плохом смысле.

Безусловно, существует огромная разница между современ- ным множеством и множеством, изучаемым политическими философами XVII века. На заре современности *многие* совпа-

дали с гражданами городских республик, предварявших рождение больших национальных государств. Эти *многие* пользовались «правом сопротивления», *jus resistentiae*. Это право не означало, банально говоря, просто самозащиту, но было чем-то более сложным и тонким. «Право сопротивления» состоит в поддержании уважения к прерогативам индивида, какого-либо локального сообщества или корпорации перед лицом централизованной власти и должно оберегать уже укрепившиеся, выделившиеся формы жизни и уже укоренившиеся традиции. Таким образом, речь идет о защите чего-то позитивного, о *консервативном* насилии (в хорошем, благородном смысле слова). Может быть, *jus resistentiae*, или право защищать нечто уже существующее, достойно продолжения и является тем, что сближает *multitudo* XVII века с постфордистским множеством. Также и в случае последнего речь идет не о «взятии власти», создании нового Государства, новой монополии на политические решения, а о защите множественно-го опыта, форм непредставительной демократии, негосударственных обычаяев и нравов. Что касается остального, трудно не увидеть разницы между двумя множествами: сегодняшнее множество основывается на допущении Единого, которое не менее, но намного более универсально, чем Государство: общественный интеллект, язык, «общие места» (при желании можно упомянуть Интернет). Кроме того, современное множество несет в себе историю капитализма, которая связана двойным узлом с превратностями судьбы рабочего класса.

Нужно быть осторожными с демонами аналогий и круговоротом между древним и ультрасовременным. Необходимо рельефно обозначить исторически первичные линии современного множества и не считать его ни в коем случае переизданием чего-то, что уже было. Приведу один пример. Для

постфордистского множества разжигание кризиса политического представительства (не в качестве анархического жеста, а в качестве мирного и реалистического исследования новых политических форм) является типичным. Уже Гоббс предупреждал о тенденциях множества снабжать себя нерегулярными политическими организмами – «...по сути дела лишь лигами, а иногда просто скоплением людей, не объединенных для какой-нибудь определенной цели и связанных не взаимными обязательствами, а лишь сходством желаний и наклонностей»<sup>15</sup>. Но очевидно, что непредставительная демократия, базирующаяся на *General Intellect*, имеет другой размах: в ней нет ничего промежуточного, маргинального, остаточного, а наблюдается конкретное присвоение и новая артикуляция знания/власти, замороженная сегодня в административных аппаратах государств.

Говоря о множестве, мы сталкиваемся со сложной проблемой: здесь мы имеем дело с представлениями, не имеющими истории и лексикона, в то время как представления о народе, для которого у нас есть подходящие слова и нюансы любого толка, хорошо кодифицированы. То, что это так, очевидно. Я уже говорил, что в политico-философских размышлениях XVII века «народ» превалировал над «множеством», и потому «народ» пользовался адекватным лексиконом, что же касается «множества» – перед нами абсолютное отсутствие кодификации и концептуально ясного словаря. Это серьезный вызов для философов и социологов и прежде всего для полевых исследований. Речь идет о работе на основе конкретных материалов, об изучении деталей и в то же время о вычленении из них теоретических категорий. Постфордистское множество

<sup>15</sup> См.: Гоббс Т. Левиафан. Сочинения в 2-х тт. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 183–184.

нуждается в двойном движении: от вещей к словам и от слов к вещам, и это – увлекательная работа.

Это правда, что «народ» и «множество» – две категории, которые относятся больше к политической мысли (указывая на альтернативные формы политического существования), чем к социологии. Однако, по-моему, понятие множества не-вероятно продуктивно для понимания и описания способов существования подчиненного постфордистского труда, некоторых его черт, которые на первый взгляд могут показаться непонятными. Как я подробнее объясню во второй день, эта побежденная когда-то в теоретических спорах категория политической мысли сегодня представляет собой драгоценный инструмент для анализа «живого труда» в эпоху постфордизма<sup>16</sup>. Множество – это категория-амфибия: с одной стороны, говорится об общественном производстве, основанном на знании и языке, с другой – о кризисе Государства как формы. И по-видимому, между этими двумя явлениями есть крепкая связь. Карл Шmittt, главный теоретик политики прошлого века, смогший понять о явлении Государства все самое существенное, в шестидесятых годах, уже стариком, написал одну очень горькую (для него) фразу, смысл которой состоит в идее «возвращения множества и заката народа»: «Европейская часть человечества до недавнего времени жила в эпоху, юридические понятия которой были целиком запечатлены в государстве, и которая полагала государство моделью политического единства. Ныне эпоха государственности прибли-

---

<sup>16</sup> Важное для постопераистской мысли понятие «живого труда» (*lebendige Arbeit*) используется Марксом в «Критике политической экономии», обозначая рабочую силу, взятую в ее индивидуально-телесном, воплощенном качестве, и противопоставляемую «мертвому труду», т.е. труду, овеществленному в товарах, деньгах и капитале.

жается к своему концу»<sup>17</sup>. Важное добавление: эта монополия на решения действительно может быть изъята у Государства лишь в том случае, если оно раз и навсегда перестанет быть монополией, и только тогда, когда множество поймет важность поддержания своего центробежного характера.

Я хотел бы закончить этот первый день нашего семинара, рассеяв, насколько это возможно, одно заблуждение, в которое легко впасть. Может показаться, что множество знаменует собой конец рабочего класса. Во вселенной многих уже нет места для одинаковых, сливающихся воедино синих спецовок, образующих из себя общее тело, не слишком чувствительное к имеющимся в нем калейдоскопическим «различиям»<sup>18</sup>. Это чепуха, милая тем, кто нуждается в упрощении ситуации, кому хочется упиваться эффектными фразами (или делать электрошок бабуинам, как говорил один мой друг). Ни Маркс, ни кто бы то ни было еще никогда всерьез не ставили знак равенства между рабочим классом и какими-либо конкретными обычаями, привычками, нравами и т.п. Рабочий класс – это теоретическое понятие, а не сувенирная фотография, и оно указывает на субъекта, производящего абсолютную и относительную прибавочную стоимость. Таким образом, современный рабочий класс, его наемный «живой труд», его познавательно-лингвистическая кооперация имеют черты множества, а не народа. Однако у него больше нет «народной» склонности к государственности. Понятие множества не отрекается от понятия рабочего класса уже хотя бы потому, что этот послед-

---

<sup>17</sup> См.: Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Berlin, 1979. S. 9 (перевод с немецкого наш. – Ред.).

<sup>18</sup> Синие спецовки – обычная форма одежды рабочих. Ср. стихотворение Джанни Родари «Чем пахнут ремесла» в переводе С. Маршака: «В синей спецовке/Под цвет небосвода/Ходит рабочий/Под сводом завода». – Прим. пер.

#### 4.] Что является Единым для Многих?

ний по определению не был связан с понятием народа. Существование в качестве множества совершенно не мешает ему производить прибавочную стоимость. Конечно, когда рабочий класс не имеет больше способов быть народом, а остается лишь множеством, очень многое меняется: ментальность, формы организации и конфликта. Все усложняется. Насколько было бы проще, если бы можно было сказать, что, когда есть множество, не существует рабочего класса... Но если кто-то во что бы то ни стало ищет простоты, ему стоило бы просто осушить бутылочку красного.

Впрочем, уже у Маркса есть пассаж, где рабочий класс теряет сходство с «народом» и получает сходство с «множеством». Приведу этот пример: на страницах последней главы первого тома «Капитала», где Маркс анализирует положение рабочего класса в Соединенных Штатах Америки («Современная теория колонизации»), есть замечательные страницы об американском Западе, о массовой эмиграции, об индивидуальной инициативе *многих*. Европейские рабочие, вытесненные из собственных стран эпидемиями, неурожаем, экономическим кризисом, едут работать на Восточное побережье США. Однако внимание: они остаются там лишь в течение нескольких лет. Потом они оставляют завод, продвигаясь к свободным землям на Запад. Наемный труд, вместо того чтобы стать пожизненным, оказывается для них переходным моментом. Пусть только на двадцатилетие наемные рабочие сумели внести сумятицу в железные правила рынка труда: оставляя родину, влияя на относительный недостаток рабочих рук, а значит, и на оплату. Описывая эту ситуацию, Маркс предлагает очень убедительный портрет рабочего класса, являющегося в то же время множеством.

второй день

**труд, действие,  
интеллект**

В прошлый раз я пытался проиллюстрировать способ бытия множества, отталкиваясь от диалектики страха/защиты. Сегодня я хотел бы поговорить о классическом распределении человеческого опыта между тремя основными сферами: Трудом (или *пойезисом*), политическим Действием (или *праксисом*), Интеллектом (или жизнью разума). Цель остается той же: артикулировать и углубить понятие множества.

Напомню, что «множество» – это основная категория политической мысли, и здесь мы пользуемся ею для объяснения некоторых определяющих черт, присущих постфордистскому способу производства. При этом «способ производство» понимается не только как особая экономическая формация, но как совместные формы жизни, как некая общественная, антропологическая, этическая констелляция (внимание: этика – не мораль, рассматриваются только привычки, нравы и обычаи, а не сфера должного). Итак, мне хотелось бы доказать, что для современного множества фоном существования является кризис разделения человеческого опыта на Труд, Действие (политическое) и Интеллект. Множество утверждается как способ существования там, где наблюдаются взаимоналожения или хотя бы скрещивания между теми сферами, которые совсем не так давно, во времена фордистской эпохи, оказались разделенными и четко различающимися.

Разделение человеческой активности на три части, а именно на Труд, Действие, Интеллект, по образцу восходящей к Аристотелю традиции, которая была вновь убедительно и страстно переформулирована Ханной Арендт, казалось ясным, соответствующим реальности и почти неоспоримым<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельности жизни/Пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. На самом деле Арендт рассуждает о трех формах

Оно обросло глубокими корнями в сфере здравого смысла, а значит, мы говорим здесь не о какой-то исключительно философской проблеме, а о широко разделяемой всеми схеме. Приведу автобиографический пример. Когда я в 1960-х годах начал заниматься политикой, я считал это разделение очевидным, оно мне казалось просто неопровергимым, словно какое-нибудь тактильное или зрительное восприятие. Не было никакой необходимости читать «Никомахову этику» Аристотеля для понимания того, что труд, политическая деятельность и интеллектуальная рефлексия образуют три четкие сферы радикально неоднородных принципов и критериев. Конечно, неоднородность не исключала пересечения: интеллектуальная рефлексия могла быть применена в политике, тогда как политическая деятельность часто и охотно подпитывалась темами, связанными со сферой производства и т.д. Но какими бы многочисленными ни были эти пересечения, Труд, Интеллект и Действие (политическое), хотя бы уже по структурным причинам, должны были оставаться сущностно разделенными.

Труд – это органический обмен с природой, производство новых объектов, повторяющийся и предсказуемый процесс. Чистый разум обладает одиноким и невыделяющимся нравом: размышления мыслителя ускользают от наблюдения посторонних, теоретические рефлексии приглушают звучание внешнего мира. В отличие от Труда, политическое Действие вмешивается в общественные отношения, а не в природные материалы, оно связано с возможным и непредсказуемым, оно не загромождает контекст все новыми объектами, а изме-

---

«активной жизни», в которые она включает труд (*labor*), произведение (*work, poiesis*), и действие (*action, praxis*). В.В. Бибихин переводит «*work*» как «созидание». Возможно, Вирно имеет в виду изначальное аристотелевское разделение в «Никомаховой этике», где философ противопоставляет *poiesis* и *praxis* (кн. 6).

няет сам этот контекст. В отличие от Интеллекта, политическое Действие публично и, находясь в распоряжении внешнего, случайного, шума «многих», означает, пользуясь словами Ханны Арендт, «быть выставленным на обозрение других»<sup>20</sup>. Понятие политического Действия можно вывести, исходя из его противоположности по отношению к двум другим сферам.

Итак, это древнее тройное разделение, по-прежнему укорененное в сознании поколения, вышедшего на общественную сцену в 1960-х годах, есть именно то, чего сегодня как раз не наблюдается. Границы между чистой деятельностью интеллекта, политическим действием и трудом исчезли. Я утверждаю, в частности, что так называемый постфордистский труд включил в себя многие типичные характеристики политической деятельности, и что это слияние Политики и Труда является решающей физиognомической чертой современного множества.

## 1.] Сопоставление пойезиса и праксиса

Современный труд вобрал в себя многие особенности, которые раньше определяли политический опыт. *Пойезис* включил в себя многочисленные аспекты *праксиса*. Это первый аспект другого, более общего скрещивания, к которому мне хотелось бы обратиться.

Нужно заметить, что уже Ханна Арендт настойчиво заявляет об исчезновении границ между трудом и политикой (если под «политикой» иметь в виду не жизнь одного из партийных отделов, но общечеловеческий опыт извещения о чем-то новом, внутренние отношения со случаем и непредсказуемостью, пре-

<sup>20</sup> Арендт X. Vita activa. Гл. V «Действие». С. 228–323, *passim*.

бывание в присутствии других). Политика, по мнению Арендт, начала подражать труду. Политика XX века, на ее взгляд, принялась, в определенном смысле, фабриковать новые объекты: Государство, партию, историю и т.д. Однако я считаю, что вещи пошли как раз в противоположном направлении, чем то, которое представлялось верным Арендт: не политика подчинилась труду, а труд почерпнул традиционные отличительные признаки политического действия. Поэтому моя аргументация будет диаметрально противоположна той, что использовала Арендт. Я считаю, что в мире современного труда присутствует «выставленность на обозрение других», отношение к присутствию других, что в нем содержится исток беспрецедентных процессов, определяемых близостью к случайному, неизведанному и возможному. Я считаю, что постфордистский труд – это наемный труд, который производит прибавочную стоимость и вводит в игру те способности и качества, которые в светской традиции связывались, скорее, с политическим действием.

Мимоходом замечу, что это объясняет, на мой взгляд, кризис политики, неуважение, окружающее сегодня политическую практику, и утрату доверия по отношению к действию как таковому. Очевидно, что политическая деятельность фатально представляется в виде избыточного дублирования труда, в то время как последний, хоть и в деформированном и подчиненном виде, включил в себя некоторые структурные черты первой. Сфера строго понимаемой политики копируют стилистические элементы и процедуры, которые определяют сегодняшнюю ситуацию труда, но эти копии предлагают более убогую, упрощенную и грубую версию. Политика предоставляет коммуникативную сеть и когнитивное содержание, гораздо более бедные и менее вариативные, чем те, которые задействованы в современном производственном процессе. Менее

сложное, чем труд, и в то же время все-таки слишком похожее на него, политическое действие, в любом случае, кажется чем-то малопривлекательным.

Включение в современное производство некоторых структурных черт политической практики помогает понять, почему сегодняшнее постфордистское множество является множеством *деполитизированным*. В наемном труде (взятом в качестве *наемного труда*) уже и так слишком много политики, чтобы политика сама по себе могла располагать независимым достоинством.

## 2.] Виртуозность. От Аристотеля к Глену Гульду

Вовлечение в процесс труда того, что раньше гарантировало политическому Действию столь своеобразную физиономию, можно прояснить с помощью древней, но оттого не менее действенной категории виртуозности.

Следуя принятому значению, под виртуозностью я понимаю особые способности артиста-исполнителя. Виртуозен, например, пианист, который незабываемо исполняет Шуберта, или опытный танцор, или убедительный оратор, или никогда не надоедающий учитель, или священник, умеющий взволновать прихожан проповедью. Постараемся внимательно учесть все то, что отличает деятельность виртуозов, или артистов-исполнителей. В первую очередь их *деятельность находит собственное завершение (или, точнее, цель) в самой себе*, без воплощения ее в долговечное произведение, не осаждаясь в виде «конечного продукта», или объекта, переживающего самое исполнение. Во-вторых, это *деятельность, которая требует присутствия других*, могущая существовать только при наличии публики.

Деятельность без произведения: выступление пианиста или танцора не оставляет по себе определенного объекта, отдельного от самого исполнения и способного продолжать свое существование после его окончания. Эта деятельность нуждается в присутствии других: *представление (performance)*<sup>21</sup> имеет смысл, только если его смотрят или слушают. Очевидно, что две эти характеристики взаимосвязаны: виртуоз нуждается в публике именно потому, что он не оставляет произведения, объекта, который будет оставаться в мире и после того, как сама его деятельность завершится. За отсутствием специфического внешнего продукта, виртуоз должен обращаться к свидетелям.

Категория виртуозности обсуждается в «Никомаховой этике» и выходит на поверхность то там, то здесь в политической мысли Нового времени, в том числе в XX столетии. В своей критике политической экономии Маркс уделил ей небольшое место. В «Никомаховой этике» Аристотель разделяет работу, или пойезис, и политическое действие, или праксис, пользуясь именно понятием виртуозности: труд существует, когда создается объект, произведение, которое можно отделить от действия. Праксис существует, когда действие имеет свою цель в самом себе. Аристотель пишет: «Цель творчества (*poiesis*) отлична от него [самого], а цель поступка (*praxis*) [понимаемого как этическое поведение и как политическое действие. – П.В.], видимо, нет, ибо здесь целью является само благо-получение в поступке»<sup>22</sup>. Имплицитно обращаясь к Аристотелю, Ханна

<sup>21</sup> В оригинале автор использует английское слово *performance*.

<sup>22</sup> Аристотель. Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 177 (1140b). В сложившейся русской традиции перевода *poiesis* переводится как «творчество», что сужает его значение, поскольку к нему относится любое производство, труд, действие. *Praxis* также переводится в суженном этическом регистре «поступка», хотя к нему относится и любое политическое, публичное действие.

Арендт сравнивает артистов-исполнителей, виртуозов, с теми, кто занят политической деятельностью. Она пишет: «Исполнительские искусства, [которые не создают никакого “произведения”], имеют глубокое сходство с политикой. Артисты, которые ими занимаются, – танцоры, актеры, музыканты и им подобные, – нуждаются в публике, чтобы продемонстрировать собственную виртуозность, так же как [политически] действующие люди нуждаются в присутствии других. В тех, перед которыми они могут появиться: и те и другие для осуществления “труда” нуждаются в общественно организованном пространстве, и их “исполнение” зависит от присутствия других»<sup>23</sup>.

Можно было бы сказать, что любая политическая деятельность *виртуозна*. Она разделяет с виртуозностью отсутствие «законченного продукта», случайный характер, прямые и неизбежные отношения с присутствием других людей. И наоборот, любая виртуозность внутренне *политична*. Вспомним Гленна Гульда<sup>24</sup>. Этот великий музыкант парадоксальным образом буквально ненавидел отличительные характеристики своей деятельности артиста-исполнителя, другими словами, не выносил появляться на публике. Всю жизнь он боролся с «политичностью», присущей его деятельности. В один прекрасный момент Гульд объявил, что хочет «оставить *деятельную жизнь*», то есть «нахождение на виду у других» (внимание: «деятельная жизнь», *vita activa* – это традиционное наименование политики). Чтобы его виртуозность могла быть неполитичной, он постарался максимально приблизить деятельность артиста-исполните-

<sup>23</sup> Arendt H. Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought, N.-Y.: The Viking Press, 1961. P. 154.

<sup>24</sup> См.: Gould G. The Glenn Gould Reader. Boston: Faber and Faber, 1987; а также: Schneider M. Glenn Gould. Piano solo. Aria et trente variations: Einaudi, Torino, 1991.

теля к собственно труду, оставляющему после себя внешний продукт. Это означало уединение в студии звукозаписи и выпуск (превосходных!) пластинок в качестве «произведений». Чтобы избежать естественного для виртуозности общественно-политического измерения, он должен был делать вид, что его мастерское исполнение производит законченный объект (независимый от исполнения как такового). Если есть «произведение», автономный продукт, значит, имеет место труд, а не виртуозность, и, следовательно, это не политика.

В некоторых своих самых важных текстах, например в так называемой «Главе шестой» и затем почти теми же словами в «Теориях прибавочной стоимости», Маркс тоже говорит о пианистах, ораторах, танцорах и т. п.<sup>25</sup> Анализируя интеллектуальный труд, он разделяет его на два основных вида. С одной стороны, нематериальная, или умственная, деятельность, «имеет своим результатом товары, которые существуют отдельно от производителя <...> например книги, картины, все произведения искусства, которые существуют отдельно от художественной деятельности создающего их художника»<sup>26</sup>. Это первый вид интеллектуального труда. С другой стороны, пишет Маркс, нужно учитывать такую деятельность, продукт которой «неотделим от производительного акта» и которая находит завершение в самой себе, не воплощаясь в превос-

<sup>25</sup> «Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства» – черновая рукопись главы «Капитала», созданная Марксом в 1863–1864 гг. Содержит ряд важных формулировок и тем (например, обсуждение различия производительного и непроизводительного труда), отсутствующих в окончательной версии 1-го тома «Капитала». См.: К. Маркс, Ф. Энгельс. Собрание сочинений, 2-е изд. М., 1974. Т. 49. С. 3–136. «Теории прибавочной стоимости» – IV, незаконченный том «Капитала», там же, т. 26.

<sup>26</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс, Собрание сочинений, 2-е изд. М., 1974. Т. 49. С. 103.

ходящее ее произведение<sup>27</sup>. Существует уже проиллюстрированная Аристотелем такая же демаркационная линия между материальным производством и политическим действием. Маркс, однако, не заботится в этот момент о политическом действии, а анализирует две разные фигуры труда. Он использует различие между деятельностью-с-произведением и деятельностью-без-произведения в определенных типах пойезиса. Второй вид интеллектуального труда (деятельность, при которой «продукт неотделим от производительного акта») включает, по Марксу, всех тех, чья работа разрешается в одном виртуозном представлении: пианисты, мажордомы, танцоры, учителя, ораторы, врачи, священники и т.д.

Если заканчивающийся произведением интеллектуальный труд не приводит к серьезным проблемам, то труд, его не создающий, смущает Маркса. Первый тип интеллектуальной работы, безусловно, подходит к определению «производительного труда», но второй? Напомню, между прочим, что для Маркса производительный труд это не что-то, связанное с подчиненным положением, или тяжелым физическим трудом, или черной работой; это всего-навсего тот труд, который производит прибавочную стоимость. Конечно, и виртуозная работа пианиста или танцора может, в принципе, произвести прибавочную стоимость и принести доход, если она организована по капиталистическому принципу, однако Маркс озабочен сильным сходством, которое наблюдается между деятельностью артиста-исполнителя и обязанностями слуги: несмотря на их неблагодарность и тяжесть, оба этих вида деятельности не производят прибавочной стоимости и, таким образом, входят в сферу непроизводительного труда. В работу слуги не инвестируется капитал, напротив, на нее тратится доход

---

<sup>27</sup> Там же.

(частные услуги мажордома, например). Работники-«виртуозы», по Марксу, с одной стороны, представляют собой с количественной точки зрения не особенно показательное исключение, а с другой, что более важно, – почти всегда совпадают с сервисным/непроизводительным трудом. Это совпадение подтверждается именно тем фактом, что их деятельность не предоставляет возможности появления независимого произведения: там, где недостает автономного законченного продукта, не существует и производительного труда (с прибавочной стоимостью). Маркс принимает как факт уравнение: труд без произведения = личные услуги. В результате, виртуозность для Маркса – это «наемный труд, который в то же время не является производительным»<sup>28</sup>.

Подведем итоги. Виртуозность открыта двум альтернативам: либо она оттеняет структурный характер политической деятельности (отсутствие произведения, обращенность к присутствию других людей, роль случайности и т.п.), как подсказывают Аристотель и Ханна Арендт, либо, как у Маркса, получает сходство с «наемным трудом, который в то же время не является производительным». Эта двойственность исчезает, распадается на части, когда производительный труд в своей тотальности присваивает особые характеристики артиста-исполнителя. В режиме постфордизма тот, кто производит прибавочную стоимость, ведет себя – в структурном плане, конечно, – точно так же, как пианист, танцор и т.п., и значит, как человек политики. Что касается современного производства, здесь очевидным представляется наблюдение Арендт по поводу деятельности артистов-исполнителей и людей политики, что для их труда необходимо «общественно организованное пространство». Итак,

<sup>28</sup> Маркс К. Энгельс Ф. Собрание сочинений, 2-е изд. М., 1962. Т. 26. «Теории прибавочной стоимости». Ч. 1. С. 420–422.

в эпоху постфордизма Труд нуждается в «общественно организованном пространстве» и походит на виртуозное исполнение (без произведения). Это общественно структурированное пространство Маркс называет кооперацией. Можно было бы сказать, что на определенном уровне развития общественных производительных сил рабочая кооперация ассилируется со словесной коммуникацией и, таким образом, начинает напоминать виртуозное исполнение или же *политическое действие*.

Помните знаменитый текст Макса Вебера о политике как профессии (Вебер, «Политика как призвание и профессия»)?<sup>29</sup> Вебер четко выделяет ряд достоинств, определяющих человека политики: умение рисковать здоровьем собственной персоны, чувство равновесия между этикой убеждения и этикой ответственности, преданность цели и т.д. Имело бы смысл перечитать этот текст в применении к тойотизму<sup>30</sup>, к работе, базирующейся на языке, и к производственной мобилизации познавательных способностей. Эссе Вебера говорит о качествах, необходимых сегодня материальному производству.

### 3.] Говорящий как артист-исполнитель

Каждый из нас изначально является виртуозом и артистом-исполнителем. Порой заурядным или неловким, но в любом случае – поистине виртуозным. В самом деле, основной моделью виртуозности, опытом, находящимся в основе этого понятия,

<sup>29</sup> См.: Вебер М. Политика как призвание и профессия // Макс Вебер. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 644–706.

<sup>30</sup> Тойотизм (от названия японской фабрики по производству автомобилей) – организация капиталистического производства, которая пришла на смену менеджменту «по системе Форда» (фордизму).

является *деятельность говорящего*. Не деятельность высказывающегося со знанием дела и изяществом, но высказывающегося хоть как-то. Человеческий вербальный язык, не будучи чистым орудием или совокупностью инструментальных сигналов (эти характеристики свойственны скорее нечеловеческим языкам животных, например пчел, которые с помощью знаков координируют добычу еды), имеет цель в самом себе, не производя (во всяком случае, не обязательно производя) некий «*объект*», независимый от собственно исполнения высказывания.

Язык не имеет «*произведения*». Любое высказывание есть виртуозное исполнение. И оно таково, потому что связано (прямо или косвенно) с присутствием других. Язык предполагает и в то же время постоянно учреждает «*общественно организованное пространство*», о котором говорит Арендт. Стоило бы перечитать отрывки из «*Никомаховой этики*» о разнице между принципами пойезиса (производства) и праксиса (политики) с точки зрения соксюровского понятия *речи* и в первую очередь с точки зрения анализа высказывания у Эмиля Бенвениста (где под «*высказыванием*» имеется в виду не содержание высказывания, не то именно, «*что говорится*», но сам акт «*взятия слова*» как такового, сам факт говорения)<sup>31</sup>. В этом случае можно было бы засвидетельствовать, что различные черты праксиса, взятого в его отношении к пойезису, совпадают во всем и всегда

<sup>31</sup> См.: Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. С. 20–23. Знаменитое разделение лингвистических явлений на область языка (*langue*) и речи (*parole*), предложенное Соссюром, – по принципу «*система/акт, социальное/индивидуальное, необходимость/случайность*» и т. д. – оказало большое влияние на гуманитарные науки и философию XX в. См. также гл. «*Формальный аппарат высказывания*» из «*Общей лингвистики*» Э. Бенвениста (М.: Прогресс, 1974. С. 311–320), где он разделяет «*высказанное*» (*énoncé*), содержание высказывания, независимое от ситуации его произнесения, и «*акт высказывания*» (*énonciation*), т.е. сам факт его произнесения, связанный с контекстом.

с различными чертами вербального языка, взятого в его отношении к речевому акту или даже к невербальной коммуникации.

И более того, лишь говорящий, в отличие от пианиста, танцора или актера, может обойтись без сценария или партитуры. Его виртуозность двойственна: она не только не создает произведения, которое отлично от самого исполнения, но и не имеет в собственном распоряжении вообще никакого произведения, которое можно актуализировать с помощью исполнения. Действительно, *речевой* акт пользуется исключительно самой потенциальностью языка, или, точнее, общей способностью к языку, а не каким-то заранее подготовленным в деталях текстом. Виртуозность говорящего является прототипом и вершиной любой другой виртуозности именно потому, что включает в себя отношения потенции/акта, тогда как обычная, или вторичная, виртуозность предполагает заранее определенный акт, который воспроизводится снова и снова («Гольдберг-вариации» Баха, например). Но я вернусь к этому пункту позже.

Достаточно сказать, что современное производство становится «виртуозным» (а следовательно, политическим) потому, что включает в себя лингвистический опыт как таковой. Если это так, то «матрица» постфордизма должна обнаруживаться в тех промышленных секторах, где присутствует «производство коммуникации посредством коммуникации». А именно в культурной индустрии.

#### 4.] Культурная индустрия: предвосхищение и парадигма

С появлением культурной индустрии виртуозность становится трудом масс. Именно с этого момента виртуоз должен

отмечаться на работе в списках присутствующих. В культурной индустрии деятельность без произведения, или, точнее, коммуникативная деятельность, которая имеет завершение в самой себе, является характеризующим, центральным и необходимым элементом. Однако именно по этой причине и прежде всего в культурной индустрии структура наемного труда совпадает с политической деятельностью.

В секторах, где коммуникация производится с помощью коммуникации, все роли и обязанности «виртуозны» и в то же время «политичны». Замечательный итальянский писатель Лучано Бьянчарди в своем самом известном романе – «Горькая жизнь» – рассказывает о блеске и нищете культурной индустрии Милана пятидесятых годов. Одна восхитительная страница этой книги ярко иллюстрирует то, что отличает культурную индустрию от традиционной промышленности или сельского хозяйства. Герой «Горькой жизни» приезжает в Милан из Гроссето<sup>32</sup> с желанием отомстить за недавнюю гибель рабочих, имевшую место в его регионе, а заканчивает поступлением на работу в сферу рождающейся культурной индустрии. Но через короткое время его увольняют. Здесь я приведу упомянутый мной отрывок, имеющий сегодня несомненную теоретическую ценность: «Итак, меня уволили исключительно потому, что я волочу ноги, медленно двигаюсь, смотрю вокруг даже тогда, когда этого не требуется. В нашей профессии, однако, нужно как следует отрывать от земли эти самые ноги и шлепать ими звучно по полу, тут следует двигаться, суетиться, вскакивать, пылить, по возможности поднимать целое облако пыли, чтобы потом в нем прятаться. Это вам не то что быть рабочим или крестья-

---

<sup>32</sup> Гроссето – небольшой город в провинции Тоскана, в котором родился сам Лучано Бьянчарди. – Прим. пер.

НИНОМ. Крестьянин двигается медленно, потому что его работа следует временам года, он не может сеять в июле и собирать урожай в феврале. Рабочие двигаются проворно, но если они стоят на конвейере, где отмерены промежутки производственного цикла, и если при этом они не двигаются в нужном ритме, им не сдобривать <...>. Но дело в том, что крестьянин относится к первичному сектору деятельности, а рабочий – ко вторичному<sup>33</sup>. Один производит из ничего, другой преобразовывает одно в другое. Критерий оценки для рабочего и для крестьянина прост, количественен: произведет ли завод необходимое количество деталей в час, принесет ли доход ферма. В нашей профессии все по-другому, и критерия количественной оценки у нас не существует. Как можно измерить мастерство священника, рекламного работника или какого-нибудь PR-менеджера? Они ничего не создают с нуля и ничего не преобразовывают. Они не первичны и не вторичны. Они третичны<sup>34</sup> и, не побоюсь сказать <...>, даже четвертичны. Они не инструменты производства и даже не приводные ремни. Они – смазочный материал. В лучшем случае – чистый вазелин. Как можно оценить труд священника, рекламного работника, PR-менеджера? Как можно подсчитать количество веры, желания покупки, симпатии, которым они смогут помочь зародиться? Нет, у нас нет никакого другого мерила, кроме способности каждого из них парить над водой и подниматься все выше и выше, короче, сделаться кем-то вроде епископа. Другими словами, тому, кто выбрал третичную или четвертичную профессию, необходимы

---

<sup>33</sup> Первичная деятельность, кроме значения «основной», имеет также значение «первичного сектора», то есть «сельского хозяйства». Вторичная – «промышленности». – Прим. пер.

<sup>34</sup> Третичный – от *terzario*, что обозначает как «третичный», так и третичный сектор, сферу обслуживания. – Прим. пер.

*дарования и способности политического толка.* А политика, как все знают, уже перестала быть наукой доброго правления и стала искусством завоевания и сохранения власти. И потому достоинства политического деятеля измеряются не добрыми делами, которые он совершает ради других, а той скоростью, с которой он оказывается на вершине, и временем, в течение которого он там остается <...>. В третичных и четвертичных профессиях, поскольку в них отсутствует сколь-нибудь очевидное производство продуктов, которые могли бы стать единицей измерения, критерий будет тот же» (курсив мой. – П.В.)<sup>35</sup>.

Во многих отношениях анализ Бьянчарди явно устарел, хотя бы потому, что особенности культурной индустрии в нем фигурируют в виде маргинального и экстравагантного исключения. И, по меньшей мере, поверхностным является сведение политики к простому захвату власти. Однако, несмотря на это, бросается в глаза замечательная интуиция приведенного отрывка, по-своему подхватывающая и смешивающая утверждения Арендт о сходстве между виртуозами и политиками, а также замечания Маркса о работниках, у которых после завершения работы не появляется независимого «произведения». Бьянчарди подчеркивает растущую «политичность» труда в культурной индустрии и, что важно, связывает ее с тем, что в подобной индустрии не создаются произведения, отдельные от самого действия. Там, где недостает «произведения», внешнего по отношению к процессу труда, наблюдается политическая деятельность. В культурной индустрии (а сегодня, в постфордистскую эпоху, в индустрии вообще) нет недостатка в законченных продуктах, которые необходимо сбыть в конце производственного процесса. Сложность, однако, в том, что,

<sup>35</sup> Bianciardi L. La vita agra. Milano: Rizzoli. P. 129–132.

если материальное производство объектов передано системе автоматизированных машин, услуги живого труда все больше и больше напоминают лингвистическо-виртуозные.

Стоит спросить себя, какую же роль играла культурная индустрия в деле преодоления фордизма/тэйлоризма. Я полагаю, что именно она сформировала парадигму постфордистского производства во всей ее сложности. Таким образом, процедуры культурной индустрии сделались с определенного момента типичными и широко распространенными. В культурной индустрии, даже в уже устаревшей ее версии, проанализированной когда-то Беньямином и Адорно, можно почувствовать предвестие такого способа производства, который с появлением постфордизма сделается всеобщим и будет превалировать над другими в качестве *образца*.

Чтобы было понятнее, вернемся ненадолго к критике индустрии коммуникаций, идущей со стороны мыслителей Франкфуртской школы. В «Диалектике Просвещения» авторы считают, что и «фабрики душ» (издательские дома, кино, радио, телевидение и т.д.) приспособливаются к фордистским критериям серийности и делимости на элементы<sup>36</sup>. В них тоже укрепляется подход, характерный для системы сборочного конвейера, знаменитого символа автомобильных заводов. Согласно их концепции, капитализм демонстрирует свою способность механизации и дроблению даже в духовном производстве, так же как он это сделал в агрокультуре и переработке металлов. Серийность, незначительность взятой отдельно функции, эконометрия эмоций и чувств – вот их рефрен. Этот критический подход соглашался с тем, что в таком особом

<sup>36</sup> См.: Адорно Т. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Гл. «Культуриндустрия. Просвещение как обман масс». М.: Медиум, 1997. С. 149–210.

случае, как культурная индустрия, существуют некоторые аспекты, которые сопротивляются полной ассимиляции в организацию процесса по фордистскому принципу. Это значит, что в культурной индустрии было необходимо сохранять открытым определенное пространство для неформального, незапрограммированного, для неожиданных порывов, для коммуникативной и мыслительной импровизации. Конечно, вовсе не для того, чтобы помочь развиться творческим импульсам человечества, а для того, чтобы выйти на желательный уровень производительности предприятия. И все же для Франкфуртской школы эти аспекты были лишь незначительным остатком, отходами прошлого, шлаком. Имела значение только фордизация культурной индустрии. Сейчас, глядя на все с перспективы настоящего, мне кажется, нетрудно признать, что эти мнимые отбросы (определенное пространство, оставленное неформальному, неожиданному, тому, что «вне программы») были наэлектризованы будущим.

Речь, оказывается, шла не об отбросах, а о предвосхищающих знамениях. Неформальность коммуникативного действия, типичное для заседания какой-нибудь редакции взаимодействие на конкурентной основе или резкий разворот, который может оживить телевизионную программу, – все то, что могло бы стать нефункциональным, если бы сделалось более жестким и регламентированным, сегодня, в постфордистскую эпоху, стало типичной чертой *всего* общественного производства. И не только культурной индустрии, но и, например, завода «Фиат» в Мелфи. Если Бьянчарди говорил о работе, где действует связь между (виртуозной) деятельностью-без-конечного-продукта и политическими характеристиками, как о чем-то экстравагантно-маргинальном, сейчас это стало правилом. Пересечение между виртуозностью, политикой

и трудом наблюдается везде и повсюду. Остается только спросить, какую конкретную роль исполняет сегодня индустрия коммуникации, если все промышленные секторы вдохновляются ее примером? То, что однажды предвосхитило поворот к постфордизму, – какие функции оно исполняет теперь, когда постфордизм полностью раскрылся? Чтобы ответить на этот вопрос, стоит ненадолго остановиться на понятиях «спектакль» и «общество спектакля».

## 5.] Язык на сцене

Думаю, что понятие «спектакль» само по себе достаточно двусмысленно, однако оно представляет полезный инструмент для дешифровки некоторых аспектов постфордистского множества (которое является множеством виртуозов, работников, обращающихся для выполнения работы к общим «политическим» навыкам).

Понятие «спектакль», введенное в шестидесятых годах ситуационистами, теоретическое, в узком смысле слова, понятие, не чуждо строю марксистской аргументации. Для Ги Дебора спектакль – это человеческая коммуникация, ставшая товаром. То, что наблюдают в виде спектакля, есть способность к общению, вербальный язык как таковой. Таким образом, речь идет не о возмущенных сетованиях по поводу общества потребления (всегда немного подозрительных, потому что существует риск, как это случилось с Пазолини, начать оплакивать счастливое сожительство низкого уровня потребления и пеллагры<sup>37)</sup>). Чело-

<sup>37</sup> Пеллагра – тяжелое заболевание, которое является следствием длительного неполноценного питания.

веческая коммуникация, являясь спектаклем, – это товар среди других товаров, не имеющий особых качеств и преимуществ. Но, с другой стороны, это товар, который, начиная с какого-то момента, затрагивает все секторы индустрии. И именно здесь кроется проблема.

С одной стороны, спектакль – это особый продукт особой, так называемой культурной, индустрии. С другой – в эпоху постфордизма человеческая коммуникация также является важнейшей составной частью производственной кооперации в целом. Она – королева производительных сил, нечто, что, учитывая промышленность в целом, пойезис в его совокупности, выходит за рамки своего собственного отраслевого сектора. В спектакле в отчужденной и фетишизированной форме присутствуют основные производительные силы общества. Те производительные силы, которыми питается любой современный трудовой процесс: лингвистическая компетентность, знание, воображение и т. п. Спектакль, таким образом, имеет *двойную природу*: с одной стороны, это специфический продукт особой индустрии, и в то же время он также является квинтэссенцией способа производства во всей его сложности. Дебор пишет, что «спектакль – это выставленная на всеобщее обозрение рациональность системы»<sup>38</sup>. Сами производительные силы общества устраивают, так сказать, этот спектакль, поскольку все больше и больше совпадают с лингвистико-коммуникативной компетенцией и с *General Intellect*.

В определенном смысле, двойная природа спектакля вызывает в памяти двойную природу денег. Деньги, как вы знаете, – это товар, выпускаемый Государственным монетным двором в Риме, сделанный из металла или бумаги. Но у него

<sup>38</sup> Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос, 2000. С. 26 (перевод уточнен. – Ред.).

есть и вторая природа: это эквивалент, единица измерения всех остальных товаров. Деньги – вещь особенная и в то же время универсальная. Исключителен и в то же время универсален спектакль. Сравнение это, безусловно, привлекательное, однако неверное. В отличие от денег, которые измеряют результат некоего уже законченного производственного процесса, спектакль относится к производственному процессу в начальной стадии, к его *становлению*, потенции. Спектакль, по мнению Дебора, показывает то, что мужчины и женщины могут делать. Деньги же отражают стоимость товаров, то есть то, что общество уже произвело. Спектакль демонстрирует в отдельной форме то, чем общество в совокупности своих частей может быть, и то, что оно может делать. Если деньги – это «реальная абстракция» (используя классическое выражение Маркса), которая относится к завершенному труду, к прошлому труда, то спектакль, по Дебору, – это «реальная абстракция», которая вытекает из самого труда, из его настоящего. Если деньги стоят во главе обмена, то спектакль, человеческое общение, ставшее товаром, стоит, пожалуй, только во главе производственной коммуникации. Нужно признать, таким образом, что спектакль, или человеческие коммуникативные способности, ставшие товаром, имеет двойную природу, но эта последняя отличается от двойной природы денег. Что же это за природа?

Моя гипотеза состоит в том, что индустрия коммуникации (или, точнее, спектакля или культуры) – это лишь одна из индустрий, со своей специфической техникой, особыми процедурами, прибылью и т.д., однако вместе с тем она играет роль *индустрии средств производства*. Индустрией средств производства традиционно является такая промышленность, которая производит машины и другие инструменты, употребляемые потом в различных производственных секторах.

Тем не менее в ситуации, когда инструменты изготовления не сводятся к машинам, но состоят в лингвистическо-познавательных способностях, неотделимых от живого труда, резонно предположить, что значительная часть так называемых «средств производства» заключается в технике и процедурах коммуникации. Но где, как не в культурной индустрии, выковывается эта техника и эти процедуры? Культурная индустрия изготавливает (обновляет, экспериментально внедряет) коммуникативные процедуры, предназначенные служить средствами производства, в том числе и в наиболее традиционных секторах современной экономики. С полным утверждением постфордизма роль коммуникационной индустрии стала заключаться в производстве средств коммуникации.

## 6.] Виртуозность на работе

Виртуозность со свойственной ей политичностью характеризует не только культурную индустрию, но в целом современное общественное производство. Можно сказать, что в постфордистской организации труда деятельность без произведения из особого и проблематичного случая (напомним неуверенность Маркса по этому поводу) становится прототипом наемного труда вообще. Повторю уже оговоренный момент: это, конечно, означает не то, что машин и приборов больше не производится, но лишь то, что для некой расширяющейся части трудовых функций завершение действия находится внутри самого действия (или же не оставляет после себя какого-либо независимого полуфабриката).

Подобная ситуация обрисована тем же Марксом в «Критике политической экономии», когда он пишет, что с появлением

большой автоматизированной промышленности, с систематическим и интенсивным использованием науки в производственном процессе меняется сама позиция рабочего: «Вместо того чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним»<sup>39</sup>. Маркс добавляет: это нахождение «рядом» с непосредственным процессом производства означает, что труд все больше и больше совпадает с «деятельностью по надзору и регуляции»<sup>40</sup>. Говоря по-другому, обязанности рабочего или служащего не заключаются больше в достижении единой конкретной цели, а состоят в варьировании и усилении *общественной кооперации*. Позвольте мне одно отступление. Понятие *общественной кооперации*, которое у Маркса выражено довольно сложно и изящно, можно трактовать двумя различными способами. Прежде всего, оно имеет «объективное» значение: каждый индивидуум совершает различные конкретные действия, которые спрашиваются с него инженером или начальником цеха. В этом случае кооперация превышает деятельность индивидуумов, не имея значения для их специфической работы. Однако, с другой стороны, нужно учитывать и «субъективное» понятие сотрудничества: оно получает воплощение, когда какая-то значительная часть индивидуального труда заключается в развитии, совершенствовании, усилении самой кооперации. В постфордизме превалирует второе понятие кооперации. Я пытаюсь лучше объяснить то, что я имею в виду, на одном примере. Ресурсом капиталистического предприятия всегда была так называемая «кражи информации у рабочих». Это значит, что, когда рабочие находили способ совершать работу с меньшими

<sup>39</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Собрание сочинений, 2-е изд. М., 1969. Т. 46. Ч. 2. С. 213.

<sup>40</sup> Там же.

затратами сил, делая, например, на один перерыв больше, корпоративная иерархия извлекала пользу из этого маленького, пусть даже чисто познавательного, завоевания, чтобы модифицировать организацию труда. На мой взгляд, ситуация меняется, когда функции рабочего или служащего состоят как раз в нахождении средств, «трюков», решений, улучшающих организацию труда. В этом последнем случае рабочая информация не используется тайком, а запрашивается открыто или же становится одной из трудовых задач. Такое же изменение имеет место и по отношению к кооперации: есть разница, когда работники *de facto* скоординированы между собой инженером или же когда их самих просят придумать и создать новые формы сотрудничества. Конкретный акт, лингвистическое взаимодействие, вместо того чтобы оставаться просто фоном, выходит здесь на передний план.

В ситуации, когда «субъективная» кооперация становится основной производительной силой, трудовые действия демонстрируют свой очевидный лингвистически-коммуникативный характер, что влечет за собой необходимость присутствия других. Монологическая особенность труда пропадает: отношения с другими становятся изначальным, базовым элементом, а не чем-то поверхностным. Там, где труд появляется рядом с непосредственным производительным процессом, производственная кооперация, вместо того чтобы быть просто компонентом труда, становится «общественно организованным пространством». Это «общественно организованное пространство», втянутое в трудовой процесс, мобилизует способности, традиционно считающиеся политическими. Политика, в широком смысле слова, становится производительной силой, функцией, «ящиком с инструментами». Саркастически можно было бы сказать, что девизом на щите постфордизма должна быть фраза «поли-

тика превыше всего». В остальном, что еще могут означать слова об «абсолютном качестве», если не требование включения в диспозицию производства склонности к самостоятельному действию, готовности сталкиваться лицом к лицу с возможным и неожиданным, способности начинать что-то новое?

Когда наемный труд побуждает к самостоятельному действию, стимулирует способность к общению и открытость присутствию других, то есть все то, что предыдущее поколение проживало внутри местных партийных ячеек, можно сказать, что некоторые отличительные черты человеческого животного, и прежде всего его способность иметь язык, обобщаются в капиталистическом производстве. Включение самого антропогенеза в способ действующего производства – событие из ряда вон выходящее. Это посильнее хайдеггерянской болтовни об «эре техники»... Однако это событие не смягчает, а делает еще более радикальными антиномии капиталистической социально-экономической формации. Нет никого несчастнее, чем тот, кто обнаруживает, что его отношения с другими людьми, иначе говоря, его способность к общению, его владение языком, оказываются сведенными к наемному труду.

## 7.] Интеллект как партитура

Если совокупная особенность постфордистского труда состоит в том, что это труд производительный (с прибавочной стоимостью) как раз по той причине, что он функционирует политически-виртуозным способом, то вопрос, который следует задать, будет таким: что же представляет собой партитура, которую исполняют работники-виртуозы? Каков сценарий лингвистическо-коммуникативного исполнения (*performance*)?

Пианист играет вальс Шопена, актер остается более или менее верным предварительному сценарию, у оратора есть хотя бы несколько заметок, с которыми он может сверяться. Всем артистам-исполнителям позволено пользоваться некой партитурой. Но если виртуозность свойственна всей совокупности общественного труда, какой тогда будет партитура? С моей точки зрения, партитурой, исполняемой постфордистским множеством, будет, без сомнения, Интеллект, интеллект как родовая человеческая способность. Если воспользоваться термином Маркса, партитура современных виртуозов – это *General Intellect*, совокупный интеллект общества, абстрактная мысль, ставшая опорой общественного производства. Таким образом, мы возвращаемся к теме (*General Intellect*, общего интеллекта, «общих мест» и т.д.), рассмотренной в первый день.

Под *General Intellect* Маркс имеет в виду науку, познание в целом, понимание того, от чего зависит общественная производительность. Виртуозность состоит в модулировании, артикуляции, варьировании *General Intellect*. Политизированность труда (или же перетекание в трудовую сферу того, что раньше принадлежало политической деятельности) происходит именно тогда, когда мысль становится основным источником производства богатства. Мышление перестает быть невидимой деятельностью и становится чем-то внешним или «публичным» с того момента, когда оно вторгается в производственный процесс. Можно было бы сказать, что трудовая деятельность способна вбирать в себя те многочисленные характеристики, которые раньше относились к сфере политической активности, только тогда, когда в центре ее тяжести размещается лингвистический интеллект.

До сих пор обсуждалось взаимное расположение Труда и политического Действия. Сейчас, однако, на игровом поле

появляется третья сфера человеческого опыта – Интеллект, эта все время заново исполняемая работниками-виртуозами «партитура». Я думаю, что смешение между различными сферами (чистое мышление, политическая жизнь, труд) начинается тогда, когда Интеллект в качестве основной производительной силы становится публичным. Только тогда работа получает сходство с виртуозностью (или коммуникацией) и, таким образом, окрашивается в «политические» тона.

Маркс считает, что мышление имеет внешний характер, общественную природу в двух различных случаях. Прежде всего тогда, когда использует замечательное также и с философской точки зрения выражение «реальная абстракция», а во-вторых, в случае *General Intellect*. Реальной абстракцией являются, например, деньги. В деньгах воплощается, становится *реальным* один из ведущих принципов человеческого мышления, а именно идея эквивалента. Эта сама по себе абстрактная идея получает конкретное существование и даже позвывает в кошельке. Мысль становится *вещью* – вот что означает реальная абстракция. С другой стороны, концепция *General Intellect* не производит ничего другого, кроме предельного расширения понятия реальной абстракции. С помощью понятия *General Intellect* Маркс указывает на фазу, при которой не только некоторые факты (например, монета) обладают статусом и ценностью мысли, но наши мысли как таковые непосредственно обладают ценностью материальных фактов. Если в случае реальной абстракции эмпирический факт (например, обмен эквивалентами) обнаруживает сложную структуру чистого мышления, то в случае *General Intellect* отношения переворачиваются: теперь наши мысли обладают весом и событийностью, характерными для фактов. *General Intellect* – это сфера, в которой ментальные абстракции непосредственно становятся абстракциями реальными.

Здесь, однако, начинаются проблемы. Или, если угодно, обнаруживается некоторая недостаточность формулировок Маркса. Трудность состоит в том, что Маркс понимает *General Intellect* как научно-объективную способность, как систему машин. Безусловно, и данный аспект имеет значение, но этого мало. Следовало бы учитывать ту сторону *General Intellect*, когда вместо воплощения (или лучше сказать, *вметаллизации*) в систему машин он существует в качестве свойства живого труда. *General Intellect* сегодня присутствует прежде всего как коммуникация, абстракция, саморефлексия живых субъектов. Допустимо утверждение, что для самой логики экономического развития необходимо, чтобы часть *General Intellect* не затвердевала бы в постоянном капитале, а развивалась в коммуникативном взаимодействии, в форме эпистемологических парадигм, диалогических *перформансов (performances)* и языковых игр. Говоря другими словами, общий интеллект представляет единое целое с кооперацией, с коллективным действием живого труда, с коммуникативной компетенцией индивидов.

В пятой главе первой книги «Капитала» Маркс пишет: «Процесс труда, как мы изобразили его в простых и абстрактных его моментах, есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей <...>. Поэтому у нас не было необходимости в том, чтобы рассматривать рабочего в его отношении к другим рабочим. Человек и его труд на одной стороне, природа и ее материалы на другой, – этого было достаточно»<sup>41</sup>. В этой главе Маркс описывает процесс труда как естественный процесс органического взаимообмена между человеком и природой, то есть в общих и абстрактных тер-

---

<sup>41</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Капитал. Избранные сочинения. М.: Издательство политической литературы, 1987. Т. 7. С. 175.

минах, не заботясь об исторически-социальных отношениях. И несмотря на это, нужно спросить себя, правомочно ли, оставаясь на этом общем (почти антропологическом) уровне, вычеркивать из понятия труда интерактивный аспект, а точнее, отношения с другими работниками? Безусловно, это недопустимо, если в сердцевине трудовой деятельности содержится коммуникативное действие. Невозможно проследить контуры трудового процесса без изначального рассмотрения отношений конкретного работника с другими работниками, или же, если мы опять захотим воспользоваться категорией виртуозности, без его отношения с «публикой».

Понятие кооперации заключает в себе коммуникативные способности людей. Это имеет место прежде всего там, где кооперация является специфическим «продуктом» трудовой деятельности или, точнее, чем-то, что тщательно разработано, продвинуто, усовершенствовано самими ее участниками. *General Intellect* требует виртуозной деятельности (или же, в широком смысле слова, деятельности политической), именно потому, что одна из его существенных частей не вливается в систему машин, но проявляется в непосредственной активности живого труда, в свойственной ему лингвистической кооперации.

Интеллект, чистая способность мышления, простой факт обладания языком: давайте повторим «партитуру», постоянно и каждый раз заново исполняемую виртуозами постфордизма. (Обратите внимание на разницу подходов между сегодняшней аргументацией и предыдущим днем семинара: то, что сегодня мы называем «партитурой» виртуоза, а именно интеллект, в прошлый раз было представлено как основной апотропейный ресурс, как средство защиты от неопределенных опасностей мирового контекста. Стоит учитывать оба

аспекта: современное множество с его формами жизни и языковыми играми располагается на пересечении между этими двумя значениями «общего интеллекта».) Я хотел бы продолжить и подчеркнуть здесь очень важный момент, о котором упомянул раньше. В то время как собственно виртуоз (например, пианист или танцор) пользуется конкретной партитурой, то есть неким произведением в узком значении слова, виртуоз-постфордист, «исполняя» собственные лингвистические способности, не имеет в своем распоряжении определенного «конечного продукта». Под *General Intellect* мы должны иметь в виду не совокупность видов знания, а способность думать, саму эту потенцию (*la potenza*) как таковую, а не ее многочисленные конкретные реализации. «Общий интеллект» – это не что иное, как *интеллект вообще*. На этом этапе мы должны вернуться к уже рассмотренному нами примеру говорящего. Обладая в качестве единственной «партитуры» бесконечной потенциальностью собственных языковых способностей, говорящий (каждый говорящий) артикулирует определенные речевые акты. Итак, языковые способности противоположны четкому сценарию, некоему произведению с теми или иными уникальными характеристиками. Виртуозность постфордистского множества представляет собой единое целое с виртуозностью говорящего, то есть с виртуозностью вне сценария или, точнее, обладающую сценарием, который совпадает с абсолютной и простой *dynamis*, с абсолютной и простой потенцией.

Стоит добавить, что отношения между «партитурой» и виртуозным исполнением регулируются нормами капиталистического предприятия. Использование в труде (и в процессе получения прибыли) наиболее общих коммуникативных и познавательных способностей человеческого животного обладает историческим признаком, некой исторически установлен-

ленной формой. *General Intellect* выражается сегодня в увековечивании наемного труда, иерархических систем, тем самым образуя фундамент для производства прибавочной стоимости.

## 8.] «Государственный разум» и исход

Можно описать теперь некоторые последствия взаимоизложения Труда, Действия (политического) и Интеллекта. Последствия как на уровне производства, так и на уровне публичной сферы (Государство, административный аппарат).

Интеллект становится общественным, когда соединяется с трудом. Однако необходимо заметить, как, соединившись с наемным трудом, искажается и подавляется свойственная ему публичность. Каждый раз заново вызываемая в качестве производительной силы, она каждый раз заново подавляется в качестве *публичной сферы* (в буквальном смысле слова), этого событийного истока политического Действия и альтернативного конститутивного принципа.

*General Intellect* – основа общественной кооперации, более широкой, чем специфически трудовое сотрудничество. Более широкой, но при этом и более разнородной. Здесь мы снова возвращаемся к теме, затронутой в первый день семинара. В то время как взаимосвязи производственного процесса базируются на техническом *разделении труда* и на иерархии обязанностей, совместное действие, опирающееся на *General Intellect*, отталкивается от общего участия в «жизни разума», или от предварительного *разделения коммуникативных и познавательных способностей*. Тем не менее безграничная кооперация Интеллекта, вместо того чтобы аннулировать принуждение капиталистического производства, фигурирует как

его наиболее важный ресурс. Его неоднородность не имеет ни голоса, ни облика. Поскольку эффективность Интеллекта является необходимым техническим условием Труда, совместная, спровоцированная этой эффективностью внетрудовая деятельность подчинена, в свою очередь, критериям и иерархиям, характеризующим режим фабрики.

Из этой парадоксальной ситуации вытекают два основных следствия. Первое связано с природой и формой политической власти. Особая публичность Интеллекта, лишенная возможности по-настоящему выразить себя посредством того самого Труда, который и затребовал ее в качестве производительной силы, косвенно проявляется в сфере Государства через *гипертрофированный рост административных аппаратов*. Администрация, а не политico-парламентарная система является сердцем государственности, но это происходит потому, что она является собой авторитарное сращивание с *General Intellect*, точку соединения знания и приказа, перевернутый образ избытка кооперации. Уже десятилетия назад отмечался растущий и решающий вес бюрократии в формировании «политического тела», превосходство указа по отношению к закону; но здесь, однако, я хотел бы указать на новый порог, которого достиг этот процесс. Коротко говоря, мы уже больше не находимся перед лицом общеизвестных процессов рационализации Государства, но, наоборот, необходимо констатировать, что произошло *огосударствление Интеллекта*. Давнее выражение «государственный интерес» (*ragion di Stato*) впервые получает не метафорическое значение<sup>42</sup>. Если Гоббс

---

<sup>42</sup> Для понимания текста важно учитывать игру слов и понятий, к которой обращается Вирно. «Ragion di Stato» дословно означает «государственный резон», т.е. «разум (интеллект) государства» и чаще всего переводится на русский как «государственный (национальный) интерес». Введение этой категории в политическое

различал принцип легитимации абсолютной власти в *переносе* естественного права с каждого отдельного индивидуума на личность суверена, сейчас стоило бы говорить о *переносе* Интеллекта (или, точнее, о его непосредственной и неустранимой публичности) на государственную администрацию.

Второе обстоятельство связано с реальной природой постфордистского режима. Поскольку «общественно организованное пространство», открытое Интеллектом, сводится каждый раз к трудовой кооперации, то есть к густой сети иерархических отношений, то блокирующая функция «присутствия других» во всех конкретных производительных операциях получает форму *личной зависимости*. Или же, говоря по-другому, виртуозная деятельность проявляется как универсальный *сервильный труд* (*lavoro servile*)<sup>43</sup>. Замеченное Марксом сходство между пианистом и официантом находит неожиданное подтверждение в эпоху, в которую весь наемный труд имеет что-то общее с деятельностью «артиста-исполнителя». Труд, который производит прибавочную стоимость, и является тем, что приводит к возникновению сервильности. Когда «продукт неотделим от акта его производства», этот акт вызывает вопрос о личностных характеристиках человека, который его совершает, и прежде всего об отношениях между этими характеристиками и тем, кто

---

мышление Нового времени историки обычно связывают с именем Макиавелли. Этот «разум» ставился выше любых частных или индивидуальных соображений и интересов, что давало ему «право» пренебречь существующими этическими и юридическими нормами ради задач сохранения и укрепления государства.

<sup>43</sup> Выражение «*lavoro servile*» также может переводиться как «сервисный труд», однако здесь важен и второй аспект значения «*servile*», содержащий в себе политическую и этическую оценку – как «рабский» (разумеется, не в буквальном смысле рабства), а также «сервильный», связанный с «прислуживанием» работодателю.

приказал совершить акт производства, или тем, для кого он предназначен. Если мы заставим работать нечто, являющееся общим, то есть интеллект и язык, то безличное техническое разделение функций, с одной стороны, окажется нереализуемым, а с другой стороны, не имея возможности быть переведенным в публичную сферу (или, точнее, в политическое сообщество), оно начнет побуждать к вязкой персонификации процесса подчинения.

Основной вопрос звучит так: возможно ли расщепить то, что сегодня едино, то есть Интеллект (*General Intellect*) и (наемный) Труд, и объединить то, что сегодня раздроблено, то есть Интеллект и политическое Действие? Возможно ли перейти от «древнего альянса» Интеллекта/Труда к «новому альянсу» Интеллекта/политического Действия?

Освобождение политического Действия от существующего паралича не отличается от развития публичности Интеллекта вне сферы наемного труда, развития в оппозиции к нему. Эта работа демонстрирует два различных профиля, между которыми наличествует, однако, очень сильная взаимодополняемость. С одной стороны, *General Intellect* утверждается в виде автономной общественной среды, только если отрезается единение, которое привязывает его к производству товаров и наемному труду. С другой стороны, ниспровержение капиталистических отношений производства может проявиться только с установлением *негосударственной публичной сферы*, политического сообщества, имеющего в своей основе *General Intellect*. Основные черты постфордистского опыта (сервильная виртуозность, использование языковых способностей, неизбежные отношения с «присутствием других» и т. п.) постулируют в качестве конфликтующего с ним контрапункта не что иное, как радикально новую форму демократии.

*Негосударственная публичная сфера* – это публичная сфера, которая соответствует способу бытия множеством. Она пользуется «публичностью» языка/мысли, внешней, ясно видимой и разделяемой всеми особенностью Интеллекта в качестве партитуры для виртуозов. Речь идет о «публичности», как уже было замечено в первый день семинара, неоднородной по сравнению с той, которая была провозглашена государственной верховной властью или, говоря вместе с Гоббсом, «единством политического тела». Эта «публичность», которая сегодня проявляется в качестве выдающегося производительного ресурса, может сделаться конститутивным принципом, по сути дела, некой публичной сферой.

Возможна ли виртуозность, которая не будет сервильной? Как можно, хотя бы теоретически, перейти от сервильной виртуозности к виртуозности «республиканской» (понимая под «республикой множества» сферу общих, уже больше не государственных дел)? Как можно вобразить себе политическое действие, базирующееся на *General Intellect*? По этой земле нужно ступать очень осторожно. Все, что можно сделать, – это указать на логическую форму чего-то, чему недостает основательного эмпирического опыта. Предлагаю два ключевых слова: гражданское неповиновение и исход.

Возможно, «гражданское неповиновение» представляет собой основную форму политической деятельности множества. Однако оно должно быть освобождено от либеральной традиции, в которой оно закапсулировано. Здесь речь идет не о пренебрежении каким-либо конкретным, например конституциональным, законом вследствие его нелогичности или противоречивости по сравнению с другими фундаментальными нормами. В подобном случае неподчинение могло бы свидетельствовать только о глубокой преданности государственному

приказу. И наоборот, радикальное неповиновение, о котором мы говорим, ставит под вопрос ту самую способность к приказу со стороны Государства. Нужно сделать одно небольшое отступление, чтобы лучше объяснить то, что я хочу сказать.

Гоббс считает, что с учреждением «политического тела» мы заставляем себя подчиняться еще до того, как можем узнать, что же нам будет приказано: «...обязательство гражданского повиновения, благодаря которому гражданские законы обретают силу, предшествует всякому гражданскому закону...»<sup>44</sup> Поэтому невозможно найти такой особый закон, который открыто предписывал бы не восставать. Если безоговорочное согласие с приказом не было бы уже заранее *предполагаемым*, конкретные распоряжения законов (включая, естественно, и тот, который говорит «тебе запрещено восставать») не имели бы никакой силы. Гоббс считает, что изначальные узы подчинения происходят из «естественного закона», то есть из общей заинтересованности в самосохранении и безопасности. В противном случае, – торопится он добавить, – «естественный» закон, или же Сверхзакон, который возлагает обязанность следовать всем распоряжениям суверена, становится законом, только когда человек выходит из природного состояния, то есть тогда, когда Государство уже создано. Таким образом, намечается настоящий парадокс: обязанность подчинения – это одновременно причина и результат существования Государства, и она поддерживается тем, фундаментом чего сама является, предваряя создание «supremo imperio», высшей власти, и в то же время вытекая из нее.

Таким образом, множество имеет намерение поразить именно изначальное подчинение, подчинение без всякого конкрет-

---

<sup>44</sup> См.: Гоббс Т. Сочинения в 2 т.М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 425–426.

ного содержания, на базе которого может потом развиться печальная диалектика покорности и «трансгрессии». Нарушая некое особое предписание, например относящееся к демонтажу бесплатной медицины или блокированию иммиграции, множество, однако, возвращается к скрытому допущению любого повелевающего предписания и подрывает его действенность. Радикальное неповиновение тоже «предваряет гражданские законы», так как не ограничивается их нарушением, но ставит под вопрос само основание их действенности.

Теперь давайте рассмотрим второе ключевое слово: исход. Социальные конфликты, которые не проявляются исключительно как *протест*, но, скорее, выражаются в виде *дезертирства* (говоря словами Альберта О. Хиршмана, не как *voice*, но как *exit*) – это почва для семян непослушания<sup>45</sup>.

Нет ничего менее пассивного, чем бегство и исход. Дезертирство изменяет сами условия, в пределах которых развивается борьба, а не предполагает их в виде неподвижного неизменного горизонта. Оно меняет контекст, на фоне которого появляется проблема, вместо того чтобы попытаться ее разрешить, выбирая ту или иную из предоставляемых возможностей. Короче говоря, *exit* состоит в неуемной изобретательности, которая меняет правила игры и сводит с ума компас

<sup>45</sup> См.: Хиршман А. Выход, голос и верность. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2009. В своей оригинальной концепции социолог и экономист А. Хиршман предлагает модель объяснения поведения людей, столкнувшихся с ухудшением качества товара (точнее, определенного бренда). По мнению Хиршмана, это поведение складывается из трех возможных стратегий: «голоса протеста» и требования возврата качества бренда (*voice*), «ляяльности» бренду, пассивного ожидания нормализации (*loyalty*) и, наконец, выхода из игры, отказа от потребления данного бренда (*exit*). Эту модель социального поведения можно распространить не только на товары и бренды, но и на общественные институты (включая государство) и их услуги.

противника. Достаточно подумать (напомню то, что уже было сказано по этому поводу в первый день семинара) о массовом бегстве от заводского распорядка, реализованного американскими рабочими в середине XIX века: продвигаясь все дальше к «фронтиру» для колонизации дешевых земель, они воспользовались возможностью радикально изменить свое исходное положение. Нечто похожее случилось в конце семидесятых годов в Италии, когда, вопреки всем ожиданиям, представленная главным образом молодежью рабочая сила предпочла сезонные работы и *part-time* постоянной занятости на больших предприятиях. Пусть и на короткий период, профессиональная мобильность сыграла роль политического ресурса, спровоцировав закат производственной дисциплины и допустив существование определенного уровня самостоятельности.

Исход, или дезертирство, противоположны безутешному «нечего терять, кроме своих цепей», они опираются на скрытое богатство, на изобилие возможностей, короче говоря, на принцип *tertium datur*. Но каким именно является для современного множества возможное изобилие, которое побуждает к свободному выбору бегства вместо выбора сопротивления? Здесь задействована, конечно, не пространственная «граница», а избыток знаний, коммуникация, виртуозное совместное действие, предполагающее публичность *General Intellect*. Дезертирство наделяет этот избыток выражением автономности, утверждающего начала, препятствуя, таким образом, его «передаче» во власть государственной администрации или превращению в производственный ресурс капиталистического предприятия.

Неповиновение, исход. Понятно, что речь здесь идет лишь о намеке на то, что могло бы быть *политической*, а не сервильной виртуозностью множества.

третий день

# **множество как субъективность**

Понятие множества заслуживает, наверное, того же внимания, которое выдающийся французский эпистемолог Гастон Башляр предлагал уделять проблемам и парадоксам квантовой механики. Башляр предполагал, что квантовая механика должна быть рассмотрена в качестве грамматического подлежащего и что ее правильное понимание должно опираться на множество *неоднородных* философских «сказуемых»: иногда появляется нужда в кантовском понятии, для кого-то оказывается очевидным понятие, взятое из гештальтпсихологии, а кого-то (почему бы и нет?) убеждают тонкости схоластической логики<sup>46</sup>. Все это относится и к нашему слушаю. Множество тоже нужно рассматривать с помощью понятий, заимствованных из разных сфер и у разных авторов.

Об этом я пытался рассказать на двух первых семинарах. В первый день мы приблизились к способу быть «многими» через диалектику страха/защищенности. Как вы помните, мы пользовались ключевыми словами, почерпнутыми у Гоббса, Канта, Хайдеггера, Аристотеля (*topoi koinoi*, то есть «общие места»), Маркса и Фрейда. Во второй день осмысление современного множества развивалось в дискуссии о сопоставлении пойезиса и праксиса, Труда и политического Действия. «Сказуемые», которые были нами использованы для этого, были обнаружены благодаря Ханне Арендт, Глену Гульду, прозаику Лучано Бьянчарди, Соссюру, Ги Дебору, вновь Марксу, Хиршману и другим. Сегодня мы проанализируем еще одну группу понятий, которые, надеюсь, окажутся способны пролить свет на множество с другого угла перспективы. И этот новый угол перспективы создается с помощью *форм субъективности*.

<sup>46</sup> См.: Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. С. 166–167.

Сказуемые, которые можно приписать грамматическому подлежащему «множество», таковы: а) принцип индивидуации, или древний философский вопрос о том, что же придает единственность единичному, индивидуальность индивиду; б) фукианское понятие биополитики; в) эмоциональные тональности, или *Stimmungen*, которые определяют сегодня формы «многих»: оппортунизм и цинизм (внимание: под эмоциональными тональностями я имею в виду не психологические гримасы, а характерное отношение к собственному существованию в мире); г) и, наконец, два проанализированных Августином и Паскалем феномена, которые поднимаются до философских тем в «Бытии и времени» Хайдеггера: болтовня и любопытство.

## 1.] Принцип индивидуации

Множество дословно означает многочисленность. Быть многим – устойчивая форма социального и политического существования, противоположная сплоченному единству народа. Итак, множество состоит из некой сети индивидуумов, многие – это *сингуларность* (*singolarità*).

Решающий момент состоит в том, чтобы считать эту сингуларность точкой, к которой нужно прийти, а не данными, от которых нужно отталкиваться; считать ее последним результатом процесса индивидуации, а не солипсическими частицами. Именно потому, что «многие» представляют собой сложный результат прогрессирующего дифференцирования, они не постулируют никакой будущий синтез. Индивидуум множества – это заключительный предел некоего процесса, после которого больше ничего нет, потому что все остальное (переход от *одного к многим*) уже состоялось.

Когда говорится о каком-то процессе или принципе индивидуации, следует как можно более отчетливо представлять себе то, что предваряет саму индивидуацию. Здесь мы сталкиваемся прежде всего с *доиндивидуальной реальностью*, то есть с чем-то общим, универсальным, недифференцированным. Процесс, создающий сингулярность, имеет *неиндивидуальный*, *доиндивидуальный incipit*. Сингулярность укореняется в своей противоположности, происходит из того, что находится среди ее антиподов. Кажется, что понятие множества имеет нечто общее с либеральной мыслью, потому что оно подчеркивает значение индивидуальности, но в то же время оно полностью дистанцируется от нее, потому что подобная индивидуальность – это конечный продукт индивидуации, движущейся от универсального, от общего, от доиндивидуального. Кажущаяся близость обращается в максимальную удаленность.

Давайте спросим себя: в чем состоит доиндивидуальная реальность, лежащая в основании индивидуации? Ответов окажется много, и все они будут правомочными.

В первую очередь доиндивидуальное – это биологическое основание нашего вида, органов восприятия, двигательного аппарата, перцептивных способностей. Очень интересно наблюдение Мерло-Понти: «...я не обладаю осознанием своего бытия как субъекта восприятия, как и своего рождения или смерти»<sup>47</sup>. И далее: «...зрение, слух, осязание с сенсорными полями... предшествуют моей жизни и остаются ей чужими»<sup>48</sup>. Восприятие не может ограничиваться местоимением первого лица единственного числа. Это не индивидуальное «я», которое слышит, видит, прикасается, а представитель вида как такового. К вос-

<sup>47</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Наука, 1999. С. 277.

<sup>48</sup> Там же. С. 444.

приятию добавляется анонимный суффикс «ся»: видится, слышится, ощущается. Доиндивидуальное, присущее восприятию, – это общий биологический дар, не поддающийся индивидуации.

Во-вторых, доиндивидуальное – это язык, естественно-исторический язык, разделяемый всеми собеседниками определенного сообщества. Язык принадлежит всем и в то же время – никому. Так же и в этом случае не существует индивидуального «я», а только «ся»: говорится. Использование слова с самого начала является *интерпсихическим*, социальным, публичным. Не существует никакого «частного языка», на котором мог бы изъясняться отдельный человек, еще меньше такой язык возможен у ребенка. Именно так нужно понимать значение понятия общего интеллекта, или *General Intellect*. Тем не менее язык, в отличие от сенсорного восприятия, – это доиндивидуальная сфера, внутри которой укореняется процесс индивидуации. Онтогенез, то есть фазы развития отдельного существа, состоит в переходе от языка как общественного или интерпсихического опыта к языку как интрапсихическому и индивидуализирующему опыту. Это процесс, на мой взгляд, реализуется, когда ребенок замечает, что его речевой акт не зависит всецело от определенного языка, *langue* (который во многих аспектах походит на околоплодную жидкость или на анонимную зоологическую среду); скорее, он находится в отношениях с общей *способностью* говорить, с неопределенной потенцией говорения (которая никогда не сводится к тому или иному естественно-историческому языку). Постепенное прояснение отношений между *способностью* (и потенцией) говорить и особым речевым актом – вот что позволяет превозмочь доиндивидуальный характер естественно-исторического языка, провоцируя индивидуацию говорящего. Действительно, поскольку язык не принадлежит никому и одновременно – всем, переход от абсолютного и простого мочь-сказать к специфиче-

скому и случайному высказыванию определяет пространство «собственно моего». Но это сложная вещь, которой я могу здесь коснуться лишь вскользь. В заключение можно сказать, что, если доиндивидуальная способность к восприятию не оставляет места для индивидуации, то доиндивидуальная лингвистическая способность становится основой или средой, в которой получает форму индивидуализированная единичность.

В-третьих, доиндивидуальными являются доминирующие производственные отношения. Таким образом, здесь мы также сталкиваемся с доиндивидуальной реальностью, в своей сущности *исторической*. В развитом капитализме процесс труда мобилизует самые универсальные свойства вида: восприятие, язык, память, аффекты. В постфордистскую эпоху роли и обязанности глубоко совпадают с *Gattungswesen*, или с «родовой сущностью» человека, о которой говорит Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»<sup>49</sup>. Доиндивидуальное – это производительные силы в их совокупности, это социальная коопeração в форме согласованного действия, совокупность пойетических, «политических», познавательных, эмоциональных отношений. Это *General Intellect* – общий, внешний, объективный интеллект. Современное множество состоит из индивидуализированных индивидов, за спиной которых также существует эта доиндивидуальная реальность (к которой, естественно, еще добавляется анонимное сенсорное восприятие и язык, принадлежащий всем и никому).

*Субъект-амфибия*. Недавно в Италии был опубликован очень важный текст французского философа Жильбера Симондона (Gilbert Simondon), высоко оцененный Жилем Делёзом,

<sup>49</sup> Маркс К. Энгельс Ф. Собрание сочинений, 2-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1974. Т. 42. С. 92–95.

но, однако, даже во Франции до сих пор оставленный без внимания. Книга называется «Психическая и коллективная индивидуация»<sup>50</sup>. Размышления Симондона об основах индивидуации предлагают другие концептуальные «сказуемые», которые можно применить к столь важному для нас грамматическому подлежащему – множеству.

Два тезиса Симондона особенно значимы для любого размышления по поводу субъективности в эпоху множества. Первый тезис утверждает, что *индивидуация никогда не бывает полной*, что доиндивидуальное не переводится целиком в сингулярность. Как следствие, согласно Симондону, *субъект* содержит в себе постоянное переплетение доиндивидуальных элементов с индивидуализированными аспектами, более того, он и есть это переплетение. Было бы большой ошибкой, считает Симондон, отождествлять субъекта с той его частью, которая уже приобрела уникальные черты (*singolarizzata*). Субъект, скорее, является сложным соединением: «я», но также и общим «ся» – неповторимой уникальностью, но в то же время – анонимной универсальностью.

Индивидуализированное «я» сосуществует вместе с биологическим наследием вида (сенсорные ощущения и т.п.), с публичным и интерпсихическим характером родного языка, с производственной кооперацией и *General Intellect*, но нужно добавить, однако, что это сосуществование не всегда оказывается мирным. Наоборот, оно ведет к разнообразным кризисам. Субъект – это поле битвы. Нередко доиндивидуальные аспекты ставят под вопрос индивидуацию: эта последняя демонстрирует, что она является неустойчивым, постоянно обратимым результатом. В других случаях, наоборот, это самое «я»

<sup>50</sup> Simondon G. L'individuation psychique et collective. Paris: Aubier, 1989.

постоянно и с лихорадочной ненасытностью низводит все доиндивидуальные аспекты нашего опыта до самого себя. В обоих случаях нет недостатка в феноменах панического страха, тревоги и разнообразных патологий. Либо «я» вне мира, либо мир без «я» – вот две предельные границы этого колебания, которое, часто проявляясь в более сдержаных формах, никогда не прекращается. Аффекты и страсти, по Симондону, являются наиболее очевидным свидетельством этого колебания. Действительно, именно аффекты выступают посредниками в отношениях между доиндивидуальным и индивидуализированным.

Замечу по ходу дела, что это не всегда гармоничное переплетение между доиндивидуальными и сингулярными аспектами субъекта тесно связано с отношениями между каждым из многих и *General Intellect*. В первый день семинара мы говорили о пугающих чертах, которые может приобрести «общий интеллект» там, где он не артикулируется в публичной сфере, вместо этого подавляя своей безличной и деспотической властью. В этом случае доиндивидуальное оказывается угрожающим и засасывающим. Критическая мысль XX века, в особенности та, которая была представлена Франкфуртской школой, считала, что несчастье происходит из-за отделения индивида от универсальных производительных сил. Воображался некий индивидуум, помещенный в холодную и темную нишу, а вдали от него сияла анонимная мощь общества (и человеческого вида как такового). Эта идея абсолютно ошибочна. Несчастье и неуверенность проис текают не из разделения индивидуального существования и доиндивидуальных сил, но из-за их жесткого сплетения, которое проявляется в виде дисгармонии, патологических колебаний и кризисов.

Вернемся теперь ко второму тезису Симондона. Вопреки принятому мнению, он утверждает, что коллектив, коллек-

тивный опыт, жизнь группы не являются сферой, в которой растворяются отличительные черты отдельного индивидуума, но, наоборот, становятся почвой для новой, более радикальной индивидуации. Участвуя в коллективной жизни, субъект, далекий от отказа от своих наиболее характерных черт, получает возможность хотя бы частично индивидуализировать доиндивидуальную реальность, которую он всегда несет в самом себе. Симондон считает, что в коллективе мы пытаемся заострить и расширить собственную единичность, сингулярность. Только в коллективе, а не в изолированном субъекте восприятие, язык, производительные силы могут суммироваться в качестве индивидуализированного опыта.

Этот тезис позволяет лучше понять оппозицию между «народом» и «множеством». Для множества коллектив не является центростремительным, множество не может с ним слиться. Он также не является местом, где создается «общая воля» и предопределяется государственное единство. Так как коллективный опыт множества не притупляет, а радикализирует процесс индивидуации, нужно в принципе исключить, что из подобного опыта можно выделить однородные черты; следует также исключить возможность делегирования или «передачи» чего-либо суверену. Коллектив множества в качестве последующей или вторичной индивидуации создает возможность *непредставительной демократии*. В то же время можно определить «непредставительную демократию» как индивидуацию доиндивидуального в его социально-историческом измерении: наука, знание, производственная кооперация, *General Intellect*. Многие утверждаются в качестве *многих* без стремления к государственному единству, потому что 1) как индивидуализированные сингулярности они уже оставили позади единство/универсальность, размещенные в разных

видах доиндивидуального; 2) в своем коллективном действии они усиливают и продолжают процесс индивидуации.

*Общественный индивид*. В так называемом «Фрагменте о машинах» из «Критики политической экономии» Маркс предлагает одно понятие, которое, на мой взгляд, является центральным для понимания субъективности современного множества. Понятие, скажу сразу, объективно связанное с тезисом Симондона о переплетении сингулярности и доиндивидуальной реальности. Речь идет о понятии общественного индивида. Не случайным мне кажется то, что Маркс использует это выражение на тех же страницах, на которых обсуждает *General Intellect*, публичный интеллект. Или же можно снова вернуться к Марксу «Философско-экономических рукописей 1844 года», потому что в них рядом с отдельным, единственным «я», открыто демонстрируется «родовая сущность», *Gattungswesen*, вместе со всеми качествами и способностями вида *Homo sapiens*.

Термин «общественный индивид» – это оксюморон, единство противоположностей. Он мог бы показаться впечатляющим, но безосновательным гегельянским кокетством, если бы мы не смогли обратиться к Симондону за расшифровкой его значения. «Общественный» следует переводить как «доиндивидуальный», «индивиду» же следует понимать как предельный результат процесса индивидуации. Так как под «доиндивидуальным» нужно понимать сенсорное восприятие, язык, производительные силы, то можно было бы также сказать, что «общественный индивид» – это индивид, который открыто предъявляет свой онтогенез, свое уникальное развитие (со всеми его различными уровнями и образующими индивидуальность элементами).

Существует лексическая цепь, которая объединяет возможность быть-многими, старый вопрос о принципе индивида,

## 2.] Двусмысленное понятие: биополитика

марксистское понятие общественного индивида и тезисы Симондона о сосуществовании доиндивидуальных и индивидуализированных элементов в любом субъекте (язык, общественная кооперация и т. п.). Я предлагаю назвать множество объединением «общественных индивидов». Можно было бы сказать вместе с Марксом, но противореча внушительной части марксизма, что радикальная трансформация настоящего положения дел состоит в наделении наибольшей видимостью и максимальной ценностью существования каждого отдельного представителя нашего вида. Может показаться парадоксальным, но я верю в то, что теория Маркса может быть (вернее, должна быть) понята сегодня как реалистическая и сложная теория индивида. Как индивидуализм в строгом смысле этого слова – то есть как теория индивидуации.

## 2.] Двусмысленное понятие: биополитика

Термин «биополитика» был введен Фуко в лекционных курсах 1970-х годов в Коллеж де Франс, посвященных трансформациям понятия «население» в промежутке времени между концом XVIII и началом XIX века<sup>51</sup>. Для Фуко именно в эту эпоху жизнь, жизнь как таковая, жизнь как чисто биологический процесс начинает управляться, администрироваться политически. В последние годы понятие биополитики стало модным.

---

<sup>51</sup> Вирно ссылается на итальянские переводы резюме курсов Фуко. Русский перевод резюме соответствующих курсов – «Рождение биополитики» и «Безопасность, территория, население» – см. в сборнике: Фуко М. Интеллектуалы и власть. М.: Практис, 2005. Т. 3. Доступны и русские переводы упомянутых курсов, а также курса «Нужно защищать общество», последняя лекция которого также посвящена теме биополитики.

К нему обращаются постоянно и по любому случаю, хотя имело бы смысл избегать его автоматического и необдуманного употребления. Спросим у себя, каким образом и почему жизнь вторгается в центр публичной сферы, каким образом и почему Государство управляет ею и ее регулирует.

На мой взгляд, для понимания рационального ядра термина «биополитика» нужно отталкиваться от другого, очень сложного с философской точки зрения понятия – понятия *рабочей силы*. В социальных науках это понятие обсуждают постоянно, игнорируя, однако, его парадоксальный и непростой характер. Если бы профессиональные философы хотели заняться чем-то серьезным, они должны были бы посвятить этому понятию много сил и внимания. Что означает «рабочая сила»? Она означает *потенцию* (*potenza*) производить. Потенция – то есть способность, возможность, *dynamis*. Неопределенная, общая потенция: в ней обозначен не тот или иной акт труда, но любой его вид, начиная от производства дверцы до сбора груш, от щебетания телефонистки с *chat-lines* до корректуры текста. Рабочая сила определяется в первом томе «Капитала» как «совокупность физических и духовных способностей, которыми обладает организм, живая личность человека»<sup>52</sup>. Подчеркнем: совокупность всех способностей. Говоря о рабочей силе, мы подразумеваем любой тип способностей: лингвистическую компетентность, память, подвижность и т.п. Только сегодня, в постфордистскую эпоху, реальность рабочей силы целиком располагается на высоте собственного понятия. Только сегодня, таким образом, понятие рабочей силы не сводится (в отличие от времен Грамши) к тому или иному физическому, механическому умению, но на полных правах включает в себя «жизнь разума».

<sup>52</sup> Маркс К. Энгельс Ф. Собрание сочинений, 2-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1960. Т. 23. С. 178.

Итак, капиталистические производственные отношения базируются на различии между рабочей силой и фактическим трудом. Рабочая сила, повторяю, – это чистая потенция, четко отличающаяся от соответствующих актов. Маркс пишет: «Способность к труду еще не означает труд, подобно тому как способность переваривать пищу вовсе еще не совпадает с фактическим перевариванием пищи»<sup>53</sup>. Имеется в виду, однако, та потенция, которая обладает конкретнейшим преимуществом по отношению к любому товару. Потенция – это нечто неприсутствующее, нереальное, но, в случае рабочей силы, это нечто неприсутствующее является предметом спроса и предложения<sup>54</sup>. Капиталист приобретает способность производить как таковую («совокупность физических и духовных способностей»), а не только одну или две определенные услуги. После того как покупка-продажа уже произошла, он использует товар, владельцем которого сделался, по своему собственному усмотрению. «Покупатель рабочей силы потребляет ее, заставляя работать ее продавца. Последний вследствие этого становится *actu* [на деле] осуществляющей себя рабочей силой, рабочим, между тем как раньше он был таковым лишь *potentia* [потенциально]»<sup>55</sup>. Актуализированный труд не просто возмещает деньги, потраченные ранее капиталистом, чтобы обеспечить рабочему его потенцию к труду, но продолжается в определенный промежуток дополнительного времени: именно здесь находится источник прибавочной стоимости, именно здесь скрыта тайна капиталистического накопления.

---

<sup>53</sup> Там же. С. 184.

<sup>54</sup> Cp.: Virno P. Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico, Torino: Bollati Boringhieri, 1999. P. 121–123.

<sup>55</sup> Маркс К. Энгельс Ф. Собрание сочинений, 2-е изд. Т. 23. С. 188.

Рабочая сила воплощает (буквально) фундаментальную категорию философской мысли, а именно потенцию, *dynamis*. А «потенция», как я только что сказал, означает то, что *не* актуально, то, что *не* присутствует. Таким образом, то, что *не* присутствует (или не является реальным), в контексте капитализма становится товаром исключительной важности. Потенция, *dynamis*, нечто неприсутствующее, вместо того чтобы оставаться абстрактным понятием, получает подобие чего-то прагматического, эмпирического, социально-экономического. Еще не примененная способность как таковая находится в центре обмена, происходящего между капиталистом и пролетарием. Объект купли-продажи является не реальной величиной (действительно произведенные рабочие услуги), но чем-то, что не обладает автономным пространственно-временным существованием (общая способность к труду).

Парадоксальные характеристики рабочей силы (нечто ирреальное, но то, что, однако, продается и покупается так же, как любой другой товар) являются предпосылкой биополитики. Чтобы это понять, нам понадобится еще один шаг в нашей аргументации. В «Критике политической экономии» Маркс пишет, что «потребительная стоимость, которую рабочий может предложить капиталу, которую он таким образом вообще может предложить другим людям, не материализована в продукте, вообще не существует вне рабочего, следовательно, существует не действительно, а лишь *в возможности*, как его *способность*<sup>56</sup> (курсив мой. – П.В.). Рассмотрим основной момент: там, где продается нечто, что существует только как возможность, это нечто неотделимо от *живой личности* продавца. Живое тело

<sup>56</sup> Маркс К. Энгельс Ф. Собрание сочинений, 2-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1968. Т. 46. Ч. I. С. 135–136.

рабочего является субстратом этой рабочей силы, которая сама по себе не обладает независимым существованием. «Жизнь», чистый и простой *bios*, приобретает специфическую важность в качестве вместилища чистой потенции, *dynamis*.

Капиталиста интересует жизнь рабочего и его тело только по косвенной причине: эта жизнь и это тело являются тем, что содержит способность, потенцию, *dynamis*. Живое тело становится управляемым объектом не из-за его собственной ценности, но потому, что оно является субстратом одной лишь вещи, которая действительно вызывает интерес, – рабочей силы как суммы всех разнообразных способностей человека (потенция говорить, думать, помнить, действовать и т.п.). Жизнь размещается в центре политики, когда ставкой в игре становится нематериальная (и сама по себе неприсутствующая) рабочая сила. Поэтому и только поэтому правомочно говорить о «биополитике». Живое тело, к которому обращаются административные аппараты Государства, – это осязаемый знак еще не реализованной потенции, образ еще не овеществленного труда или, как замечательно выражается Маркс, «труд как субъективность». Потенция труда, проданная и купленная на равных условиях с любым товаром, – это труд еще не объективированный, «труд как субъективность». Можно было бы сказать, что если деньги – это универсальный представитель меновой стоимости, или же самой обмениваемости продуктов, то жизнь замещает, представляет саму потенцию производить, невидимый *dynamis*.

Немифологическое начало этого механизма знания и власти, который Фуко называет биополитикой, можно без сомнения проследить в способах существования рабочей силы. Практическая важность, которую приобрела эта сила именно в качестве потенции (тот факт, что она продается и покупается

как таковая), а также ее неотделимость от непосредственно-го телесного существования рабочего – вот действительное основание биополитики. Фуко издевается над таким свободо-мыслящим теоретиком (психиатром-еретиком) как Вильгельм Райх, по мнению которого эмоционально возбужденное об-суждение жизни является результатом репрессивного наме-рения дисциплинировать тело с целью повысить производи-тельность труда. Фуко прав в своих придирках, но он выбрал себе слишком легкий предмет для насмешек. Действительно, управление жизнью очень разнообразно и тонко выстроено; оно располагается между ограничением импульсов и необуз-данной вольностью, между педантичным запретом и показной терпимостью, между гетто бедняков и кейнсианскими высо-кими зарплатами, между тюрьмой строгого режима и *Welfare State*. Сказав все это, нам остается задать основной вопрос: почему же жизнь как таковая была взята под опеку, почему ею управляют? Ответ здесь будет однозначным: потому что она служит субстратом некой чистой способности, рабочей силы, которая, однако, приобрела форму товара. Здесь обсуждается не производительность труда как акта, а обмениаемость самой потенции к труду. Через сам факт того, что она куплена и продана, эта потенция отсылает также и к своему вмести-лищу, от которого она неотделима, а именно к живому телу; более того, в силу этого тело становится объектом бесчислен-ных и разнообразных стратегий управления.

Не нужно верить, таким образом, в то, что биополитика включает в себя, в качестве особой артикуляции, управле-ние рабочей силой. Напротив, здесь наблюдается обратная ситуация: биополитика – это только эффект, отзвук или, опять же, артикуляция первичного, исторического и одновремен-но философского факта, состоящего в купле-продаже силы

(*potenza*) в качестве потенции. Биополитика – там, где выходит на первый план в непосредственном опыте то, что относится к потенциальному измерению человеческого существования: не само сказанное слово, но способность говорить как таковая, не завершенный в реальности труд, но общая способность производить. Потенциальное измерение существования становится значимым только и исключительно в обличии рабочей силы. В этой последней, как я говорил раньше, суммируются все разнообразные способности или потенции человеческого животного. На самом деле очевидно, что рабочая сила отсылает не к какой-либо определенной способности, а ко всем человеческим способностям сразу – постольку, поскольку они включены в производительную практику. «Рабочая сила» – это не имя собственное, а имя общее (*comune*).

### 3.] Эмоциональные тональности множества

Сейчас я хотел бы коротко порассуждать об *эмоциональной ситуации*, в которой находится современное множество. Используя выражение «эмоциональная ситуация», я имею в виду, конечно, не набор психологических склонностей, а настолько всепроникающие способы быть и чувствовать, что в разнообразных контекстах опыта (труда, досуга, аффектов, политики и т.п.) они становятся общими. Эмоциональная ситуация, кроме того, что она присутствует везде и одновременно, также всегда *амбивалентна*. Таким образом, она может проявляться как в качестве молчаливого согласия, так и в качестве конфликта, иметь сходство как с покорностью, так и с критическим беспокойством. Говоря другими словами: эмоциональная ситуация обладает *нейтральным ядром*, пред-

расположенным к разнообразным и даже противоположным возможностям развития.

Это нейтральное ядро указывает на один фундаментальный способ существования. Безусловно, эмоциональная ситуация множества проявляется сегодня посредством «дурных чувств»: оппортунизма, цинизма, интеграции в предписываемый обществом порядок, нескончаемого самоотречения, радостной покорности. В то же время необходимо подняться от этих «дурных чувств» к нейтральному «ядру», или к фундаментальному способу существования, который, в принципе, мог бы дать возможность развития, сильно отличающуюся от той что превалирует сегодня. Очень трудно понять, что так называемое противоядие может быть найдено только в том, что на настоящий момент представляется ядом.

Эмоциональная ситуация постфордистского множества характеризуется *непосредственной связью* между производством и этичностью, «базисом» и «надстройкой», революционизацией рабочего процесса и чувств, технологий и эмоциональных тональностей, материального развития и культуры. Остановимся ненадолго на этой связи. Каковы основные необходимые качества, требуемые от наемных работников сегодня? Привычка к мобильности, способность идти в ногу с самыми резкими изменениями обстоятельств, умение приспосабливаться и быть предприимчивым, уступчивость при переходе от одного свода правил к другому, способность к лингвистическому взаимодействию, насколько банальному, настолько же одностороннему, умение действовать в ситуации ограниченных альтернатив и возможностей. Эти необходимые качества не являются продуктом индустриальной дисциплины, а, скорее, результатом социализации, центр которой находится *вне сферы труда*. Реально требуемый и предлагаемый «профессионализм» состоит

в способностях, приобретаемых во время продолжительного нахождения в состоянии, предшествующем вступлению в трудовые отношения, или в ситуации нестабильной и негарантированной занятости, прекаритета (*precario*). Говоря иными словами, в ожидании работы развиваются именно такие обобщенно-социальные таланты, а также привычка не иметь неизменных привычек, которые уже потом, по нахождении работы, будут служить «инструментами ремесла».

Постфордистское предприятие использует сполна эту привычку не иметь привычек, эту натренированность жить в условиях необеспеченной занятости (*precarietà*) и постоянных перемен. Но решающим фактом является социализация (под этим понятием я имею в виду отношения с миром, с другими и с собой), которая происходит обычно вне работы и потому является, в основном, *внетрудовой* социализацией. Способности и необходимые качества, которые со временем станут «профессиональными» способностями и необходимыми качествами, вырабатываются на тренировочной площадке упомянутых Беньямином городских «шоков», на фоне разрастания языковых игр, бесконечного изменения правил и техник. Если взглянуться, то *внетрудовая* социализация (которая потом соединяется с постфордистскими «должностными инструкциями») состоит в опыте и чувствах, в которых выдающиеся философы и социологи, от Хайдеггера, Зиммеля и далее, распознавали отличительные черты *нигилизма*. Нигилизм – это практика, которая не обладает больше ни крепким фундаментом, ни повторяющимися структурами, ни защитными привычками, на которые можно было бы опереться. В течение XX века нигилизм казался побочным результатом процессов рационализации как государственного аппарата, так и материального производства. По одну сторону находился труд, по другую – шаткость

(*la precarietà*) и изменчивость форм городской жизни. Сейчас же нигилизм (привычка не иметь привычек и т.п.) включается в производство, становится необходимым профессиональным качеством, он *начинает работать*. Только тот, кто может принять вызов рискованной переменчивости форм городской жизни, знает, как вести себя на фабрике *just in time*, в *нужный момент*.

Не нужно добавлять, что таким образом разваливается схема, в соответствии с которой внушительная часть социологической и философской традиции представляет процессы «модернизации». По этой схеме инновация (технологическая, эмоциональная, этическая) взрывает традиционное общество, в котором превалировали повторяющиеся обычаи. Филемон и Бавкида, мирные крестьяне, которых Гёте описывает в «Фаусте», оказались искорененными новым предпринимателем. Сегодня ничего подобного не происходит. Невозможно говорить о «модернизации» там, где со все более короткой периодичностью на сцене, характеризуемой именно неукорененностью, подверженностью влиянию случая, анонимностью и т.п., проявляется обновление. Ключевой момент состоит в том, что современная производственная динамика пользуется в качестве своего самого ценного ресурса всем тем, что схема модернизации относит как раз к числу своих побочных эффектов: неуверенностью ожидания, случайностью местоположения, хрупкой идентичностью, постоянно меняющимися ценностями. Передовые технологии не провоцируют такую «растерянность», которая способна рассеять предшествующие привычки, но скорее сводят к *профессиональному профилю* сам опыт наиболее радикальной «растерянности». Нигилизм, прежде находившийся в тени техническо-производительной силы, становится ее фундаментальной составной частью, качеством, высоко ценимым на рынке труда.

Это фон, на котором вырисовываются прежде всего две не самые вдохновляющие эмоциональные тональности: *оппортунизм* и *цинизм*. Попробуем пропустить сквозь сито анализа эти два «дурных чувства», постараясь отыскать в них способ существования, который сам по себе неизбежно должен проявляться в отталкивающих формах.

*Оппортунизм.* Корни оппортунизма находятся во внераработчей социализации, отмеченной внезапными поворотами, перцептивными шоками, постоянными обновлениями, хронической нестабильностью. Оппортунист – это тот, кто противостоит течению взаимоисключающих возможностей, находясь в ситуации готовности по отношению к наибольшему их числу, подчиняясь ближайшей и затем следуя от одной к другой. Вот структурное, строгое, не моралистическое определение оппортунизма. Речь идет об обостренной чувствительности к меняющимся *chances*, об умении различать калейдоскопически мелькающие возможности и создавать тесные отношения с возможным как таковым. В мире постфордистского производства оппортунизм приобретает несомненное *техническое* значение. Это когнитивная и поведенческая реакция современного множества на тот факт, что обыденные практики не упорядочиваются единообразными направляющими линиями, но обладают высокой степенью индeterminизма. Сегодня именно эта способность маневрировать между абстрактными и взаимозаменяемыми возможностями как раз и создает *профессиональное качество* в тех секторах постфордистского производства, где трудовой процесс регулируется не единой конкретной целью, а *набором равных возможностей*, которые должны быть определены раз за разом. Вместо того чтобы быть средством для достижения единой цели, эта информа-

ционная машина становится предпосылкой для последующих успешных «оппортунистических» разработок. Оппортунизм приобретает ценность необходимого ресурса всякий раз, когда конкретный трудовой процесс оказывается пронизан диффузным «коммуникативным действием», и его более невозможно идентифицировать лишь как бессловесное «инструментальное действие». Или же, если мы вернемся к уже затронутой во второй день семинара теме, можно сказать, что в наши дни Труд включает в себя черты политического Действия. В конце концов, что такое оппортунизм, если не один из политических талантов?

**Цинизм.** Цинизм также связан с хронической нестабильностью форм жизни и языковых игр. Эта хроническая нестабильность, проявляющаяся как в работе, так и в свободном времени, делает видимыми сами правила, искусственно организующие различные сферы деятельности. Эмоциональная ситуация множества характеризуется экстремальной приближенностью *многих* к *правилам*, которые, подобно нервной системе, управляют отдельными контекстами. Под влиянием современного цинизма мужчины и женщины перенимают скорее опыт *правил*, чем «фактов», и делают это до всяких конкретных событий. Но получение прямого опыта посредством правил означает также признание их конвенциональности и необоснованности. Таким образом, мы не погружаемся в заранее определенную *игру*, полностью участвуя в ней, а только различаем в отдельных, лишенных всякой очевидности и серьезности «играх» пространство для непосредственного *самоутверждения*. Самоутверждения тем более брутального и наглого, или, обобщая, циничного, чем чаще мы, мгновенно и без иллюзий, срастаемся

теми самыми правилами, чью конвенциональность и непостоянство ощущаем.

Я думаю, что существует тесная связь между *General Intellect* и современным цинизмом. Или, говоря точнее, я думаю, что цинизм – это один из возможных способов реакции на *General Intellect* (конечно, не единственный, и здесь возвращается тема амбивалентности эмоциональной ситуации). Рассмотрим более пристально это соединение. *General Intellect* – это социальное знание, которое стало основной производительной силой, это соединение эпистемологических парадигм, искусственных языков, концептуальных созвездий, оживляющих социальную коммуникацию и формы жизни. *General Intellect* отличается от типичной для эпохи модернизма «реальной абстракции», которая держится на *принципе эквивалентности*. «Реальная абстракция» – это прежде всего деньги, которые выражают соизмеримость различных форм труда, продуктов, субъектов. Однако *General Intellect* ничем не схож с принципом эквивалентности. Модели социального знания не являются единицами измерения, напротив, они создают условия для неоднородных оперативных возможностей. Техническо-научные коды и парадигмы предстают в качестве «непосредственной производительной силы», или, точнее, в качестве *конструктивных принципов*. Они ничего не уравнивают, а служат предпосылкой для любого вида действий.

Тот факт, что абстрактное знание, а не обмен эквивалентами управляет социальными отношениями, отражается в современной фигуре циника. Почему? Потому что принцип эквивалентности составлял, пусть и противоречивую, основу для эгалитарных идеологий, отстаивающих идеалы ненограниченного взаимного признания и универсальной, прозрачной лингвистической коммуникации. *General Intellect*,

наоборот, в качестве не требующей доказательств, аподиктической предпосылки социальной практики не предоставляет никакой единицы измерения для сравнения. Находясь в том или ином контексте своего действия, циник распознает первостепенную роль, которую играют определенные эпистемологические предпосылки и одновременное отсутствие реальных эквивалентностей, заранее подавляя надежду на диалогическую, равную коммуникацию. В своей практической деятельности он с самого начала отказывается как от поисков основ интерсубъективности, так и от отстаивания разделяемого всеми критерия моральной оценки. Капитуляция принципа эквивалентности, столь тесно связанного с обменом товаров, проявляется в поведении циника в виде его непримиримого отказа от апелляции к равенству. До такой степени, что он самоутверждается именно посредством умножения (а также разжигания) иерархий и различий; умножения, которое влечет за собой неожиданно возникшая центральная роль знания в производстве.

Оппортунизм и цинизм, безусловно, «дурные чувства». Однако правомочно предположить, что каждый конфликт и протест множества будет исходить из такого способа существования (из ранее упомянутого «нейтрального ядра»), который, на настоящий момент, проявляется в подобных отталкивающих качествах. Нейтральное эмоциональное ядро современности состоит из противоположных явлений, которые заключаются в знании возможного именно как возможного и в экстремальной близости к разделяемым всеми правилам, выстраивающим различные контексты действия. Это знакомство и эта близость, из которых проис текают оппортунизм и цинизм, представляют собой неизменный отличительный признак множества.

## 4.] Болтовня и любопытство

В конце я хотел бы остановиться на двух известнейших, пользующихся дурной славой феноменах повседневной жизни, которые Мартин Хайдеггер возвел в ранг философских тем. Прежде всего это болтовня, то, что зовется «языком без костей». Независимая от содержания, которого она лишь время от времени касается, болтовня заразительна и склонна к разрастанию. Затем – любопытство, то есть неутолимая жажда нового в качестве нового. Мне кажется, что здесь их можно представить в виде еще двух «сказуемых», относящихся к грамматическому подлежащему «множество». С условием, как мы увидим дальше, что мы будем использовать слова Хайдеггера против самого Хайдеггера. Говоря о «болтовне», я хотел бы высветить очередную грань отношения множества/вербальный язык. «Любопытство» же имеет дело с некоторыми эпистемологическими свойствами множества (само собой разумеется, что мы говорим о спонтанной, нерефлексивной эпистемологии).

Болтовня и любопытство проанализированы Хайдеггером в «Бытии и времени» (§§ 35–36)<sup>57</sup>. Они были выделены им в качестве типичных проявлений «неаутентичной жизни». Эта последняя характеризуется конформистским сглаживанием любого ощущения и любого понимания. В ней безраздельно доминируют неопределенно-личные предложения: «говорят», «делают», «верят в одно или в другое». По терминологии Симондона на сцене доминирует доиндивидуальное, затрудняя какую-либо индивидуацию. «Неопределенное лицо» – ано-

<sup>57</sup> Русский перевод В.В. Бибихина передает «болтовню» (das Gerede) архаизирующее-книжным словом «толки», что часто затрудняет обращение к этому варианту перевода в контексте современных ситуаций, о которых говорит Вирно.

нимное и вездесущее. Оно питает успокаивающие убеждения, распространяет разделяемые всеми мнения. Это безликий субъект сообщений масс-медиа. Он подпитывает болтовню и подстрекает безудержное любопытство.

Это болтливое и пронырливое «неопределенное лицо» скрывает выдающуюся черту человеческого существования: быть в мире. Заметим, что быть в мире не означает незаинтересованно за ним наблюдать. Принадлежность к миру влечет за собой, скорее, прагматическую вовлеченность. Отношения с моим жизненным контекстом состоят в первую очередь не в познании и представлении, но в практике приспособления, в поисках защищенности, в практическом ориентировании, в прямом влиянии на окружающие объекты. Аутентичная жизнь для Хайдеггера находит свое адекватное выражение в труде. Мир – это прежде всего мир-стройплощадка, объединение производственных целей и средств, театр всеобщей мобилизованности. Хайдеггер считает, что это фундаментальное отношение с миром извращено болтовней и любопытством. Тот, кто болтает и позволяет любопытству овладеть собой, *не* работает, отвлечен от исполнения определенной задачи и забывает возложенную на него серьезную «заботу». «Неопределенное лицо», кроме того, что оно анонимно, также и *праздно*. Мир-стройплощадка превращается в мир-спектакль.

Зададим себе вопрос: правда ли, что болтовня и любопытство остаются в границах того, что находится вне работы, в пределах времени развлечения и праздности? Может быть, на основе аргументов нашего семинара стоило бы предположить, что это поведение превратилось в основу современного производства, в котором доминируют коммуникативные действия и больше всего ценится способность ловко выкручиваться в ситуациях непрерывных нововведений?

Начнем с болтовни. Она свидетельствует о выдающейся роли социальной коммуникации, о ее независимости от каких-либо обязательств или условий, о ее полной автономии. Автономии по отношению к предписанным целям, к ограниченным задачам, к обязательствам честного воспроизведения истины. В болтовне денотативные отношения между словами и вещами имеют гораздо меньшее значение. Речь не требует больше внешней легитимации со стороны событий, которыми она озабочена. Она сама создает *событие*, смысл которого заключается в нем самом, оправдываемое исключительно тем фактом, что оно происходит. Хайдеггер пишет: «В меру средней понятности, уже лежащей в проговариваемом при самовыговаривании языке, сообщаемая речь может быть широко понята без того, чтобы слушающий ввел себя в исходно понимающее бытие к о-чем речи»<sup>58</sup>. Болтовня «...есть возможность все понять без предшествующего освоения дела», продолжает он дальше<sup>59</sup>.

Болтовня подрывает референциальную парадигму. Кризис этой парадигмы является основой происхождения *mass media*. Однажды освобожденные от обязательств пунктуального соответствия внеязыковому миру, высказывания могут неопределенно умножаться, рождаясь одно от другого. Болтовня не имеет оснований. Эта безосновность объясняет неустойчивый и часто пустой характер ежедневного взаимодействия. Однако та же необоснованность дает возможность в любой момент создавать и апробировать новые дискурсы. Коммуникация, вместо того чтобы отражать и передавать то, что есть, производит положения вещей, уникальный опыт, новые факты.

<sup>58</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 168.

<sup>59</sup> Там же. С. 169.

У меня возникает искушение сказать, что болтовня похожа на *фоновый шум*: незначительный сам по себе (в отличие от шумов, связанных с особыми феноменами, например движущимся мотоциклом или работающим сверлом), он тем не менее предлагает канву, откуда можно почерпнуть значимые варианты, необычные модуляции, неожиданные артикуляции.

На мой взгляд, болтовня создает «сырье» для *постфордистской виртуозности*, о которой мы говорили во второй день нашего семинара. Виртуоз, как вы можете вспомнить, – это тот, кто производит нечто неотличимое и неотделимое от самого акта производства. По определению, виртуоз – это любой говорящий. Но, добавлю сейчас, говорящий безотычно, или, точнее, говорящий, который не отражает в своей речи то или иное положение вещей, но устанавливает его с помощью собственных слов. Это тот, кто, согласно Хайдеггеру, болтает. Болтовня *перформативна*: слова в ней определяют факты, события, положения вещей<sup>60</sup>. Или же, если угодно, в болтовне можно узнать основополагающий перформатив: не «Я бьюсь об заклад», «Я клянусь», «Я беру ее в жены», а прежде всего «Я говорю». Когда я утверждаю «Я говорю», я тем самым *делаю* нечто, *произнося* эти слова; более того, я провозглашаю, что именно я делаю, когда произношу их.

В противоположность тому, что предполагает Хайдеггер, болтовня не только не является бедным и недостойным опытом, а, наоборот, выступает в качестве опыта, который напрямую относится к труду, к общественному производству. Тридцать лет назад на многих фабриках можно было увидеть таблички, которые предписывали: «Тишина, здесь работают».

<sup>60</sup> Ср.: Остин Дж. Как совершать действия при помощи слов (Остин Дж. Избранное. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 13–135).

Тот, кто работал, молчал. Разговоры начинались на выходе с фабрики или из офиса. Принципиальная новизна постфордизма состоит во включении языка в сферу труда. Сегодня в некоторых мастерских могли бы появиться таблички, зеркально отражающие предыдущие: «Здесь работают. Говорите!»

От работника требуется не определенное число готовых фраз, но умение коммуникативно и неформально действовать, требуется гибкость, с тем чтобы он имел возможность реагировать на различные события (с немалой дозой оппортунизма, заметим). Используя термины, взятые из философии языка, я бы сказал, что речь идет не о *произносимых словах* (*parole*), а о *langue*, т.е. о самой языковой способности, а не о том или ином ее специфическом применении. Эта способность, или же общая потенция к артикуляции любого вида говорения, получает эмпирическую выразительность именно в болтовне, переведенной в язык информатики. В самом деле, там не столько важно «что сказано», сколько простая и чистая «способность сказать».

Обратимся теперь к любопытству. И у него тоже в качестве подлежащего стоит анонимный «некто», бесспорный герой «неподлинной жизни». И оно тоже, согласно Хайдеггеру, располагается вне трудового процесса. «Усмотрение», используемое в труде для выполнения определенных обязанностей, в свободное время становится тревожным, подвижным, непостоянным. Хайдеггер пишет: «Озабочение может прийти к покою в смысле отыскающего перерыва в орудовании или как доведение до готовности. В покое озабочение не исчезает, но усмотрение становится свободным, оно уже не привязано к рабочему миру»<sup>61</sup>. Избавление от мира труда

---

<sup>61</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 172.

заставляет «усмотрение» питаться чем угодно: фактом или событием, сведенным, однако, к спектаклю.

Хайдеггер цитирует Августина, который в десятой книге своей «Исповеди» провел великолепный анализ, отталкиваясь от понятия любопытства. Любопытный для Августина – это тот, кто потворствует *consupiscentia oculorum*, «похоти очей», страстно желая наблюдать за редкими и даже ужасными спектаклями: «Наслаждение ищет лишь красивого, сладкозвучного, вкусного да мягкого, а любопытство – вообще всего, подчас даже противного, не из желания страдать, а чтобы познавать. Можно ли наслаждаться видом растерзанного трупа? А между тем люди сбегаются поглазеть, поскорбеть и попугаться»<sup>62</sup>. И Августин, и Хайдеггер считают любопытство низкой и извращенной формой любви к знанию. Короче, некой эпистемологической похотью. Она является плебейской пародией на *bios theoretikos*, созерцательную жизнь, посвященную чистому познанию. Ни философ, ни любопытный не имеют практических интересов, оба они нацелены на являющееся самоцелью исследование, на видение без каких-либо внешних целей. Но в любопытстве чувства присваивают качества мышления: они не метафорические глаза разума, а глаза тела, предназначенные для того, чтобы наблюдать, впиваться взглядом, оценивать все явления. Аскетичная *theoria* превращается в «маниакальное желание попробовать, узнать» подсматривающего, *voeure*.

Суждение Хайдеггера безапелляционно: в любопытстве таится радикальное отстранение; любопытство «дает захватить себя единственno тем, как выглядит мир, – способ быть, в котором оно озабочивается избавлением от самого себя

<sup>62</sup> Блаженный Августин, Творения. СПб: Алетейя, 2000. Т. 1. С. 650.

как бытия-в-мире»<sup>63</sup>. Мне хотелось бы сравнить это суждение Хайдеггера с позицией Вальтера Беньямина. В «Произведении искусства в эпоху его технической воспроизведимости» Беньямин, отталкиваясь от того же «неопределенного лица», предложил свой диагноз способа существования массового общества, в общем, «неподлинной жизни». Конечно, он использовал другую терминологию, а также пришел к совсем другим, чем Хайдеггер, выводам. То, что Хайдеггер считает опасностью, Беньямин воспринимает как некое обещание или, на худой конец, важное обстоятельство. Техническая воспроизведимость искусства и любого опыта, реализуемая *mass media*, – это не что иное, как более адекватный инструмент для удовлетворения универсального и всеядного любопытства. Но Беньямин восхваляет «манию познания», удовлетворяемую с помощью чувств, «похоть очей», которую Хайдеггер очерняет. Рассмотрим этот момент подробнее.

И любопытство (для Хайдеггера), и техническая воспроизведимость пытаются уничтожить дистанцию, поместить любую вещь на расстоянии вытянутой руки (или, точнее, взгляда). Однако эта склонность к близости получает у двух авторов противоположное значение. Для Хайдеггера, в отсутствие трудоемкой «заботы о вещах», приближение к тому, что далеко и чуждо, имеет только один результат: в условиях пагубной отмены перспективы взгляд не различает больше между «крупным планом» и «фоном». Когда все вещи оказываются в недифференцированной близости (то, что происходит, по мнению Хайдеггера, с любопытным), стабильный центр наблюдения за ними исчезает. Любопытство похоже на ковер-самолет, который, преодолевая силу притяжения, прибли-

---

<sup>63</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 172.

жается на небольшой высоте к явлениям (без того, чтобы в них укореняться). Беньямин пишет по поводу масс-медийного любопытства: «...страстное стремление “приблизить” к себе вещи как в пространственном, так и в человеческом отношении так же характерно для современных масс, как и тенденция преодоления уникальности любой данности через принятие ее репродукции»<sup>64</sup>. Для Беньямина любопытство как возможность приближения к миру обогащает и расширяет возможности человеческого восприятия. Осуществляемое с помощью *mass media*, подвижное видение любопытного не ограничивается пассивным восприятием предложенного спектакля, но, наоборот, каждый раз решает заново, что посмотреть, что именно достойно попасть на передний план, а что должно оставаться фоном. Медиа тренируют чувства так, чтобы считать *известное неизвестным* или же различать «огромную и непредвиденную границу свободы» даже в наиболее банальных и повторяющихся чертах повседневного опыта. Но в то же время они тренируют чувства с обратным расчетом: считать *неизвестное известным*, приучить себя к неожиданному и удивительному, привыкнуть к отсутствию твердых привычек.

Еще одна важная аналогия. И для Хайдеггера, и для Беньямина любопытный всегда *рассеян*. Он смотрит, изучает, экспериментирует с любой вещью, но без того, чтобы уделить ей внимание. Но и в этом случае суждения двух авторов расходятся. Для Хайдеггера *рассеянность*, связанная с любопытством, явное доказательство полной потери корней и тотальной неподлинности. *Рассеянный* – это тот, кто следует за различными, но взаимозаменяемыми возможностями (если

<sup>64</sup> Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М.: Медиум, 1996. С. 24–25.

хотите, оппортунист в ранее предложенном значении). И наоборот, Беньямин явно восхваляет именно рассеянность, различая в ней более эффективный способ восприятия искусственного, технически сконструированного опыта. Он пишет: «Развлекательное, расслабляющее искусство незаметно проверяет, какова способность решения новых задач восприятия. <...> Кино вытесняет культовое значение [то есть культ произведения искусства, считающегося чем-то уникальным] не только тем, что помещает публику в оценивающую позицию [принятие решения, что является фоном, а что – крупным планом, о чем говорилось раньше], но тем, что эта оценивающая позиция в кино не требует внимания. Публика [если угодно, множество в качестве публики] оказывается экзаменатором, но рассеянным»<sup>65</sup> (комментарии в квадратных скобках мои. – П.В.).

Само собой, понятно, что рассеянность – это препятствие для интеллектуального познания. Вещи меняются радикальным образом, если в игру включается чувственное восприятие: рассеянность ему благоприятствует и его усиливает; до определенной степени оно требует непостоянства и несобранности. Итак, медийное любопытство – это чувственное познание технически воспроизведимых артефактов, непосредственное восприятие интеллектуальных продуктов, телесное видение научных парадигм. Чувства – или, точнее, «похоть очей» – осваивают абстрактную реальность, а также материализованные в технике концепции, *не устремляясь к ним с вниманием, но выставляя напоказ рассеянность*.

Любопытство (рассеянное), так же как и болтовня (безосновательная) – свойства современного множества. Очень двойственные, безусловно, свойства. Но неизбежные.

---

<sup>65</sup> Там же. С. 61.

четвертый день

# **десять тезисов о множестве и постфордистском капитализме**

Я попробовал описать способ современного производства, так называемый постфордизм, пользуясь категориями, почерпнутыми из политической философии, этики, эпистемологии и философии языка. Я пользовался ими не потому, что к этому меня побуждали профессиональные привычки, а потому что я действительно уверен в том, что, для того чтобы быть ясно описанным, способ современного производства нуждается именно в этих инструментах, в этой широте взгляда. Невозможно понять постфордизм, если не обращаться к этико-лингвистическому концептуальному созвездию. К тому, где, как очевидно, *matter of fact* состоит в установлении все большего тождества пойезиса и языка, производства и коммуникации.

Чтобы иметь возможность назвать определенным термином характеризующие нашу эпоху формы жизни и лингвистические игры, я воспользовался понятием «множество». Противоположное понятию «народ», это понятие определяется одновременно разрушением, обвалами и нововведеними, которые я пытался здесь выделить. Цитируя вперемешку: жизнь иностранца (*bios xenikos*) как обычное состояние; преимущество «общих мест» речи над «частными местами»; публичность интеллекта, как в качестве апотропейного ресурса, так и в качестве основы общественного производства; деятельность вне произведения (или виртуозность); центральность принципа индивидуации; отношения с возможным в качестве возможного (оппортунизм); гипертрофированное развитие нереференциальных аспектов языка (болтовня). Во множестве наблюдается полная историческая, феноменальная, эмпирическая демонстрация онтологического состояния человеческого животного: биологическая неискушенность, неопределенный или потенциальный характер его существования.

вания, отсутствие определенной среды, лингвистический интеллект как «компенсация» нехватки специализированных инстинктов. Как если бы корень вышел на поверхность, оказавшись перед глазами. То, что всегда существовало, только сейчас можно увидеть без прикрытия. Множество – это фундаментальная биологическая конфигурация, которая становится исторически детерминированным способом жизни, феноменально проявляющейся онтологией. Можно было бы даже сказать, что постфордистское множество выводит на исторически-эмпирическую поверхность антропогенез как таковой, или сам генезис человеческого животного, его отличительные характеристики. Множество вкратце его излагает, резюмирует. Эти абстрактные наблюдения являются лишь еще одним способом для того, чтобы сказать, что основной производственный ресурс современного капитализма находится в лингвистически-общественных установках человеческого бытия, в отличающем его соединении коммуникативных и познавательных свойств (*dynamicis*, потенций).

Итак, наш семинар закончен. То, что можно было сказать, уже было (хорошо или плохо) сказано. Теперь, в конце нашего кругосветного путешествия вокруг континента «множество», не остается ничего иного, как подчеркнуть некоторые итоговые аспекты. Для этого я предлагаю вам десять утверждений о множестве и постфордистском капитализме. Утверждения, которые лишь для удобства называются *тезисами*. Они не претендуют на то, чтобы быть исчерпывающими и не имеют намерения быть противопоставлены другим возможным анализам или определениям постфордизма. От настоящих тезисов они получили только аподиктическую форму и (надеюсь) точность. Некоторые из этих утверждений, возможно, могли бы соединиться в одном-единственном «тезисе». Их последовательность совершенно

произвольна, «тезис *x*» мог бы быть «тезисом *y*» (и наоборот). Кроме того, я хотел бы, чтобы было понятно: часто я утверждаю или отрицаю что-либо слишком резко или учитываю меньше нюансов, чем это было бы правильно (и благоразумно). В некоторых случаях я скажу больше, чем я думаю.

## Тезис 1

Постфордизм (и вместе с ним множество) появился в Италии в момент общественной борьбы, которая обычно обозначается как «движение 1977»

Постфордизм в Италии возникает в результате волнений временной, подвижной, получившей начальное образование рабочей силы, которая ненавидела этику труда и иногда диаметрально противопоставляла себя традиции и культуре исторического левого движения, осуществляя решительный разрыв с рабочими конвейера, с их обычаями и нравами, с их жизненным укладом. Постфордизм начался с конфликтов, воплощавшихся в социальных фигурах, которые, несмотря на кажущуюся маргинальность, превращались в настоящую опору нового цикла капиталистического развития. Уже не раз случалось, что радикальный сдвиг в способах производства сопровождался преждевременной конфликтностью в тех слоях рабочей силы, которые могли бы создать несущую ось производства и прибавочной стоимости. Достаточно вспомнить о той опасности, которая в XVIII веке приписывалась английским бродягам, уже изгнанным с сельскохозяйственных угодий и находящихся в состоянии *готовности поступления*

на первые мануфактуры. Или о борьбе, предшествовавшей фордистскому и тэйлористскому повороту, опиравшемуся на систематическую дисквалификацию труда, борьбе, которая велась неквалифицированными американскими рабочими в десятых годах прошлого века. Любая резкая метаморфоза организации производства неизбежно обречена на воскрешение в памяти мучений «первоначального накопления» и должна заново превращать отношения между *вещами* (новыми технологиями, перераспределением инвестиций и т. п.) в *общественные* отношения. Именно во время этой сложной паузы порой проявляется *субъективная сторона* того, что позже становится неопровергимым фактическим ходом событий.

Образцовым изделием итальянского капитализма стала трансформация в производственный ракурс как раз того образа действий, который вначале казался выражением радикального конфликта. Преобразование коллективных склонностей 1977-го года (исход с фабрики, нелюбовь к постоянному месту работы, овладение новыми навыками и каналами коммуникации) в обновленный концепт професионализма (оппортунизм, болтовня, виртуозность и т. п.) – вот наиболее ценный результат итальянской *контрреволюции* (если понимать под ней не простую реставрацию предыдущего хода вещей, но, буквально, *революцию наоборот*, или же резкое обновление экономики и общественного устройства для того, чтобы придать новое дыхание производительности труда и укрепить политическое господство).

Движение 1977-го года имело несчастье быть понятым как движение паразитов и маргиналов. Однако маргинальной и паразитической была как раз точка зрения тех, кто бросал в него подобные обвинения. Не случайно обвинители во всем идентифицировали себя с парадигмой фордизма, считая

«центральным» и «продуктивным» исключительно постоянное место работы на фабриках, производящих товары длительного потребления. Они самоидентифицировались, таким образом, с уже угасающим циклом развития. При хорошем рассмотрении, движение 1977-го предвосхитило некоторые черты постфордистского множества. Пусть раздраженное и грубое, оно, однако, держалось на виртуозности, которая не была сервильной.

## Тезис 2

Постфордизм – это эмпирическая реализация «Фрагмента о машинах» Маркса

Маркс пишет: «*Кража чужого рабочего времени, на которой зиждется современное богатство, представляется жалкой основой в сравнении с этой недавно развившейся основой, созданной самой крупной промышленностью. Как только труд в его непосредственной форме перестал быть великим источником богатства, рабочее время перестает и должно перестать быть мерой богатства, и поэтому меновая стоимость перестает быть мерой потребительной стоимости*»<sup>66</sup>. В указанном фрагменте из «Критики политической экономии», из которого я почерпнул эту цитату, Маркс утверждает не слишком марксистский тезис: абстрактное знание (в первую очередь научное, но не только оно одно) собирается сделаться ни больше ни меньше как основной производительной силой,

---

<sup>66</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Собрание сочинений, 2-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 46. Ч. 2. С. 214.

отодвигая на второй план фрагментированный и повторяющийся труд как нечто остаточное. Мы знаем, что Маркс прибегает к одному весьма впечатляющему образу, для того чтобы указать на совокупность знаний, составляющих эпицентр общественного производства и предопределяющих все жизненные сферы, а именно к *General Intellect*, общему интеллекту. Тенденция к превосходству знания превращает время труда в «жалкую основу». Так называемый «закон стоимости» (по которому стоимость товара определяется временем труда, затраченного на его производство), понимаемый Марксом как краеугольный камень современных общественных отношений, стало быть, разрушен и опровергнут самим капиталистическим развитием.

И здесь Маркс предлагает гипотезу преодоления господствующих производственных отношений, сильно отличающихся от тех, более известных, которые он высказывал в других произведениях. Во «Фрагменте» кризис капитализма больше не связывается с диспропорциями, содержащимися в способах производства, которое реально базируется на времени труда, распределенного между индивидами (а следовательно, не связывается и с несоответствиями, проистекающими из действия закона стоимости и проявляющимися, например, в падении нормы относительной прибыли). На первый план, скорее, выходит резкое противоречие между производственным процессом, который прямо и недвусмысленно базируется на науке, и единицей измерения богатства, еще совпадающей с количеством труда, воплощенного в продуктах. Постепенное расширение размаха этих ножниц ведет, по мнению Маркса, к падению «производства, основанного на меновой стоимости», и, значит, к коммунизму<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Там же.

То, что бросается в глаза в постфордистскую эпоху, это полная фактическая реализация тенденции, описанной Марксом, однако, без какого-либо момента освобождения. Вместо того чтобы стать очагом кризиса, диспропорция между абсолютной ролью знания и уменьшающейся важностью времени труда создала возможность новых стабильных форм господства. Радикальная метаморфоза самого понятия производства, как и раньше, оказалась вписанной в сферу наемного труда. «Фрагмент» скорее является ящиком с инструментами для социологов, чем намеком на преодоление существующего положения вещей. Он описывает эмпирическую реальность, лежащую перед нашими глазами: эмпирическую реальность постфордистского порядка.

### Тезис 3

Множество выражает собой  
кризис общества труда

Кризис трудового общества, конечно, не совпадает с последовательным сокращением рабочего времени. Наоборот, увеличение рабочего времени демонстрирует сегодня невиданную раньше повсеместность. Положения Горца и Рифкина по поводу «конца труда» ошибочны; они сеют массу недоразумений; хуже того, они мешают прояснению тех вопросов, которые сами поднимают<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> См.: Gorz A. Misères du présent richesse du possible. Р.: Galilée, 1997; Rifkin J. The end of Work. L.: Putnam Publishing Group, 1995.

Кризис общества труда состоит, скорее, в том факте (см. тезис 2), что общественное богатство производится наукой, с помощью *General Intellect*, а не трудом отдельных индивидов. Затребованный труд кажется сведенным к потенциально не-значительной доле жизни. Наука, информация, знание в целом, кооперация представляются опорой производства. Именно они, а не время труда. Однако это время продолжает иметь значение параметра развития и меры социального богатства. Размытие трудового общества представляет собой, таким образом, противоречивый процесс, являясь театром жестоких антиномий и озадачивающих парадоксов. Время труда – это действующая, но уже не истинная единица измерения. Игнорирование одной из двух сторон, то есть подчеркивание только действенности или только неистинности, далеко не приведет: в первом случае кризис общества труда останется незамеченным, во втором – можно скатиться к безмятежным представлениям а-ля Горц или Рифкин.

Преодоление общества труда происходит в формах, предписанных социальной системой, базирующейся на наемном труде. Излишек времени, то есть потенциальное богатство, проявляется в качестве нищеты: компенсационная зарплата, структурная безработица (спровоцированная инвестициями, а не их отсутствием), бесконечная гибкость в занятости рабочей силы, разрастание иерархий, возобновление архаических форм дисциплины и контроля индивидов, не подчиняющихся больше предписаниям фабричной системы. Это та магнитная буря, которая в феноменологическом плане обнаруживает «преодоление» труда настолько парадоксальное, что оно происходит на той самой основе, которую как раз нужно было бы преодолеть.

Повторю ключевую фразу: преодоление общества труда проявляется в подчинении правилам наемного труда. Эта

фраза может быть применена к постфордистской ситуации в той же мере, что и наблюдения Маркса, высказанные им по поводу первых акционерных обществ. По мнению Маркса, акционерные общества означают «упразднение капитала как частной собственности в рамках самого капиталистического способа производства»<sup>69</sup>. Это значит, что акционерные общества утверждают возможность выпадения из режима частной собственности, но эта возможность находится все-таки внутри сферы частной собственности и, более того, она ее только укрепляет. Вся трудность в случае постфордизма, как и в случае с акционерными обществами, в одновременном учете двух противоречивых форм: жизнеспособность и распад, действенность и преодолимость.

Кризис общества труда (в том случае, если он правильно понимается) предполагает, что вся постфордистская рабочая сила может быть описана с помощью тех категорий, благодаря которым Маркс проанализировал «резервную армию труда», или безработицу. Маркс считал, что «резервную армию труда» можно разделить на три типа или формы: *текущую* (сегодня мы говорим о *turn-over*, досрочном выходе на пенсию и т. п.), *скрытую* (это происходит там, где в любой момент может возникнуть технологическое обновление, наносящее удар по занятости), *застойную* (в актуальной терминологии – черный рынок труда, прекаритет, нетипичный труд). Текущая, скрытая или застойная, она, полагает Маркс, в любом случае представляет массу безработных, а не занятый рабочий класс, маргинальный сектор рабочей силы, а не ее центральное звено. Итак, кризис общества труда (обладающий слож-

<sup>69</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Собрание сочинений, 2-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1961. Т. 25. Ч. 1. С. 479.

ным характером, который я здесь пытался очертить) влияет на то, что все эти три определения применяются к рабочей силе в ее совокупности. Текущая, скрытая или застойная, она применима к занятому рабочему классу как таковому. Любое применение наемного труда делает видимым его произвольность, его связанный со слишком высокими общественными издержками характер. Но эта произвольность проявляется в увековечивании наемного труда в непостоянных и «гибких» формах.

#### Тезис 4

Для постфордистского множества размывается качественная разница между временем труда и нерабочим временем

Сегодня кажется, что общественное время сорвалось с петель, потому что нет больше ничего, что отличает труд от остальных видов человеческой деятельности. Таким образом, из-за того, что труд больше не является особой и отдельной практикой, внутри которой действуют специальные критерии и процедуры, абсолютно отличающиеся от критериев и процедур, регулирующих нерабочее время, больше не существует четкой, хорошо различимой границы, отделяющей время труда от вынужденного времени. Грамши считал, что в фордизме интеллект остается вне производства. Только по окончании работы рабочий читает газету, идет в партийную ячейку, думает, общается. Однако, поскольку в постфордизме «жизнь разума» полностью включена в пространство/время производства, здесь превалирует существенная однородность.

«Труд» и «не труд» развиваются одинаковую производительность, основывающуюся на использовании основных человеческих способностей: языка, памяти, социальности, этических и эстетических наклонностей, абстрактному мышлению и способности к обучению. С точки зрения того, «что» делается и «как» делается, нет никакой существенной разницы между занятостью и безработицей. Можно сказать, что безработица – это неоплачиваемая работа, а работа, в свою очередь, – оплачиваемая безработица. Можно утверждать с одинаковой основательностью, что сегодня человек никогда не прекращает работать, равно как и то, что он работает все меньше и меньше. Эти парадоксальные, взаимоисключающие формулировки свидетельствуют в общей сложности о том, что социальное время сошло со своей оси.

Древнее разделение между «работой» и «не работой» разрешается в разделении между оплачиваемой жизнью и неоплачиваемой. Граница между ними произвольна, изменчива, подчинена политическим решениям.

Производственная кооперация, в которой участвует рабочая сила, становится все более обширной и сложной по сравнению с той, которая запущена в ход трудовым процессом, и она включает в себя также и «не работу», опыт и знания, сформировавшиеся вне фабрики или офиса. Рабочая сила повышает ценность капитала только потому, что никогда не теряет свои «нетрудовые» качества (или же присущее ей свойство производственной кооперации, более сложной, чем та, что включена в строго понимаемый рабочий процесс). Поскольку социальная кооперация предваряет и превосходит рабочий процесс, постфордистский труд непременно является также и трудом скрытым. Под этим выражением не нужно понимать занятость, не защищенную контрактом, работу «по-черному».

Скрытый труд в первую очередь – это неоплачиваемая жизнь, или же та часть человеческой деятельности, которая, будучи однородной во всем с деятельностью нерабочей, не учитывается, однако, как производительная сила.

Основной момент состоит в признании того, что выросший вне труда опыт имеет преобладающий вес. Вместе с тем нужно понимать, что эта включенная в производственный процесс общая сфера опыта подчиняется правилам капиталистического способа производства. Но и здесь возникает двойной риск: остается либо отрицать широту того, что включено в способ производства, либо во имя этой самой широты отрицать существование особого способа производства.

## Тезис 5

В условиях постфордизма существует постоянная разница между «временем труда» и более обширным «временем производства»

Маркс разделяет «время труда» и «время производства» в XII и XIII главах второй книги «Капитала». Возьмем цикл засева-ния и сбора урожая. Сельскохозяйственный рабочий трудится в течение одного месяца (время труда), потом наступает про-должительное время созревания зерна (время производства, но не рабочее время), наконец, подходит момент сбора урожая (снова время труда). В сельском хозяйстве и некоторых других секторах производство более обширно, чем строго понимаемая трудовая деятельность. Эта последняя составляет лишь часть общего цикла. Таким образом, пара время труда/время произ-водства является концептуальным и исключительно релевант-

ным орудием для понимания постфордистской реальности, то есть сегодняшнего проявления общественного рабочего дня. Отвлекаясь от буколических примеров, приведенных Марксом, можно сказать, что разница между производством и трудом» хорошо применима к ситуации, описанной во «Фрагменте о машинах», или, точнее, к такой ситуации, в которой время труда присутствует в качестве «жалкой основы».

Эта диспропорция получает две разные формы. В первую очередь она обнаруживается внутри каждого отдельного рабочего дня каждого отдельного работника. Рабочий наблюдает и координирует (время труда) автоматическую систему машин (работа которых определяет время производства). Деятельность рабочего часто состоит в определенном техническом обслуживании. Можно было бы сказать, что в постфордистской реальности время производства лишь частично прерывается временем труда. В то время как посевные работы – это необходимое условие для последующей фазы роста зерна, современная деятельность наблюдения и координирования размещается с начала и до конца *бок о бок* с автоматизированным процессом.

Существует и другой, более концептуальный способ понимания этой диспропорции. В постфордизме «время производства» включает в себя также и внебоцеховое время, общественную кооперацию, которая в нем укореняется (см. тезис 4). Таким образом, «временем производства» я называю нераздельную единицу оплаченной и неоплаченной жизни, труда и «не труда», видимую общественную кооперацию и скрытую общественную кооперацию. «Время труда» – это только составная часть «времени производства», и совсем необязательно основная. Это утверждение заставляет нас полностью или частично переформулировать теорию прибавочной стои-

ности. Согласно Марксу, прибавочная стоимость проистекает из добавочного труда или же из разницы между необходимой работой (которая возмещает капиталисту затраченные им для покупки рабочей силы средства) и полным трудовым днем. Таким образом, можно сказать, что в постфордистскую эпоху прибавочная стоимость определяется в первую очередь зиянием между неучтенным временем производства и собственно временем труда. Имеет смысл не только диспропорция внутри времени труда между необходимым трудом и добавочным, но также (и, возможно, еще больше) диспропорция между временем производства (включающим в себя «не труд» с присущей ему производительностью) и временем труда.

## Тезис 6

Постфордизм характеризуется сосуществованием различных моделей производства и, с другой стороны, существенно однородной внерабочей социализацией

В отличие от фордистской организации труда, сегодняшняя его организация неизбежно неоднородна. Технологическая инновация не является универсальной, она не создает единой ведущей производственной модели, а, скорее, поддерживает жизнь огромной массы различных моделей, воскрешая также те из них, которые сделались устаревшими и анахроническими. Постфордизм полностью переиздает прошлую историю труда – от островов массовых рабочих до анклавов рабочих профессиональных, от раздутого сектора автономного труда до восстановленных форм личной зависимости.

Появлявшиеся на протяжении долгого периода модели производства одновременно возвращаются вновь, словно участники какой-нибудь Всемирной выставки. Фон и предпосылки этого разрастания различий, этого дробления организационных форм связаны с *General Intellect*, с информационно-компьютерной технологией, производственной кооперацией, включающей в себя внегородское время. Парадоксально, но именно тогда, когда знание и язык становятся основной производительной силой, возникает неостановимое умножение моделей организации труда и наблюдается их эклектичное сосуществование.

Возникает вопрос, что же объединяет системного администратора с рабочим «Фиата» или фрилансером? Нужно иметь смелость ответить: очень мало, если учитывать функции, профессиональные компетенции и характеристики рабочего процесса. Но в то же время – всё, если принимать в расчет и содержание внегородской социализации отдельных индивидуумов. Общими будут являться эмоциональные оттенки, склонности, ментальность, ожидания. С той только разницей, что в то время как этот однородный *этос* (оппортунизм, болтовня и т. п.) в передовых секторах определяет профессиональный уровень и включается в производство, он в то же самое время укрепляет «жизненный мир» тех, кто занят в традиционных секторах, и тех, кто находится на границе, переходя от работы к безработице. Коротко говоря, точку соединения нужно искать между оппортунизмом, который непосредственно задействован в труде, и оппортунизмом универсальным, востребованным опытом жизни в городе. К фрагментарности производственных моделей, к их сосуществованию в виде экспонатов Всемирной выставки добавляется единый в целом характер социализации, отделившейся от трудового процесса.

## Тезис 7

В условиях постфордизма *General Intellect* не совпадает с постоянным капиталом, а проявляется в основном как лингвистическое дублирование живого труда

Как уже было сказано во второй день семинара, Маркс полностью отожествил *General Intellect* (или же знания, понимаемые в качестве основной производительной силы) с постоянным капиталом, с «научной способностью», овеществленной в системе машин. В результате подобного подхода он пренебрег первостепенным на сегодняшний день измерением, в котором *General Intellect* выражает себя в виде живого труда. Для подтверждения этой критической точки зрения необходимо провести анализ постфордистского производства. Рассматривая так называемый «независимый труд второго поколения», но также и оперативные процедуры такой радикально передовой в техническом отношении фабрики, как «Фиат» в Мелфи, нетрудно признать, что связь между знанием и производством совсем не исчертывается системой машин, но развивается в лингвистической коопeraçãoции мужчин и женщин, изнутри их совместных конкретных действий. В постфордистской ситуации концептуальные созвездия и логические схемы, не сводимые к постоянному капиталу по причине своей неотделимости от взаимодействия со множественностью живых субъектов, играют решающую роль. «Общий интеллект» включает в себя формальные и неформальные знания, воображение, этические склонности, ментальность и «лингвистические игры». В современных рабочих процессах присутствуют мысли и дискурсы, функцио-

нирующие сами по себе как производственные «машины», без необходимости принимать форму механического тела или электронной души.

*General Intellect* становится свойством живого труда, когда деятельность этого последнего все больше заключается в лингвистических услугах. Здесь можно увидеть воочью небоснованность позиций Юргена Хабермаса, который на основании Йенских лекций Гегеля противопоставляет труд взаимодействию, «инструментальное или «стратегическое» действие» – «коммуникативному действию»<sup>70</sup>. По его мнению, две эти сферы отвечают двум несоизмеримым критериям: труд выводится из логики средств/целей, а лингвистическое взаимодействие опирается на обмен, на взаимное признание, на разделение единого этоса. Однако сегодня труд (зависимый, наемный, производящий прибавочную стоимость) является взаимодействием. Трудовой процесс уже не является безмолвным, а становится говорящим. «Коммуникативное действие» теряет свое привилегированное или даже исключительное место в сфере этико-культурных отношений и политике, оно больше не находится по ту сторону материального воспроизведения жизни. И наоборот, диалогическое слово обосновывается в самом сердце капиталистического производства. Короче говоря, для реального понимания постфордистской трудовой практики нужно все больше и больше обращаться к Соссюру и Витгенштейну. Даже если эти авторы не интересовались социальными отношениями производства, они, однако, сумели глубоко обдумать лингвистический опыт и потому способны научить

<sup>70</sup> Хабермас Ю. Труд и интеракция // Наука и техника как идеология. М.: Практис, 2007.

гораздо большему в том, что касается «говорящей фабрики», чем профессиональные экономисты.

Мы уже говорили о том, что часть трудового времени субъекта направлена на обогащение и усиление самой производственной кооперации, или же той мозаики, кусочком которой она является. Чтобы сделать это более понятным: задачей работника является улучшение и приздание разнообразия связям между собственным трудом и услугами других. Именно этот рефлексивный характер трудовой активности позволяет настаивать на том, что лингвистическо-соотносительные аспекты в ней приобретают все возрастающую важность, а также на том, что оппортунизм и болтовня становятся инструментами огромного значения. Гегель говорил о «хитрости труда», имея в виду его способность содействовать естественной причинности для использования ее силы с конкретной целью. Таким образом, в условиях постфордизма гегельянская «хитрость» оказалась вытесненной «болтовней» Хайдеггера.

## Тезис 8

В целом даже самая неквалифицированная рабочая сила постфордизма является интеллектуальной рабочей силой, «массовой интеллектуальностью»

Я называю «массовой интеллектуальностью» всю совокупность живого постфордистского труда (не ограничиваясь только каким-нибудь особо квалифицированным сектором услуг), поскольку он является хранителем когнитивных и коммуникативных компетенций, необъективируемых в системе

машин. Массовая интеллектуальность – это основная форма, в которой сегодня обнаруживает себя *General Intellect* (см. тезис 7). Нет необходимости говорить, что я совсем не имею в виду некую призрачную эрудицию зависимого труда и не думаю, конечно, что современные рабочие являются экспертами в молекулярной биологии и классической филологии. Как уже было сказано в предыдущие дни, то, что бросается в глаза, – это в первую очередь *интеллект вообще* или же наиболее общие способности разума: языковые способности, предрасположенность к обучению, память, умение абстрактно мыслить и устанавливать взаимосвязи, склонность к саморефлексии. Массовая интеллектуальность связана не с произведениями мысли (книги, алгебраические формулы и т.п.), но с простой способностью мыслить и говорить. Язык (как интеллект и память) – это то, что распространено более и «специализировано» менее, чем кажется. Не ученый, но простой говорящий – вот хороший пример массовой интеллектуальности. У этой последней нет ничего общего с новой «рабочей аристократией», она располагается как раз на уровне ее антиподов. Если хорошо присмотреться, то можно заметить, что массовая интеллектуальность впервые полностью делает истинным уже упомянутое определение Маркса: рабочая сила – «совокупность всех физических и духовных способностей, которыми обладает организм, живая личность человека».

Рассуждая о массовой интеллектуальности, нужно избегать убийственных упрощений, свойственных тем, кто ищет удобного повторения уже пройденного опыта. Такой способ существования, который имеет основу в языке и знании, не может быть определен с помощью экономико-производственных категорий. Суммируя, скажу, что здесь не имеется в виду еще одно звено цепочки, предыдущие части которой представ-

лены профессиональным рабочим и рабочим сборочной линии. Характерные аспекты массовой интеллектуальности, ее идентичность не могут быть сведены к отношениям труда, но прежде всего должны быть увидены в формах жизни, в культурном потреблении, в языковых привычках. Однако (и это уже другая сторона медали) именно тогда, когда производство не является больше специфическим местом формирования идентичности, массовая интеллектуальность проецируется на любой аспект опыта, обобщая лингвистические способности, этические наклонности, субъективные нюансы.

Массовая интеллектуальность находится в центре этой диалектики. С трудом описываемая в экономическо-производственных терминах, она благодаря этому (а не вопреки этому) является существенной компонентой сегодняшнего капиталистического накопления. Массовая интеллектуальность (еще одно название множества) находится в центре постфордистской экономики именно потому, что способ ее существования во всем не совпадает с представлениями политической экономии.

## Тезис 9

### Множество выводит из игры «теорию пролетаризации»

В теоретических марксистских дискуссиях сравнение между «сложным» и «простым» (неквалифицированным) трудом вызвало немало головной боли. Какова единица измерения, позволяющая подобное сравнение? Преобладающий ответ: единица измерения совпадает с «простым» трудом, с чистой

затратой психофизической энергии. «Сложный» труд – это лишь множественность единиц «простого» труда. Пропорция между тем и другим может быть определена с помощью учета различной стоимости образования интеллектуальной рабочей силы (школа, всевозможные специализации и т. п.) по отношению к рабочей силе без квалификации. Этот спорный и древний вопрос здесь меня мало интересует, но мне хотелось бы воспользоваться терминологией, к которой прибегают для его разрешения. Я полагаю, что «массовая интеллектуальность» (ср. тезис 8) в своей совокупности является «сложным» трудом, но – будем внимательны – «сложным» трудом, который *не сводим* к «простому». Его сложность, но и невозможность его упрощения состоит в том, что эта рабочая сила привлекает для исполнения своих функций лингвистически-когнитивные общечеловеческие компетенции. Эти компетенции, или способности, влияют на то, что услуги индивидуума *всегда* характеризуются высоким уровнем социальности и интеллектуальности, несмотря на то, что они совсем не являются специализированными (мы говорим не об инженерах или филологах, но об обычных работниках). К «простому» труду не сводится *качество кооперации*, задействованной в конкретных операциях, осуществляемых «массовой интеллектуальностью».

Утверждение о том, что весь постфордистский труд является «сложным» и несводимым к простому, означает также, что «теория пролетаризации» оказывается сегодня вне игры. Эта теория своим вопросом чести считала предупреждение о возникающей тенденции приравнивания интеллектуального труда к ручному. Именно поэтому она оказывается неспособной учитывать массовую интеллектуальность или, что то же самое, живой труд в виде *General Intellect*. Теория пролетаризации проваливается, когда интеллектуальный (или сложный)

труд не идентифицируется с сетью специализированных знаний, но образует единство с общими лингвистическо-познавательными способностями человеческого существа. Это концептуальный (и практический) ход, который изменяет все параметры вопроса.

Нехватка пролетаризации не означает, конечно, что квалифицированные работники сохраняют привилегированные ниши. Это означает, скорее, что вся постфордистская рабочая сила, будучи сложной и интеллектуальной, не характеризуется той *однородностью лишения*, которой обычно требует понятие пролетариата. Говоря другими словами: нехватка пролетаризации означает, что постфордистский труд является *множеством, а не народом*.

## Тезис 10

### Постфордизм – это «коммунизм капитала»

Метаморфоза западных социальных систем в 1930-х годах была описана с помощью сколь ясного, столь внешне парадоксального выражения: *социализм капитала*. Это выражение намекает на определяющую роль, полученную Государством в экономическом цикле, на конец либерализма *laissez-faire*, на процессы централизации и планирования, которыми управляет общественная индустрия, на политику полной занятости, на первые шаги *Welfare*. Капиталистическое возражение на Октябрьскую революцию и кризис 1929-го года выглядело как мощное обобществление (или, точнее, огосударствление) отношений производства. Говоря словами Маркса, процитированными ранее, произошло «упразднение капитала как

частной собственности в рамках самого капиталистического способа производства».

Метаморфоза западных социальных систем 1980-х и 1990-х может быть обобщена наиболее точным образом с помощью выражения *коммунизм капитала*. Это означает, что капиталистическая инициатива ради своей выгоды создает именно такие материальные и культурные условия, которые могли бы гарантировать коммунизму безмятежную и вполне реалистичную перспективу. Подумаем о целях, составляющих основу подобной перспективы: упразднение невыносимого скандала, заключающегося в устойчивости системы наемного труда, сведение на нет Государства в качестве индустрии принуждения и «монополии политических решений»; повышение ценности всего того, что делает человеческую жизнь уникальной. Что ж, в течение последних двадцати лет было осуществлено вероломное и страшное исполнение как раз этих целей. Прежде всего: необратимое сжатие общественно необходимого рабочего времени проходило параллельно с увеличением рабочих часов для тех, кто находится «внутри», и маргинализацией тех, кто оказался «вне». Совокупность зависимых работников, пусть даже измученных сверхурочной работой, представляется как «избыточная» или как «резервная армия труда». Во-вторых, радикальный кризис или даже распад национальных государств выражается в виде уменьшенной копии Государства-как-формы по принципу матрешки. В-третьих, вследствие падения «универсального эквивалента», способного к эффективному функционированию, мы присутствуем при развитии фетишистского культа различий, который, однако, сохраняя тайное субстанциальное начало, дает основание разнообразным иерархиям угнетения и дискриминации.

Если фордизм включил в себя и переписал по-своему некоторые аспекты социалистического опыта, то постфордизм лишил основания как кейнсианство, так и социализм. Постфордизм, основываясь на *General Intellect* и множестве, по-своему интерпретировал типичные моменты коммунизма (упразднение труда, распад Государства и т.д.). Постфордизм – это коммунизм капитала.

Революция в России произошла в преддверии формирования фордизма (и сопровождалась попыткой, хоть и неудавшейся, революции в Западной Европе). Правомочно спросить, какое же социальное волнение было прелюдией постфордизма? Что ж, я думаю, что в 1960–1970-х годах на Западе произошла неудавшаяся революция. Это была первая революция, которая атаковала не бедность и отсталость, но выступала против способа капиталистического производства, то есть против наемного труда. Если я здесь говорю о революции, это происходит не потому, что многие тогда твердили о революции. Я имею в виду не карнавал субъективности, но строгие фактические данные: в течение длительного времени на фабриках и в рабочих районах, в школах и в некоторых хрупких государственных учреждениях столкнулись две противоположные силы, результатом чего явился паралич способности политических решений. Именно с этой точки зрения, объективной и трезвой, можно было бы утверждать, что в Италии, как и в других западных странах, произошла неудавшаяся революция. Постфордизм или, точнее, «коммунизм капитала» стал ответом на эту побежденную революцию, такую непохожую на революцию 1920-х годов. Качество «ответа» равно и одновременно противоположно качеству «вопроса». Я считаю, что социальная борьба 1960–1970-х годов выразила не социалистические, а антисоциалистические требования:

радикальную критику труда; преувеличенный вкус к различиям, или, если угодно, к усилию «принципа индивидуации»; угасание желания захвата Государства, но предрасположенность (порой, безусловно, жестокую) к защите от Государства, к расторжению государственных уз как таковых. Нетрудно распознать коммунистические ориентиры и начала в революции, произошедшей в 1960–1970-х годах. Именно поэтому постфордизм, ставший ответом на эту революцию, дал жизнь некоему парадоксальному «коммунизму капитала».



алексей пензин

# **M for Multitude**

## вместо послесловия

## I.] «Хоть имя дико....»

Вот уже несколько лет маска Гая Фокса из фильма «V for Vendetta» является примечательным атрибутом политических движений – анонимных хакеров, участниковOccupy Wall Street, различных групп активистов, спонтанно формирующихся во время протестных акций. Мелькание этой маски можно заметить в Москве и других городах. И это не просто отсылка к вдохновляющей истории киногероя, ценой своей жизни уничтожившего тиранию, и не только способ скрыть свое лицо, избежав полицейской идентификации. Эта маска также не прием, с помощью которого пытаются подчеркнуть собственное отвержение индивидуализма или традиционных форм политического лидерства, и не меланхолический или зловещий знак странного сектантского обезличивания, идущего наперекор разнообразию современного мира, как могли бы предположить либеральные оппоненты подобной стратегии. Не является она и рецидивом набившего оскомину революционного карнавала 1968 года. Напротив, эта маска выражает нечто принципиально новое, касающееся политической и социальной реальности последнего десятилетия. Ключевым моментом в самом фильме является финальная сцена выхода на площадь большого количества прежде пассивных и аполитичных людей в масках, подобных той, которую носил сам герой, V. В этом акте происходит короткое замыкание *одного* (героя, лидера) и *многих* (массы возмущенных граждан) – ключевых категорий традиционной политической теории. И как показывает практика революций в Тунисе и Египте, в наше время подобное замыкание – через социальные сети и другие современные средства коммуникации – может оказаться ошеломляюще эффективным.

Любой мобилизации, опирающейся на новейшие медиа, предшествует своего рода «массовая интеллектуальность», которая в какой-то момент начинает действовать как самостоятельный фактор общественной жизни. Это ставит под вопрос многие клише о массовом обществе, а также представления об «иррациональной толпе» как его субъекте. Речь не идет об известной постмодернистской переоценке массовой культуры, обнаруживающей в ней «освежающую» витальность и даже утопический потенциал, но скорее о выявлении форм жизни и политической субъективности, которые не могут быть высокомерно отброшены как подражательные или иррациональные. Одним из способов понимания этого социального и политического субъекта в последнее десятилетие стала идея множества.

Если начать с элементарного здравого смысла, множество означает указание на изобилие и разнообразие чего-либо. Одновременно данное понятие употребляется как специальный математический термин, предназначенный для формализации этого неопределенного изобилия. Интуитивно ясно, что может означать проекция термина «множество» в социальный и политический мир. Множество – и не однообразная «масса» или «толпа», и не «народ» как культурно и идеологически унифицированная общность людей, и не социальный класс в традиционном смысле слова. В чем-то оно близко понятию большинства (в смысле популярного сейчас политического тэга «99%») – «вот этих», данных здесь и сейчас «людей», взятых до всяких их определений и классификаций. В этом значении оно отсылает к нулевому уровню общества, его «примитивному» или «естественному» состоянию. При этом именно сегодня, в состоянии, исторически крайне далеком от «примитивного», множественность и многогранность «людей» начинают восприниматься как нечто бросающееся в глаза. С дру-

гой стороны, если посмотреть на это явление с точки зрения его качеств, окажется, что именно современный мегаполис с его широким диапазоном стилей жизни и форм публичного поведения (от конформных до контркультурных) намекает на связь множества с продвинутым меньшинством обитателей крупных городов. Таким образом, даже в предварительном рассуждении обращает на себя внимание парадоксальность этого понятия, выходящая за рамки здравого смысла, с которого мы начали.

Вот уже два десятилетия тема множества как формы социальной и политической субъективности обсуждается в связи с трансформацией индустриального общества, ростом сектора сервисного и интеллектуального труда, кризисом традиционных форм рабочего движения и представляющих его политических организаций, а также возникновением новых антикапиталистических стратегий и тактик. С самого начала следует подчеркнуть, что эти процессы не являются чем-то далеким по отношению к нашей ситуации. По сути, эта глобальная трансформация нашла свое выражение в переходе от советского государства к постсоветскому порядку. Этот переход сопровождался шоковой дезориентацией населения, коллапсом советской идеологии, чье место заняли идеологии более примитивные – от национализма, религиозности или рыночного фундаментализма до крайне изобретательного цинизма и индивидуалистического самоутверждения, разрушающих социальную чувствительность и солидарность. Постсоветский исторический момент выразился в распаде прежних институтов социальной защиты, утрате классовой идентичности и старого образа жизни большинством населения страны, часть которого нашла работу в ставших престижными и лучше оплачиваемых профессиональных областях (менеджмент, масс-

медиа, реклама и т.п.), или в приватизированных и заново запущенных предприятиях, а другая продолжает нести бремя собственной «неадаптированности». Это время, начавшееся как новый цикл первоначального накопления капитала, отмечено возникновением сверхбогатой бизнес-элиты, формированием полностью отвечающего интересам этой «элиты» слабого и коррумпированного государства, которое разными способами пытается удержать свою распадающуюся легитимность. В последние годы ответом на это положение вещей стал рост социальных движений, обернувшийся крупнейшим со временем перестройки политическим подъемом, начавшимся в декабре 2011 года.

Перевод книги Паоло Вирно, изданной на многих языках и ставшей широко известной со времени своей первой публикации в 2002 году, задает координаты для более оптимистического (а не консервативно-пессимистического) прочтения этого опыта и отвечает формирующемуся запросу на обновление нашего политического языка. Эта книга несет отпечаток живой ситуации своего возникновения – трехдневного семинара в Университете Калабрии – и поэтому, при всей своей научности и насыщенности ссылками, проникнута желанием в сжатом виде передать непосредственный опыт мысли и политического действия.

## II.] Биография, политика и философия

Работы Вирно у нас известны, скорее, в художественной среде, ориентированной на актуальную теорию, а также в довольно узком пространстве политического активизма, связанного с интернациональным левым движением. Поз-

тому предложим читателю некоторые общие сведения об авторе, а также об историческом и политическом контексте его работы.

Биография Паоло Вирно во многом схожа с историями жизни других политизированных интеллектуалов поколения 1968 года. Вирно родился в 1952 году и уже с конца 1960-х участвовал в борьбе итальянских левых в группе «*Potere Operaio*» («Рабочая власть»), вплоть до распада этой группы в 1973 году. В 1979 году Вирно вместе с другими членами редакции политического журнала «*Metropoli*» был арестован в связи с обвинением в причастности к деятельности леворадикальных «Красных бригад». Он провел в предварительном заключении около трех лет, пока обвинения не были сняты (окончательно процесс завершился в 1987 году). В дальнейшем Вирно, скорее вынужденно, дистанцировался от прямой политической активности, хотя и продолжал участвовать в коллективных интеллектуальных и политических инициативах. В 1990-х годах он принимал участие в политическом проекте «*Disobbedienti*» («Неподчиняющиеся»), в сообществе «*Luogo Comune*» («Общее место»), выпускавшем одноименный журнал. В 2000-х годах Вирно участвовал в журнале «*Forme di Vita*» («Формы жизни»), где опубликовал несколько программных текстов.

Невозможно отделить Вирно как мыслителя от политической траектории его жизни. В 1977 году он защитил диссертацию «Концепция труда и теория сознания у Теодора Адорно». Развитие итальянского теоретика происходило в движении от исследования концепций Франкфуртской школы к философскому обоснованию оригинального понятийного аппарата, сложившегося в рамках итальянского «операизма» (от ит. *operai* – «рабочий»). Основные направления и темы его

исследований начиная с 1980–1990-х годов: современная философия, понимаемая как развитие «лингвистического поворота», этическое измерение языковой коммуникации, понятия субъективности, мира, потенциальности, исторического времени. В 2000-х годах интерес Вирно сместился к исследованию связей между антропологией и политикой.

В последние годы Вирно преподает в Университете Sapienza в Риме. Он продолжает сопрягать свою мысль с политической активностью уже в новую эпоху движения «оккупаций» и массовых протестов в Европе. «Я всегда думал, что моя философская работа соотносится с политической активностью, поскольку я рассматриваю выработку некоего нередукционистского материализма как важное условие критики капитализма, борьбы против капитализма», – говорит в одном из своих недавних интервью Вирно. Он сотрудничает со студентами и молодыми активистами в социальном центре «Esc Atelier» в Риме, где проводит открытые семинары по философии для всех желающих.

### III.] Операизм и постопераизм

Паоло Вирно не отказался от своего политического прошлого участника движения операистов. Он развивает ряд общих идей и тем этого направления: «нематериальный труд», «множество», «исход». Политическая теория, от которой отталкиваются зрелые концепции его представителей, была весьма неортодоксальной формой марксизма.

Во-первых, операизм, разновидность «автономистского марксизма», еще в 1960-х годах оспаривал традиционные марксистские ценности «освобожденного труда», говоря о недопус-

тимости сведения жизни к труду. Операисты отказались от проектирования общества неотчужденного, свободного труда в рамках индустриального конвейера, считая, что «фордизм» (от имени одного из разработчиков менеджмента этой системы Генри Форда) как форма его организации должен уступить место обществу, где производство основывается на знании и информационных технологиях. Важным для операистов был негативный опыт СССР, который представлялся им оплотом партийной бюрократии и администрирования, лишь усиливших эксплуатацию рабочих<sup>71</sup>. Соответственно, основной политической стратегией операизма был отказ от работы в рамках фордистской системы массового производства с целью вынудить капитал форсировать развитие производительных сил, новых технологий.

В дальнейшем эта тактическая линия была обобщена через стратегию «исхода». Ее теологические корни обнаруживаются в известной ветхозаветной истории исхода иудеев из «дома рабства» в Египте. Можно усмотреть философские истоки этой идеи у Ницше, который в книге «Утренняя заря» призвал рабочих вырваться из рабства у машин, капитала, партии через эмиграцию и бегство из «европейского улья». У Маркса сходная идея обсуждалась в главе «Современная теория колонизации» в первом томе «Капитала», где он называет миграцию фабричных рабочих из Европы в новые земли в Америке способом сопротивления эксплуатации. Но исход не следует понимать в психологическом смысле, как установку на бегство, отступление перед лицом превосходящей силы

---

<sup>71</sup> Об отношении в Вирно к советскому опыту см. мое интервью с ним: The Soviets of the Multitude. An interview with Paolo Virno, *Mediations*, Volume 25, № 1, 2010 (<http://www.mediationsjournal.org/articles/the-soviets-of-the-massitude>).

противника. Речь скорее идет о преобразовании самого субъекта труда, его эманципации от аппарата капитала.

Во-вторых, центр теоретического и политического интереса операисты перенесли на субъективность наемного рабочего, агента «живого труда» («lebendige Arbeit» у Маркса). Операисты практиковали исследования конкретной композиции производства, изучали технологии саботажа и прочих способов сопротивления рабочих вне рамок бюрократизированной партии (т.е. Коммунистической партии Италии, которая на тот момент не освободилась от сталинистского влияния). Уже в конце 1960-х теоретик операизма Серджо Болонья, исходя из этих исследований, призывал обратить внимание на «нового социального субъекта», переместить центр политического интереса с «массового» рабочего (стандартизированного индустриального работника) на рабочего «общественного», появление которого он связывал с включением самой социальности, коммуникации в процесс производства.

В-третьих, важно отметить, что итальянский операизм был исторически проигравшим леворадикальным течением 1960–1970-х годов, результатом аномально «долгого мая 1968-го» в Италии, который в конце концов был нейтрализован массовыми репрессиями со стороны итальянского государства<sup>72</sup>. Однако с 1990-х годов и по настоящее время политические и философские идеи его участников переживают настоящее возрождение в форме «постопераизма». Помимо Паоло Вирно, к наиболее значимым мыслителям этой генерации можно отнести Антонио Негри, Марио Тронти, Маурицио Лаззарато,

<sup>72</sup> Интеллектуальная и политическая история операизма наиболее емко представлена в книге Стива Райта «Штурмая небеса». См.: Steve Wright. *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*. London: Pluto Press, 2002.

Франко Берарди «Бифо» и ряд других. Постопераистская политическая мысль приобрела значение, выходящее за пределы итальянского или европейского контекста. Она обосновывает перспективу новой политизации в рамках современного «постфордистского» капитализма – формы организации производства, которая существенно изменила прежнюю индустриальную систему.

Внутри часто конфликтующих друг с другом марксистских тенденций и групп, постопераизм занимает особое место, выделяясь на фоне общего кризиса левой идеологии. Этот кризис был вызван сначала осознанием колossalных проблем «реального социализма» в Восточной Европе и СССР, а потом его распадом и повсеместным воцарением самых жестких форм неоклассического капитализма и фундаментализма «свободного рынка». Важным фактором был экономический кризис самого капитализма в 1970-х годах, а также его собственная «перестройка», связанная с пространственной передислокацией производства в рамках международной системы разделения труда, выводом многих индустриальных производств за пределы наиболее развитых стран Европы и США в зону периферийных стран с более дешевой рабочей силой, введением «антикризисных» методов управления (так называемая модель тойотизма, от названия японского автомобильного бренда, который впервые стал применять новые информационные технологии, чтобы наладить обратную связь с запросами рынка и предотвратить возможные потери от перепроизводства). Эти процессы заметно изменили политическую организацию рабочего движения и выразились в перерождении или упадке части традиционных левых партий.

Операистская и постопераистская мысль, в отличие от большинства других тенденций в марксизме, была открыта

навстречу радикальным течениям в философии. В особенности это касается линии таких мыслителей, как Жиль Делёз и Мишель Фуко. И это не было связано с желанием следовать некой поверхностной интеллектуальной моде, но скорее с политической проблематикой, выработанной в реальной борьбе, которая требовала новых инструментов теоретического осмысления. Она включала мотивы *автономии* и *множественности* форм сопротивления, критику классических моделей политической *репрезентации* и *идею движения*, координируемого *коллективным интеллектом* его участников, а не традиционными формами лидерства и партийной организации.

#### IV.] Разработка понятия множества

«Грамматика» у Вирно означает процедуру формирования понятия множества через его встраивание как «подлежащего» в различные «предложения» и контексты как современного социального опыта, так и философии – от Аристотеля, Гоббса, Канта и Маркса до Хайдеггера, Адорно, Арендт и Фуко.

С самого начала подчеркнем, пожалуй, главный момент, который является ключом к чтению этого текста. Понятие множества возвращает нас к древнему философскому диспуту о единстве, или Едином, восходящему к «Пармениду» Платона. В политическом плане в Новое время Единое связывается с государственной формой: только в государстве люди в состоянии быть едиными, могут переживать единство через его, государства, видимые символы и практики (политическое представительство, принятие решений от имени граждан и т.п.). Ложь государственного Единого подверглась масштабной критике уже у Маркса. Государство – это не естественная

и нейтральная форма организации многих, но такой вариант разрешения классового антагонизма, который за универсальность своих форм скрывает частный интерес одного класса, его прямое господство, поддерживаемое государственной монополией на насилие.

Однако ответ Маркса, а затем и Ленина периода «Государства и революции», равно как и всей последующей революционной мысли отличается от идеи анархистского отрицания государства в качестве ложного и навязанного единства, служащего лишь интересам меньшинства. Отмирание буржуазного государства должно пройти очень сложный путь, при этом на смену ему должно появиться не прекраснодушное «сообщество равных», избавленное от любой организации или политического объединения. Цель в том, чтобы альтернативные буржуазному государству институты вырастали из самого способа существования и действия тех, кто и образует трудящееся (и эксплуатируемое) большинство общества. Именно поэтому левая политическая традиция всегда подчеркивала фундаментальность принципа советов, лиг, низовых объединений, ассоциаций трудящихся, короче, различных форм их самоорганизации.

Возвращаясь к теоретическому жаргону нашего времени, сразу же стоит отбросить, как выражается Вирно, «постмодернистские песенки», восхваляющие различия, чистую множественность, «мультикультурализм». Идея множества у Вирно состоит в новом политическом и философском определении отношений Единого и Многого. Если для классической политической философии Многое так или иначе подчинено трансцендентному, привходящему «сверху» Единому, устремлено к нему, получает в нем (или от него) форму своего существования (Бог, суверен, государство, народ), то для мысли, связан-

ной с демократическим и революционным движением, Единое возникает из действий многих, снизу, имманентно. И целью здесь становится не учреждение еще одного государства, но эксперимент с коллективными формами жизни, с альтернативными социальными порядками. Единое выступает здесь как разделяемые индивидами родовые человеческие способности (интеллект, язык, социальные навыки), которые в условиях современного развития производительных сил получают шанс стать основой негосударственных форм объединения людей. Кратко рассмотрим, как Вирно разворачивает основной посыл своей книги через отдельные линии аргументации.

1. *Множество и «общий интеллект».* Генеалогия понятия множества восходит, согласно реконструкции Вирно, к XVII веку, когда формировались философские основания политической конституции национальных государств. В это время в политической мысли конкурировали два понятия – народа (*populus*) и множества (*multitudo*), связанные соответственно с именами Гоббса и Спинозы. С точки зрения Спинозы, множество есть полноправная форма социального и политического существования *многих*, взятых именно в качестве *многих*. Для Гоббса же множество представляет величайшую угрозу единству государства. Это «враг государства», который оспаривает его основания: передачу «естественных прав» суверену, монополию на принятие решений от имени всех граждан, представление об общем для всех подданных государственном интересе.

Согласно гипотезе Вирно, в итоге ожесточенных дебатов понятие множества было интерпретировано как феномен варварской и не подчиняющейся государственной воле «толпы» и было надолго исключено из сферы политической мысли. Эффект множества сохраняется в виде слабых следов соци-

ально-политических оппозиций: публичного и приватного, индивидуального и коллективного. В либеральной мысли публичное понимается как цензура приватного, как его «депривация», не позволяющая индивидуальным проявлениям частной жизни проникнуть в публичную сферу, получить в ней свой голос. В левой традиции измерение множеств спрятано в негативных обертонах индивидуального как бессильного по сравнению с мощной коллективностью, мыслимой под знаком партии и государства.

В конце большого политического цикла, когда прежние разделения размываются, а старые формы государственной суверенности сотрясает кризис, понятие множества наконец получает свой шанс. Современным проявлением множества как формы жизни является опыт неукорененности, мобильности, неопределенности, тревоги и поиска безопасности в изменившихся социально-политических условиях. Вирно обращается к оппозиции страха и тревоги, рассматривая соответствующие параграфы «Бытия и времени» Хайдеггера. Страх имеет своим предметом конкретную вещь или феномен мира, тревога же вызывается неопределенной угрозой самому существованию, исходящей от мира как такового. Если рассматривать эти категории в социальном плане, то страх связан с переживанием явлений, обнаруживаемых «внутри» конкретной общности людей, а тревога – с неопределенной «внешней» действительностью. Если понятие народа предполагает четкие границы общности и тревогу вызывает то, что ей внеположно (например, зловещие «террористы»), то множество не подчиняется такому распределению: различия между внутренним и внешним для него не существует и, соответственно, нет больше основания для различия страха и тревоги. Так, потеря работы вызывает конкретный страх, но равным образом

она связана и с тревогой как опытом неопределенности всей жизни. Учитывая, что гибкость и подвижность современного рынка труда стимулирует частую смену работы, это состояние тревоги и неукорененности существования становится перманентным.

Описание аффективных качеств множества дополняется анализом его особой рациональности, связываемой Вирно с понятием общего интеллекта. В ключевом для операистской теории тексте, который у нас переводится как «Критика политической экономии. Черновой набросок 1857–1859 гг.», Маркс без перевода пользуется английским словосочетанием *general intellect*. Этот термин означает у него науку, знание в целом, в том числе и практическое, на которое все больше и больше опирается капиталистическое производство. Тема общего интеллекта близка понятию реальной абстракции, крайне важной для всей социальной онтологии Маркса: само общество устроено так, что некоторые важные абстракции, нематериальные сами по себе, являются необходимым условием вполне реальных процессов. Так, деньги как абстрактная мера стоимости в капиталистическом обществе обуславливают предметно-конкретные акты обмена, являясь в этом смысле реальной движущей силой. Точно так же и «всеобщий интеллект» становится движущей силой производства. Если Маркс считал, что «всеобщий интеллект» объективирован в технике, то Вирно связывает его с субъективностью, «живым трудом». Сама мысль, речь, человеческая кооперация в современной организации производства (постфордизме) становятся производящей «машиной».

Общий интеллект множества создает странный феномен публичности, располагающийся вне традиционной публичной сферы, которая связана с мифами и ритуалами государства

как высшего суверена. Подобная публичность, проявляющаяся в продуктивности мысли, языка и коммуникации, выходит в современном обществе на передний план, но не закрепляется в политическом пространстве, образуя тем самым негативный аспект опыта множества. Государство в наши дни – это своего рода устаревшая пишущая машинка, не способная зафиксировать сверхскоростные процессы «общего интеллекта» множества. Итак, единство множества задает не руссоистская «общая воля» народа, воплощенная в государстве, а более широкая универсальность «общего интеллекта», который пока еще не представлен в политическом пространстве.

2. «Виртуозность» как модель труда. Множество – по меньшей мере двузначное понятие. Оно связано с кризисом политической формы государства и его предикатов (народ) и одновременно указывает на новый тип общественного производства, основанного на знании и языке. Вопреки любителям упрощений, Вирно подчеркивает некорректность утверждения о замещении прежнего понятия рабочего класса понятием множества. Современный рабочий класс в лице множества скорее приобретает иную форму, другой способ существования. Отныне он не унифицирован в рамках прежней политической формы «народа» (стремящегося захватить государственную власть и основать пролетарское государство), а крайне дифференцирован и индивидуализирован. При этом тот или иной вид труда больше не означает приговора на всю оставшуюся жизнь: между жизнью и трудом возникает больший зазор, чем раньше, – в связи с частой сменой работы, миграционными возможностями и т. п.

При сохранении капиталистической структуры общества важные изменения произошли в самом содержании труда.

Если в XIX и первой половине XX века индустриальные рабочие, при их относительной малочисленности, были ведущим и революционным классом, в котором, как сказал бы Георг Лукач, воплощалась «истина» того времени, то ситуация постфордизма задает гегемонию труда, основанного на исполнении публичных ролей, языке, коммуникации, импровизации. Эта гегемония не отрицает прежних социальных субъектов (аграрных и индустриальных рабочих), а скорее изменяет их посредством включения в свое силовое поле.

Данное обстоятельство связано со все большей ролью, которую интеллект, язык и коммуникация начинают играть в любом труде. Новый тип труда вполне материален, но его продукты носят нематериальный характер. Для иллюстрации Вирно ссылается на художника-виртуоза (пианиста, актера, танцора и т.п.). Но черты виртуоза можно распознать не только в высокой сфере искусств – еще Маркс иронически отмечал сходство работы официанта и пианиста. Например, приветливая улыбка как часть работы стюардессы является вполне телесным мимическим жестом, однако в контексте ее работы улыбка имеет другой онтологический статус – событийный, перформативный. Можно сформулировать еще точнее: процесс такого труда совпадает с его результатом, т.е. это деятельность, результат которой не объективируется в продукте, произведении. При этом «деятельность без произведения» требует присутствия «других»: аудитории, агентов публичной сферы. Эти особенности взаимосвязаны: не производя конечного продукта, исполнитель опирается на реакцию, участие других. Помимо указанных выше параметров, виртуозность – это еще и учет случайного, непредвиденного, а также импровизация, работа без заданного наперед сценария.

Моделью современного производства, по Вирно, является та самая «культурная индустрия», критическому анализу которой посвятили свои работы философы Франкфуртской школы. Если в «Диалектике Просвещения» Адорно и Хоркхаймер рассматривали культур-индустрию (массовую литературу, кино, радио, телевидение) как «фабрику души», демонстрирующую, что конвейер и специализация внедряются в святая святых человеческого духа, то Вирно показывает, что в фокус их анализа не попали некоторые малозаметные детали непрограммируемого, неформализуемого опыта. Для Адорно и Хоркхаймера такие явления, как языковая виртуозность, импровизация, артистизм поведения, были ностальгическими остатками прошлого, которые оставались малозначительными на фоне общей «фордизации» культуры. В интерпретации Вирно, все они, напротив, предвосхищают будущее.

Следующим шагом в размышлении Вирно является утверждение о структурной неотличимости «виртуозности» от политического действия. Здесь он опирается на проницательное замечание Ханны Арендт: исполнители нуждаются в публике, чтобы продемонстрировать собственную виртуозность, точно так же, как политики и активисты нуждаются в присутствии других. И те и другие нуждаются в «общественно организованном пространстве». Таким образом, «виртуозный» труд без конечного продукта имеет латентное политическое измерение, а его гегемония придает и другим типам труда те же качества и тенденции.

При этом множество с его «общим интеллектом» описывается в контексте разрыва с новоевропейской логикой суверенности государства и его политических институтов – от унифицирующего понятия народа до процедур и ритуалов представительской демократии. Политическая нереализо-

ванность, т.е. потенциальность множества, проявляется в феноменах негативного характера и в сфере труда. С одной стороны, труд имеет тенденцию стать «сервильным», связанным с архаичной формой личной зависимости, с другой – он политически выражается лишь через гражданское неповиновение и «бегство» (или «исход»). «Общий интеллект», при отсутствии альтернативной публичной сферы для своего политического выражения, имеет тенденцию к объективации в новых иерархиях, громоздком административном аппарате государства. Политическое измерение скорее потенцируется, уходит из обветшавших институтов, скрыто аккумулируется в пространстве труда и новой универсальности «общего интеллекта», ожидая своего часа для воплощения в других пространствах действия.

3. *Множество как субъективность.* Вопрос о возможностях действия в новой ситуации приводит Вирно к исследованию множества как политической и социальной субъективности. В понятии множества можно усмотреть близость с классическим либерализмом, поскольку оно придает ценность индивиду в смысле сингулярности, единичности, уникальности. Однако позиция Вирно радикально отличается от либерализма, поскольку он рассматривает сингулярное как результат процесса индивидуации доиндивидуального, родового антропологического наследия. Как доиндивидуальная реальность здесь выступает то, что разделяется всеми людьми: чувственные данные, моторные схемы, перцептивные возможности. Исторически сложившиеся производственные отношения также являются доиндивидуальными. «Видят», «чувствуют», «слышат», «делают» и т.д. – это функции анонимного поля, в котором происходит формирование индивидов. Родовая

способность к языку является доиндивидуальной, однако эта сфера содержит и возможность индивидуации через переход от языка как общей способности к конкретному речевому акту. В повседневной жизни мы не говорим «по тексту», а импровизируем (более или менее удачно) без написанного сценария. Каждый из говорящих является тем самым «виртуозом», который индивидуализируется по мере развития своих языковых способностей.

Индивидуация никогда не бывает завершенной, доиндивидуальное никогда полностью не переводится в сингулярность. Субъект и есть это переплетение и борьба индивидуализированного с доиндивидуальным, единичного с анонимно-универсальным. Исходя из такой теории формирования субъективности, Вирно противопоставляет свое видение представлениям о том, что коллективность есть нечто такое, что подавляет и поглощает единичное. Именно столкновение с коллективностью позволяет отчеканить сингулярное, довести индивидуацию до ее возможного предела. В отличие от центростремительной и унифицирующей коллективности «народа», коллективность «множества» означает высший уровень индивидуации, делающий невозможным передачу полномочий суперену (государству).

Зачатки подобного анализа отношений между сингулярным и родовым, или доиндивидуальным, Вирно обнаруживает в замечаниях Маркса об «общественном индивиде». Вирно переводит «общественное» как родовое и доиндивидуальное (язык, перцептивная сфера, производственные отношения), а сингулярное, индивидуальное – как результат процесса индивидуации. Он делает весьма нетривиальный вывод, рассматривая этот аспект наследия Маркса как доктрину индивидуализма в строгом смысле слова, т.е. как теорию индивидуации.

Вирно противопоставляет эту доктрину другим современным подходам, прежде всего фукианскому, рассматривающему индивидуацию и субъективацию как часть более широкой стратегии «биополитического» управления самой жизнью. Фуко не отвечает на вопрос, почему жизнь индивида стала центральной точкой приложения властных стратегий. Для Вирно ответ лежит в плоскости политэкономии Маркса. Властный интерес к жизни связан с механизмами капиталистического производства через понятие рабочей силы, детально проанализированное в «Капитале»: «Рабочая сила существует только как способность живого индивидуума»<sup>73</sup>. Она является потенцией к труду, родовой антропологической способностью. В капиталистической экономике наемного труда эта способность принимает форму товара: «Чтобы ее владелец мог продавать ее как товар, он должен иметь возможность распоряжаться ею, следовательно, должен быть свободным собственником своей способности к труду, своей личности»<sup>74</sup>. Рабочая сила как «живой труд» противопоставляется Марксом «мертвому» труду, т.е. овеществлению рабочей силы в отчуждаемых продуктах производства. Жизнь рабочего, его тело – это и есть носитель рабочей силы как потенции. Она не является чем-то таким, что присутствует в материальной форме, однако включена в отношения спроса/предложения рынка труда. Капиталист покупает саму способность рабочего к труду, приобретая в результате самый ценный товар, способный производить прибавочную стоимость. Таким образом, человеческая жизнь как таковая становится объектом властных стратегий ее индивидуации, калибровки не в силу своей внутренней ценности, а как носитель рабочей силы. «Живой

<sup>73</sup> Маркс К. Капитал. М.: Издательство политической литературы, 1973. Т. 1. С. 111.

<sup>74</sup> Там же. С. 205.

труд» может выработать собственные способы индивидуации именно в качестве множества, т.е. политической субъективности, оспаривающей биополитику капитала.

Вирно описывает другие свойства множества как субъективности: эмоциональные тональности (цинизм и оппортунизм как отсутствие четкой позиции, а также «нигилизм»), феномены «болтовни» и «любопытства», описанные Хайдеггером как способы «неподлинного» существования. Эти последние, однако, интерпретируются Вирно как продуктивные характеристики, поставленные сейчас на службу производству. Беспредметная «болтовня», например, предстает у него основой выработки новых моделей коммуникации, а «любопытство» и «оппортунизм» – способами адаптации к постоянно меняющимся условиям труда и занятости.

Завершая обзор идей Вирно, можно сказать, что в целом его подход к множеству и политическим перспективам данного явления весьма сдержан, хотя сама выработка этого понятия представляет собой захватывающее движение, сталкивающее и связывающее воедино совершенно разные наборы идей и примеров – Хайдеггера и Беньямина, Аристотеля и пианиста Глена Гульда, лингвистов Соссюра и Бенвениста. Книга побуждает перечитывать редкие тексты (например, черновики «Капитала») и учит видеть в них предвосхищение проблем сегодняшнего мира. Позиция Вирно отличается от позиции Антонио Негри и Майкла Хардта, крупными мазками рисующих фантастическую битву множества с глобальной капиталистической «Империей» на страницах одноименной книги. Программа Вирно – проанализировать формирование новых социальных субъектов, а также увидеть в том, что кажется сегодня признаком общественного упадка (цинизм, оппортунизм, «болтовня» и т.п.), созревание особой политической «грамматики».

## V.] Коммунизм и антропология

«Грамматика множества» заканчивается провокационным тезисом: постфордизм вместе с кризисом государственной формы, размыванием границы труда и нерабочего времени и т. д. – это своего рода парадоксальный «коммунизм капитала», ответ последнего на революционные события в Западной Европе в 1960–1970-х годах. Точно так же «государство всеобщего благосостояния» (*Welfare State*) на излете эпохи фордизма было своего рода «социализмом капитала», вынужденной реакцией на вызов Октябрьской революции 1917 года и построение социализма в СССР. Этот вероломный «капиталистический коммунизм», замечает Вирно, обобществляя и мобилизуя новые средства производства (знания, всю совокупность физических и духовных способностей человека), действует их в процессе накопления капитала: «Включение самого антропогенеза в способ действующего производства – событие из ряда вон выходящее. <...> Однако это событие не смягчает, а делает еще более радикальными антиномии капиталистической социально-экономической формации».

Важно представлять последствия, в том числе и политические, этого события. Подчеркнем, что речь здесь идет о философском анализе исторических и политических тенденций. Это важный инструмент анализа, начиная с «Капитала» Маркса, который в значительной мере опирался на фактическое положение дел в Великобритании XIX века – стране наиболее развитого на тот момент капитализма. При этом рабочий класс и индустриальное производство занимали в то время количественно незначительное место в мировой экономике в целом. Политическая «грамматика», представленная Вирно, – это также скорее историческая тенденция,

а не фактическое положение дел. Разумеется, феномен «виртуозности», новые формы труда и «антропологическая» ориентация капитала не являются повсеместно очевидными. Это лишь тенденция, которая выражена более или менее отчетливо в том или ином фрагменте капиталистической системы.

Однако понятно и то, что подобная перспектива выглядит как парадокс с точки зрения известного принципа традиционного гуманистического марксизма, говорящего об отчуждении «родовой сущности» человека. Понятие отчуждения целиком применимо в условиях классического капитализма, включавшего в производство прибавочной стоимости лишь отдельные человеческие способности и подавлявшего за ненадобностью все другие. В перспективе же постфордизма приходится говорить о том, что в пределе вся тотальность человеческого существования включается в политico-экономические процессы. Соответственно, речь не идет об отчуждении в первоначальном смысле этого слова. Постфордистский капитализм, напротив, требует развития и «раскрепощения» всех человеческих способностей. Отчуждается (в сугубо экономическом смысле слова) лишь прибавочная стоимость, произведенная самой «родовой сущностью» человека, но не сама эта сущность.

С этой антропологической доминантой позднего капитализма итальянский мыслитель и связывает появляющиеся возможности освобождения. Сегодня капитализм уже *de facto* создает коммунизм (как всеохватывающую общественную кооперацию, ослабляющую традиционное разделение труда и ведущую к преобладанию знаний и универсальному развитию индивида в процессе производства), и, по-видимому, остается лишь учредить его *de jure*. Делая столь парадок-

сальный вывод, Вирно и его единомышленники претендуют на максимальную трезвость по отношению к полурелигиозным иллюзиям «будущего справедливого общества», пытаясь не предаваться мечтаниям, а обнаружить возможности лучшего общества здесь и сейчас. С другой стороны, этот тезис, отбрасывающий спекулятивные рассуждения об отчуждении «родовой сущности», оставляет между царством угнетения и царством справедливости лишь небольшой барьер, препятствие – банальное экономическое отчуждение, структуру эксплуатации, т.е. присвоения прибавочной стоимости чужого труда. Казалось бы, стоит разрушить этот барьер, и «коммунизм капитала» из парадоксальной социально-исторической конструкции станет коммунизмом в собственном смысле слова. На первый взгляд это всего лишь тонкий зазор, малозначительный элемент, слепое пятно в устройстве субъекта (множества). Однако в действительности это «пятно» является серьезной помехой для полной самореализации и эманципации человека. И – будто бы парадоксальным образом – получается, что тот же барьер, т.е. капитал, необходим для формирования нового коммунистического субъекта-множества. Такая критика высказывалась многими оппонентами идеи множества (Жижек, Рансьер и др.). Однако данный вывод мало отличается от знаменитого тезиса, высказанного еще в «Коммунистическом манифесте», о пролетариате как «могильщике», которого сам себе и создает капитал, – правда, с очень важной поправкой на современные метаморфозы как труда, так и капитала.

Безусловно, с точки зрения автора «Грамматики множества», для преодоления эксплуатации уже непригодна прежняя государственная форма суверенности (Единого), поскольку она не соответствует множеству как возникающему

алексей пензин  
вместо **послесловия**

у нас на глазах общественному субъекту. Предпосылки теории альтернативных политических институтов, дополняющей политический проект множества, Вирно предлагает в своих более поздних работах, переосмысливающих традиционную философскую антропологию<sup>75</sup>. И эта перспектива поиска, эксперимента и учреждения общественных институций, которые могли бы воплотить в себе историческую тенденцию «коммунизма множества» (а не капитала), гораздо более плодотворна, чем циническая «мудрость» идеи неизбежного поражения любых форм колlettивности нового типа.

---

<sup>75</sup> См. перевод текста Вирно «Антропология и теория политических установлений» на <http://eipcp.net/transversal/0407/virno/ru/print>.

**Паоло Вирно**  
**Грамматика множества**  
**К анализу форм современной жизни**

Издатели:

Александр Иванов

Михаил Котомин

Выпускающий редактор:

Полина Канюкова

Художественное оформление и макет:

Андрей Ирбит

Корректор:

Виктория Рябцева

Компьютерная верстка:

Марина Гришина

Все новости издательства  
Ad Marginem на сайте: [www.admarginem.ru](http://www.admarginem.ru)

По вопросам оптовой закупки  
книг издательства Ad Marginem  
обращайтесь по телефону: (499) 150-04-72  
[sales@admarginem.ru](mailto:sales@admarginem.ru)

ООО «Ад Маргинем Пресс»  
105082, Москва, Переведеновский пер., д. 18  
тел./факс: (499) 763-35-95 e-mail: [info@admarginem.ru](mailto:info@admarginem.ru)

Отпечатано BALTO print [www.baltpoint.ru](http://www.baltpoint.ru) [www.balto.lt](http://www.balto.lt)

