

Дефетишизировать свободное время: от акрасии — к профанации

АЛЕКСАНДР ПОГРЕБНЯК

Доцент, кафедра проблем междисциплинарного синтеза в области социальных и гуманитарных наук, факультет свободных искусств и наук, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ). Адрес: 190000, Санкт-Петербург, ул. Галерная, 58–60. E-mail: aapogrebnyak@gmail.com.

Ключевые слова: свободное время; фетишизм; акрасия; экономика; диспозитив; профанация.

Образы свободного времени используются сегодня, чтобы создать видимость преодоления отчужденного труда. Благодаря этому эксплуатация работника, занятого непрерывной «самореализацией», становится более эффективной. Свободное время становится фетишем — способом продуктивного задействования жизненных сил субъекта на основе различных сценариев мнимого наслаждения досугом. Но возможна ли дефетишизация свободного времени, и если да, то как ее следует мыслить? В поисках ответа автор продолжает дискуссию об акрасии, поднятую в статье Михаила Маяцкого «Освобождение от труда, безусловное пособие и глупая воля» (Логос. 2015. Том 25. № 3). В ней высказано обоснованное опасение, что возможной реакцией современного «постнищеванского» человека на «дар безусловной свободы» будет иррациональное желание испытать границы даруемого блага, чтобы в итоге, по словам Достоевского, «по своей глупой воле пожить». В ответ на это опасение выдвигается гипотеза, что интенция подобного «акратического бунта» изначально заложена как раз в той фетишистской логике, которой подчинены как сего-

дняшние представления о свободном времени, так и дискуссии о безусловном пособии.

Акратическая реакция — форма фантазматического отыгрышания болезненного подозрения, что расплатой за реализацию освободительных проектов станут новые формы несвободы. Корни этой ситуации — в исторически сложившейся форме экономического устройства, основанного на представлении о чрезвычайной ситуации. Такое понимание «диспозитива экономики», знакомое нам сегодня по работам Джорджо Агамбена, заложено уже у Ксенофонта, а указание на его господствующую позицию в современном экономическом мышлении можно найти в критике постулатов «субъективной школы», развернутой в работах Николая Зиберы (1844–1888). Поскольку экономика в рамках такого диспозитива приобретает сакральный характер, акрасию можно сравнить с кощунственным посягательством на ее пределы. Но реальным, а не воображаемым вызовом любой форме священнодействия жрецов капитализма, полагает Агамбен, может быть только операция профанации.

1. Для начала: кое-что о фетишизме

Фетишизм — эффективный способ включения свободного существа в деятельность, имеющую характер внешней, навязанной необходимости. В этом смысле он может быть определен как *непознанная* необходимость и, следовательно, видимость свободы, а точнее, как неразгаданная возможность эту необходимость переломить. Маркс раскрыл это на примере фетишизма товара: меновая стоимость как общественное (и, стало быть, открытое для потенциального преобразования) отношение принимает, по аналогии со стоимостью потребительной, вещный, квазинатуральный вид (цена товара воспринимается как естественное приложение к его физическим качествам). Благодаря этому необходимый в условиях капитализма «код доступа» к свободному удовлетворению своих потребностей воспринимается как якобы обусловленный объективным образом этого удовлетворения; социальное здесь освобождается от необходимости воплощать свободу постольку, поскольку свобода изображается теперь средствами природной необходимости — потребительная стоимость товара служит зеркалом его меновой стоимости. Вследствие того что общественное отношение принимает овеществленный характер, рабочий объективно относится к своему жизненному времени, как к всегда уже опредмеченному, — при этом «возвышенная предметность» стоимости экранируется «прекрасной предметностью» потребительной стоимости, и благодаря этой подмене обмен целого на часть (труд, затраченный на производство и воспроизводство капитала, обменивается на заработную плату как средство воспроизводства рабочей силы) представляется вполне справедливым.

Общим местом критики политической экономии новейшего капитализма является демонстрация того, что сегодня в роли фетиша фигурируют как раз образы свободного времени, досуга. Такие традиционные «дресс-коды» капиталистического способа производства, как «трудолюбие» и «платежеспособность», дополняются более современно звучащими «креативностью», «позитивностью», «коммуникабельностью», формируя так на-

Статья подготовлена при финансовой поддержке СПбГУ в рамках научно-исследовательской работы «Труд и досуг в истории, экономике и культуре».

зываемый человеческий капитал, что позволяет эксплуатировать интеллектуальную, эмоциональную и социальную стороны природы человека. Поздний капитализм перешел от пуританской аскезы к иезуитскому оболваниванию (на что указывает, например, Жан Бодрийяр¹). Он как будто учел уроки марксизма, а вкупе с ними — и фрейдизма: эротический фетиш не только смещает влечение, отклоняя его от «опасного открытия» кастрации, но и в сгущенной форме выражает привлекательность объекта — подчеркивает и одновременно ограничивает ее. Таким образом, в отличие от холодных «кристаллов стоимости», которые являют субъекту его зависимость и пассивность, «кристаллы досуга» сразу же растворяются в теплом потоке образов наслаждения, где субъекту отводится *как бы* активная роль. Налицо теперь некий воображаемый сценарий, в рамках которого субъект получает удовольствие, притом что в реальности ни о каком удовольствии речи не идет: согласно формуле Ницше, страшно не страдание, а бессмысленность страдания. Разумеется, сами эти образы являются предметами специальной фабрикации, но это не означает, что они не имеют отношения к истинной идее свободы: критика должна вскрыть структуру и объективный характер искажения этой истины.

2. Свободное время как объект нашей тревоги

Журнал «Логос» уже обращался к теме свободного времени и досуга — в третьем номере за 2015 год опубликован цикл статей, написанных по мотивам конференции «Между трудом и досугом: к новой „экономии спасения“?», которая прошла в НИУ ВШЭ 26–27 ноября 2013 года. Некоторые положения, высказанные в них, хотелось бы прокомментировать и обсудить.

В статье с характерным названием «Фабрика досуга: производство в цифровой век» Паяль Арора прослеживает генеалогию систем рекреации от фабричных садов XIX века до социальных сетей века XXI, так формулируя при этом принцип идеологического обоснования их целесообразности:

Досуговое пространство может способствовать росту производительности. Кроме того, оно может вселять ощущение индивидуальности, вовлеченности и привязанности к компании. Подтверждением этой точки зрения служит место, которое со-

1. Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000. С. 303.

циальные сети и блоги занимают в сегодняшнем цифровом корпоративном пространстве².

Если поменять в этой цитате «может» на «с необходимостью должно», ее вполне возможно будет принять за извлечение из технического обоснования проекта коренной перестройки архитектуры какой-либо компании. Собственно, подобное преобразование возможного в необходимое в отношении свободного времени и есть подлинная проблема как для теоретиков и практиков современного менеджмента, так и для критиков новых форм капиталистической идеологии (о значении модальных категорий в связи с проблематикой свободного времени еще будет сказано). А вот более провокационно звучащее положение:

Пространственная структура компании может быть нормативной, однородной, доминирующей или регламентированной. Как следствие, пользователи корпоративного пространства имеют возможность и право игнорировать его, играть с ним, разрушать или менять таким образом, чтобы создать новое пространство, отличное от первоначального корпоративного проекта³.

Но вряд ли кто-нибудь сегодня будет настолько прост, что услышит здесь опасные ноты, отсылающие к восстанию или всеобщей стачке; напротив, скорее всего, очевидным для каждого будет риторическое обыгрывание подобных революционных мотивов, благодаря чему единственным, о чем идет здесь речь, окажется пресловутое «креативное разрушение», участие в котором имеет подчеркнуто санкционированный характер, — к возможности играть, игнорировать и разрушать недаром прибавлено указание на право. Текст Ароры можно было бы читать как принципиально антиутопическое описание, нацеленное на регистрацию актов и фактов капиталистического «обволакивания» исходно свободных практик времяпрепровождения, подчинения содержательно многообразных способов траты формальному единству производительной деятельности; досуг теперь не является противоположностью труда, оба они «снимаются» в синтетическом понятии *занятости*:

Что такое занятость — действительно ли это прежде всего результат и процесс труда? Разве занятость не заключается в че-

2. Арора П. Фабрика досуга: производство в цифровой век // Логос. 2015. Т. 25. № 3. С. 110.

3. Там же. С. 114.

реде многократно фрагментированных состояний работы, игры, общения, досуга?⁴

Это риторические вопросы; тем не менее говорить о том, что «игра окончена» по причине инкорпорирования досуга в тело труда⁵, по-прежнему рано — хотя бы потому, что перспектива свободного времени все еще воспринимается и оценивается под знаком *тревоги*, о чем свидетельствует содержание другой статьи данного цикла с не менее характерным названием: «Освобождение от труда, безусловное пособие и глупая воля». Ее автор, Михаил Маяцкий, ставит вопрос следующим образом:

Но так ли это просто — ничего не делать? Здесь я хотел бы обсудить *мотивацию* бенефициаров пособия, тех, кого им одарят (или же обрекут на него; это нам и предстоит выяснить)⁶.

Надо отдать должное автору: насколько это возможно в пределах небольшой статьи, обещанное выяснение носит действительно изощренный и исчерпывающий характер, и все-таки в итоге он приходит к вполне ожидаемому выводу о внутренней противоречивости самого намерения обеспечить свободу времяпрепровождения средствами рационального проектирования; только что намеченный путь превращается в апорию:

Что мешает теоретикам пособия в самопредпринимательской модели — вполне понятно. Но какие иные формы автономия индивида способна принять, кроме тех, которые в принципе *могут* увеличить его профессиональную и человеческую квалификацию? Если же мы задаем самостоятельность человека только апофатически, через отрицание самонаименованной возможности капитализации, не рискуем ли мы превратить эту деятельность в непроницаемую и непостижимую вещь-в-себе? Ведь даже если представить здесь не какую-то деятельность или приобретение знаний и умений (это слишком чревато капитализацией!), а какие-то формы досуга, близкие к абсолютной *трапезе*, то в них не должно быть ничего от *рекреации*, справедливо подозреваемой в подготовке рабочей силы к возвращению — о, ужас! — в производственный цикл⁷.

4. Там же. С. 104.

5. См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 62–63.

6. Маяцкий М. Освобождение от труда, безусловное пособие и глупая воля // Логос. 2015. Т. 25. № 3. С. 77.

7. Там же. С. 82.

Традиционно апория рассматривается как знак неверно поставленной задачи. Так и здесь: проблема оказывается сформулированной в излишне абстрактных терминах, ведь, по мнению автора, проектировщики безусловного пособия не приняли в расчет такое измерение человеческой природы, как *акрасия*, то есть «человеческое, слишком-человеческое свойство знать, как нужно (необходимо, морально) действовать — и действовать совсем другим образом»⁸. Поэтому в роли конкретного разрешения противоречия абстрактных терминов выступает напоминание о том, о чем нас так долго предупреждали (и продолжают предупреждать) мудрые консерваторы, традиционно апеллирующие при этом к Ницше и Достоевскому:

Но современный, или, скажем, постницшеанский, человек часто склонен действовать против того общего проекта, который ему предлагают в качестве позитивного. Этот акратический бунт части против целого, это имманентное свободе противоречие развернется и в случае введения пособия, поскольку оно задумано, чтобы сделать возможным свободное развитие всех⁹.

Итак, автономия *может* принять форму либо капитализации, либо акратического бунта — третьего не дано? Или указанием на это «третье» служит оговорка относительно вещи-в-себе, непроницаемой и непостижимой, а потому не редуцируемой без остатка к фигуре акрасии?

3. Акратический бунт, или О пользе и вреде курения для жизни

Поистине замечательно, что Маяцкий подчеркивает исторический контекст своего анализа — речь о «постницшеанском» современном человеке, речь о «развитых странах», где на определенном этапе начинаются дискуссии о безусловном пособии; подчеркивается также личное, субъективное отношение к ситуации — автор признается, что в конечном счете он просто боится, «как бы пособие не оказалось испытанием, из которого большинство населения выйдет с аттестатом незрелости»¹⁰. Тем не менее именно в современной ситуации грозит обнаружить себя нечто, являющееся предположительно если не вечным, то по меньшей мере

8. Там же. С. 79.

9. Там же. С. 84.

10. Там же. С. 85.

глубоко архаическим свойством человеческой природы, — не случайно, что феномен акрасии «привлекает человеческую мысль со времен самой древней задокументированной рефлексии»¹¹. Способность разгадать в современности вечное возвращение первоначала — философский прием, правомочность которого сомнений не вызывает; что не отменяет необходимости приглядеться ближе к тому, как именно этот прием выполнен.

В качестве примера, который должен «несколько приблизить нас к сути споров вокруг безусловного пособия», Маяцкий предлагает обратиться к курению: «Возьмем индивида, который точно знает, что *лучше* — не курить, и тем не менее курит»¹². Если принять предпосылку, что в своей сущности человек рационален (в значении формальной рациональности!), то подобная формулировка условий задачи заранее содержит указание на единственно верное решение: выбор «курить» будет сделан как выбор в пользу другого, *лучшего* «лучше», которое легко затем представить как, к примеру, «героическую, жертвенную позу» или «меланхолическое *temento mori*»¹³. С этими интерпретациями нет смысла спорить, кроме того, очень легко умножить их число. Поэтому здесь нет никакого *подлинного* опровержения *подлинно* рационалистической позиции Сократа («если я выбрал худшее, значит, я сделал это по незнанию») просто потому, что знание *действительно* лучшего никогда не предстает в форме непосредственной самоидентификации некоего атомарного факта, и выбор худшего как «другого лучшего» есть столь же непосредственная демонстрация того, что субъект не останавливается на том, что не способно обнаружить в себе характер истинного блага (ведь «здоровый образ жизни» в конечном счете не более чем идеологема!).

Но тогда почему мы должны исходить из «индивида, который точно знает, что лучше, а что хуже», то есть знает на уровне чисто теоретической абстрагирующей рефлексии, осуществленной в форме выбора между некими атомарными сущностями, подобными товарам на полке супермаркета? Почему не принимается во внимание положение, когда индивид *просто* курит, «курит, потому что курит»? Это тавтология, но продуктивная: «просто», сказанное в отношении курения, отнюдь не означает нечто бессодержательное — напротив, это «просто» лишь напоминает нам о том, что не всякое знание интенционально. В качестве при-

11. Там же. С. 79. Курсив мой. — А. П.

12. Там же. С. 80.

13. Там же.

мера можно отослать к предложенному Виталием Лехциером экзистенциально-феноменологическому описанию смысла курения, где перед нами разворачивается целый спектр отсылок, всегда уже данных в ситуации курящего: от «гераклитовского» космического ритма разгорания и угасания до сложной диалектики зависимости и свободы:

Я слышал историю из первых уст о пожилom человеке, который сломал ногу, выходя покурить на лестничную площадку. Потом, будучи прикован к постели, он, не расставаясь с сигаретой и плохо ее затушив, устроил пожар в квартире, обгорел и попал в реанимацию. Там он, уже почти не в силах дышать из-за угревших дыхательных путей, жестом попросил сигарету. На полученный отказ он вытянул два пальца руки в привычном жесте курильщика, и эти пальцы, прикладываемые к губам до последней минуты, имитируя, нет, осуществляя фантомный акт курения, как двоеперстие фанатички старообрядчества боярыни Морозовой, стали его последним символическим жестом, символом веры, предсмертным ритуалом раба собственной зависимости и в то же время последней авторской точкой в абсолютно свободно выбранной биографии¹⁴.

Казалось бы, на уровне содержания мы имеем схожую «акратическую» модель. Тем не менее — нет, поскольку здесь описывается смысл обстоятельств, которые *не* являются предметом направленного выбора. Или, точнее, не *являлись*: рефлексия, если она практикуется *философски*, должна быть обращена не столько на тот или иной интенциональный акт, сколько на неинтенциональный фон, природа которого обнаруживается задним числом, как эффект какого-то последовавшего события. Таким событием может быть, например, реальный запрет на курение, а не чисто умозрительная конструкция, фикция «рационального выбора». Вследствие запрета мы можем перестать курить, обретя очевидность того, *чем было* для нас курение, и сохранив верность этому отношению. В условиях же интеллектуального эксперимента мы будем практически на автомате порождать фантазм «акратического бунта» и даже, не куря до этого, начинать делать это «назло», но само наше действие так или иначе будет переживаться как реактивное и не исполненное смысла. Так, в фильме Отара Иоселиани «Утро понедельника» (2002) рабочие тушат сигаре-

14. Лехциер В. Это не трубка — это сигарета: четыре перекура по поводу простых и непростых вещей // Сила простых вещей: Сб. ст. / Под ред. С. А. Лишаева. СПб.: Алетейя, 2014. С. 325.

ты перед воротами предприятия, около которых висит знак запрета курения, но затем то и дело тайком закуривают на рабочих местах. И хотя это может привести и приводит к тем или иным «нежелательным последствиям», делают они это явно не намеренно. В фильмах же эпохи, предшествовавшей победе антитабачных сил, курение в общем случае не выступает в качестве тематического момента, но является скорее одним из возможных символов человеческого бытия вообще — курят (или не курят) как протагонисты, так и антагонисты (о курении можно сказать словами Сталина о языке, обращенными им против марристов: оно обслуживает равным образом все классы!). Курящий не идентифицируется в качестве курильщика, то есть лица, привязанного к определенной субстанциональной характеристике: скорее, курение отсылает в этих фильмах к общим способностям человеческой природы — следуя их линиям, человек выражает себя, экспонирует в своем облике¹⁵.

В предшествующие нашим времена курение было естественной составляющей образа жизни: люди курили (или не курили) так же, как дышали или общались друг с другом. То, что некурящие без всякого рефлексивного усилия могут обнаружить солидарность с курящими в ситуации запрета, означает, что смысл перекура был очевиден и для них; а вот конструкция акратического действия обязательно подчеркивает его интенциональную направленность на «что-нибудь этакое»¹⁶, тем самым заранее дискредитируя его способность выводить в открытость, обнаруживать горизонт смысла. Акт акрасии претендует на усиление субъектности в отношении навязываемого извне блага, но это может быть ловушкой, поскольку фиксация на отрицательном термине (например, вреде курения) не дает увидеть весь горизонт, к которому отсылает курение как явление до своей оценки. Курение не должно быть чем-то вроде «альтернативной валюты», конституирующей своего рода антиценность, иначе даже не взамен, а в дополнение к капитализму всеобщему получаешь капитализм персональный, где подвергаешься не менее изощренной эксплуатации со стороны своего Сверх-Я, или, если угодно, Бога-курильщика: «акратический бунт» можно сравнить с *кошунством*, логика которого, согласно Лакану,

15. О различении лица и облика см.: Агамбен Дж. Средства без цели. Заметки о политике. М.: Гилея, 2015. С. 93–101.

16. Об этом см.: Магун А., Погребняк А., Регев Й. Этика этакоего, или Искусство и этика по итогам модернизма // Художественный журнал. 2017. № 102. С. 25–37.

предполагает низвержение господствующего означающего (фигура Отца) путем превращения его в косную, инертную вещь, с которой субъект теперь, как ему кажется, может делать все, что хочет¹⁷; поэтому акрарик в роли курильщика не просто курит, *потому что* нельзя, он, скорее, курит само это *нельзя*, которое под видом сигареты поджигается и демонстративно превращается в пепел и дым.

Маяцкий продолжает:

Вернемся к двум значениям слова «лучше». Моральный призыв «Лучше использовать пособие позитивно» предполагает своего акрарического антипода «Лучше пожить по своей глупой воле», то есть «столкнуть благоразумие к черту» и растратить пособие бесполезно и негативно. Как и с курением, любой согласится, что первое «лучше» лучше, но вместе с тем второе — богаче, интереснее и куда полнее отвечает императиву повиноваться одной только свободе, предпочесть ее любой другой цели¹⁸.

Последняя часть данного утверждения сомнительна: во втором из двух призывов «богаче», «интереснее», «свободнее» однозначно не содержатся, они привнесены интерпретацией. Кроме того, нельзя не обратить внимание на то, что пример с курением, будучи аналогией знаменитого «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить?», существенно снижает радикальность того «или — или», которое провозглашает персонаж Достоевского: вред курения — все-таки зло в гомеопатических дозах, в сравнении с небытием мира это относительно безопасный вред (кстати, сегоднешний дискурс о вреде курения вполне аналогичен аргументам о вреде мастурбации из этико-медицинских дискурсов прошлого; что до курения как акта акрасии, то оно и впрямь аналогично мастурбации в своей роли утешительного фантазма¹⁹ — в обоих случаях имеется наслаждение, судьба которого полностью в руках субъекта). Короче, перед нами именно удовольствие от «зла по-маленькому», чисто фетишистская конструкция.

Вот почему, чтобы трансгрессия не превратилась в непристойное восполнение существующего порядка, тем самым лишь подчеркивая его сакральность, отрицание должно быть направлено на самую

17. См.: Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)). М.: Гнозис; Логос, 2002. С. 544–546.

18. Маяцкий М. Указ. соч. С. 85.

19. Ср.: Миллер Ж.-А. Введение в клинику лакановского психоанализа. Девять испанских лекций / Пер. с исп. Н. Муравьева. М.: Логос; Гнозис, 2017. С. 14–15.

альтернативу *необходимого* блага или *необходимой* акрасии²⁰. Конечно, в той мере, в какой безусловное пособие действительно может быть сопряжено с императивом ожидаемой позитивности (в чем бы конкретно ни заключалась ее суть), озвученный Маяцким скепсис будет правомерен. Но на такого рода фантазматическом опускании «проекта счастья» (что есть не более чем псевдоальтернативный проект!) остановиться невозможно — следует сделать еще один шаг в сторону полноценной *профанации* этого проекта, обращения лицом к контингентности человеческого существования²¹.

4. Финикийский корабль и хор вещей, или Экономика между двумя метафорами

Прообразом такого шага может послужить теория любовной политики, детально разработанная Шарлем Фурье. Показав, что при строе цивилизации, вследствие неизбежного противоречия между добродетелями любви и брака (можно спросить: какая из них лучше, а какая еще лучше?), существует целая иерархия в системе наставления рогов, он показал также и то, что положение соблазителя оказывается ничуть не более завидным, нежели положение обманутого мужа²². Противоречие это будет решено лишь

20. Кстати, о Достоевском (в том числе в контексте швейцарского опыта обсуждения проблемы безусловного пособия, к которому апеллирует Маяцкий): почему бы ему, как теоретику «акратического бунта», не противопоставить Роберта Вальзера? Почему бы «Прогулку» последнего не читать, скажем, от лица князя Мышкина, который так и не излечился от своего недуга и потому не вернулся в пределы своей сакральной Родины и навсегда остался на профанной чужбине? Взять хотя бы знаменитое обоснование необходимости максимального снижения налоговой ставки, которое излагает таксатору вальзеровский герой, — вот вам текст, который одним махом делает потешной мысль как о безусловном пособии, так и о любой форме акрасии (глупая воля? А как насчет, с позволения сказать, произвольной глупости?).

21. «Некоторые теоретики, — пишет Маяцкий, — апеллируют к „праву на счастье“, забывая, что собираются давать его в обмен на последнее алиби за жизненную неудачу, ибо тот, кто окажется неспособным конвертировать пособие в счастье, станет уже полным и патентованным ничтожеством» (Маяцкий М. Указ. соч.). Все верно, но только причем же здесь счастье? Разве счастье (в отличие, скажем, от благополучия) подлежит логике обмена? Разве у него нет собственной логики, отменяющей любую однозначную и императивную форму конвертации?

22. «Играя унизительную роль перед мужем, он [наставляющий рога] еще более унижен надувательством возлюбленной, которая не преминет ему поведать, что супруг с нею не живет. Он притворяется, что этому верит, чтобы спасти свое самолюбие; но разве может он сомневаться в том, что

при строе гармонии, где освобождение женщин осуществится в форме любовных корпораций с полной свободой входа, перехода и выхода, что делает возможным распределение и перераспределение в диапазоне от девственниц, не знающих чувственной любви, до независимых, которые «не соблюдают никакого устава в сфере ее осуществления»²³. Очевидно, что программа эмансипации женщин как наиболее вопиющее из посягательств на священное право собственности из «Манифеста коммунистической партии» — это лишь повторение идеи Фурье в менее экзотических терминах. То, что в реальности сексуальная революция во многом приняла черты «акратического бунта», свидетельствует как раз о ее провале: анатомия по-прежнему определяет судьбу, сексуальные отношения не потеряли сакрального характера уже потому, что навязчивый характер императива их осуществления в той или иной форме не отменен²⁴.

Проблематика профанации — устойчивая тема многих работ Джорджо Агамбена, в которых он дополняет традицию критики капиталистической формы современного политико-экономического устройства генеалогическим исследованием его богословского фундамента. «Устройство» — русский перевод латинского «диспозитив», который, в свою очередь, был использован для перевода греческой «ойкономии», поэтому, говоря сегодня об «экономическом устройстве», мы забываем, что никакого другого устройства в нашей культуре, строго говоря, не существует. Агамбен дает следующее определение диспозитива:

Совокупность практик и механизмов — одновременно лингвистических и не лингвистических, юридических, технических и военных, — целью которых является реакция на чрезвычай-

в подобных случаях жена бывает вдвойне благосклонна к супругу, чтобы скрыть от него интригу и оградить себя от подозрения в случае беременности» (Фурье III. Теория четырех движений и всеобщих судеб. Проспект открытия // Избр. соч. М.: Соцэкгиз, 1938. Т. I. С. 142). Фурье здесь предвосхищает сартровскую теорию самообмана, которая также вполне применима к сознанию нашего бунтаря-акратика!

23. Там же. С. 155.

24. Наследник Фурье и Маркса с Энгельсом — Жан Бодрийяр, предложивший формулу «Трансвестизм, а не гомосексуализм и транссексуализм — игра половой неразличимости вместо освобождения порабощенного пола, мыслимого исключительно в терминах самого его рабства» (Бодрийяр Ж. Соблазн. С. 41–49). Но его позиция лишь констатирует неудачу.

ную ситуацию и достижение по возможности непосредственного результата²⁵.

Отсюда ясно, почему в христианстве священная история принимает форму экономики *спасения*: «спасение» и есть тот «непосредственный результат», который должен быть достигнут путем реагирования на «чрезвычайную ситуацию», связанную с действиями врага рода человеческого. Очевидно также, что секуляризация, а не профанация этой формы соответствует «духу» того самого капитализма, который Вальтер Беньямин назвал паразитом христианства:

Секуляризация есть форма вытеснения, которая оставляет в неприкосновенности силы, ограничиваясь их передвижением с одного места на другое. Таким образом, политическая секуляризация богословских понятий (трансцендентность Бога как парадигма могущества государя) не делает ничего другого, кроме перемещения небесной монархии на монархию земную, оставляя нетронутым ее могущество. Профанация, напротив, нейтрализует то, что профанируется. Однажды профанированное, прежде недоступное и обособленное, теперь теряет свою ауру и возвращается в пользование²⁶.

Историки экономической мысли отнюдь не случайно не признают в «Домострое» («домострой» — русская калька с греческой «ойкономии») Ксенофонта исток своей науки — в нем и правда отсутствует проблематика, составляющая сегодняшнее содержание этой отрасли знания; зато там четко обозначена смысловая форма нашей реальности, которая расценивается нами в качестве ее «объективного устройства», благодаря чему современная гегемония экономического подхода, его экспансия во все возрастающее количество сфер жизни выглядит вполне закономерным явлением. О какой форме идет речь?

В «Домострое» Сократ пересказывает нам хозяйственные наставления Исромаха, который, в отличие от самого Сократа, имел славу отличного эконома. Исромах использует в качестве парадигмы экономического устройства образцовый порядок, виден-

25. Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Он же. Что современно? Киев: Дух і літера, 2012. С. 20. В оригинале «чрезвычайной ситуации» соответствует *in'urgenza*; такой перевод представляется удачным, поскольку подчеркивает, что речь идет о феномене, являющемся смысловым истоком учения о чрезвычайном положении (*stato di eccezione*).

26. Он же. Профанации. М.: Гилея, 2014. С. 83.

ный им на одном финикийском судне. Показательно, что необходимость такого порядка, благодаря которому каждый предмет может быть найден без проволочек, в кратчайшее время, объясняется как раз возможностью чрезвычайной ситуации. Вот как реагирует помощник кормчего, в свободное время проверяющий, все ли находится на своем месте, на вопрос удивленного такой проверкой Исмоха:

Проверяю, чужестранец, отвечал он, на случай, если что произойдет, как лежат корабельные принадлежности: может быть, чего не хватает или что-нибудь лежит так, что трудно достать. Ведь, когда бог посылает бурю на море, не время разыскивать, что нужно, и нельзя подать, что трудно достать. Бог тогда грозит ленивым и наказывает их²⁷.

То, что выглядит простым здравомыслием в столь опасном ремесле, как мореплавание, приобретает явную специфичность, становясь метафорой для выражения сути домохозяйства как такового (в этой метафоре, очевидно, заложен тот смысл, который Фуко будет обозначать с помощью понятия *gouvernementalité*, связь которого с искусством кормчего очевидна). Но образ судна — лишь одна из двух метафор, используемых Исмохом для представления о хозяйственном порядке; если она вводит мотив опасного предприятия, то другая связывает этот порядок с эстетическим принципом красоты:

Все остальные предметы уже, может быть, от этого кажутся красивее, что они поставлены в порядке: каждый сорт имеет вид хора вещей, да и пространство в середине между ними кажется красивым, потому что каждый предмет лежит вне его: подобным образом круговой хор не только сам представляет красивое зрелище, но и пространство внутри его кажется красивым и чистым²⁸.

Значит, диспозитив экономики сам оказывается в пространстве между двумя метафорами, передающими его смысл. Поэтому всегда можно спросить: да, вещи (люди, ресурсы) упорядочены ввиду некоего смыслозадающего момента, но *что* это за момент? Момент смертельной опасности, «чрезвычайная ситуация» во всей своей однозначности или пустое «пространство между», эстети-

27. Ксенофонт. Домострой // Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. С. 226.

28. Там же. С. 227.

ческое *inter-esse*, то, что Кант впоследствии определит через (прагматическую, материальную, экономическую) незаинтересованность? Божественная кара, грозящая обрушиться на людей, или явление самого бога, играющего и гибнущего (если предположить, что прекрасное пространство предназначено для Диониса)? А тогда не выступает ли обнаруживаемая хором вещей «прекрасная пустота» ресурсом для критики чрезвычайной ситуации, проблематизируя — и тем самым профанируя — ее императивный, категорический характер?

5. Мертвый абсолют, или О статике и динамике в экономике

Идея сущностной связи экономики с чрезвычайным положением, как и мысль о необходимости критики такого понимания, находит неожиданное подтверждение у Николая Зибер (1844–1888) — русского экономиста со швейцарскими корнями. В своей работе «Теория ценности и капитала Д. Рикардо» (1871), получившей высокую оценку самого Маркса, он не только дает глубокий анализ основ классической школы политической экономии, но и оригинально критикует постулаты так называемой субъективной школы, которые в это время получают новое обоснование в теории предельной полезности — доктрине, которая по сей день служит идеологическим фундаментом доминирующей линии экономического анализа. Именно в этой критике Зибер прибегает к образу (возможно, неожиданному для нас, но вполне мотивированному самим существом дела) чрезвычайного положения.

Он начинает с того, что вводит важное методологическое различие: если классическая школа свой анализ базирует на большом временном промежутке, благодаря чему во внимание принимается усредненное, типическое состояние хозяйственной жизни, то школа субъективная, можно сказать, фетишизирует отдельно взятый момент — момент, в котором имеет значение прежде всего радикальное отклонение от обычной ситуации:

Ясно, что нельзя, например, сказать — дрова полезнее хлеба, — если разуместь под этой сравнительно большею полезностью *постоянное* или *среднее* отношение дров к хлебу, со стороны значения их для удовлетворения потребностей. Приведенное выражение может относиться единственно к тому *моменту*, когда человеческому организму необходима теплота *более*, нежели хлеб. Классифицируя предметы по мере настоятельности

потребностей, мы найдем следующий, приблизительно, динамический ряд: человек умирает *сначала* без пищи, *потом* без крова, *потом* без нагретого воздуха и т.д., закон ряда — убывающая настоятельность или опасность, сначала для жизни, затем для здоровья всего организма, затем частей его, сначала навсегда, затем на время, сначала на более, затем на менее продолжительные его периоды. Так можно дойти и до булавки, отсутствие которой, при известных требованиях наряда, причиняет простуду, катарр горла, наконец, просто недовольство. Само собою разумеется, что в эту классификацию не входят фиктивные, болезненные потребности, потому что речь идет о среднем, здоровом организме. Перед нами случай постепенного вымирания организма, систематически лишаемого необходимых для поддержания его внешних предметов²⁹.

Важно обратить внимание, что субъективизм оценки в данном случае еще не вполне освобожден от объективной базы — Зибер говорит о «среднем, здоровом организме»; экономика мыслится как способ удовлетворения прежде всего реальных, а не фиктивных потребностей. Точнее, предполагается возможность четкого и однозначного отделения реального от фиктивного. Но упоминание «болезненной потребности» не случайно — ее содержание вполне может стать темой того самого «акратического бунта», который выступает изнанкой рациональной логики «постепенного вымирания организма».

Субъективизм критикуемого Зибером направления состоит в изоляции отдельного момента и выстраивании на его основе общей картины мира. Конечно, первыми приходят на ум «удачные» моменты — таков излюбленный пример многих экономистов с найденным алмазом, который имеет высокую рыночную цену, хотя не сопряжен ни с какими издержками. Но это, по Зиберу, просто вырванный из действительности изолированный факт, по которому вдруг делается заключение о действительности целиком, тогда как истина в том, что «*вообще* алмазов не собирают на площадях и улицах, а ищут и тратят на это долговременный и усиленный труд»³⁰. Важно, однако, не эмпирическое содержание примера, а его форма: находите ли вы алмаз или получаете копеечную прибавку к жалованию, налицо некое событие, меняющее ваше экономическое состояние. Но еще важнее то, что лю-

29. Зибер Н. И. Теория ценности и капитала Д. Рикардо в связи с позднейшими дополнениями и разъяснениями. Киев: Университетская типография, 1871. С. 30–31.

30. Там же. С. 135.

бой такой момент в данном подходе соотнесен как со своей истинной с моментом абсолютного конца, смерти. Поэтому всякий момент в пределе предстает именно как момент смертельной опасности, то есть как чрезвычайная ситуация:

Выбор того или другого предмета в рассматриваемом случае основывается не на том, что один из них содержит более единиц удовлетворяющего потребности вещества, а единственно на том, что обойтись без одного из них в *данную*, вырванную из ряда, минуту абсолютно невозможно, под *страхом* смерти, опасности для здоровья³¹.

Как видно из этой цитаты, Зибер буквально подчеркивает, что именно *смерть* становится «неподвижным двигателем» экономики, той единственной действительностью, которая лежит в основе всякой наличной динамики. Любое профанное событие является указателем священного момента «конца истории», от которого получает санкцию, а поведение субъекта принимает форму «рационального распределения запаса благ», система которого и есть фетишистский способ экранирования смерти — за счет того, что вся эта система пропитывается ею.

Очевидно, что критикуемая Зибером школа по-своему права, а именно права *нормативно*: для динамизации экономического процесса в капиталистических условиях необходима тревога, свидетельствующая о том, что человек «не укоренен» в своих потребностях и средствах их удовлетворения (хотя следует помнить, что на деле все эти «чрезвычайные ситуации» являются фиктивными — видимость разрывов как раз позволяет воспроизводить непрерывный характер капитализма). Субъект поистине невротизируется, экономическая жизнь превращается в непрерывный обсессивный ритуал³² «максимизирующего поведения», экранирующего эту тревогу и в то же время воспроизводящего ее. Еще более сгущенный образ чрезвычайного положения используется

31. Там же. С. 31.

32. Для обсессивного невротика, говорит Жак-Ален Миллер, «важным условием будет неподвижность Другого, и потому нет более „чистого“ обсессивного невроза, чем в случае, когда место Другого занимает мертвый» (Миллер Ж.-А. Указ. соч. С. 32). Однако указание на то, что «логическая модальность, определяющая позицию невротика, — это не необходимость, но возможность» (Там же. С. 31), нужно дополнить замечанием, что такой субъект, очевидно, занят бесконечной работой актуализации всех тех возможностей, которые возникают благодаря именно *необходимому* присутствию Другого как мертвого, неподвижного.

Зибером при отрицании правомочности генерализации выводов, полученных на основе частного случая «данного момента»:

Такое предпочтение [сравнительно более настоящего — менее настоящему], если бы оно повторялось непрерывно в течение продолжительного времени, оказало бы на всю экономическую деятельность то же действие, какое оказывает осада на снабжение пищею жителей и гарнизона крепости³³.

Но ведь как раз ситуация осадного положения и представляла собой в истории новоевропейского права тот прецедент, который послужил парадигмой для позднейших законов о чрезвычайном положении!³⁴ Неслучайность данного образа в тексте Зиберы подтверждается тем, что обращение к нему то и дело повторяется — при этом автор пытается учесть различные смысловые оттенки: «вымирание организма» и «страх смерти», «осада крепости», ситуация, в которой оказываются колонисты³⁵, «исключительные случаи, связанные с опасением не получить желаемой вещи»³⁶.

Конечно, для Зиберы речь идет прежде всего о методологической ошибке субъективной школы, и он, похоже, не указывает прямо на ее симптоматичность, другими словами, на превращение ее в идеологему. Но можно попытаться увидеть в его тексте косвенное указание на такое положение дел. Так, Зибер противопоставляет моменту *исключительному* (когда только и действует принцип «сравнительной настоятельности потребностей») *средний момент* экономической жизни, когда «булавка, гребень, ножницы находятся совершенно в такой же степени на своем месте, как и дрова, уголь, хлеб, а потому все попытки построить на принципе настоятельности статическую классификацию вещей ни к чему не могут привести»³⁷. Сегодня не только теоретику, но и «обычному человеку» — в той мере, в какой он «не чужд рефлексии», — не так-то легко переключиться с позиции экономиста, верящего в законы Госсена, на подобное рассмотрение предметов с точки зрения их *общей уместности*, увидеть их как ксенофоновский «хор вещей», а не с позиции частной, исключительной полезности каждого отдельно взятого и противопоставленного прочим предмета. Эта «статическая классификация», о которой

33. Зибер Н. И. Указ. соч. С. 33.

34. См.: Агамбен Дж. Номо sacer. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011.

35. Зибер Н. И. Указ. соч. С. 97.

36. Там же. С. 137, 149.

37. Там же. С. 30.

пишет Зибер, в чем-то аналогична описанной Ксенофонтom диспозиции прекрасной пустоты бытия-между, но сегодня она наверняка будет оценена как «чрезвычайное положение» неэффективного менеджмента! Поэтому позиция Зибера предвосхищает обращение к экологии, если понимать ее не как заботу о сохранении ресурсов, а, по Андре Горцу, как

...сопротивление частному присвоению и разрушению того общественного достояния, которое представляет собой мир жизненного обихода как таковой³⁸.

Не случайно, что «статичное» в нашем сознании легко переводится в застойное, безжизненное — так девелопер оценит как депрессивные те городские районы, где жизнь вообще-то идет своим чередом; отбросами будут не полностью изношенные, но выпавшие из тренда развития вещи; а в роли «лишних людей», конечно, окажутся незанятые. Но «стасис» в одном из значений — это еще и гражданская война; известно, что к принципу чрезвычайного положения апеллируют как к генератору ценностной динамики (угроза теракта так же беспрецедентно повышает ценность «антитеррористических мер», как угроза «катарра горла» в примере Зибера — стоимость булавки, которой можно заколоть платье!). Поэтому статика действует, если угодно, подобно принципу «отрицания отрицания»: это не просто картина мира, соответствующая экономическому строю «традиционного общества», но современный способ критического отрицания всей новейшей системы чрезвычайного положения, где страх смерти и средства безопасности действуют вместе и бесконечно отсылают друг к другу. Статика такого рода динамически направлена *против* статики мертвого абсолюта, генерирующего псевдодинамичность тех форм жизни, которые в качестве «рациональных» предписываются «субъективной школой».

6. Профанация, или *Ното оесопотісис* как животное субботы

Марксизм исходит из тезиса о конце труда как историческом преодолении мира дефицита, «трудных вещей», что сегодня мы можем понимать как преодоление невротического отношения субъ-

38. Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / Пер. с фр. и нем. М. Сокольской. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2010. С. 112.

екта к факту своей занятости (или незанятости). Идея о том, что есть не отдельные вещи, понятые как источники непрерывной «переоценки ценного», но обстановка, хозяйство как мир, должна этому способствовать. Теория же предельной полезности делает возможной эскалацию дефицита в мире, где труда с определенного момента может и не быть: товар противостоит индивиду как объект желания, как императив «поработать еще», заставляя индивида использовать свое бытие-в-возможности, или рабочую силу, исключительно в форме непрерывной актуализации: можешь — значит должен. Более того, именно товарно-денежный фетишизм (вызванный к жизни реальной исторической «чрезвычайной ситуацией» — конституированием пролетариата как класса, для которого средства производства приобрели исключительно предметный, внешней, противостоящий характер) не дает увидеть этот «статический момент» *чистой возможности*, как пишет Зибер:

В этом тождестве значения денег относительно упомянутых двух родов товаров лежит, главным образом, причина того обстоятельства, что экономическая наука, исходя от установленных практикой взглядов, долгое время не замечала различия между обыкновенными товарами и рабочей силой: те и другая одинаково оценивались на деньги, одинаково находили сбыт не иначе, как под условием предварительного обмена на известное количество денег³⁹.

В этом плане можно только согласиться с Маяцким, который в своей критике проекта безусловного пособия исходит из понимания того, что общественное мнение будет воспринимать предложение этого «подарка» как очередную нечестную сделку:

... пособие, вероятно, породит либо 1) ощущение, что «государство наконец возвращает нам то, что должно», либо 2) убежденность, что «если государство нам его выплачивает, то это потому, что на самом деле оно нам должно гораздо больше»⁴⁰.

Но наша склонность по-прежнему априори подозревать, что социальные отношения возможны исключительно в форме обмена на коммодифицированными благами, притом что сущностная

39. Зибер Н. И. Указ. соч. С. 263.

40. Маяцкий М. Указ. соч. С. 78.

асимметрия сторон приобретает вид ложной симметричности⁴¹, свидетельствует о насущном характере марксистской постановки вопроса.

Остается вопрос: насколько введенное Марксом различие труда и способности к труду способно обосновать принцип свободного времени не просто в качестве остатка от рабочего времени, а как *иной способ рассмотрения всего жизненного времени в целом, как такового?* В главе, посвященной понятию капитала, Зибер указывает на прецедент не-актуализации трудового потенциала на примере архаики. Он цитирует рассуждения Александра фон Гумбольдта об апатии индейцев жаркой полосы, в которой они будут-де пребывать до тех пор, пока не будут вырублены банановые деревья, в изобилии дающие им пропитание, — после чего заключает:

Таким образом, мы видим, что у народа может оставаться свободное время за вычетом того, которое расходуется на производство предметов продовольствия, и что такое время не всегда тратится на производство добавочного продукта. Между простою возможностью такой траты и действительным осуществлением ее находится множество промежуточных звеньев меньшей общности и большей сложности, нежели те, какие представляются явлениями производства и потребления вообще⁴².

В свете этого тезиса понятно не только почему в своей следующей (и последней) значительной работе Зибер обращается к исследованию первобытной экономической культуры⁴³, но и поче-

41. Разумеется, безусловное пособие трактуется здесь по аналогии с тем, что давно уже имеет место в корпоративных практиках прошивания рабочего времени временем досуга: «Грань между трудом и досугом также теряет четкость. Понятие „работа на полную ставку“ меняет смысл. Сегодня работнику уже не приходит в голову толковать его как „от звонка до звонка“. Он молчаливо принимает идею быть на связи 24 часа в сутки 7 дней в неделю. В обмен на эту чудовищную занятость он получает гибкость и пористость рабочего времени: возможность не только делать покупки (в магазине или в Сети), но и читать, общаться с друзьями через социальные сети, а также... искать новую работу. Сейчас это рассматривается уже не как измена, а, наоборот, как признак здорового честолюбия» (Там же. С. 76). Обратите внимание: «чудовищность» отмечает лишь одну из сторон, а именно работника; то, что он получает в обмен — «гибкость и пористость», — не снабжены (видимо, не случайно!) показателем величины.

42. Зибер Н. И. Указ. соч. С. 208–209.

43. Он же. Очерки первобытной экономической культуры. М.: К. Т. Солдатенков, 1883. Подробный анализ этого сочинения и его места в творчестве

му он проводит его в форме демонстрации сохранения «архаических элементов» в более поздних формациях — его интерес здесь не столько исторический, сколько этико-политический: указать на черты альтернативного экономического устройства, которое не просто существует как проект, но всегда уже воплощено в реальности, хотя и непрерывно вытесняется капиталистическим типом этого устройства. (Вновь напрашивается аналогия с творчеством Иоселиани: «дикари» в его квазидокументальном фильме «И стал свет» (1989) демонстрируют столь же альтернативную форму жизни, сколь и герои его многочисленных художественных лент о современных «цивилизованных» людях, будь они жители Советской Грузии или буржуазной Франции.) В этом промежутке, в этом временном зазоре между возможностью труда и его актуализацией (сохранение и культивация этого зазора и есть назначение институтов первобытной экономики) без всякой натяжки можно увидеть подлинный интерес новейшей критической мысли. Наиболее фундаментально это представлено в проекте «теологической генеалогии экономики и управления» Агамбена, центральный тезис которой сводится к пониманию *бездеятельности* в качестве главного ресурса, тайной пружины политико-экономического устройства современного мира:

Человеческая жизнь бездеятельна и лишена цели, но именно это отсутствие дела и цели делают возможной беспримерную человеческую деятельность. Человек посвящает себя производству и труду, потому что в действительности по своей сущности он лишен дела, потому что он прежде всего животное субботы. И машина правления функционирует как раз потому, что она завладела и поместила в свой пустующий центр бездеятельность — эту сущность человека. Бездеятельность является политической субстанцией Запада, той Славой, которая питает всякую власть. Поэтому праздник и праздность беспрестанно всплывают в мечтах и политических утопиях Запада и все так же беспрестанно терпят крах. Они представляют собой загадочные реликтовые останки, которые экономико-теологическая машина оставила на берегу человечества и природу которых, ностальгически обращаясь к ним вновь и вновь, люди тщетно пытаются распознать⁴⁴.

Зибера, а также значения высказанных в нем идей в контексте последующего формирования и развития такой дисциплины, как экономическая антропология, см.: Расков Д. Е. Н. И. Зибер как кабинетный экономист-антрополог // Terra Economicus. Т. 14. № 4. С. 92–106.

44. Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008. С. 114–115.

Это можно перевести и на язык образов ксенофоновского «Домостроя»: именно потому, что в господствующем понимании экономического устройства нашел свое буквальное воплощение смысл метафоры корабля, кормчий которого непрерывно готовится к чрезвычайной ситуации, метафора «хора вещей» приобрела практически немотивированный характер, превратилась поистине в «загадочный реликт», обломки крушения какого-то другого судна. В то же время эти обломки свидетельствуют о некоей первосцене захвата энергии бездеятельности, ее перемещения в тайную, сакральную сферу, пребывание в которой служит причиной непрерывного прославления существующего порядка, а значит, указывают они и на возможность иной, альтернативной формы жизни, которая будет соответственно означать операцию профанации, то есть возвращения в общее пользование того, что было из нее изъято⁴⁵.

Здесь следует вновь вернуться к примеру с курением, предложенному Маяцким: «акратическое» истолкование этого акта бесцельного и буквального прожигания жизни уже выступает следствием успешной операции по сакрализации (суверенному исключению из общего пользования) такой формы жизненного времени, которая традиционно обозначается как *перекур*. Виталий Лехциер поясняет:

Перекур — форма социального бытия, освобожденного от постоянно возрастающих требований индустриальной цивилизации, роста производства, извлечения прибылей. Перекур подрывает, и правильно, кстати, делает, налаженную организационную мощь корпораций. Его запрещают, вытесняют, с ним борются. Топ-менеджеры и владельцы компаний придумывают все новые и новые ограничения для курильщиков, загоняя их в резервации, регламентируя ритмы вдохов и выдохов. Но перекур непобедим, поскольку основан на необходимых структурах экзистенции, которые не могут отменить даже самые эффективные управленцы. Сигарета — это бытие-с-другими, реализующееся в том числе в модусе одиночества, нехватки другого как собеседника в курилке, как партнера по доброжелательному и непринужденному, абсолютно свободному диалогу на лестничной клетке, в тамбуре, на лавке, на балконе или даже в специально отведенном для курения помещении⁴⁶.

45. См.: Он же. Профанации. С. 78–101.

46. Лехциер В. Указ. соч. С. 324–325.

Скажут, что это описание не лишено бунтарского, романтического пафоса. Пусть так, но важнее обратить внимание на то, что его целью является не акратически обоснованное предпочтение «другого лучшего» или, скорее, «худшего как лучшего, нежели лучшее»; напротив, курение в этом описании, вопреки его страстной апологии, служит лишь индуцированию разговора о чем-то совершенно другом: если угодно, об определенной форме сообщества, жизненного мира, существование которых в какой-то момент (под видом противоречия сакральным целям бизнеса или (какая разница?) национальному интересу здоровья населения) становится объектом репрессий, энергия же этого существования продуктивно используется к вящей славе этих субъектов (бизнеса или государства). Можно предположить поэтому, что на теоретическом уровне операции профанации соответствует что-то вроде *рефлексии рефлексии*, то есть критики всевозможных фантазматических сценариев, которые на автомате порождаются в ходе размышлений о свободном времени, досуге, бездеятельности и всему, что сродни им, ведь с помощью этих «страшилок» наша мысль подводится к заключению о необходимости «внутреннего полицейского», способного восполнить (в случае введения пособия) потерю страха перед перспективой остаться без средств к существованию и предупредить неизбежные, как кажется, отрицательные последствия такого освобождения. Эти сценарии (согласно которым профанация — это, очевидно, зло!) выражают важнейшее онтологическое измерение любого сакрального порядка — непрерывную переработку случайного, контингентного в необходимое, в не способное быть иначе («курю, хотя можно было бы и не курить» — в «необходимо бросить курить любой ценой» или «продолжать курить назло»⁴⁷; переработку свободы перекрута — в должностную обязанность принимать участие в корпоративном отдыхе, где курение, кстати, может быть санкционировано, приняв форму суверенного пожалования).

Не случайно поэтому, что склонность к акрасии Маяцкий определяет как проявление «человеческого, слишком человеческого» — таким же «слишком человеческим», очевидно, должен быть и страх перед возможной реакцией «постнищшеанского» человека на предоставление ему безусловного пособия. Что на это можно ответить? Пожалуй, лишь то, что в эпоху после смерти

47. Возможно, здесь имеет смысл вспомнить предложенное Жилем Делёзом рассуждение о двух режимах использования дизъюнктивного синтеза — включающем и исключающем.

Бога сам человек должен будет рассматривать себя как «безусловно пособляющего» себе, что, несомненно, будет означать его способность быть на высоте этого жеста *предоставления* (лучше использовать это более нейтральное слово, чтобы избежать ловушек «дарения»), предоставления без каких-либо условий. Парадигму этого жеста можно найти, например, у Фомы Аквинского в главах 81–85 «Суммы против язычников», посвященных рассмотрению проблемы взаимоотношения необходимости Творца и случайности (контингентности) творения. Творец с необходимостью *не* лишает творение имманентно присущего ему случайного характера, иначе говоря, им допускается своего рода неопределенность в порядке творения:

Такая неопределенность, — поясняет Фома, — свидетельствует не о несовершенстве силы, а, наоборот, о ее чрезвычайном превосходстве: она настолько превосходит обе противоположности, что не определяется ни одной из них, но способна к обеим⁴⁸.

Как подвергнуть это утверждение именно профанации, а не принятию *или* отрицанию, частичному или полному? Возможно, для этого его следует читать с «поправкой на Делёза», то есть предпочитая эминентности («чрезвычайному превосходству») Творца имманентность плана нашего само-творения, а также утверждающий принцип различия ограничительному принципу противоречия. Возможно также, что именно «плану имманентности» отвечает интерпретация Агамбеном платоновской Идеи как «любого», или «сходства без архетипа»⁴⁹, а Лимба — как парадигмы подлинно человеческой жизни, помещенной вне экономики спасения⁵⁰. И в любом случае важно его понимание модальных категорий (возможность, невозможность, случайность, необходимость) как онтологических операторов — как оружия, применяемого в «биополитической гигантомахии», в борьбе за определение границы между человеческим и нечеловеческим, субъективацией и де-субъективацией:

Возможность (возможность быть) и случайность (возможность не быть) являются операторами субъективации, точки, в которой возможное начинает существование через отношение к не-

48. Аквинский Ф. Сумма против язычников. Книга первая. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 367.

49. Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 49.

50. Там же. С. 12–14.

возможности. Невозможность как отрицание возможности [не (возможность быть)] и необходимость как отрицание случайности [не (возможность не быть)] являются операторами де-субъективации, разрушения и смещения субъекта — то есть процессов, которые разделяют в нем способность и неспособность, возможное и невозможное. Первые две составляют бытие в его субъективности, как мир, который всегда является *моим* миром, потому что в нем возможность существует, прикасается (*contigit*) к реальности. Необходимость и невозможность, напротив, определяют бытие в его целостности и плотности, как чистую сущность без субъекта — как мир, который никогда не является *моим* миром, поскольку в нем возможность не существует⁵¹.

Производство образов свободы, досуга, лени и их навязчивое потребление — это, по сути, продолжение колониальной политики капитализма, объектом которой является жизненный мир человека, а сюжет акратического бунта как реакции на безусловное событие — это возвращение старой темы варварства, готового возродиться под ненадежным покровом цивилизации. Эти образы нашей автономии, включая и сценарии «акратического бунта», постоянно тяготеют к тому, чтобы обнаруживать за собой бытие той силы, которая «чрезвычайно превосходит» силу нас самих, например требования эффективного управления ресурсами, интересы безопасности, нейронные процессы, принцип удовольствия и пр. О возможностях говорят повсеместно, но они едва ли «прикасаются (*contigit*) к реальности», реальности *нас самих*, являясь онтологически производными от необходимости объективного порядка вещей.

7. В порядке заключения: клоун и демон

В одном интервью великий русский клоун Вячеслав Полунин на вопрос о том, каким образом он успевает так много в своей жизни, ответил примерно так:

Каждое утро я смотрю в зеркало и представляю его полностью покрытым записочками о том, что необходимо сделать; потом я начинаю их одну за другой убирать, приговаривая: это можно не делать, и это, и это. Когда зеркало полностью расчищается, я говорю себе: теперь, наконец, можно что-то и сделать.

51. Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012. С. 154–155.

В «Искусстве цирка» Виктор Шкловский выносит за скобки клоунаду, связывая ее с театрально-фарсовой эстетикой, в то время как собственная специфичность цирка, по его мнению, заключается в демонстрации трудности, в непрерывном усилии. Не является ли, однако, смыслом клоунады, скорее, представление возможности приостановки эффективного действия, эффектное обыгрывание его всегда возможной неудачи и тем самым деавтоматизации, возвращения ему подлинно человеческого измерения, одним словом, профанации усилия как непременно сверхчеловеческого? В мире, заикленном на эффективности, на производстве, накоплении и демонстрации силы (в том числе через демонстративную праздность) и, следовательно, на страхе нехватки и немощи, если чего-то явно и не хватает, то именно такого, клоунского жеста. Не случайно в большой политике симуляция клоунады в который раз входит в моду!

Свою статью о проекте безусловного пособия Маяцкий заканчивает словами: «Я знаю, что *лучше* его поддержать, но акратический демон нашептывает, что бывает *еще лучше*»⁵². На это можно было бы ответить так: акратический демон нашептывает, что бывает *еще лучше*, — ну и пусть нашептывает, сколько ему угодно; я знаю, настоящая *эвдемония* имеет вид остановки автомата, непрерывно продуцирующего улучшения.

Библиография

- Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008.
Агамбен Дж. Профанации. М.: Гилея, 2014.
Агамбен Дж. Средства без цели. Заметки о политике. М.: Гилея, 2015.
Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Он же. Что современно? Киев: Дух і літера, 2012.
Агамбен Дж. Номо sacer. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011.
Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012.
Арора П. Фабрика досуга: производство в цифровой век // Логос. 2015. Т. 25. № 3. С. 88–119.
Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.
Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000.
Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2010.
Зибер Н. И. Очерки первобытной экономической культуры. М.: К. Т. Солдатенков, 1883.
Зибер Н. И. Теория ценности и капитала Д. Рикардо в связи с позднейшими дополнениями и разъяснениями. Киев: Университетская типография, 1871.

52. Маяцкий М. Указ. соч. С. 85.

- Ксенофонт. Домострой // Он же. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993.
- Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)). М.: Гнозис; Логос, 2002.
- Лехциер В. Это не трубка — это сигарета: четыре перекура по поводу простых и сложных вещей // Сила простых вещей / Под ред. С. А. Лишаева. СПб.: Алетейя, 2014. С. 63–76.
- Магун А., Погребняк А., Регев Й. Этика этакого, или Искусство и этика по итогам модернизма // Художественный журнал. 2017. № 102. С. 25–37.
- Маяцкий М. Освобождение от труда, безусловное пособие и глупая воля // Логос. 2015. Т. 25. № 3. С. 72–87.
- Миллер Ж.-А. Введение в клинику лакановского психоанализа. Девять испанских лекций. М.: Логос; Гнозис, 2017.
- Расков Д. Е. Н. И. Зибер как кабинетный экономист-антрополог // Terra Eoconomica. Т. 14. № 4. С. 92–106.
- Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
- Фурье Ш. Теория четырех движений и всеобщих судеб // Избр. соч. М.: Соцэкгиз, 1938. Т. I.

DEFETISHIZING FREE TIME: FROM AKRASIA TO PROFANATION

ALEXANDER POGREBNIYAK. Associate Professor, Department of Problems of Interdisciplinary Synthesis in the Field of Social Sciences and Humanities, Smolny Faculty of Liberal Arts and Sciences, aapogrebnyak@gmail.com.
Saint Petersburg State University (SPbU), 58–60 Galernaya str., 190000 St. Petersburg, Russia.

Keywords: free time; fetishism; akrasia; economy; dispositive; profanation.

Images of free time are used today to give the impression that alienation from work is being alleviated. As a result, exploitation of the workers who are constantly occupied with “self-realization” becomes even more effective. Free time becomes a fetish — a means of productively engaging people’s energy through various scenarios in which they are (supposedly) enjoying their leisure time pursuits. Is it even possible to undo the fetishization of free time? And if so, how else might we conceptualize it? In seeking an answer to these questions the author continues the discussion of akrasia launched by Michail Maiatsky in his article “Liberation from Work, Unconditional Income and Foolish Will” (*Logos*, 2015, 25[3]) in which Maiatsky expressed a well-founded fear that a contemporary “post-Nietzschean” person might respond to the “gift of unconditional freedom” with an irrational desire to test the boundaries of that boon and end up as Dostoyevsky said “living by his own foolish will.” A hypothesis to address that fear argues that the intentions behind such an “akratic rebellion” are inherently rooted in the fetishistic logic that dominates both current perceptions of free time and also the debate about providing a basic income.

The akratic reaction is a form of phantasmatic acting out of the painful suspicion that efforts to reach liberation could turn into another form of bondage. The roots of this bind can be found in the historically embedded form of economic organization, which is based on a sense of dire emergency. We owe this understanding of the “economic dispositive” to the work of Giorgio Agamben, but it is already discernible in Xenophon. We can find an indication of its dominant position in modern economic thinking in Nikolay Sieber’s (1844–1888) criticism of the postulates of the “subjective school” of economics. Because the economy acquires a sacred aspect within this dispositive, akrasia may be compared with a sacrilegious trespass of its boundaries. However, Agamben proposes that challenging any form of the solemn ceremonies of capitalism’s priesthood in a way that is not merely imaginary must necessarily be a kind of profanation.

DOI: 10.22394/0869-5377-2019-1-159-186

References

- Agamben G. Chto takoe dispozitiv? [Che cos’è un dispositivo?]. *Chto sovremenno?* [Che cos’è il contemporaneo?], Kiev, Dukh i litera, 2012.
- Agamben G. *Griadushchee soobshchestvo* [La comunità che viene], Moscow, Tri kvadrata, 2008.
- Agamben G. *Homo sacer. Chrezvychnoe polozhenie* [Homo sacer. Stato di eccezione], Moscow, Evropa, 2011.
- Agamben G. *Homo sacer. Chto ostaetsia posle Osventsima: arkhiv i svidetel’* [Homo sacer. Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone], Moscow, Evropa, 2012.
- Agamben G. *Profanatsii* [Profanazioni], Moscow, Gileia, 2014.

- Agamben G. *Sredstva bez tseli. Zametki o politike* [Mezzi senza fine. Note sulla politica], Moscow, Gileia, 2015.
- Arora P. Fabrika dosuga: proizvodstvo v tsifrovoy vek [The Leisure Factory: Production in the Digital Age]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2015, vol. 25, no. 3, pp. 88–119.
- Baudrillard J. *Simvolicheskii obmen i smert'* [L'échange symbolique et la mort], Moscow, Dobrosvet, 2000.
- Baudrillard J. *Soblazn* [De la séduction], Moscow, Ad Marginem, 2000.
- Fourier Ch. Teoriia chetyrekh dvizhenii i vseobshchikh sudeb [Théorie des quatre mouvements et des destinées générales]. *Izbr. soch* [Selected Works], Moscow, Sotsekgiz, 1938, vol. I.
- Gorz A. *Nematerial'noe. Znanie, stoimost' i kapital* [L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital], Moscow, HSE, 2010.
- Lacan J. *Obrazovaniia bessoznatel'nogo (Seminary: Kniga V (1957/1958))* [Les formations de l'inconscient (Le Séminaire, 5. 1957–1958)], Moscow, Gnozis, Logos, 2002.
- Lekhtsier V. Eto ne trubka — eto sigareta: chetyre perekura po povodu prostykh i neprostykh veshchei [This Is Not a Pipe — This Is a Cigarette: Four Smoke Breaks in Regard to Simple and Not so Simple Things]. *Sila prostykh veshchei* [Strength of Simple Things] (ed. S. A. Lishaev), Saint Petersburg, Aleteia, 2014, pp. 63–76.
- Magun A., Pogrebniak A., Regev Y. Etika etakogo, ili iskusstvo i etika po itogam modernizma [Ethics of Sorts, or Art and Ethics at the End of Modernism]. *Khudozhestvennyi zhurnal* [Moscow Art Magazine], 2017, no. 102, pp. 25–37.
- Maiatsky M. Osvobozhdenie ot truda, bezuslovnoe posobie i glupaia volia [Liberation from Work, Unconditional Income and Foolish Will]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2015, vol. 25, no. 3, pp. 72–87.
- Miller J.-A. *Vvedenie v kliniku lakanovskogo psikhoanaliza. Deviat' ispanskikh lektsii* [Introducción a la Clínica Lacaniana], Moscow, Logos, Gnozis, 2017.
- Raskov D. E. N. I. Ziber kak kabinetnyi ekonomist-antropolog [N. I. Ziber as an Armchair Economist-Anthropologist]. *Terra Economicus*, vol. 14, no. 4, pp. 92–106.
- Thomas Aquinas. *Summa protiv iazychnikov. Kniga pervaiia* [Summa contra Gentiles. Lib. I], Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2004.
- Xenophon. *Domostroi* [Oeconomicus]. *Vospominaniia o Sokrate* [Apomnemoneumata], Moscow, Nauka, 1993.
- Ziber N. I. *Ocherki pervobytnoi ekonomicheskoi kul'tury* [Sketches of Primitive Economic Culture], Moscow, K. T. Soldatenkov, 1883.
- Ziber N. I. *Teoriia tsennosti i kapitala D. Rikardo v sviazi s pozdneishimi dopolnieniami i raz"iasnieniami* [D. Ricardo's Theory of Value and Capital in the Light of Posterior Supplements and Explanations], Kiev, Universitetskaia tipografiia, 1871.