

На поверхности записи можно ограничить некое, что отсылает к порядку некоего субъекта. Это странной субъект, без фиксированной идентичности, блуждающий по телу без органов, всегда остающийся рядом с минималистами экзальции, определенным той долей, которую он забирает из крошечного, повсюду собирающий материал за некое становление или некоторое переворачивание, рождающийся из состояний, которые он потребляет, и передошедший с каждым состоянием. «Итак, это я, итак, это я...» {...} субъект

производителю как остаток, рядом с эскаловыми машинами... конъюнктив или синтезом потребления, реализованном в восхитительной форме некоего «Итак, это было оно!»

Делёз—Гваттари. Анти-Эдип

Как-то вечером в Москве, на квартире Е. П. Решковой, Ленин, слушая сонату Бетховена в исполнении Исаа Добровейн, сказал: — Ничего не знаю лучше «Арабизоната», готов слушать ее каждый день. Музыкантская, неслыханная музыка. Я всегда с гордостью, может быть иальной, думаю:

## Удовольствие: политический вопрос

Перевод с английского  
Евгении Вахрушевой по изданию:  
© Jameson F. Pleasure: A Political  
Issue//The Ideologies of Theory.  
N.Y.; L.: Verso, 2008. P. 372–385.  
Перевод выполнен при  
финансовой поддержке Уральского  
федерального университета  
в рамках реализации Программы  
развития УрФУ для победителей  
конкурса «Молодые ученые УрФУ».

### Фредрик Джеймисон

Доктор наук, именная профессура  
Уильяма Лейна программы изучения  
литературы романтизма Университета  
Дьюка. Адрес: 101 Friedl Bldg., Box  
90670, Trinity/Buchanan, Durham, NC  
27708. E-mail: jameson@duke.edu.

Ключевые слова: удовольствие; поли-  
тика удовольствия; левые; Ролан Барт;  
*jouissance*; аллегория; утопия.

Автор статьи поднимает вопрос о поли-  
тической функции удовольствия и пре-

*вот какие чудеса могут  
делать моды!  
И, прищурясь, усмехался, он  
прибавил небесно:  
— Но часто слушать музыку  
не могу, действует на нервы,  
хочется мимолетно поворо-  
тить и гладить по головкам  
людей, которые, живя в гур-  
ном аду, могут создавать  
такую красоту. А сегодня  
гладить по головке никого  
нельзя — руку откусит,  
и надо бить по головкам,  
бить безжалостно, хотя мой,  
в идеале, против насилия  
над людьми. Гм-гм. Реа-  
жность адски трудна!*

Горький. Воспоминания о Ленине

Итак, нам говорят, что удоволь-  
ствие так же, как счастье или  
интерес, невозможно уловить  
невооруженным глазом в одно  
мгновение, тем более достичь  
его как цель или описать кон-  
цептуально; его можно лишь  
испытать со стороны или впо-  
следствии, как своего рода по-  
бочный эффект чего-то другого.  
Понимаемое как самоцель удо-  
вольствие перестает быть тако-  
вым и незаметно преобразуется  
в нечто совершенно отличное,  
в страсть, один из тех гранди-  
озных нечеловеческих метафи-  
зических «вариантов бытия»,  
воспетых Садам в его особой  
манере и воплотившихся  
в таких сильных архетипиче-

жде всего о возможностях включения самой проблематики удовольствия в повестку политики левых. Указывая на пуританизм, который всегда приписывался левым — рабочему классу, воспринимавшему внимание к теме удовольствия в качестве маркера поведения враждебных классов, а также женщинам, отождествлявшим право на удовольствие с мужской властью над женским телом, теоретик констатирует слабость удовольствия как политического лозунга. Однако, несмотря на это, Джеймисон продолжает искать для него нишу в левой политике, настаивая на необходимости переформулировать идею удовольствия в политическом ключе. С этой целью он подвергает пристальному анализу сам концепт удовольствия в его различных преломлениях — от теорий Франкфуртской школы до французского постструктурализма, — уделяя особое внимание

идее *jouissance* Ролана Барта, раскрытой им в работе «Удовольствие от текста». Джеймисон приходит к выводу, что такое понимание удовольствия остается узким, не покидая пределов буржуазных, кулинарных представлений, хотя, как он отмечает, работа французского теоретика и легитимировала открытое обсуждение проблемы удовольствия в среде левых. Отвечая на вопрос о политическом использовании удовольствия, Джеймисон утверждает, что в подлинном смысле оно «неизбежно должно быть аллегорическим». Иными словами, он настаивает на том, что любая политизация удовольствия требует двойственного фокуса при рассмотрении конкретного предмета, чтобы, признанный «сам по себе значимым и желанным», он в то же время становился «символом утопии и системного революционного преобразования общества в целом».

---

ских образах, как Дон Жуан или герр Якоб Шмидт<sup>1</sup>, которые из гедонистов превращаются в одержимых.

Я остановлюсь, чтобы обратить внимание на еще один аспект рассматриваемой нами темы, а именно на саму историю, историчность нашей собственной ситуации. Меня внезапно поразило то обстоятельство, что в последнее время никто не упоминает эти архетипические (мужские) образы искателей приключений или кого-либо из следующей за ними вереницы персонажей из портретной галереи буржуазного индивидуализма, скажем Авантюриста. Может ли быть, чтобы они вовсе исчезли из об-

1. Речь идет об одном из героев оперы Курта Вайля «Расцвет и падение города Махагони» на либретто Бертольда Брехта (1929). По сюжету, разжившись деньгами, лесоруб Якоб Шмидт вместе с тремя друзьями отправляется в Махагони, город, созданный для удовольствия и порока и ценящий лишь одно достоинство — богатство. Прибыв в Махагони, жизнь которого основана на четырех заповедях — есть, предаваться любовным утехам, драться и пить, — друзья погружаются в атмосферу разврата. В результате трое из четырех лесорубов погибают от одной из этих страстей. Сам Якоб Шмидт умирает от обжорства. В своих пояснениях к опере Брехт подчеркивал, что ее содержанием является наслаждение, а развлечение выступает в ней в своей современной форме — в качестве товара. — *Прим. пер.*

щества потребления, чтобы их прежние страсти ослабли или переросли, скажем, в психические патологии, — допустим, в то, что раньше называли чревоугодием, — или стали характерной особенностью поведения микрогрупп, как, например, промискуитет у геев? Во всяком случае становится очевидным, что вопрос о своеобразии ситуации, в которой мы находимся, — своеобразии потребительского капитализма, постиндустриального общества или, еще лучше, того, что Эрнест Мандель называет поздним капитализмом, — необходимо принимать в расчет в любой дискуссии об отношениях между удовольствием и политикой.

Таким образом, самого по себе удовольствия не существует, существуют лишь действия, приносящие наслаждение или что-то вроде угасающего эффекта удовольствия, следующего за самим событием. Тем не менее слово продолжает существовать, и это побуждает сделать еще одну оговорку относительно рассматриваемого предмета. Будет ли оно выражать ощущение наслаждения? Что это может значить для политики и как может повлиять на политическую активность? Или на кону нечто другое, а именно *идея* удовольствия, идеологии удовольствия, политическая ценность тех лозунгов, которые провозглашают эту абстрактную идею, в связи с чем может быть поднят хорошо знакомый вопрос о разрушительной силе идеи удовольствия как революционного «требования»?

Новые потребности, новые требования — и сразу же перед мысленным взором предстает влиятельная политическая идеология из нашего недавнего прошлого: идеология новых левых, или маркузеанство. Согласно ей культурные противоречия позднего капитализма необходимо осмысливать в контексте системы потребления, которая стимулирует новые нужды и новые запросы, многие из которых, несомненно, являются ложными или иллюзорными. Однако их динамика и напор уже более не могут удерживаться внутри существующей системы, и, таким образом, уже одной своей массой они угрожают разрушить ее. Этот политико-культурный анализ является частью более широкого анализа, девизом которого позднее могла бы послужить концепция «избыточного сознания» Рудольфа Бахро для обозначения избыточного культурного производства, характерного для системы в целом, которая новым, но все еще классическим способом производит своего собственного Другого и отрицает себя изнутри. Еще вчера мы верили в это. Сохранилась ли эта вера? Если нет, то почему? Что изменилось в мире вокруг нас с 1960-х, из-за чего эта особая политическая стра-

тегия (а таковой она также является) стала считаться архаичной и старомодной?

Это напоминание полезно хотя бы потому, что оно одновременно наводит на еще одну мысль: о том, что в нашем недавнем прошлом левые неоднократно высказывались об удовольствии и гедонизме с политических или идеологических позиций и что к некоторым из этих мнений нам необходимо присмотреться пристальнее прежде, чем решать, что же мы сами в действительности думаем об этом. На самом деле наше суждение может оказаться простым пережитком одной из прежних идеологий.

Маркузеанская позиция странным образом возникает из своей противоположности — той даже более влиятельной традиции мысли в рамках Франкфуртской школы, которая настаивает на существовании прямой связи между коммодификацией и тем, что нам хотелось обозначить как удовольствие. Иными словами, как мы отличаем подлинное удовольствие от простого развлечения — вырождения свободного времени в тот совершенно особый товар, который называется досугом, форму товарного потребления, наложившую свой отпечаток на некогда самые интимные удовольствия — от секса до чтения? Данный анализ основан на более общем системном описании грандиозной экспансии позднего капитализма, который теперь под маской того, что по-разному называют то культуриндустрией, то индустрией сознания, проникает в один из сохранившихся в условиях этой системы докапиталистических анклавов природы, а именно в сферу бессознательного (вторым являются докапиталистические формы земледелия и сельская культура третьего мира).

Подход, основанный на идее коммодификации, поднимает два вопроса. Первый относится непосредственно к сфере практической политики: что, если бы сегодня люди поняли, что удовольствие — это всего лишь зависимость (*fix*) от товара, как быть тогда с этим пристрастием? Кто должен сообщить им неприятную новость о том, что осознанно переживаемые ими ощущения от потребления товаров в процессе досуга — их осознанное удовольствие от потребления — в действительности есть не что иное, как ложное сознание? Более того, на самом деле кто обладает властью — и во имя чего? — давать подобные оценки?

Всю скандальность решения, предложенного Маркузе, можно оценить по силе того негодования среди либералов, с которым была встречена его «Репрессивная толерантность» (1965). Со всем культурным наследием своей собственной «великой традиции» либералы пришли в ужас, увидев очертания платонов-

ского царя-философа и в обществе потребления, находящегося в добром здравии и предлагающего прибрать к рукам медиа и их права на свободу слова. В то же время у выступавших против авторитаризма левых, которые сами начали поднимать вопрос о месте правды и привилегиях на интерпретацию, маркузанская версия Франкфуртской школы анализа в лучшем случае также могла вызвать лишь известные смешанные чувства, поскольку в левой традиции мудрец Платона обычно носит совсем другое имя — имя революционной партии.

Во всяком случае очевидно, что тема новых революционных нужд и требований и тема коммодификации желаний и удовольствий диалектически связаны друг с другом. И если первая и является идеологическим миражом, то это мираж, порожденный соответствующими идеологическими представлениями о «деградировавшем» сознании и коммодифицированном потреблении. С популистских позиций мог бы быть задан вопрос о том, на самом ли деле это бездумное потребление телевизионных картинок, это бесконечное поглощение рекламных образов вещей, а не самих вещей доставляет такое удовольствие — в действительности ли сознание потребителя является настолько ложным и нерелексивным, что готово покорно из раза в раз, словно по кругу, исполнять свою гражданскую обязанность потреблять.

Разница между удовольствием и *зависимостью*, как однажды сказал один терапевт, состоит в том, что без первого вы сможете прожить. Наверняка это то, что мучительно осознается субъектом где-то в глубине *ее* души. Данное местоимение указывает на то, что идея о бездумном потребителе, о предельно коммодифицированном ложном сознании капитализма шопинг-центров — это идея инаковости; что это выродившееся потребление приписывается женщинам — тем из них, кого принято называть Миссис Американская Домохозяйка. Истоки подобного рода представлений уходят в прошлое, к первым коллективным фантазиям о жизни американских пригородов 1950-х годов, например к «Мамизму» Филипа Уайли<sup>2</sup> и психоаналитическо-

2. Американский эссеист Филип Уайли (1902–1971) ввел и концептуализировал понятие «мамизм» в своей книге «Порождения ехидны» (см.: *Wylie P. Generation of Vipers. N.Y.: Rinehart, 1942*). В ней Уайли, описывая современное ему американское общество, указывает на то, что доминирующие позиции в нем занимают женщины, в особенности те, кого он называет мамами. Именно они контролируют доходы семьи и определяют общественную моду и нравы. По Уайли, эти новые Миссис Зо-

му террору потребляющей Мамы, которая не только властно возвышается над всей массой новых послевоенных товаров, но и грозит проглотить вас — таковы представления о потреблении, изображенном во всех древних книгах в образе зубов. Что касается мужчины, изнуренного трудом работника или бизнесмена, то, согласно данному стереотипу, он всегда лучше понимал бессмысленность тех картинок, которые вечерами мелькают перед его глазами. Однако не была ли культура в грубом антиинтеллектуализме, свойственном американскому капитализму, с самого начала всегда немного бессмысленной и «женской» во всех своих проявлениях — от европейской «высокой» культуры и вплоть до замещающего удовлетворения от бульварных изданий и комиксов?

Те явления, которые Франкфуртская школа с отвращением и тревогой описывала как упадок культуры и фетишизацию разума, позднее были встречены одобрением по другую сторону Рейна. Хорошо известно, что теоретики французского постструктурализма просто поменяли валентности в прежних описаниях Адорно, Хоркхаймера и Маркузе таким образом, что то, что ранее называлось коммодификацией и осуждалось, теперь подавалось Делёзом и Гваттари под видом сознания идеального шизофреника, «подлинного героя желания». За этим странным сдвигом стояло нечто большее, чем просто национальные или поколенческие различия. Обе эти позиции объединяет наличие общей тайной точки отсчета, о которой они редко проговариваются; обе они подспудно стремятся прийти к пониманию одной и той же тревожащей и довлеющей реальности.

Мы можем теперь сказать, что этой точкой отсчета является *американский* капитализм, исторические модификации которого, как полагают некоторые, являются определяющими для этих вторичных теоретических модификаций. От Манхэттена или Голливуда с его нарождающимся консюмеризмом и модернизацией, где бежавшие из Германии интеллектуалы с некоторым смущением сохраняли диалектическое самосознание и свое главное европейское чувство гордости за культуру, до «безумного Нью-Йорка» и контркультурной Калифорнии в сверхсильном государстве 1960-х с ее совершенно особенной притягательностью для интеллектуалов из ослабленной Западной

лушки считают благом то, что служит комфорту и благополучию их собственного тела. Поэтому в их домах царит конформизм, а любые проявления интеллектуальности вызывают подозрение. — *Прим. пер.*

Европы — повсюду произошли существенные перемены. Изменилось и само желание, его образы и функции.

Однако наиболее последовательная и влиятельная противоположная точка зрения на удовольствие из тех, что были предложены французскими теоретиками, связана с другим именем — с поздним Роланом Бартом, о котором неизбежно придется сказать несколько слов. Вопрос о том, какими были взгляды Барта и как они изменились, сложен и интересен, но здесь мы сможем затронуть его лишь частично. Вместе с тем я полагаю, что, поскольку эта линия в «Удовольствии от текста» вплетена в повествование в довольно сложной, перегруженной манере, мы не сможем должным образом понять символическое значение этого памфлета, ничего не сказав о нем. Оглядываясь назад, можно увидеть, что сама дата появления этого влиятельного отрывочного высказывания — 1973 год — наполнена важными событиями.

Обозначая разрыв, усилившийся с появлением нефтяного оружия и началом глобального экономического кризиса, который по-прежнему продолжается (в политическом плане он выразился в таких разных событиях, как военный переворот в Чили и выдвижение «Общей программы» левыми во Франции), мы можем назвать период с 1972 по 1974 год окончательным завершением в масштабах всего мира того явления, которое получило известность под именем «шестидесятые». В сфере культуры и теории этот момент стал причиной появления ряда деклараций и завуалированных манифестов, которые в том или ином виде отвергали этот период вместе с его ценностями и требованиями. Они призывали остановиться, зачастую настаивая на возвращении к тем самым моральным ценностям, которые 1960-е подвергли сомнению, как это было у Лайонела Триллинга в его совершенно особенной, но при этом не менее симптоматичной работе «Искренность и аутентичность» (1972).

Ничто не отстоит так далеко от морализаторства этой работы с ее стремлением защитить традиции и каноны и обязательным для великих книг форматом, как бартианский гедонизм и его личная самодовольная и упрямая приверженность *мгновению* (*instant*), будь то чтения или письма, его потакание собственным желаниям (которое здесь в сибаритской манере перерастает в целую *теорию* сибаритства), его радостное отречение от этой «высокой серьезности» англо-американского критика с его убеждением в том, что критика сама по себе призвана служить морали:

...нечего сказать о *texte de jouissance*... вы не можете ничего сказать «о» подобном тексте, вы можете говорить только «изнутри» него самого, на его собственный лад, предаваться безоглядному плагиату, доказывать, словно истерик, существование бездонной пропасти наслаждения<sup>3</sup>.

Несмотря на то что это заманчивая альтернатива благочестивости англо-саксонского культурного элитизма — не только потому, что последний по-прежнему определяет *наши* особенный институциональный горизонт, — перечитывая «Удовольствие от текста» сегодня, можно поразиться его странной оборонительной позиции. Без сомнения, его полемика обращена скорее к пуританам от текстов, а не к переходящим в различные формы и галлюцинирующим приверженцам «аутентичности» 1960-х, с которыми хотел покончить Триллинг. Наиболее важно здесь то, что оба автора, если учесть, насколько сильно отличаются ситуации в их странах, представляют, казалось бы, принципиальных своих противников в образе наиболее влиятельных левых сил. Только для Триллинга эти левые связаны с растущим варварством, которое нес в себе радикализм студентов и темнокожих, для Барта же они предстают в образах *марксистского жандарма*, более традиционного пуританизма Французской коммунистической партии и того, что называют ортодоксальным ленинизмом.

Таким образом, то, что в обоих случаях кажется лишь проявлением индивидуальных пристрастий (эстетическое самовыражение, с одной стороны, или «аутентичность» — с другой), на деле оказывается инструментом более глубоких политических и идеологических мотивов. Оба автора, чьи собственные теоретические методы исторически были связаны с левыми философскими традициями, поддерживают и призывают себе на помощь идеалы «благопристойности» в первом случае и физическое удовольствие — во втором, дабы подкрепить свой отказ от левой политики.

Были ли левым исторически присущи пуританские черты или же на деле в самой сущности революционной ментальности есть нечто такое, что постоянно обрекает их на впадение в пуританизм, — вот вопрос, который имеет принципиальное значение для настоящей темы, однако на него фактически невозможно ответить, обращаясь к опыту. К примеру, случай Ленина показы-

3. Барт Р. Удовольствие от текста // Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 478. Курсив Ф. Джеймисона.

вает, что *его* пуританизм носил тактический характер: ему, вне всякого сомнения, *нравился* Бетховен (с другой стороны, если далее развивать эту линию, то возникнет сложный вопрос об отвержении ортодоксальными левыми модернизма и связанных с ним удовольствий). Тем не менее, когда кто-либо произносит слово «удовольствие», обычно имеют в виду секс, и в этом смысле обсуждение левого пуританизма начинается приблизительно с завершением подлинной советской культурной революции в конце 1920-х (ознаменовавшимся среди прочего исключением Вильгельма Райха в начале 1930-х и остановкой его экспериментов с настоящей «сексуальной политикой»).

Каким бы ни был возможный вклад фрейдистских методов анализа в исследование данной области (например, изучение глубинных бессознательных установок самих большевистских лидеров), было бы уместно вспомнить о стратегических и тактических аспектах подобных поворотов, связанных с проблемой совершенно иного порядка, касающейся тех ключевых вопросов и лозунгов, которые способны мобилизовать (или оттолкнуть) рабочих. Хотя данное направление дискуссии не обязательно должно принять снисходительный вид одной из теорий о стадиях сознания или строиться вокруг анализа относительной отсталости сознания рабочего класса в вопросах секса, «они не готовы дать равные права женщинам и геям или разрешить аборты», «они нуждаются в дальнейшем культурном перевоспитании». Обратите внимание, что именно такой анализ, пусть и с оттенком высокомерия, занимает центральное место в любом настоящем обсуждении самой культурной революции, навязанных привычек к подчинению, повиновению и всего прочего, что стремится разрушить культурная революция.

Однако существует другой подход к пониманию причин, по которым рабочий класс выступает против лозунгов сексуальной политики, непременно настаивающий на том, что такое сопротивление существует «эмпирически» и является решающим фактором при конструировании политических и идеологических стратегий. Речь идет о классовом символизме подобных вопросов. Идея о примате классовых вопросов и классового сознания предполагает, что, с точки зрения рабочего класса, к вопросам сексуального освобождения следует подходить не с позиции их буквального смысла, а рассматривать их в качестве таких же классовых идеологий и коллективного выражения воли отдельных групп (как то молодежь из среднего класса), которых представители рабочего класса считают классовыми вра-

гами. Это как минимум должно обратить наше внимание на то, что дискуссии об удовольствии как о феномене могут совершенно не соприкасаться с дискуссиями об удовольствии, сексуальном освобождении, либидинальном теле или утопическом, в которых последние рассматриваются как политические требования или ценности.

По крайней мере, можно с уверенностью сказать, что одной из исторических заслуг брошюры Барта стало то, что она легитимировала публичные обсуждения проблемы удовольствия среди левых (вместе с такими чуть менее влиятельными рассуждениями на эту тему, как, например, идея «пессимистического гедонизма» Себастьяно Тимпанаро). На самом деле очевидно, что интерес к подобному рода проблематике связан с оставшимся после 1960-х общим ощущением того, что традиционному марксизму не удалось предложить свои ответы на целый ряд глубоко экзистенциальных вопросов: о смерти и смысле жизни; о всем том, что касается сферы бессознательного; о религии; об утопическом; о всей повседневной жизни и ее чертах или формах отчуждения и о том, можно ли помыслить политику повседневности; наконец, о природе и экологических проблемах.

Однако я не включил в этот список тот политический вопрос, благодаря которому в первую очередь проблема левого пурианизма вновь была актуализирована. Мне кажется, что необоснованно относить эту проблему к разряду экзистенциальных, хотя искушение сделать это некоторым образом указывает нам на ограничения, связанные с попытками скорректировать и доработать марксизм с экзистенциальных позиций, а также на отношение между экзистенциальными категориями и непосредственным индивидуальным опытом. Результат мог бы выглядеть следующим образом: в то время как *мужчины* зачастую воспринимают феминизм как экзистенциальную проблему, для женщин это вопрос групповой борьбы, что имеет совершенно другое значение. В любом случае новая актуализация «проблемы» удовольствия в среде левых (выделенной Бартом из всей французской теоретической культуры и наиболее интересно раскрытой в лакановском психоанализе) парадоксальным образом сейчас готовит почву для примечательных перемен, для своеобразного радикального политического выступления *против* удовольствия, одним из наиболее значительных примеров которого является «Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф» Лауры Малви<sup>4</sup>.

4. См.: Малви Л. Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф//

Ее программа — «разрушение удовольствия как радикальное оружие» — основана на установлении теоретического тождества между традиционным кинематографическим видением удовольствия и символическим воплощением мужской власти в «праве смотреть», главной целью которого становится женское тело, а точнее, женщина *как* тело. Я полагаю, что концепция этой статьи отчасти могла бы быть описана в прежних классовых терминах, о которых говорилось выше. Право смотреть, поддержка сексуального освобождения, включая порнографию и всю культуру либидинальных образов как таковую, — эти лозунги могли бы быть привлекательны для мужчин, однако для женщин они символически маркированы (сегодня скорее в гендерном, нежели в классовом смысле) как практики другого, угнетателя, характерные для формы доминирования, аналогичной той, которая свойственна классовому врагу.

Теоретической основе ее аргументации, которая зиждется на лакановском представлении об устройстве мужского субъекта (это, в частности, проблематика «фаллоса матери», фетиша и т. д.), угрожает внеисторическая логика большинства психоаналитических подходов до тех пор, пока она предлагает такой ракурс рассмотрения, при котором сексуальность у мужчин так или иначе всегда будет формироваться именно таким образом и всегда будет связана с именно такими скоптократическими, фетишизирующими импульсами<sup>5</sup>: в этом случае амазонянство или лесбийский сепаратизм были бы единственно последовательными «решениями». Между тем для благожелательно настроенных мужчин глубокий психологизм этой аргументации может в основном послужить для усиления той их склонности к идеологическому *examen de conscience*, болезненному самоанализу и *autocritique*, а также чувству вины, которые, приобретая вид своеобразной мутации прежних религиозных практик, для отдельного левого интеллектуала часто становятся привлекательным средством, позволяющим «добиться личного спасе-

Антология гендерной теории / Сост., комм. Е. И. Гаповой, А. Р. Усмановой. Минск: ПроPILEI, 2000.

5. Объяснение этого понятия можно найти у Нэнси Шоу. См.: Shaw N. E. *Scoptocratic*. Toronto: ECW Press, 1992. Согласно ее толкованию, этот термин происходит от двух греческих слов — существительного «скропос», что означает «наблюдатель», «соглядатай», и глагола «кратео» — «господствовать», «властвовать». Таким образом, понятие «скоптократический» описывает господство того, кто обладает привилегией смотреть, тиранию взгляда смотрящего, и в то же время оно характеризует подчиненное положение того, на кого этот взгляд обращен. — *Прим. пер.*

ния». Парадоксальным образом это последнее одновременно является и обещанием гедонизма в бартианском духе.

В любом случае, если оказывается, что ценность «удовольствия» как политического лозунга непривлекательна не только для рабочего класса, но и для женщин, то очевидно, что его идеологическая эффективность довольно слаба. Что касается самого Барта (обратимся к нему в последний раз), то его идея «удовольствия», или правильнее *jouissance*, выполняла более сложную функцию, которую можно лучше понять, если попытаться осмыслить «Удовольствие от текста» как возвращение к тем вопросам, которые занимали его задолго до этого в «Нулевой степени письма» (1953). Эта книга все еще находилась в поле той в значительной степени сартрианской проблематики, которая была представлена в работе «Что такое литература?» (1947), — проблематики, для которой Барт предложил решение, принципиально отличное от того, что было предложено самим Сартром, но совпадавшее с последним во взгляде на историю как на кошмар виновного в кровопролитии.

В своей книге Сартр показал, что неизбежное сужение всех литературных языков до уровня «посланий» частных или ограниченных (неуниверсальных) групп или публик ведет к тому, что в том мире, каким он предстает перед нами, все литературные практики превращаются в символическое одобрение классового насилия той или иной группы в отношении других групп. Традиционалистское решение Сартра, состоящее в признании пролетариата в качестве последнего класса и единственной надежды на появление впервые в истории подлинно универсальной общности, открыто характеризуется как утопическое.

Барт, в свою очередь, изобрел совершенно другой способ, позволяющий уйти от «кошмара истории» и состоящий в разработке такого типа письма, из которого были бы элиминированы все групповые или классовые послания: это белое или обесцвеченное письмо — практика, близкая к утопической нейтральности, которая могла бы помочь при жизни (*en deçá*) избавиться от коллективной вины, изначально присутствующей во всякой практике, связанной с любыми письменными знаками как таковыми. По иронии судьбы с течением времени даже самое наиболее совершенное письмо медленно, но неизбежно перерождается в самостоятельный институт письма и отдельную практику письменных знаков: к примеру, современник Барта Камю не кажется нам сегодня таким уж нейтральным, равно как и последующие призеры *nouveau roman* того времени.

Таким образом, именно в «Удовольствии от текста» эта процедура осуществляется совершенно иначе. Отныне история может быть устранена скорее средствами восприятия, нежели производства, а социальная функция этого фрагментированного, точечного *jouissance*, способного прорваться сквозь любой текст, позволит с бóльшим успехом добиться той свободы от всех идеологий и убеждений (как у левых, так и у правых), которую, как представляется, некогда обещала нулевая степень письменных знаков. *Atopie*<sup>6</sup>, а не *utopie*: таково не-место бартианского *jouissance*, в котором господство идеологии высказывания и литературы как института будет подорвано.

В отличие от близких на первый взгляд идеям *Tel Quel* и формулировок Кристевой, где такой разрушительный акт приветствуется в качестве непосредственного революционного действия, Барт тем не менее слишком благо разумно циничен, чтобы стремиться описывать подобные моменты в выражениях более эффективных, чем локальное сопротивление перверсии и перверсивного (лейтмотив его эссе) вредному воздействию власти. В любом случае даже бегство от истории и политики является реакцией на эти формы реальности и способом указать на их вездесущность. Огромное же достоинство эссе Барта состоит в том, что оно восстановило некоторую символическую с политической точки зрения ценность опыта *jouissance*, сделав невозможным его прочтение исключительно как ответа на определенную политическую и историческую дилемму, вне зависимости от того, какую позицию (пуританство/гедонизм) занимает субъект относительно самого этого ответа.

Однако мы не можем закончить, не сказав несколько заключительных слов о такой противоречивой фигуре, какой является сам Барт. Нужно ли напоминать, что работы раннего Барта *носили* политический характер и что они снабдили (а такие книги, как «Мифологии», и продолжают снабжать) нас критическим инструментарием и орудиями борьбы явно политического свойства? Тем не менее то, что хотел сказать Барт в своих поздних трудах, можно сформулировать следующим образом (в действительности это наставление присутствует в его работах с самого начала, однако более ясно оно выражено в поздних текстах): он учил нас читать, а также и писать с помощью собственного тела. Если хотите, именно отсюда возникает неминуемое ощущение сибарит-

6. Понятие «атопия» обозначает то, что не имеет места не только в пространстве реального, но и в пространстве воображаемого. — *Прим. пер.*

ства и распада, которое может вызвать творчество Барта, если рассматривать его под каким-то ограниченным углом зрения.

В этом смысле либидинальное тело, понимаемое одновременно и как пространство ощущения, и как его инструмент, просто не может не потакать своим желаниям. Дисциплинировать его, ставить перед ним надлежащие задачи и требовать от него подавления в себе других случайных импульсов значит ограничивать его эффективность или даже причинять ему непоправимый вред. Лениость, подверженность приступам скуки или воодушевления, восприятие этого мира и его текстов с ощущением тошноты или *jouissance*, улавливание угасающих вибраций органов чувств, почти онемевших под воздействием цивилизации и рационализации, чувствительность к таким близким и таким знакомым пульсациям боли и удовольствия — может, все-таки не стоит называть эти склонности тела сибаритством. Возможно, ему нужен совсем другой, особый тип дисциплины и обратной связи, что-то наподобие свободной ассоциации (способной перехитрить оперативные защитные механизмы эго или рационализирующего интеллекта) или наименее интенсивный темп жизни и чувствования. Возможно, проблема на самом деле скрывается глубже: не в удовольствии (от удобства и пошлости которого единодушно предостерегали все — от Барта до Эдмунда Бёрка), а в самом либидинальном теле и его особой политике, способной выйти далеко за пределы тех узких кулинарных смыслов, которыми наслаждение наделяет буржуазная логика.

Так постепенно слово «материализм» начинает настойчиво утверждать себя. У меня есть свои причины на то, чтобы выступать против модного ныне у левых веяния использовать это понятие в качестве всеобъемлющего лозунга. «Материализм» как понятие и концепт оказался в сложном положении из-за своей функциональной связи с буржуазным Просвещением XVIII века и позитивизмом XIX века. Какие бы меры предосторожности ни предпринимались, он всегда оборачивается детерминизмом, который исходит из сущности (другими словами, индивидуального тела или отдельного организма), в отличие от исторического материализма, для которого ключевым фактором детерминации является способ производства.

Марксизм и диалектику следует попытаться осмыслить как попытку преодолеть не столько сам идеализм, сколько идеологическое противопоставление идеализма материализму. Работы Сартра и Грамши как раз могут служить опорой для подобной позиции из разряда «за рамками идеализма и материализма».

И если у кого-то предложенное решение, известное как «практис», не вызывает одобрения, то следовало бы по крайней мере постараться найти что-то более подходящее.

И все же, если говорить об удовольствии, то, вне всяких сомнений, этот феномен можно признать материалистическим: вне зависимости от того, являлось или нет сознание (психологический субъект) на протяжении всей истории и при всех способах производства идеалистическим по своей природе, такое обобщение, пожалуй, является *для нас* безопасным. По крайней мере, оно проблематизирует идеал материалистического мышления и показывает, что исповедание материализма отнюдь не противоречит идеалистическим привычкам сознания — совсем наоборот!

Так, буржуазная монада продолжает беспрестанно превращать вещи в идеи вещей, в их образы, их имена до тех пор, пока этот процесс не прервется, когда то табу, то лежащее «вовне», что невозможно вообразить, вдруг на мгновение прервет этот поток: это свежее, влажное дыхание весны на моем лице, этот чистый металлический привкус музыкальной фразы, которая перестает быть всего лишь идеей самой себя, превращаясь в материальную вибрацию и тембр реального инструмента, этот «зеленый цвет, приятный до боли» (Бодлер), это ни с чем не сравнимое волшебство самого запаха, как от корней в земле, или внезапный прилив и приятное возбуждение от того, что в потрясающем описании сексуальности у Сартра называется «ин-карнацией».

Наконец, удовольствие — это дозволение телу жить, примирение — пусть даже на миг — с необходимостью физического существования в физическом мире. А затем и материализация того, что ранее также существовало в форме идеи — и вновь это материальность слов и образов. Возможно, самое сложное — это материализация самого мыслительного процесса, всего того, что связано с мышлением как деятельностью: *jouissance* от гениальных научных предвидений или от потрясающих «догадок» о таинственном сюжете...

Тем не менее у Барта все это так и осталось комфортом и комфортностью в уничижительном смысле:

...дом, провинциальное уединение, близящийся ужин, зажженная лампа, домочадцы, пребывающие там, где им надлежит быть... это необычайно усиливающееся (за счет фантазма) ощущение собственного «я»; заглушенность подсознания<sup>7</sup>.

7. Барт Р. Указ. соч. С. 504.

Для Барта по-прежнему такой представлялась жизнь среднего класса, с ее уединенностью и интимностью в стиле Бидермейер, похожая на бегство виновного. Есть и другие образы, в которых присутствуют классы, — это и прославляемое Блохом крестьянское хозяйство, похлебка и сигара рабочего как символ грубого материализма трудовой жизни у Брехта и даже маркузеанская идея «эротизации трудового процесса», которая реабилитировала давно забытое физическое удовольствие от ручного труда в эпоху передовых технологий. Что нам действительно следует сказать о *таком* взгляде на телесное удовольствие, так это не то, что он не является политическим и не выступает в роли некоей утопической мечты о другом устройстве жизни, но то, что он решает вопрос о моих отношениях с моим собственным телом, то есть с землей (Хайдеггер) или с тем, что называется природой. И речь здесь не идет об отношениях совершенно иного порядка, отношениях между мной или моим телом и другими людьми, или, другими словами, мной и историей, мной и политическим в более строгом смысле этого слова.

В чем причина этой мучительной неразрешимости сексуального вопроса? Является ли он всего лишь чисто материальным вопросом о комфорте или все же он неизбежно провокационен — например, если говорить о сексуальном «экстазе» (это самый грубый вариант перевода бартианского *jouissance*) или о еще более таинственной проблеме воли к власти, которая присутствует в отношениях сексуального доминирования? Эти «удовольствия» приручить еще сложнее, их политическое содержание легче смешивается с религией или даже фашизмом — еще одной разновидностью «удовольствия».

Похоже, терапевтический пуританизм вновь вступает в свою силу. Однако, прежде чем радостно принять его, стоит посмотреть, что произойдет, если попытаться историзировать эти дилеммы и тот опыт, в результате которого они возникли. К примеру, не является ли эта эстетика экстаза, бартианского *jouissance* опытом 1960-х в чистом виде? А если так, разве не стоит исследовать исторические связи между этим новым опытом (то, что я буду называть «удовольствием симулякра») и его эстетическими объектами (далее обозначаемыми понятием «постмодернизм»), а равно как и той социальной и исторической ситуацией, в которой этот опыт возник, — «обществом потребления», обществом медиа, мультинациональным или «поздним» капитализмом, «обществом спектакля»?

Или это совершенно новый опыт, вообще не имевший ни прообразов, ни аналогов в истории? Что касается меня, то в идеях Барта, изложенных им в «Удовольствии от текста» и связанных с более ранним переходным периодом его творчества, я увидел остранение «Философского исследования о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» Эдмунда Бёрка, одного из самых изобретательных и потрясающих из выдающихся классовых врагов. Уже здесь гениальная оппозиция Барта, в которой переживание удовольствия от прекрасного (поданное как комфортное, квазисексуальное расслабление организма)...

...ту размягченность, ту расслабленность, то томление, которые являются характерным следствием прекрасного, поскольку они относятся ко всем внешним чувствам<sup>8</sup>.

...резко противопоставлено «исполненному страху» переживанию возвышенного, рождающемуся, согласно Бёрку, из инстинкта самосохранения, в котором, словно в кулак, сводят все телесные силы:

...упражнение или *труд*; а труд есть преодоление *трудностей*, действие сокращающей способности мышц, и как таковое во всем, кроме степени, напоминает боль, которая заключается в напряжении или сокращении мышц<sup>9</sup>.

Вместе с тем это последнее со своим шлейфом предсказуемых примеров (великие сооружения или монументальные колоннады, темнота, Милтон, Божество, бесконечность, а также «бесконечные» идеи, в том числе политические: честь, справедливость, свобода — как ни странно, в этом перечне нет вроде бы как неизбежного упоминания «громადы» романтической чувственности) на первый взгляд не очень гармонирует с экстатическим у Барта — внезапным приливом *jouissance*, шизофреническим распадом надоевшего старого буржуазного эго, *dérive*<sup>10</sup>, ницшеанским криком, скандалом, разрывом, расщеплением субъекта, беспмятством, истерическим провозглашением экстатического вакуума, пока в глаза не бросится негативность этих формулировок и не вспомнится эпитафия, который Барт взял из Гоббса, где

8. Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М.: Искусство, 1979. С. 149.

9. Там же. С. 158.

10. Отклонение, девиация (*фр.*). — *Прим. ред.*

характерная для него проблематика неожиданно пересекается с проблематикой Эдмунда Бёрка: «Единственным аффектом в моей жизни был *страх!*»

Страх — эстетическое восприятие страха, его художественное выражение, трансформация, наслаждение от всплеска чувств и волнения, которые страх рождает в человеке, — является, согласно теории Бёрка о возвышенном, постижением через конкретный эстетический объект того в его великой силе, что умаляет, унижает, подавляет и ставит под угрозу человеческую жизнь. То, как можно *наслаждаться* подобными переживаниями, довольно наглядно представлено в неохотном появлении самого божественного в конце цепочки его заменителей у Бёрка:

Когда я начал рассматривать данный предмет, то намеренно избегал приводить идею этого великого и внушающего страх существа в качестве примера в столь легковесном споре<sup>11</sup>.

В действительности сам механизм сакрального предлагает замечательный способ, позволяющий преобразовать подлинный ужас (смерть, тревогу, бессмысленность чередования поколений, хрупкость и грошевость жизни) в либидинальное удовлетворение. Что, если бы эту хрупкость человеческого *тела* в схеме Бёрка мы бы заменили потенциальной угрозой и распадом другой целостности (чье устройство по типу телесного образа характеризуется так называемой стадией зеркала) — психологического субъекта, *эго*, личности, индивидуальной идентичности? Может ли интериоризация, предложенная Ницше альтернатива, наслаждение, эта вторая разновидность страха, совпадать с тем, что Барт, сознательно избегая любого намека на банальные проявления удовольствия, назвал *jouissance*?

В этом смысле аналогия с Бёрком могла бы быть еще более полезной, поскольку различие им прекрасного и возвышенного уже свидетельствует о движении в сторону структурных отношений. На прежнем философском языке эти отношения можно было бы охарактеризовать с помощью оппозиции «имманентность против трансцендентности» — прекрасное как переживание чего-то малого, мелких удовольствий сотворенного существа (если развивать религиозную линию), переживание, диалектически не связанное с возвышенным, а, скорее, абсолютно *отличное*, отдельное от него. (Для Бёрка удовольствие

11. Там же. С. 98.

и боль не противоположны друг другу, скорее, они не связаны между собой, являясь самостоятельными переживаниями в своеобразной триаде: удовольствие, боль, безразличие.) В то же время возвышенное (будучи наслаждением страхом, эстетическим восприятием боли) представляет собой нечто совершенно иное, являясь своего рода дуальным или стереоскопическим опытом, который в текущем контексте я бы предпочел называть аллегорическим. Другими словами, возвышенное воспринимает свой объект в качестве той возможности, которая позволит через него и поверх него почувствовать ту самую неуловимую силу, ту мощь, которая в буквальном смысле ошелмляет воображение. У воображения нет обозначения (*figure*) для этой потрясающей мощи: даже «идея Бога» у Бёрка всего лишь замещает его.

Что вводит нас в искушение поразмышлять об историческом происхождении этой устрашающей силы, перед которой (под подлинно ницшеанским девизом «Выбирай то, что сокрушает тебя!») возвышенное обретает удовлетворение и восторженно капитулирует. Исследователи капитализма недавно высказали скандальное предположение, согласно которому то, что Гегель называл Абсолютным Духом, в действительности должно было быть истолковано как надличная, унифицирующая, беспристрастная высшая сила нарождающегося капитала. Однако никто не смеет без приведения достаточного количества подтверждений из текстов и под страхом быть обвиненным в дремучем догматизме заявить что-либо подобное в отношении идей Бёрка (1756). Вместе с тем у меня нет ни малейшего сомнения в том, что это можно сделать в отношении представлений о возвышенном у Барта.

Вездесущая культура симулякра, опыт которой, нравится это или нет, переживается нами как череда повторяющихся изо дня в день экстатических состояний и регулярных пароксизмов *jouissance* или приступов шизофренического разлада (*c'était donc ça! c'est donc moi! c'est donc à moi!*<sup>12</sup>), как представляется, в действительности может быть истолкован как столь частое неосознаваемое нами соприкосновение с тем неуловимым и невообразимым явлением, каким является мультинациональный аппарат, грандиозная надличная технологическая система позднего капитализма.

12. «Итак, это было оно! Итак, это я, итак, это я!» (*фр.*). — *Прим. ред.*

Здесь мы снова имеем дело с восторгом перед машиной, как это было в футуризме, несмотря на то что сегодня отсутствует какая-либо выраженная «идеология» машины, как и любые репрезентации, пусть даже в зачаточном виде, того восхищения, которое возбуждали первые материальные и осязаемые воплощения этой идеи в образах танка или пулемета (Маринетти) или самой фабрики (Диего Ривера, Леже). Идея компьютера относится к тем же явлениям, которые когда-то вызывали восхищение, но символически она не представлена, у нее нет своего образа: компьютер как физический объект сегодня является всего лишь коробкой с интеллектом, скрытым в проводах.

То, что *jouissance* является политическим и историческим фактом, нам представляется очевидным, как очевидной кажется изначально присущая ему как социально-символическому опыту двойственность. Тем не менее задача состоит не в том, чтобы пробудить некую едва ли дремлющую склонность у левых давать моральные оценки подобным переживаниям, а, скорее, в том, чтобы извлечь урок из того, как совершенно по-другому можно использовать само удовольствие в политических целях.

В связи с этим я полагаю, что использование удовольствия в подлинно политическом смысле неизбежно должно быть *аллегорическим* в том значении, о котором было сказано ранее: тематизация конкретного удовольствия как политического вопроса (например, в борьбе за эстетический облик города; за те или иные формы сексуального освобождения; за доступ к определенным видам культурной деятельности; за эстетическую трансформацию социальных отношений или политики тела) непременно должна включать два направления, когда конкретный предмет рассматриваться как сам по себе значимый и желанный, но *в то же самое время* он же становится *символом* утопии и системного революционного преобразования общества в целом. Без учета обоих данных измерений политическое требование превращается лишь в очередной частный вопрос в микрополитике той или иной узкой группы, в ее конек или вопрос, на котором она специализируется, а также в лозунг, который утрачивает свое политическое значение, будучи единожды удовлетворен.

Такой двуединый или аллегорический фокус и есть то, что составляет одновременно и уникальность, и сложность марксизма в целом как концепции революционной трансформации. Диалектика как таковая является двойным обязательством най-

ти средства, которые бы соединили здесь-и-сейчас текущего момента с тотализирующей логикой глобальной или утопической ситуации. А значит, конкретное экономическое требование всегда в каком-то смысле должно быть символом более общей революционной трансформации, если, конечно, оно не тяготеет к чистому экономизму. Таким же образом — если приводить пример, более близкий левым *интеллектуалам*, — конкретный анализ текста должен не только выносить частные и относящиеся лишь непосредственно к данному случаю суждения об объекте, но и в то же время восприниматься как вклад в марксистскую проблематику в целом. И там и там необходимо избегать ситуации, при которой тот или иной частный случай становится всего лишь «примером» «абстрактной» системы (которую предпочтительнее называть горизонтом тотализации). В конечном итоге право на то особое удовольствие, то особое наслаждение, которое потенциально таит в себе физическое тело, — если оно не останется лишь таковым, если оно станет политическим в подлинном смысле этого слова и сумеет уйти от самодовольства гедонизма, — всегда так или иначе должно выступать и в роли символа преобразования социальных отношений в целом.

---

### **Pleasure: A Political Issue**

**Fredric Jameson.** PhD, William A. Lane Professor in Literature and Romance Studies at Duke University. Address: 101 Friedl Bldg., Box 90670, Trinity/Buchanan, Durham, NC 27708. E-mail: jameson@duke.edu.

**Keywords:** pleasure; politics of pleasure; the Left; Roland Barthes; jouissance; allegory; Utopia.

The author of the article brings up the issue of the political function of pleasure, putting forward the problem of inclusion of the problematics of pleasure in the agenda of Left politics. Drawing attention to some puritanism, which has been traditionally attributed to the Left, the theorist acknowledges the weakness of pleasure as a political slogan. Yet, Jameson keeps looking for a niche for it in the politics of the Left, stressing the

need for reformulation of the idea of pleasure in political terms. In doing so, he analyzes the concept of pleasure as such, in its different variations — from the theories of the Frankfurt School to French poststructuralism, — paying particular attention to Roland Barthes' idea of jouissance described in his "The Pleasure of the Text." Jameson comes to the conclusion that Barthes' understanding of pleasure is too narrow and does not move beyond the bourgeois, culinary sense of pleasure, though, as he notices, his work did legitimize the overt discussion of pleasure on the Left. Answering the question on what might be a political use of pleasure, Jameson claims that the latter "must always be allegorical," which means that any translation of a pleasure into a political issue requires a dual focus, in which the particular subject "is

meaningful and desirable in and of itself,” but at the same time is “taken as the figure for Utopia in general, and for the systemic revolutionary transformation of society as a whole.”

### References

- Barthes R. Udovol'stvie ot teksta [Le plaisir du texte]. *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika* [Selected Works: Semiotics. Poetics] (ed. G. K. Kosikov), Moscow, Progress, 1989.
- Burke E. *Filosofskoe issledovanie o proiskhozhdenii nashikh idei vozvyshe'nogo i prekrasnogo* [A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful], Moscow, Iskusstvo, 1979.
- Jameson F. Pleasure: A Political Issue. *The Ideologies of Theory*, New York, London, Verso, 2008, pp. 372–385.
- Mulvey L. Vizual'noe udovol'stvie i narrativnyi kinematograf [Visual Pleasure and Narrative Cinema]. *Antologiya gendernoi teorii* [Anthology of Gender Studies] (eds E. I. Gapova, A. R. Usmanova), Minsk, Propilei, 2000, pp. 280–296.
- Shaw N. E. *Scoptocratic*, Toronto, ECW Press, 1992.
- Wylie P. *Generation of Vipers*, New York, Rinehart, 1942.