

ГЛОБАЛЬНА ІМПЕРІЯ ЯК ФОРМА СУЧАСНОГО КАПІТАЛІЗМУ В КОНЦЕПЦІЇ «СУСПІЛЬНОЇ ДЕМОКРАТИЧНОЇ МНОЖИНИ»

Зінченко В.В. (м. Київ)

Досліджується концепція моделі «імперії» в умовах глобальної і регіональної трансформації сучасних суспільних систем.

Ключові слова: імперія, глобалізація, індустріалізм, влада, управління.

Вступ

Майкл Хардт та Антоніо Негрі нещодавно стали культовими теоретиками глобалізму для сучасної постмодерної лівиці – зокрема, своєю книгою «Множина: війна та демократія в епоху Імперії». Їхні концепції присвячені явищу «множини» і можливості автентичної демократії, що виросла б з нової постіндустріалізованої економіки у глобалізованому світі сучасності. „Імперію” та „Множину” такою захопливою лектурою робить те, що ми маємо справу з концепціями, які відсилають до і функціонують як мить теоретичної рефлексії, виникає навіть спокуса сказати – є вмонтованими у – дійсний глобальний рух антикапіталістичного супротиву. Тому їхні теоретичні обмеження є одночасно обмеженнями справжнього суспільного руху. Базовий рух Хардта та Негрі, акт, який у жодному випадку не є ідеологічно нейтральним, полягає у тому, щоб ідентифікувати та назвати „демократію” спільним знаменником усіх сучасних визвольних рухів: „Спільною ідеєю, яка пронизує сьогодні численні зусилля та рухи за визволення по всьому світі – на локальному, регіональному та глобальному рівнях – є бажання демократії” [3, с.5] Замість того, щоб позначати утопічну мрію, демократія є „єдиною відповіддю на складні питання сьогодення, єдиним виходом зі стану перманентного конфлікту і війни” [3, с.12]. Демократія не лише вписана в наявні антагонізми як іманентний telos їхнього розв’язання; більш того, сьогодні, з виникненням множини у серцевині капіталізму демократія вперше стає справді можливою. До цього часу демократія стримувалась формою Однини, суверенної державної влади; „абсолютна демократія” („правління кожного кожним, демократія без уточнень, без „якщо” та „але”) [3, с.24] стає можливою лише тоді, коли „множина набуває здатності керувати сама собою” [3, с.15].

Мета статті – проаналізувати сутність глобальної імперії як форми сучасного капіталізму в концепції «сучасної демократичної множини».

Обговорення проблеми

Для Маркса високоорганізований корпоративний капіталізм уже був „соціалізмом в межах капіталізму” (своєрідна соціалізація капіталізму, де відсутні власники стають дедалі більш зайвими), а тому нам потрібно лише відрізати номінального керівника і ми отримаємо соціалізм. Для Негрі та Хардта, однак, обмеженість Маркса полягала в тому, що він був історично затиснутим уявленнями про централізовану та ієрархічно організовану, механізовану та автоматизовану індустріальну працю, і саме тому в його баченні „загальний інтелект” був чинником центрального планування; лише

сьогодні, коли „нематеріальна праця” відіграє домінуючу роль, революційна зміна стає „об’єктивно можливою”. Ця нематеріальна праця поділяється на дві групи: інтелектуальна (символічна) праця (виробництво ідей, кодів, текстів, програм, цифр: рейтери, програмісти тощо) та афективна праця (ті, хто має справу з тілесними афектами: від лікарів до доглядальниць за дітьми і стюардес). Сьогодні нематеріальна праця є „гегемонічною” у тому ж самому сенсі, в якому Маркс стверджував, що в капіталізмі ХХ століття важке промислове виробництво є гегемонічним як специфічний колір, що задає свій відтінок усій тотальності – не кількісно, а відіграючи головну, емблематичну структурну роль: „Множина виробляє зовсім не товари та послуги; множина також і, що найважливіше, виробляє взаємодію, зв’язки, форми життя та суспільні відносини ” [3, с.46]. Таким чином виникає нова широка царина „спільного ”: спільне знання, спільні форми взаємодії та зв’язків і т. д., яких неможливо далі стримувати формою приватної власності. Однак це, замість становити смертельну загрозу демократії (як нас запевняють консервативні критики культури), дає унікальний шанс „абсолютній демократії ”. Чому? У нематеріальному виробництві продуктами є не матеріальні об’єкти, а самі суспільні (міжособистісні) відносини – коротко мовлячи, нематеріальне виробництво є безпосередньо біополітичним, виробництвом суспільного життя. Ще Макс наголошував на тому, що матеріальне виробництво є завжди також (від)творенням суспільних відносин, в яких воно відбувається; у сучасному капіталізмі, однак, виробництво суспільних відносин є остаточним завершенням/метою виробництва: „Такі нові форми праці ... надають нові можливості для економічного самоуправління, оскільки механізми кооперації, необхідні для виробництва, містяться у самій праці ” [3, с.37]. Хардт та Негрі роблять ставку на те, що це безпосередньо соціалізоване, нематеріальне виробництво не лише робить власників дедалі більш зайвими (кому вони потрібні, якщо виробництво є безпосередньо соціальним, як формально, так і щодо свого змісту?); виробники також перебирають контроль над управлінням суспільним простором, оскільки суспільні відносини (політика). Є самим матеріалом їхньої праці: економічне виробництво безпосередньо стає політичним виробництвом, виробництвом самого суспільства. Таким чином відкривається шлях до „абсолютної демократії ”, до того, щоб виробники прямо управляли своїми суспільними відносинами, без жодного звернення до демократичного представництва.

Втім, така ревізія викликає цілу низку конкретних запитань. Чи справді можемо ми трактувати цей рух до гегемонічної ролі нематеріальної праці як рух від виробництва до зв’язків, до суспільної взаємодії (в Аристотелевих термінах, від *techne* як *poiesis* до *praxis*: як подолання арендтіанського розрізнення між виробництвом та *vis activa*, або габермасівського розрізнення між інструментальним та комунікативним розумом)? Як така „політизація” виробництва, де виробництво безпосередньо продукує (нові) суспільні відносини, впливає на саме поняття політики? Чи є таке „адміністрування людей” (підпорядковане логіці

прибутку) все ще політикою, а чи найрадикальнішим жестом деполітизації, вступом у „пост-політику”? І, останнє, але чи не найважливіше, чи не є демократія за необхідності, що впливає з самого цього поняття, неабсолютною? Не існує демократії без прихованого, імпліцитного елітизму. Демократія за визначенням не є „глобальною”; вона ВИМУШЕНА ґрунтуватися на цінностях та/або істинах, які не можна вибрати „демократично”. При демократії можна боротися за істину, але не можна вирішувати, що є істиною. Демократія ніколи не є просто репрезентативною у тому сенсі, що вона адекватно репрезентує набір інтересів, позицій, які існують до неї, оскільки ці інтереси та позиції складаються лише через таке представництво. Іншими словами, демократичне вираження інтересів є завжди мінімально перформативним: через своїх демократичних представників люди визначають, що саме є їхніми інтересами та поглядами. Негрі та Хардт постійно коливаються між захватом від „детериторіалізуючої” сили глобального капіталізму та риторикою боротьби множини проти Однини капіталістичної влади. Фінансовий капітал з його дикими спекуляціями, відокремленими від реальності матеріальної праці, цей стандартний *bete noire* (предмет ненависті) традиційної лівиці, прославляється як зародок майбутнього, найбільш динамічний та номадичний аспект капіталізму. Організаційні форми сучасного капіталізму – децентралізація прийняття рішень, радикальна мобільність та гнучкість, взаємодія численних агентів – сприймаються як такі, що вказують на прийдешнє панування множини. Виглядає на те, немов усе вже дано тут, в „постмодерному” капіталізмі, або, висловлюючись гегельянщиною, для переходу від В-собі до Для-себе – потрібний лише акт чисто формального перетворення, схожий на той, який Гегель розвинув стосовно боротьби між Просвітництвом та Вірою, де він описує, як „мовчазне, невпинне ткання Духу” проникає в усі шляхетні частини і незабаром отримує повний контроль над усіма життєвоважливими моментами та членами несвідомого ідола, якщо інфекція проникла в усі органи духовного життя. Тут наявна навіть модна паралель з новим когнітивістським поняття людської психіки: схожим способом дослідники діяльності мозку навчають нас, що в мозку не існує якоїсь центральної особистості, що наші рішення виникають як результат взаємодії міриад локальних агентів, що наше психічне життя є „автопоетичним” процесом, без будь-якого накинутаго централізуючого чинника (модель, яка, між іншим, явно базується на паралелі з сучасним „децентралізованим” капіталізмом). Отже, нове суспільство множини, що управляє сама собою, буде чимось на зразок сучасного когнітивістського поняття «єго» як міриади взаємодіючих агентів, позбавлених центральної особистості, яка приймає всі рішення. Однак, хоча Негрі та Хардт трактують сьогоднішній капіталізм як головний простір процвітання множин, вони продовжують покладатися на риторіку Однини, суверенної Влади, що протистоїть множині; цілком зрозуміло, як їм вдається поєднати ці два аспекти: хоча капіталізм породжує множини, він утримує їх у

капіталістичній формі, таким чином випускаючи демона, що його він не здатний контролювати. Все ж ми повинні запитати, чи Хардт і Негрі не припускаються тут помилки, ідентичної помилці Маркса: чи не є їхнє поняття чистої множини, що управляє сама собою, найвищою капіталістичною фантазією, фантазією про само-революціонізуючий, безперервний рух капіталізму, який карколомно розвивається, звільнившись від своєї внутрішньої перешкоди? Іншими словами, чи не є капіталістична форма (форма привласнення додаткової вартості) необхідною формою, формальною рамкою/умовою, його само-зростаючого продуктивного руху? Відповідно, коли Негрі та Хардт неодноразово наголошують, що „це філософська робота”, і застерігають читача „не очікувати, що книжка відповість на запитання „Що робити?” або запропонує конкретну програму дій,” [3, с.9] ця вада є не настільки нейтральною, як видається: вона вказує на фундаментальний теоретичний недолік. Після опису численних форм спротиву Імперії, „Множина” завершується на месіанській ноті, що натякає на великий Розрив, момент Рішення, коли рух множин перетвориться на несподіване народження нового світу: „Після довгого періоду насильства та суперечностей, глобальної громадянської війни, розкладу імперської біовлади та незчисленних зусиль біополітичних множин, неймовірне нагромадження скарг та пропозицій реформування повинно в певний момент трансформуватися потужною подією, радикальною бунтівною вимогою” [3, с.110]. Але, в цій точці, де можна було б очікувати мінімуму теоретичного визначення цього розриву, ми знову отримуємо повернення до філософії: „Проте філософська робота на зразок цієї є невідповідним місцем, аби оцінювати, чи прийшов вже час на радикальне політичне рішення” [3, с.111]. Негрі та Хардт мають рацію, вважаючи проблематичним стандартне лівацьке революційне поняття „захоплення влади”: така стратегія визнає формальну рамку структури влади і прагне лише заміни одного носія влади („їх”) на інший („нас”). Як це чітко усвідомлював Ленін у „Державі та революції”, істинно революційна мета полягає не в „захопленні влади”, а в підриві, дезінтеграції самих апаратів державної влади [2, с.76]. Саме в цьому криється амбівалентність „постмодерних” лівацьких закликів відмовитися від програми „захоплення влади”: чи мають вони на увазі, що нам слід ігнорувати існуючі владні структури, або, радше, обмежити себе опором шляхом створення альтернативних просторів поза мережею державної влади (стратегія сапатистів в Мексиці); чи може вони мають на увазі, що нам слід руйнувати, виривати ґрунт з-під ніг державної влади, для того щоб державна влада просто занепала, зазнала імплзії? У другому випадку поетичних формул про множину, яка безпосередньо управляє собою, буде безперечно замало. Хардт і Негрі достворюють тут своєрідну тріаду, двома іншими елементами якої є Ернесто Лакло та Джорджіо Агамбен. Справжня різниця між Лакло та Агамбеном стосується структурної непослідовності влади: хоча вони обоє наголошують на цій непослідовності, їхнє ставлення до неї є прямо протилежним: зосередженість Агамбена на зачарованому колі зв'язку між легальною владою (правління Закону) та насильством підтримується

месіанською утопічною надією на можливість радикального розриву цього кола та виходу з нього (в акті Бен'ямінівського „священного насильства”). У «Приході спільноти» він звертається до відповіді Св. Томи на складне теологічне запитання: Що відбувається з душами нехрещених дітей, які померли не відаючи ані про гріх, ані про Бога? Вони не згрішили, тому їхнім покаранням не може бути покарання стражданням, а лише покарання позбавленням, яке полягатиме у вічній нестачі бачення Бога. Мешканці лімбу, на відміну від проклятих, не відчують болю від цієї нестачі: ... вони не знають, що позбавлені найвищого блага.... Їхнє найвище покарання – нестача бачення Бога – перетворюється, отже, на природну радість: безнадійно втрачені, вони існують без болю у священному забутті [1, с.13]. Їхня доля є для Агамбена моделлю спасіння: вони „залишили світ вини та справедливості позаду себе: світло, яке спадає на них, є тим непоправним світланком, що слідує за novissima Судного Дня. Однак життя, яке розпочинається на землі після останнього дня є звичайним людським життям” [1, с.14]. I, mutatis mutandis («часи змінюються»), теж саме можна сказати про Негрі та Хардта, які трактують спротив владі як приготування ґрунту для чудодійного стрибка до „абсолютної демократії”, в якій множина безпосередньо керуватиме собою – у цей момент напруга зникне, і свобода процвітатиме вічно. Відмінність між Агамбеном та Негрі і Хардтом найкраще можна зрозуміти за допомогою старого гегельянського розрізнення між абстрактним та конкретним запереченням (determinate negation): хоча Негрі та Хардт ще більші анти-гегельянці, ніж Агамбен, їхній революційний стрибок залишається актом „конкретного заперечення”, жестом формального перевертання, простого звільнення потенціалу, нагромадженого глобальним капіталізмом, який вже є своєрідним „комунізмом-у-собі”; на противагу їм, Агамбен – і, знову ж таки, парадоксально, попри його ворожість до Адорно – накреслює контури чогось, що значно ближче до утопічного прагнення ganz Andere (цілком Іншого) у пізнього Адорно, Горкгаймера та Маркузе, рятівного стрибка у неопосередковану Іншість. Лакло і Муф пропонують, натомість, нову версію старого надревізійоністського гасла Едуарда Бернштайна „мета ніщо, рух понад усе”: справжня небезпека, сама спокуса чинити опір, і є тим поняття радикального розриву, завдяки якій головні суспільні антагонізми будуть скасовані, і прийде нова ера прозорого для самого себе та не відчуженого суспільства. Для Лакло і Муфа таке поняття означає не лише зречення Політичного як простору антагонізмів та боротьби за гегемонію, але й відмовою від фундаментальної онтологічної скінченності становища людини як такої – ось чому будь-яка спроба актуалізувати такий стрибок змушена закінчитися тоталітарною катастрофою. Це означає, що єдина можливість розробити та практикувати життєздатні конкретні політичні рішення полягає у визнанні глобального а ргіогі глухого кута: ми можемо лише вирішувати конкретні проблеми на тлі нерозв'язного глобального глухого кута. Це, звісно, не означає, що політичні агенти повинні обмежити

себе вирішенням конкретних проблем, полишаючи тему універсальності: для Лакло і Муфа універсальність неможлива та необхідна водночас, тобто не існує безпосередньої „істинної” універсальності, будь-яка універсальність завжди вже залучена в боротьбу за гегемонію, це просто порожня форма, яку опановує (заповнює) певний конкретний зміст, який в будь-який окремих момент та за наявної кон’юнктури функціонує як її заміна [4, с.89]. Однак, чи справді ці два підходи є настільки радикально протилежними, як може видатися? Чи не містить теорія Лакло та Муфа свій власний утопічний момент: момент, коли політична боротьба відбуватиметься без залишків „ессенціалізму”, а всі сторони цілком визнають радикально випадковий характер зусиль та незнищений характер соціальних антагонізмів. Як і Негрі та Хардт, вони повертають нас до марксистської впевненості, що „історія на нашому боці”, що історичний розвиток уже продукує форму комуністичного майбутнього. Попри все інше, проблема з Негрі та Хардтом полягає у тому, що вони є «занадто» марксистськими, запозичуючи підспудну марксистську схему історичного прогресу: як і Маркс, вони захоплюються „детериторіалізуючим” революційним потенціалом капіталізму; як і Маркс, вони поміщають суперечність всередині капіталізму, у розриві між цим потенціалом та формою капіталу, приватновласницьким привласненням надлишку. Коротко кажучи, вони реабілітують давнє марксистське уявлення про напругу між продуктивними силами та виробничими відносинами: капіталізм уже містить „зародок майбутньої нової форми життя”, він невпинно продукує нове „спільне”, отже, під час революційного вибуху це Нове належить просто визволити від старої суспільної форми. Однак, саме як марксист, заради вірності Марксовій праці, ми маємо визнати помилку Маркса: він збагнув, яким чином капіталізм запустив карколомну динаміку само-зростаючої продуктивності – варто лише згадати його захоплений опис того, як в капіталізмі, „уся твердь тоне в небеса”, його переконання, що капіталізм був найбільшим революціонізатором в усій історії людства; з іншого боку, він не менш чітко бачив, що ця капіталістична динаміка рухається завдяки його внутрішній перешкоді або антагонізму – кінцевою межею капіталізму (його само-зростаючої продуктивності) є сам Капітал, тобто капіталістичний нестримний розвиток та революціонування своїх власних матеріальних умов, божевільний танок його необмеженої спіралі продуктивності є, в кінці кінців, нічим іншим як відчайдушною втечею, аби уникнути власної виснажливої внутрішньої суперечності. Маркс фундаментально помилився, прийшовши на цій підставі до висновку, що можливий новий, вищий суспільний порядок (комунізм), порядок, який не лише збереже, але й піднесе на вищий рівень та дійсно цілковито вивільнить той потенціал само-зростаючої спіралі продуктивності, який в капіталізмі, з огляду на його внутрішню перешкоду („суперечність”), знову і знову змушений зазнавати краху через суспільно деструктивні економічні кризи. Коротше кажучи, Маркс не догледів того, що, формулюючи це в стандартних дерридіанських термінах, ця внутрішня перешкода/антагонізм як „умова неможливості”

повного розгортання продуктивних сил є водночас його „умовою можливості”: якщо ми знищимо цю перешкоду, внутрішню суперечність капіталізму, ми отримаємо не повністю вивільнений стимул до продуктивності, яку нарешті звільнили від її обмежень, а навпаки, втратимо саму продуктивність, яку, як видавалося, спричиняв і одночасно нищив капіталізм. – якщо ми усунемо перешкоду, змарнується сам потенціал, якому ця перешкода не дозволяла вповні здійснитися. (Саме в цьому могла б полягати можлива лаканіанська критика Маркса, зосереджуючись на амбівалентному співпаданні між додатковою вартістю (surplus-value) та надлишковою насолодою (surplus-jouissance). Тому критики комунізму в певному сенсі мали рацію, коли вони стверджували, що марксистський комунізм є неможливою фантазією – однак вони не змогли збагнути, що марксистський комунізм, - це поняття суспільства чистої звільненої продуктивності поза системою Капіталу, було фантазією, властивою самому капіталізму, капіталістичною внутрішньою трансгресією в найчистішій формі, строго ідеологічною фантазією про можливість зберегти наростання продуктивності, спричиненої капіталізмом, водночас позбуваючись „перешкод” та антагонізмів, які були – як демонструє сумний досвід „реально існуючого капіталізму” – єдиною можливою структурою ефективного матеріального існування для суспільства перманентної самозростаючої продуктивності. Можемо, відтак, розгледіти катастрофічні економіко-політичні наслідки невдачі розвинути те, що на перший погляд видається суто академічною, „філософською”, абстрактною відмінністю.

Перспективи подальших наукових досліджень:

- аналіз концепції «суспільної демократичної множини».

Література

1. Agamben G. The Coming Community. – Minneapolis: MUP, 2007. – 342p.
2. Exner A. Die Grenzen des Kapitalismus : wie wir am Wachstum scheitern. - Wien : Ueberreuter, 2008.- 223 s.
3. Hardt Michael and Negri Antonio. Multitude. – New York: The Penguin Press, 2006. – 450 p.
4. Laclau Ernesto and Chantal Mouffe. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. – London: Verso, 2008. – 240 p.

Зинченко В.В. Глобальная империя как форма современного капитализма в концепции «общественного демократического множества». Исследуется концепция модели «империи» в условиях глобальной и региональной трансформации современных общественных систем.

Ключевые слова: империя, глобализация, индустриализм, власть, управление.

Zinchenko V.V. A global empire as form of modern capitalism is in conception of «public democratic plural». Conception of model of «empire» is probed in the conditions of global and regional transformation of the modern public systems.

Key words: empire, globalization, industrialism, power, management.