

8. Условия критики

Отход политического и религиозного - или теолого-политического - следует понимать как отход пространства, инстанции или плоскости проекции для некоторого образа сообщества. Время поставить вопрос о том, может ли бытие-вместе обходиться без некоторого образа и, следовательно, без некоторой идентификации, если вся его «субстанция» состоит лишь в его опространствовании. Но вопрос не может быть артикулирован полностью и удовлетворительно до тех пор, пока мы не осознаем в полной мере этот отход образа и идентичности. Поспешное, трусливое и реакционное решение состоит сегодня в том, чтобы объявить обязательными наиболее привычные формы идентификации - «народ», «нация», «церковь», «культура», не говоря уже о туманном «этносе» и извилистых «корнях», - и при этом расценивать их собственные предназначения как уже исчерпанные или искаженные. Здесь мы обнаруживаем целую панораму принадлежности и собственности, с которыми должна иметь дело философская и политическая история [33]: это история само-репрезентации как определяющего элемента изначального понятия общества.

Отход выражается одновременно двояким образом: с одной стороны, теолого-политическое превращается в элемент права, с другой стороны, оно ретируется в головокружительность само-репрезентации, которая отсылает не к некоторому истоку, но к пустоте своей собственной спекулятивности.

Превращение в элемент права на самом деле разделяет «политическое» надвое: с одной стороны, формальная абстракция права, которая, несомненно, «действует правильно» в любой частности и в любом отношении, но при этом не обеспечивает это право никаким иным смыслом, кроме него самого. С другой стороны, реальный характер отношения сил - экономических, технических, страстных - проступает в ярко выраженном и самостоятельном виде, если только само право не предпринимает шаги к тому, чтобы выступить в качестве истока или основания в различных ипостасях абсолютного Закона. (Именно здесь иногда можно увидеть, как психоанализ пытается укрепить субстанциальное и авторитарное видение общества.) Закон как таковой непременно является Законом Другого, или Законом как Другой. Другой подразумевает свою нерепрезентативность. Эта последняя при теологическом режиме может установить «запрет на репрезентацию», который предполагает сакральную природу Другого, а с ней и всю экономику сакрального, жертвенного, иерархического и, несмотря ни на что, иерофанического, даже если богоявление, а с ним и теология, остаются негативными: доступ к Присутствию и даже к «сверхприсутвию» всегда сохраняется. Но в а-теологическом режиме запрет становится отказом от репрезентации: инаковость закона скрывает, вытесняет или не признает свой исток и свою цель в единичном присутствии каждого перед другими. В этом смысле е инстанция «непредставимого», или «не имеющего образа», рискует выставить себя в качестве притесняющей, и если не террористичной, то по меньшей мере наводящей ужас, открытой страху перед изначальной Утратой. «Образ», напротив, может отстаиваться как то, что способно раскрыться навстречу «вместе» как окаймлению и пределу.

(Конечно, два «режима» не довольствуются тем, чтобы последовательно располагаться в истории. Они существуют параллельно друг с другом, один в другом, причастные к запрету и/или к обеспокоенности репрезентацией: то есть к вопросу о доступе к истоку (истокам), к «опросу о его возможности или невозможности»).

Речь не идет о том, чтобы отрицать само право: речь, скорее, идет о том, чтобы воздать должное единичному множественному истоку и, следовательно, применительно к праву, воздать должное тому, что можно было бы назвать его «изначальной анархией», или самому истоку права, который состоит в «праве без права»: существование как таковое неоправдываемо (injustifiable). Конечно, деривация, или выведение права исходя из этого неоправдываемого не происходит тотчас же и не является само собой разумеющейся. Возможно даже, что оно избегает, по существу, процесса «выведения», что требует осмысления. Между тем, право без онтологии растворяет бытие и его сущность в пустой истине Закона. Предположение о наличии политики в «правах человека» означает также незаконное предположение «человека» в Другом. Именно это чаще всего скрывается в призыве к «этике»: трансцендентальная непредставимость наиконкретнейшего присутствия.

На другом полюсе отступления, напротив, находится торжествующая репрезентация, которая поглощает одновременно и все трансцендентальное, и все конкретное. То, что остается под скудным словом «общество», этим обедненным словом, лишенным всякой «социации», а значит, «ассоциации», не говоря уже о «сообществах» и «братствах», примитивные образы которых придуманы наспех (примитивный в целом образ как образ вымышленный), - итак, то, что остается, похоже, является не чем иным, как так называемым «обществом» перед лицом самого себя, само социальное бытие определяется через игру зеркал и теряется в отблесках своего отражения. Ни Другой, ни другие, но только единичное множественное, чье допущение осуществляется через собственный интерес для самого себя в общем равновесии всех представлений о себе, которые оно вбирает.

Это было названо «товарно-зрелищным обществом», «обществом спектакля», и являлось постмарксистской, или метамарксистской, интуицией ситуационизма. Ситуационизм полагал, что «товарный фетишизм» - то есть господство капитала - завершится общим превращением в товар всех фетишей, то есть в производство и потребление материальных и символических «благ» (к последним прежде всего относится демократическое право), которые в целом имеют природу образа, приманки или кажимости. «Благо», «зрелище» которого является общей приманкой, есть не что иное, как реальная апроприация социального бытия им самим. За порядком, структурированным посредством видимого разделения общества, находящим оправдание только в невидимой запредельности этого разделения (религия, идеал), следует имманентный порядок, который как сама видимость (visibility) имитирует со всех сторон свою самоапроприацию. Общество спектакля — это общество, которое завершило отчуждение реальной апроприации апроприацией воображаемой. Секрет приманки состоит в том, что реальная апроприация должна заключаться не в чем ином, как в свободном творческом воображении себя, неразделимо индивидуальном и коллективном: зрелищная товарность, во всех своих формах, сама заключается именно в воображаемом, которое она продает вместо того аутентичного воображения. То, из чего делают всеобщую торговлю, это репрезентация существования как

изобретения и как события само-апроприации. Субъект репрезентации - иными словами, субъект, «сведенный к сумме или потоку покупаемых им репрезентаций, занимает место и выполняет роль субъекта бытия и истории. (Вот почему реплика в спектакле формулируется как свободное создание «ситуации»: событие апроприации мгновенно маскируется логикой зрителя. И именно поэтому ситуационизм, порождение художественных движений, отсылает к парадигме художественного творчества, а-эстетической или даже антиэстетической).

Таким образом, ситуационизм (исследование которого я не собираюсь здесь проводить и который рассматриваю в качестве симптома [34]), а вместе с ним и некоторые его продолжения в виде различных типов анализа автосимуляции и самоконтроля в нашем обществе понимали, что марксизм не обратил внимания на момент символического присвоения, смешав его с моментом продуктивного присвоения или даже предположив, что это последнее должно само-производиться и, тем самым, превратиться в символическое присвоение: само-подавление капитала как интегральная реапроприация бытия как общего существования. Точнее, он понимал, что то, что производится, и есть это превосхождение. Но оно производится не как порождение некоторого присвоения бытия-обща как бытия символического (понимая символ в сильном смысле) как связь признания, онтологическую инстанцию некоторого «обща», подобно тому как Маркс понимал связь «свободного труда», в котором каждый воспроизводится как субъект вместе с другими и как субъект бытия-друг-с-другом): оно производится как символизация самого продукта, которая представляет собой: со-существование в разных формах технической и экономической координации товарных сетей.

Ситуационизм понимал, тем самым, что «гуманитарные науки» призваны создать эту автосимволизацию общества, которая на самом деле является не сим-; волизацией, но лишь репрезентацией, точнее, репрезентацией некоего субъекта, который не располагает иной субъективностью, кроме самой этой репрезентации. «Гуманитарные науки» обеспечивают, на самом деле всегда явным образом (каковы бы ни были функции критического анализа, которые они также могут выполнять, если только сами эти функции коварным образом не превратятся в некий род сверх-репрезентации), настоящую поддержку тому, что в целом было названо «спектаклем». И именно здесь находится центр тяжести той проблемы, которая носит название «медиа». «Медиа» вовсе не связана ни с показной шумихой, которая не содержит в себе ничего нового, ни с техническими или экономическими возможностями как таковыми. Она связана прежде всего с тем, что некоторое общество обеспечивает себе репрезентацию под видом символичности. Вот почему она также демонстрирует столь высокую способность к поглощению своей собственной критики и собственной сценической постановки, фрондерствующей, иронической или дистанцированной. Своего рода общая психосоциология занимает место, откуда выдвигается некоторый образ или идентичность бытия-социального.

В этом смысле ситуационизм был прав, распознав нищету, угнездившуюся в самом сердце изобилия, символическую нищету, не исключаящую материальную, с необходимостью обострившуюся для некоторых и, в частности, характерную для целых континентов (для стран третьего мира). Нищета «спектакля» - так называется это со-существование, чье со- не отсылает ни к чему, посредством чего существование могло бы

символизировать самим собой, что опять-таки означает: ни к чему, посредством чего существование могло бы высказываться как таковое, создавать смысл бытия, в тот самый момент, когда оно подтверждается и выставляет себя напоказ как вся собственность бытия. Нет ничего, что могло бы составлять смысл, ни общего, ни индивидуального, в тот самый момент, когда вместе с существованием ничего другого, кроме самого существования-вместе как пространства развертывания и присвоения, не дается. Бытие-вместе определяется посредством со-бытия-в-спектакле, и это бытие-вместе понимается как инверсия репрезентации себя самого, которой оно себя обеспечивает под видом изначальности (или утраченного): граждане греческого полиса, собранные вместе в театре своих собственных мифов. Ответом на это сегодня служит, например, реклама, которая сама, впрочем, представляет собой головокружительную зрелищную компенсацию ситуационистской критики: «Футбол делает незначительными все прочие формы искусства» [35].

И всякий раз именно эта бесконечная способность компенсации ситуационистской критики требует внимания. Отрицание кажущегося само легко продвигается в сторону кажущегося, поскольку оно не ставит своей задачей обозначить нечто собственное - то, что не является кажущимся, - иначе, чем в качестве смутной лицевой стороны спектакля. Поскольку этот последний занимает все пространство, его лицевая сторона может выявляться только как не поддающийся раскрытию секрет изначального свойства, запрятого под своими проявлениями. Именно поэтому оборотной стороной ложного «воображаемого» является творческое «воображение», модель которого остается в стороне от гения романтизма. Художник приходит на смену субъекту-производителю, но всегда в рамках той же структуры онтологической предпосылки, которая не несет никакого специфического вопрошания относительно «общего» или «сообща» бытия и смысла бытия, о котором идет речь.

Необходимо также понять, каким образом эта версия марксистской критики, а с ней, видимо, и другие версии критического мышления в том понимании, которое впервые было предложено Марксом (будь то более «левые» или же более «социологические» версии, или версии Батая, Франкфуртской школы, и т. д.), в некотором роде затемняют *in statu nascendi* правильность собственной интуиции Маркса. Это была интуиция общества, выставленного напоказ самому себе, утверждающего свое бытие-социальным без какого-либо иного горизонта, кроме собственного - то есть, без горизонта Смысла, к которому следует привязать бытие-вместе как таковое, без инстанции ком-позиции для дис-позиции, выставленной в обнаженном виде. Однако сама эта интуиция интерпретировалась всего лишь как правление явленности, как замена спектакля на аутентичное присутствие - явленности в классическом понимании, то есть, по меньшей мере, как «просто явленности» (поверхности, вторичной внеположенности, несущественной игры красок), а по большей - как «ложной очевидности» (кажущейся, обманчивой мишуры). Критика, в этом смысле, оставалась в подчинении наиболее устойчивой философской - и наиболее «метафизической» в понимании Ницше - традиции: неуважения к порядку «внешних проявлений» в угоду аутентичной реальности (глубинной, живой, изначальной - и всегда - относящейся к порядку Другого).

Известно, что в данной традиции чувственная явленность одним движением конституировалась и игнорировалась в силу требования, выдвигаемого интеллигибельной реальностью, точно так же, как множественность конституировалась и игнорировалась как вторичная по отношению к единице. Соответствующим образом публичная явленность конституировалась и игнорировалась в силу предпочтения, отдаваемого внутренней и теоретической реальности (такова мечта платоновского Фалеса, неспособного осмыслить проблемы полиса); и коль скоро аутентичная реальность востребована в политическом порядке или порядке сообщества, это осуществляется посредством утверждения политического или коммунитаристского во внутрисложенности и непринятия в расчет внеположенности просто «социальной» (сферы внеположенности потребностей и обменов, сферы мировых явлений и т. п.). Ситуационистская критика, черты которой с большим или меньшим постоянством обнаруживаются в любой современной критике социальной внеположенности, внешнего проявления и отчуждения, начиная по крайней мере с Руссо, продолжала бы отсылать существенным образом к чему-то, входящему в порядок внутренней истины, обозначаемой, например, как «желание» или «воображение», завершённое понятие которой есть понятие субъективного присвоения «истинной жизни», мыслимой как собственный исток, как само-развертывание и само-удовлетворение.

Этим я не хочу, конечно же, доказать, что нет ничего эффективного в том, что критикуется как отчуждение, иллюзия или идеология. Но необходимо задать себе вопрос, до каких пор критика отчуждения будет пребывать в опасности оставаться, в свою очередь, подверженной другому, симметричному отчуждению: тому, которое я попытался обозначить, соотнося с различными разновидностями Другого - то есть всегда с Тождественным или Самим-собой присвоения, - уникального, исключительного, эготического, каким бы ни было рассматриваемое эго (родовое, общинное или индивидуальное). В другой плоскости рассмотрения можно было бы сказать, что это соответствие всегда является, более или менее умышленно, соответствием с «природой»: универсальной природой, человеческой природой, природным каждого или природным отдельного народа. Под идеей природы тогда подразумевается господствующая тема некоей самодостаточности, самоорганизации, некоего процесса, ориентированного на конечное состояние. Эта природа избавлена от внеположенности и от случайности, каковые, впрочем, являются знаками того «внешнего», которому мы выставлены напоказ и без которого наша экспозиция не имела бы места. И точно так же эго с самого начала избавлено от внеположенности и от случайности, без которых оно не могло бы быть выставлено в качестве эго.

Критика - не только ее теория, но также и практика - тем самым демонстрирует, что она непременно нуждается в том, чтобы опираться на иной принцип, нежели принцип онтологии Тождественного и Иного: ей необходима некая онтология бытия-друг-с-другом; и эта онтология, должна поддерживать совокупность сфер «природы» и «истории», «человеческого» и «нечеловеческого», она должна быть некоей онтологией для мира, для всего мира и - осмелюсь сказать - для любого и каждого и для мира «в целом», и только для всего мира, поскольку это всё, что имеется (но, тем самым, имеется всё).

Таким образом, следует одновременно задать два вопроса.

1. Вопрос о том, каким образом и в какой степени критика - назовем ее сейчас революционной, вплоть до тех форм, в которых она утверждается в последнее время и которые можно отнести а fortiori к «реформистским» критикам, - остается парадоксальным и неосознаваемым образом подчиненной классической модели, в которой реальность противопоставлена явлению, а единичность - множественности (что также предполагает, что ницшевский урок постоянно оказывается превратно понятым или отвергнутым в критической традиции и что, вместе с тем, остается практически полностью неразрешенным вопрос о том, что называют «искусством» с точки зрения социальной критики). То есть вопрос о том, до какого момента критическое мышление и критическая позиция как таковые могли бы вменять это подчинение (если «критика» всегда предполагает возможность снятия покровов интеллигибельности с реального), и, тем самым, какая иная, не предполагающая покорность судьбе позиция оказывается действительно необходимой.

2. Вопрос о том, является ли спектакль, в той или иной степени, конститутивным измерением общества: то есть может ли то, что называется «социальной связью», мыслиться иначе, чем в порядке символического, а таковой, в свою очередь, иначе, нежели в порядке «воображения» или «фигурации», так что все эти понятия следовало бы переосмыслить? И опять должно вступать в игру искусство: на этот раз имеется совершенно иной подход к вопросу, тривиально называемому «искусство и общество», и иное понимание самого «искусства» и того, что можно было бы представить в качестве идеи «критического искусства».

Здесь эти вопросы ставятся в качестве программных. Я не собираюсь их решать с наскока, они слишком значительны. Я только попытаюсь прочертить несколько направлений возможного решения.

Прежде всего, обозначим: последний преподанный нам урок критики - критики социальной, политической, экономической и критики общества, политики и экономики.

Надо сказать, что в самом сердце традиции «интеллигибельная реальность» должна быть не чем иным, как реальностью чувственного как такового, - и что, равным образом, «интеллигибельная реальность» сообщества должна быть не чем иным, как реальностью бытия-сообща как такового. Вот почему сведение или восхождение к интеллигибельности (Идее, Понятию, Субъекту) всегда вступает в натянутые, вплоть до разрыва, отношения с его собственным притязанием обеспечить интеллигибельность чувственного не вне его, но для него и именно в нем самом и в итоге - в чувственной интеллигибельности. где эта высшая оппозиция разбивается или растворяется в себе.

То, что приходит к нам сегодня, это запрос обеспечить смысл бытия-сообща в соответствии с тем, чем оно является, то есть совместностью (en-commun) или вместе, а не в соответствии с неким бытием или сущностью общего: а значит, обеспечить смысл бытия-вместе в самом этом «вместе» и, в итоге, в «делании смысла-вместе» («faire-sense-avec»), где растворится и разобьется оппозиция Смысла (горизонта, истории, сообщества) и простого «вместе» (опространствования, внеположенности, рассогласованности). В результате, необходимо выяснить, осуществляется ли критика общества на основании некоторой предпосылки, в которой нет ничего от «социального» (то есть на основании онтологии *просто-напросто-*

бытия, осмелюсь сказать), или же на основании единично множественной сущности бытия. Вот почему предложить некоторую онтологию» - это прежде всего и как минимум означает предложить критическую проверку условий критики в целом.

Версия #1

Зверобой создал 14 февраля 2026 17:54:04

Зверобой обновил 14 февраля 2026 17:54:28