

Грубый коммунизм, или Этика праздности

Аронсон О.В., Институт философии РАН
olegaronson@yandex.ru

Аннотация: В работе сделана попытка вернуться к понятию грубого коммунизма. Это понятие было раскритиковано Марксом с политических позиций, но сам же Маркс оставил возможности его иной интерпретации. Через выявление этического плана грубого коммунизма в работе делается попытка обнаружить его связь с проблематикой праздности, а также иначе взглянуть на проблемы взаимоотношения труда, собственности и общности.

Ключевые слова: грубый коммунизм, праздность, труд, собственность, сообщество, К. Маркс, П.-Ж. Прудон, Ж.-Л. Нанси

1

Обращаясь к таким сюжетам как «праздность», «лень», «безделие» приходится преодолевать не только негативные ценностные обертоны, сопутствующие всем этим словам в повседневной жизни, но и многие другие ловушки. Так, мы практически не в состоянии помыслить лень и праздность вне их отношения с категорией труда, от которой они не просто зависимы, а которая является условием нашего их восприятия. При том, что то время, когда ценность труда была непререкаемой, а сам труд считался основным источником достижений человека и его богатств, кажется, уже давно позади, что уже в работах Маркса ценность труда в буржуазном мире была поставлена под сомнение, а сегодня на кону все новые и новые интерпретации этого социального явления, - при всем этом наше стремление понимать праздность как приостановку труда, а лень как неспособность к работе, остаётся неизменным. Однако в современном мире праздность и богатство, лень и успех находятся порой в совершенно иных отношениях, нежели те, что можно почерпнуть в экономических трактатах прошлого.

Отношения изменились, а риторика осталась. Множество праздных, неработающих, но при этом совсем не бедных людей в мире все увеличивается (что, кстати, идет рука об руку с увеличением нищеты в экономически отсталых странах). Они могут вести жизнь рантье, или получать гранты и стипендии в своем бесконечном обучении, или социальные пособия от государства, но этого оказывается вполне достаточно, чтобы жить вне категории изнуряющей нужды, характерной для рабочих XIX века. Но даже такое прямое отстранение от участия в общественно полезном труде многих людей принципиально не меняет отношение к праздности и лени в обществе. Они остаются неприличными и осуждаемыми. Праздность возможна лишь в качестве необходимого отдыха (восстановления сил) или же как «честно заработанная» (в виде пенсии). То есть, фактически, она по-прежнему завязана на тотальность труда, в который погружен человек.

Торнстен Веблен в «Теории праздного класса» еще в 1900-м году выводит новый социальный тип, обретающий все большее значение в мире, а именно – человек потребления, который не просто может себе позволить тратить деньги, но тратит их демонстративно, самым актом траты указывая на свою социальную привилегированность. Однако даже этот представитель праздного класса, озабоченный не производством, а эстетикой собственной праздности, даже он описывается Вебленом как включенный в трату результатов чужого труда. Все это подводит нас к тому, чтобы сформулировать своеобразную апорию праздности, которая может быть выражена следующим образом: мы, с одной стороны, отделяем праздность от труда (как некий не-труд), противопоставляем ему и даже осуждаем ее, а с другой стороны, - праздность является результатом труда или его целью, то есть необходимым условием его тотального присутствия в жизни, его всепоглощающего действия...

Таким образом, остается открытым вопрос: можем ли мы мыслить праздность вне ее противопоставления трудовому усилию? Поскольку, если нет, то, значит, всякий раз, когда мы говорим о праздности, мы только и делаем, что еще раз, другим способом, говорим о труде.

И даже архаический мотив праздника, который звучит в русском слове «праздность» не спасает, поскольку праздник в современном обществе все чаще утрачивает свои религиозные и ритуальные составляющие и становится просто выходным днем, перерывом в работе. Он вплетен в ткань исчислимого мира исчисляющей экономики и отлучен от божественной «экономики вечности», в которой труд – временное наказание, а праздник – репетиция спасения.

Потому так важна по-прежнему критика труда и трудовой теории стоимости проведенная Марксом, поскольку именно в этой критике рождается его теория коммунистической общности.

Если говорить предельно сжато, то наиболее уязвимым местом капитализма согласно молодому Марксу оказывается именно характер труда, когда производитель (рабочий) отчужден от результатов собственного труда. И вместе с тотальностью труда, вместе с постоянно риторически и идеологически воспроизводимой его сверхценностью и значимостью для индивида, воспроизводится одновременно и отчуждение (*Entfremdung*), которое касается уже не только трудовых отношений, но и отношений человеческих.¹ Потому найти некий элемент, подрывающий изнутри этот мир, это значит приблизиться и к праздности, и к коммунизму, но не как политическому или социальному устройству, а к отношениям, в которых преодолен отчужденный трудом индивид во имя неотчуждаемой общности.

Фактически, речь идет о том, что если мы ищем праздность, то мы вынуждены уходить от понимания ее индивидуального характера (что особенно ярко выражено в психологическом понимании лени): она существует только в ситуации общности. И первый шаг к этому делает сам Маркс, когда указывает нам на коммунизм не утопический, а тот, который существует в практике социума. Это то, что он называет словосочетанием «грубый коммунизм» (*roher Kommunismus*).

2

Однако прежде чем обратиться к интерпретации идеи «грубого коммунизма» надо сказать пару слов о коммунизме вообще.

Отметим некоторые важные для нас моменты.

Во-первых, коммунизм – это способ критики общества и тех социальных отношений, которые в нем сложились. Так, развивая идею Маркса, что коммунизм есть то, что «отменяет существующее положение вещей», Антонио Негри указывает на недостаточность привычных интерпретаций коммунизма как политической идеологии, исторической иллюзии или даже метафизического вздора, а также на то, что он остается моментом критики общества, высвобождающим производительные силы из-под гнета производственных отношений.² Но это значит, и Негри обращает внимание на это, что преодолевается господство капитала, а также вся система властных отношений, построенная на связи труда и капитала. Эта связь сохраняется и по сей день, только сегодня уже не рабочий продает рабочую силу капиталу, чтобы жить, а само потребление становится необходимой составляющей капитализма, и всякий участвует в этом «труде потребления» (причем в основном - потребления образов), в котором праздность уже не менее значима, чем то, что выглядит как работа.

Во-вторых, коммунизм отсылает нас к идее общности и, что особенно важно, эта общность не формируется в виде института общества, такого как государство или корпорация, а вызревает из самого способа капиталистического производства, ориентированного на крупное производство с разделением труда (фабрика, мануфактура, конвейер) и приводящее к возникновению общественных форм собственности. Другими словами, разыскиваемая общность возникает через труд, через преодоление его отчуждающего характера в его обобществлении (*Vergesellschaftung*).

¹ Маркс К. Философско-экономические рукописи 1844 года.

² Negri A. *Communism: Some Thoughts on the Concept and Practice* // *The Idea of Communism*. Ed. By Costas Dazinas and Slavoy Zizek. L.-N.Y. Verso, 2010. P.155.

Эти вещи особенно важны, поскольку в них акцент делается именно на том, что характеризует тип преодолеваемых коммунизмом отношений – характер труда и тип собственности. И в этой своей ипостаси он не имеет политического или исторического характера, а остается тем, что можно назвать постоянно действующим режимом сопротивления тому характеру властных отношений, которые складываются не только в государстве, но и повседневном функционировании социума (власть ценностей).

Но что это за странный «коммунизм», о котором мы говорим, выделяя его из многих прочих коммунизмов? Действительно, политический коммунизм потерпел поражение, теоретический – слишком утопичен, а этот, он просто является фактом высказывания общественного бытия, ограничивающего гегемонию ценностей индивида. И это «общественное бытие» (как мог бы выразиться Лукач) или бытие отношений, «сообщество» (если следовать Батаю и Бланшо), оно всегда выходит за рамки законов общества, носит экстатический характер. Так, Жан-Люк Нанси в «Непроизводящем сообществе» пишет об избыточности и щедрости коммунизма, «благодаря которой Маркс не перестаёт видеть в нем царство свободы по ту сторону коллективной регуляции необходимости, когда сверхурочный труд уже не эксплуатируемый *труд*, но скорее искусство и открытие – коммуникация на пределе игры, суверенности, даже экстаза, откуда индивид как таковой оказывается полностью устранен»³. И далее: «Однако этот момент так и остался неуловимым, скрытым и чаще всего неизвестным самим коммунистам (скажем конкретней – Ленину, Сталину и Троцкому), за исключением вспышки поэзии, живописи и кинематографа в первые годы советской революции, а также тех мотивов Беньямина, что позволили ему считать себя марксистом, а Бланшо попытался привнести и предложить (скорее, чем обозначить) это вместе со словом «коммунизм»⁴.

Речь идет о труде за рамками труда. О труде, который ни сам трудящийся, ни все остальные уже трудом не считают. Это своего рода неразличимость труда и праздности, которая как раз проявляет себя в том коммунизме, что остается как часть нашего опыта сосуществования с другими даже в мире эксплуатации и частной собственности. Это – нередуцируемый этический осадок грандиозного политического проекта, без которого, пожалуй, и представление о праздности будет неполным.

3

Вернемся из полугаллюциногенного мира едва ощутимого коммунизма повседневности в мир охваченный гегемонией труда, его культом. Наша задача дать все еще достаточно эфемерному вне-трудовому пространству шанс проявиться. И здесь важно не противопоставлять лень или праздность труду, а попытаться найти зону их самостоятельного действия, их место осуществления. Для этого необходимо не только осознать как и почему в буржуазную эпоху труд становится непререкаемой ценностью, но и выявить те силы, которые препятствуют этому своеобразному «обожествлению» труда в секулярную эпоху. Фактически, перед нами задача, состоящая из двух шагов, первый из которых уже отчасти был сделан ранним Марксом, показавшим, что ценность труда необходима для утверждения незыблемости частной собственности, а неотторжимость труда от частной собственности есть важнейший принцип, лежащий в основании любой политэкономии.

Разорвав связь труда и частной собственности Марксу удается показать, что труд рабочего не просто не связан с его благосостоянием, а оно лишь уменьшается при все больших трудовых затратах. Рабочий, отчужденный от продуктов своего труда, становится схемой понимания труда вообще: захватив мир, труд, утверждающий господство частной собственности, делает весь мир отчужденным.

Кульм труда (закрепленный на уровне пословиц «кто не работает, тот не ест», «без труда не выловишь и рыбку из пруда» и т.д.) – необходимая часть этого мира эксплуатации. Так устанавливаются ложные связи труда и богатства, труда и благосостояния, призванные скрыть подспудное деиндивидуализированное и анонимное действие капитала.

Между тем очень важен второй шаг, благодаря которому мы можем обнаружить в самом этом мире труда и капитала некие «подрывные» тенденции. Сам Маркс связывает их с

³ Nancy J.-L. *The Inoperative Community*. Minneapolis and Oxford, University of Minnesota Press. P.7

⁴ *Ibidem*.

идеей обобществления частной собственности, которую он представляет как наивную и которую именуется, как уже было сказано, «грубым коммунизмом»; что можно также понимать как коммунизм «сырой», «недоделанный», то есть – лишенный своей идейной, идеологической, политической и теоретической составляющей. Наивность этого коммунизма исходит из самой практики жизни и остается в рамках этой практики. Тем не менее, именно он сигнализирует о возможности коммунизма во всех его остальных вариантах, он демонстрирует первичный порыв к общности там, где она кажется практически невозможной, где господствуют ценности индивида и частной собственности. Однако идея Маркса заключена в том, что «беря отношение частной собственности в его *всеобщности*, коммунизм /.../ в его первой форме является лишь *обобщением и завершением* этого отношения»⁵.

Эта зависимость грубого коммунизма от частной собственности критикуемая Марксом, однако, позволяет ему указать на необычный механизм проявления этого скрытого явления, а именно – проституция. Он рассматривает проституцию не как некое социальное явление, но как схему понимания капитализма в целом, понимания возможного именно в силу подрывного (а сегодня мы могли бы сказать также - деконструирующего) действия грубого коммунизма. Вот эти знаменитые строки:

«Непосредственное физическое *обладание* представляется ему единственной целью жизни и существования; категория *рабочего* не отменяется, а распространяется на всех людей; отношение частной собственности остается отношением всего общества к миру вещей; наконец, это движение, стремящееся противопоставить частной собственности всеобщую частную собственность, выражается в совершенно животной форме, когда оно противопоставляет браку (являющемуся, действительно, некоторой *формой исключительной частной собственности*) *общность* жен, где, следовательно, женщина становится *общественной и всеобщей* собственностью. Можно сказать, что эта идея *общности жен* выдает *тайну* этого еще совершенно грубого и неосмысленного коммунизма. Подобно тому как женщина переходит тут от брака ко всеобщей проституции (проституция является лишь некоторым особым выражением всеобщего проституирования рабочего, а так как это проституирование представляет собой такое отношение, в которое попадает не только проституируемый, но и проституирующий, причем гнусность последнего еще гораздо больше, то и капиталист и т. д. подпадает под эту категорию), так и весь мир богатства, т. е. предметной сущности человека, переходит от исключительного брака с частным собственником к универсальной проституции со всем обществом. Этот коммунизм, отрицающий повсюду *личность* человека, есть лишь последовательное выражение частной собственности, являющейся этим отрицанием. Всеобщая и конституирующаяся как власть *зависть* представляет собой ту скрытую форму, которую принимает *стяжательство* и в которой оно себя лишь иным способом удовлетворяет. Всякая частная собственность как таковая ощущает — *по крайней мере* по отношению к *более богатой* частной собственности — зависть и жажду нивелирования, так что эти последние составляют даже сущность конкуренции. Грубый коммунизм есть лишь завершение этой зависти и этого нивелирования, исходящее из *представления* о некоем минимуме. У него — *определенная ограниченная мера*. Что такое упразднение частной собственности отнюдь не является подлинным освоением ее, видно как раз из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к *неестественной простоте бедного*, грубого и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее»⁶. Этот пассаж получит свое развитие несколькими годами позже, в «Манифесте коммунистической партии», где все будет сказано яснее и откровенней:

«Буржуа смотрит на свою жену как на простое орудие производства. Он слышит, что орудия производства предполагается предоставить в общее пользование, и, конечно, не может отрешиться от мысли, что и женщин постигнет та же участь.

Он даже и не подозревает, что речь идет как раз об устранении такого положения женщины, когда она является простым орудием производства.

⁵ Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года.

⁶ Там же.

Впрочем, нет ничего смешнее высокоморального ужаса наших буржуа по поводу мнимой официальной общности жен у коммунистов. Коммунистам нет надобности вводить общность жен, она существовала почти всегда.

Наши буржуа, не довольствуясь тем, что в их распоряжении находятся жены и дочери их рабочих, не говоря уже об официальной проституции, видят особое наслаждение в том, чтобы соблазнять жен друг у друга.

Буржуазный брак является в действительности общностью жен. Коммунистам можно было бы сделать упрек разве лишь в том, будто они хотят ввести вместо лицемерно-прикрытой общности жен официальную, открытую. Но ведь само собой разумеется, что с уничтожением нынешних производственных отношений исчезнет и вытекающая из них общность жен, т.е. официальная и неофициальная проституция»⁷.

Пример с «общностью жен», повторяемый заново в «Манифесте», уже не кажется случайностью. Но возникает вопрос: а есть ли другие примеры грубого коммунизма? И дело не в том, что их нет. Как раз, напротив, пользуясь схемой Маркса, можно увидеть их огромное количество, но всякий раз с неизбежностью будут вставать вопросы «коммунизм ли это?» или «а при чем тут коммунизм?» Так получается, поскольку сам переход от частной собственности к ее обобществлению должен предполагать механизм критики, отрицания собственности, а это возможно только в том случае, когда сам объект выбран как предельно негативный, не-ценный и даже обценный.

Потому грубый коммунизм должен быть таким, чтобы даже сторонника коммунистической идеи он не привлекал. Именно в этой его предельной слабости видится его значение, а вовсе не в той исторической подоплеке, которую видел в нем Маркс.

Если для него существенным кажется схематизм перехода от капитализма к социализму, когда «взаимоотношения подняты на ступень *представляемой* всеобщности: *труд* — как предназначение каждого, а *капитал* — как признанная всеобщность и сила всего общества»⁸, то сам навязчивый пример с общностью жен и всеобщей проституцией подразумевает, что, возможно, вся схема зависима от этого мотива, кажущегося лишь случайным примером.

Речь идет о том, что «грубый коммунизм» - это не теоретический конструкт, каким его в своей критике пытается сделать Маркс, а это тот момент жизни, существования человека как общественного существа, который сопротивляется господствующему типу общественных отношений, а потому в самом этом обществе выглядит как не вполне законный или даже незаконный. Несколько упрощая, можно сказать так: не «грубый коммунизм» открывает нам правду буржуазного брака и женщины-товара, но свобода женщины, которая может быть реализована только в становлении ее проституткой, открывает нам логику капитализма.

Нам может быть трудно признать, что проституция наряду с искусством и инновациями, о которых говорит Нанси, оказывается местом «освобожденного труда», атомом грядущего коммунизма, однако, именно такой разворот, позволяющий вывернуть всю конструкцию Маркса наизнанку, дает возможность обнаружить критический потенциал грубого коммунизма сегодня, когда любой другой коммунизм, похоже, стал частью истории капитализма.

4

Прежде чем дать другие примеры грубого коммунизма, которые Маркс обошел своим вниманием, остановимся еще раз на фигуре проститутки. Уже во фрагменте из «Рукописей 1844 года» с очевидностью звучит тезис о тотальном проституировании труда. Эта предельно негативная формула, связывающая труд с проституцией, требует преодоления подобного характера труда. Но труд ли мы будем преодолевать или его негативную сторону, обнаруженную в труде проститутки? Похоже, риторический прием Маркса сводился именно к тому, чтобы вызвать ненависть к такому труду, а не привлечь внимание к функции проститутки как носителя грубого коммунизма.

Между тем, обратим внимание на то, что проститутка не производит никакого товара, сколько бы не пыталась политэкономия встроить ее в свои рамки. При этом она несомненно участвует в экономике обмена, в процессе оборота денег, но товар ее – «удовольствие», а если

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. – Соч., т. 4, с. 443-444.

⁸ Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года. Там же.

быть более точным – способность дать состоянию вне труда быть через это удовольствие отмеченным как «время», время в его растрате.

Могут возразить, что проституция, мол, была не только в буржуазную эпоху, что это «древнейшая профессия», и не стоит придавать ей столь большого значения. Однако именно в эпоху господства капитала и культа труда, проституция оказывается уже чем-то иным, нежели раньше. Если в средние века проститутки приравнивались к умалишенным и ведьмам, то в XIX веке они становятся важной частью светского общества. Куртизанки, гризетки, женщины на содержании – это уже не просто удовлетворение сексуальных потребностей мужчин, но и их сообщество, мир их коммуникации, где мужчина вступает в отношения с женщиной, женщиной свободной, в отличие от жены...

Семья представляет собой модель отношений собственности, в то время как проститутка оказывается носителем свободы: она не принадлежит мужчине, она не участвует в процессе производства, она не трудится в привычном понимании этого слова. Покупается ее время, но это время ее жизни, а не «рабочее время» пролетария, из которого извлекается прибавочная стоимость. Можно говорить о том, что благодаря проститутке мы способны обнаружить параллельную экономику – не экономику производства и извлечения прибыли, а экономику аффективную, заставляющую забыть о капитале, выпасть на миг из его тотализующего движения. Это совсем иная задача, нежели та, которую решал Георг Зиммель, который вслед за Марксом сделал проститутку символом, но уже не трудовых отношений, а денежного обращения. Он утверждает тождественность природы денег и проституции, описывая последнюю с нескрываемым раздражением: «Безразличие, с которым они предаются всякому новому употреблению, легкость, с которой они покидают любого субъекта, ибо поистине не связаны ни с одним, исключая всякое сердечное движение вещьность, свойственная им как чистым средствам, – все это заставляет провести роковую аналогию между деньгами и проституцией»⁹. Но уже совсем мы не найдем никакой негативности в отношении фигуры проститутки у Беньямина, который, следуя за Бодлером, видит в ней один из тех «шоков» нового типа опыта (Erfahrung, противопоставляемый им «переживанию», Erlebnis), который формируется в пространстве города, наряду с электрическим освещением, витринами магазинов, фотографией. Это именно опыт праздности фланера, незамутненный ни работой, ни деньгами, а связанный исключительно с высвобождением времени удовольствия, но уже не индивидуального удовольствия, а массового, того, что Беньямин называет «сексуальностью толпы», видя в проститутке ее идеального выразителя, прерывающего трудовой режим города, прагматику его пространства.¹⁰

Такое рассуждение может показаться излишне романтизирующим проституцию, но это не так. Просто это ощущение возникает в силу того, что мы пытаемся выявить некий позитивный элемент («коммунизм») там, где теоретический взгляд брезговал даже немного задержаться. Но если мы хотим выявить ту сторону праздности, которая не инфицирована ценностью труда, не находится по отношению к нему в оппозиции и, возможно, вообще с ним не связана напрямую, то необходимо обнаружить ценность именно в том, что внутри мира труда выглядит как самое непристойное. Проституция – лишь один пример.

Другой – воровство.

5

Говорить о воровстве еще труднее, чем о проституции. Однако подобно тому, как Маркс увидел в проституции факт обобществления труда, так и Прудон в своей знаменитой лаконичной формуле («Собственность – это кража») выразил универсальный, обобщающий характер воровства при капитализме. И подобно тому, как надо идти против Маркса, чтобы увидеть в самой проституции момент грядущего изменения общественных отношений, так и Прудон с его принципиальным и исключительно важным отождествлением собственности и кражи требует критики.

⁹ Simmel G. The Philosophy of Money. L.-N.Y. Routledge, 2004. P. 407-408

¹⁰ См. Беньямин В. Шарль Бодлер. Поэт в эпоху зрелого капитализма // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб: Simposium, 2004. С. 110

Осуждая собственность через уже осужденное обществом незаконное деяние, такое как кража, Прудон уходит от проблемы воровства. Его интересует лишь проблема собственности. Однако порой, когда речь идет о некоторых ценностях общества, которые принято представлять как вечные или сакральные (как, например, «священность» частной собственности), способ борьбы с ними связан именно с приписыванием им негативного атрибута. Таково всеобщее проституирование труда у Маркса, таково же воровская природа частной собственности у Прудона. Но сам этот акт отождествления симптоматичен. Только проблема находится не в истории возникновения собственности, а в воровстве, которое помимо нарушения закона также меняет само отношение собственности: вор это не только тот, кто забирает «чужое» себе, но тот, кто невольно ставит под сомнение сами принципы разделения на свое и чужое, обращая наше внимание на то в мире, что не укладывается в эти рамки.

Например, капитал, как показал Маркс, связан как раз с тем, что происходит своеобразная «кража времени» рабочего при использовании его рабочей силы. То есть мир капитала построен на тотальности воровства, а сам же капитал – его экономический эффект. Однако в дополнение к этому воровству времени как принципу возникновения прибавочной стоимости, мы можем увидеть в воровстве некое слабое сопротивление этой всеобщности кражи как присвоения. И каждый уличный вор-карманник является своеобразным агентом коммунизма, не вступающим в борьбу за собственность, а презирающим само священное право собственности.

Можно ли выйти за рамки общей экономики воровства (капитализм), которая тщательно себя прячет именно за стеной осуждения каждого конкретного, частного случая кражи, чтобы обнаружить нечто, что можно было бы назвать «этикой воровства»?

Такую попытку делает Лев Толстой в «Фальшивом купоне», когда самый банальный случай мелкого денежного обмана запускает в ход маховик трагедии, но одновременно и вскрывает ложность общественных установлений, казавшихся очевидными и незыблемыми. Кража оказывается одновременно и преступлением, и возможностью божественного откровения. Сохраняя эту логику, но несколько снижая пафос, можно сказать, что «этика воровства» невычленима в своей отдельности от воровства как преступления. Но то же можно сказать и об этике в целом. Она всегда своим действием нарушает те или иные моральные предписания или законы.

Когда мы говорим об «этике воровства», то речь идет не о воровской морали, но о некотором этическом порядке существования (общности), где перестает действовать принцип собственности и присвоения.

Эта проблема шире, нежели только отношение людей и вещей. Она напрямую касается и проблематики самости, суверенности, индивидуальности, в основании которой лежит акт присвоения, скрываемый за логикой самотождественности (Я – это Я, Я=Я). Воровство же – не переприсвоение собственности (как, например, политически понятый «грубый коммунизм» как «экспроприация экспроприаторов» в интерпретации Ленина), а то, что указывает на ограниченность ее ценности. Это жест отсвоения (аффективный, аморальный, противозаконный), но именно в силу этого указывающий на возможность иного типа отношений.

Воровство не вписано в структуру производства и потенциально содержит в себе идею общности. Здесь акцент делается не на вещи, находящейся в чьей-то собственности, а на отношениях, в которых данная вещь – случайный посредник, коммуникатор. В этом смысле воровство находится в конфликте с накоплением и товарным фетишизмом.

Эти две стороны воровства, одна из которых – всеобщее воровство, заключенное в самом законе, охраняющем частную собственность, а другая – локальная кража, выражают неустранимое отношение богатства и бедности. Осуждается именно кража бедного, в то время как тотальное воровство освящено законом. Перед нами своеобразный «ressentiment «богатых» (властных в силу своего богатства), который не смог быть преодолен в историческом и социальном действии коммунизма, но который постоянно провоцирует грубый коммунизм, возвращающий нас к вопросам: всегда ли рабочая сила была товаром? возможны ли иные отношения собственности?

Сам Прудон задается вопросом о том, как быть с заповедью «Не укради!», как интерпретировать ее избегая того понимания собственности, которое сформировалось при

капитализме. По его мнению Библия регулирует иной тип отношений, нежели отношения собственности. Интерпретировать «не укради!» как священство собственности проблематично. Он отмечает, что в тексте заповеди используется древнееврейское слово *ganab* (от которого происходит *ganab* – вор), но значит оно не «красть», а «откладывать в сторону». Прудон интерпретирует заповедь как «не утаивай для себя», то есть то, что мы понимаем как кражу – поступок человека, который вступая в общность-коммуны с обещанием отдать имущество (вступить в отношения обобществленного характера собственности), тайком утаивает его для себя. То есть заповедь должна звучать так: «Не присваивай!»¹¹ Подобная герменевтика не призвана открыть истину смысла заповеди, а показать возможный ее смысл, если мы устанавливаем иную систему приоритетов: не индивид, а общность; не собственность, а обобществление; не труд, а праздность... И вместе с этим иным смыслом мы способны уловить этические силы, действующие через самые отталкивающие моменты нашего существования.

6

Итак, праздность не бывает в одиночку. Она предполагает общность. Но, чтобы эту общность разглядеть, необходимо усмотреть в самом нашем суждении о праздности экономику собственности и трудовую мораль, которые полностью редуцировать невозможно. Само их соединение, которое стало возможно благодаря капитализму, сегодня уже не выглядит как нечто странное, хотя разделение экономики и морали было на протяжении многих веков абсолютно естественным для христианства. Более того, в мире христианства труд был эффектом первородного греха, нес в себе многочисленные негативные характеристики и был своего рода божественным наказанием в земном существовании человека, в то время как праздность (бездеятельность) связывалась с неким образом счастья, которое структурировало само понятие деятельности человека, будучи ее постоянной целью¹².

Когда же счастьем объявляется труд, то это свидетельствует о пришествии новой эпохи, с новыми ценностями, господствующими и по сей день¹³. Именно труд как основа морали вкупе с фактическим оправданием экономики накопления богатств стал важной темой «Протестантской этики и духа капитализма» Макса Вебера, попытавшегося увидеть истоки капитализма в протестантском «освобождении труда» от его греховного истока.

Все это, так или иначе, путь секуляризации, благодаря которому труд превращается в непререкаемую ценность, а праздность оказывается его постоянным спутником и помощником, лишаясь своего самостоятельного значения, освященного божественной субботой.

Праздность – прерывание времени-для-себя. И потому – нет праздности для одного. Что это значит? Первый, самый простой, а потому и неверный ответ состоит в том, что праздность вещь коллективная. Конечно, это тоже имеет отношение к праздности (именно в том ее изводе, где она связана с праздником), но правильней все же было бы выразить это иначе: она не коллективна, а неиндивидуальна. Другими словами, в логике и практике праздности нет индивида, а если он вдруг появляется, то исключительно как трудовая единица, которая делает всю эту праздность слишком слабой и ничтожной в отношении даже минимума трудового усилия. Потому коллективная праздность несет в себе либо ритуальный характер (отсылка к религиозному следу любого праздника), либо способ приостановки труда, угрожающего физически или морально. То есть это либо ложно даруемый капиталом отдых, либо –

¹¹ См. Прудон П.Ж. Что такое собственность? или Исследование о принципе права и власти. М: Республика, 1998. С. 183.

¹² На этот мотив указывает, в частности, Дж. Агамбен. Для него «речь идет о деятельности, которая скорее в том, чтобы привести к состоянию бездеятельности, покоя, в том, чтобы приостановить акт всех человеческих или божественных деяний, их *des-oeuvre*» (Агамбен Дж. Искусство, без-деятельность, политика // Социологическое обозрение. Том 6. №1. 2007. С.45), которая лежит в основании политики. Таким образом, для Агамбена бездеятельность (даже – божественная бездеятельность) становится одним из невидимых условий современной политической и социальной жизни. Однако это достигается им через введение такой «божественной экономики», которая на поверку есть всего лишь зеркало обыденного соединения экономики труда и общественной морали.

¹³ Одним из тех, кто наиболее радикально выразил основные черты этой эпохи, был Э. Юнгер. См. его книгу «Рабочий. Господство и гештальт» (Jünger E. Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt)

забастовка, стачка и даже революция. Коллективная праздность (в празднике или протесте) отталкивается от уже состоявшегося господства труда. И зависимость от трудовых отношений, в которые включен индивид не позволяет приблизиться к праздности деиндивидуализированной. Последняя ускользает, поскольку оказывается в зоне непотребности и непотребности. Причем несостоятельность моральная оказывается эффектом несостоятельности с точки зрения капитала.

Действительно, труд, мораль и даже время – все это воспринимается нами как атрибуты индивидуализированного субъекта. Но что происходит, когда мы этого субъекта утрачиваем? Что происходит, когда мы не можем говорить от его имени, когда вообще еще нет имени для ситуации особого опыта, трансгрессивность которого в том и состоит, что он покидает зону контроля того или иного властного механизма (будь то божественный закон, трансцендентальная субъективность, господствующая мораль или капитал)? Располагая праздность именно в зоне этого опыта мы, во-первых, не должны ее сводить к ритуалу и лени, а, во-вторых, обязаны искать ее там, где мораль и экономика смыкаются в совместном раздражении друг другом. Именно таковы и проституция, и воровство. Общественная мораль осуждает индивидуальные факты проституции и воровства именно для того, чтобы скрыть их всеобщий характер. Это не просто некоторые «негативные» социальные явления, но в них воплощена сама тайна функционирования капитала. Но, чтобы они ее открыли, они должны перестать быть индивидуальными фактами, а стать *именами общности*. Как, например, «общность жен» у Маркса, или «кража» у Прудона, которой причастен каждый, кто соглашается жить в логике частной собственности. Одним из имен общности так же является и праздность.

Соединение воедино проституции, воровства и праздности вовсе не должно означать их какое-то сущностное единство или сходство. Это – структурное подобие, или – серия, которая открыта и может быть продолжена, если только мы усмотрим в том или ином явлении его способность отмечать границу между обществом и сообществом, сопротивляющимся институализации, между индивидуализированной моралью и этикой общности. Таким продолжением серии вполне могут стать и «смысл», и «любовь», которые также никогда не существуют для одного. Ну таковым, конечно, является и «коммунизм», но не в его политическом или утопическом понимании, то есть, по сути, именно коммунизм *грубый*.

Речь идет, как мог бы сказать Нанси, не о бытии сообщества, а о сообществах бытия¹⁴, в том смысле, что множественность бытия («не-для-одного») или множественность отношений существования определяет мир до его схваченности тем или иным способом ввести заново единство бытия (бог, капитал). При этом сама формула множественного бытия и есть формула коммунизма, «грядущего бытия» в политической утопии Маркса. И, возможно, что проблема состоит не только в утопизме «грядущего», но и в онтологической инертности «бытия», радикально отделенного от опыта сообщества. Сколь бы красиво не звучала формула «сообщества бытия», в ней все равно ощущается некая оксюморонность. Бытие-не-для-одного – это уже не вполне бытие, это та стираемая часть нашей жизни, которую мы можем обнаружить лишь в тех ее проявлениях, которые самого имени бытия словно недостойны. И общество находит много способов исключить их. Так, в частности, именно экономический взгляд на воровство, проституцию и праздность делает их аморальными, чем устраняет тот этический потенциал, который в них содержится. Но это не потенциал грядущего общества, а именно опыт грубого коммунизма, который мы вечно не готовы распознать в настоящем.

¹⁴ «La communauté de l'être – et non pas l'être de la communauté – voilà ce dont il doit désormais s'agir. Ou si on

préfère : la communauté de l'existence – et non pas l'essence de la communauté» (Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois, 1983. P. 202)