

Деятельность разрушает гомогенизацию времени.

1. ВРЕМЯ НА ЧАСАХ ПЕРЕЖИВАЕТ КРИЗИС.

Абстрактный труд неотделим от абстрактного времени. Кризис абстрактного труда также является кризисом абстрактного времени. На одном уровне это перманентный кризис: мы с нашими отказами, нашими страстями, нашей интенсивностью — перманентный кризис времени абстрактного труда. Время на деятельность существует в форме времени на часах, но оно также существует в противопоставлении этому времени и вне его пределов. Превращение борьбы со временем в борьбу за время, отмеченную Томпсоном, никогда не было полным. Профсоюзы начали борьбу за продолжительность рабочего дня, но борьба за пунктуальность и, прежде всего, за баланс рабочего дня между работой и личным временем — это борьба, неотделимая от навязывания капиталистического труда. Те, кому платят за то, чтобы они целыми днями работали на кого-то другого, всегда пытаются найти способы навязать свой собственный ритм, создать пространство для мечтаний, для общения с друзьями, для перекура или перекуса, для чего угодно. Отчасти это отражается в профсоюзных спорах (например, из-за продолжительности перерывов на чай или кофе), но в основном борьба ведется там, где она будет незаметнее — на индивидуальном или коллективном уровне. И чем незаметнее, тем эффективнее. Важным аспектом капиталистического управления является закрытие этих моментов, созданных рабочими. Постоянный кризис времени на часах, конечно, не ограничивается только рабочим местом. Наши жизни, наши увлечения, то, как мы относимся к друзьям — всё связано с прожитым временем, временем деятельности, молчаливой ежедневной борьбой за иной образ жизни, иные способы деятельности и отношений.

Но есть ли нечто большее, чем перманентный кризис времени на часах, нечто большее, чем хроническая неполнота в принятии капиталистических ритмов? Можем ли мы сказать, что сейчас наблюдается обострение кризиса времени на часах? Томпсон, как мы уже видели, демонстрирует, что борьба за установление капитализма включала в себя длительную борьбу за внедрение новой концепции времени. Классовая борьба была борьбой между двумя временами, между двумя концепциями и практиками времени: одна сосредоточена на нас, нашей деятельности, нашей жизни, а другая — на количественном, измеряемом, объективном времени, которое полностью абстрагировано от нашей жизни и забот.

Томпсон утверждает, что по мере становления капитализма, по крайней мере в более "развитых" странах, происходит повсеместная интернализация абстрактного времени, и борьба становится сосредоточенной на количественных аспектах времени, а не на качестве самого времени. Однако, подчеркнув роль пуританства в навязывании интернализации времени на часах, он спрашивает:

Если пуританство было необходимой частью трудового этоса, который позволил промышленно-развитому миру вырваться из страдающих от нищеты экономик прошлого,

то не начнет ли пуританская оценка времени разлагаться по мере ослабления давления бедности? А сейчас она разлагается? Начнут ли люди терять ту неугомонную настойчивость, то желание использовать время целенаправленно, которое большинство людей носит с собой так же, как часы на запястье? (1967: 95)

И он продолжает: "Но если целенаправленное использование времени станет менее навязчивым, то людям, возможно, придется заново осваивать некоторые навыки жизни, утраченные во время промышленной революции: как заполнять промежутки между своими днями более насыщенными, неторопливыми личными и общественными отношениями; как еще раз разрушить барьеры между работой и жизнью" (там же).

Существует ли, в таком случае, разложение времени на часах? Если да, то почему? Это из-за ослабления давления бедности, как предполагает Томпсон или по какой-то другой причине? Что бы это значило — "разложение времени на часах"? Томпсон предполагает, что центральным элементом будет разрушение барьеров между работой и жизнью. Это, однако, можно было бы рассматривать и в совершенно ином смысле — как расширение господства времени на часах. В этом смысле Вирно, Хардт и Негри утверждают, что дисциплина рабочего времени распространяется на все 24 часа в сутки: "Для постфордистского большинства любое качественное различие между рабочим и нетрудовым временем не имеет значения"^[1]. Что нам это дает?

Разберем этот аргумент более подробно. Аргумент в этой книге заключается в том, что мы переживаем кризис абстрактного труда и что это меняет смысл классовой борьбы. В этой трансформации классовой борьбы качество (а не только количество) времени снова становится центральной и явной точкой конфликта. В той мере, в которой реальность и концепция классовой борьбы определялись конфликтом между абстрактным трудом и капиталом, вопросов к качеству времени не было. Их и не могло быть просто потому, что абстрагирование деятельности от труда неотделимо от абстрагирования времени. Качество времени выходит на передний план только с кризисом абстрактного труда. Вновь становится ясно, что классовую борьбу можно (и должно) понимать не только как количественный конфликт по поводу времени, но и как качественный конфликт, то есть как конфликт между двумя различными концепциями и практиками времени. Есть *их* время, время капитала: абстрагирование времени от нашей жизни, отрицание нашей человечности при помощи времени. И есть наше время, время, которое проистекает из нашей жизни: не время-в-котором-мы-живем, а время-как-мы-живем. Их время против нашего времени; наше время против их времени – вот в чем конфликт, и теперь это открытый и напряженный конфликт, присутствующий в каждый момент существования. Для нас задача состоит в том, чтобы переломить ход их времени, расстрелять часы^[2]. Но что есть наше время и как мы можем использовать его таким образом, чтобы переломить ход их времени? Следующие разделы направлены на то, чтобы предложить путь продвижения вперед.

2. НАШЕ ВРЕМЯ РАЗРУШАЕТ ДЛИТЕЛЬНОСТЬ.

В знаменитом романе Мэри Шелли (1818/1985) доктор Франкенштейн создает Существо, и это Существо затем обретает независимое и длительное существование, в котором оно больше не

зависит от творческой активности Франкенштейна. В другой истории, рассказе Хорхе Луиса Борхеса "В кругу развалин" (1941/2000a), человек создает другого человека, но делает он это не в лаборатории, а во сне. Создание выглядит вполне обычным человеком, ведущим независимое, длительное существование, но на самом деле его жизнь поддерживается лишь постоянной творческой деятельностью — сном первого человека. Ни в том, ни в другом случае существование сотворенного существа не является иллюзией, но во втором случае иллюзией является длительность: существование человека из момента в момент зависит от творческой активности сновидца.

Историю о Франкенштейне часто воспринимают как метафору капитализма. Мы создали общество, находящееся вне нашего контроля и угрожающее уничтожить нас: единственный способ выжить — это разрушить это общество. Но можно ли мыслить иначе, мыслить в терминах истории Борхеса? Мы создали общество, кажется, полностью находящееся вне нашего контроля, но на самом деле зависящее от постоянного воссоздания нами. Задача не в том, чтобы разрушить это общество, а в том, чтобы перестать его создавать. Капитализм существует сегодня не потому, что мы создали его двести или сто лет назад, а потому, что мы создали его сегодня. Если мы не создадим его завтра, его не будет^[3].

Мы создаём капитализм. Можем ли мы тогда говорить, что его существование от момента к моменту зависит от нашего длящегося акта творения?

Критицизм — вот отправная точка атаки на продолжительность. Длительность основывается на разделении субъекта и объекта. Если Существо Франкенштейна имеет свою собственную длительность, то лишь потому, что оно отделило себя от своего создателя, в то время как создание из рассказа Борхеса не получает такого же отделения от сновидца. В обоих случаях субъект-творец отрицается и забывается, но в последнем случае сохраняется реальная зависимость объекта от субъекта. При капитализме субъект-творец также отрицается и забывается: товар, цитируя второй абзац "Капитала" Маркса, "есть прежде всего внешний предмет" (1867/1965: 35; 1867/1990: 125, *цит. по: Маркс К. Капитал. Т. 1: ООО «Издательство АСТ»; Москва; 2001; ISBN 966-03-1383-7*). Метод критицизма Маркса направлен против такой самопрезентации товара, утверждая, что стоимость товара зависит от труда, который его создал. Товар позиционирует себя как нечто независимое от нас, он отрицает и забывает нас, но на самом деле он является нашим творением и не существовал бы, если бы мы не создали его своим трудом. Критицизм, по Марксу, — это генетический критицизм, попытка понять явления с точки зрения деятельности, которая их порождает. Трудовая теория стоимости Маркса является таким критицизмом: по своей сути, трудовая теория стоимости гласит: "Товар отрицает нашу деятельность, но мы его создали". Таким образом, субъект (наша деятельность) вновь оказывается в центре внимания. Объект претендует на независимость от субъекта, но на самом деле он зависим от субъекта.

Критицизм возвращает субъект в центр внимания. Критикуя, люди говорят: "Мы — отвергнутые творцы, но мы отрицаем это отвержение. Все социальные явления существуют потому, что мы их создали: деньги или государство — это такие же изделия человека, как и автомобиль. Их существование зависит от нашего творения. И если мы их сотворили, мы можем их изменить."

Однако все еще остается один вопрос. Мы создали социальный мир вокруг себя. Но зависим ли мы от своих собственных творений (Франкенштейн), или они зависят от нашего постоянного воссоздания (Борхес)? Должны ли мы проводить различие между одними творениями (например, государством или деньгами) и другими (скажем, автомобилем)?

Деньги — это форма социальных отношений, способ, которым мы соотносимся друг с другом. Когда мы что-то покупаем и платим за это деньгами, мы устанавливаем определенную форму отношений с производителем покупаемой нами вещи. Если мы крадем вещь, мы устанавливаем с ней отношения иного рода, а если мы получаем ее в подарок, то это еще одно отличающееся отношение. Отношения, которые мы устанавливаем, не зависят как ни от покупки, воровства или приобретения вещи, так и от сущности каких-либо денег (банкнот или монет). Когда мы говорим, что деньги — это форма социальных отношений, мы подразумеваем, что это форма, которую мы создаем и воссоздаем заново, форма, которая зависит не только от нашего первоначального создания, но и от нашего постоянного воссоздания. То же самое можно сказать о государстве или капитале.

Является ли автомобиль также формой социальных отношений, которые мы постоянно создаем и воссоздаем заново? Очевидно, что автомобили обладают определенной вещественностью, как, впрочем, и деньги обладают определенной вещественностью. Однако автомобиль — это еще и способ общения с другими людьми: с рабочими, которые его производили, с продавцом при покупке, а также с окружающими нас людьми, нашей семьей и друзьями, людьми на улице или в городе, когда мы им пользуемся. Мы могли бы использовать его как скульптуру или как клумбу для посадки цветов, и в этом случае мы больше не воссоздавали бы социальные отношения, обозначаемые понятием "автомобиль".

Другими словами, критицизм — это восстановление глаголов. В нашем видении мира доминируют существительные, вещи: деньги, государство, машина, стена, компьютер, еда и так далее. Делать, созидать, рисовать, кулинарить, организовывать, строить, проповедать и так далее забыты. Каждое существительное подразумевает подавление глагола, по крайней мере, в той мере, в которой оно концептуализирует результат человеческого действия. Каждое существительное придает результату действия видимость автономии, отделяя результат действия от самого действия; сделанное от деятельности. Таким образом, "автомобиль" скрывает автомобилестроение, "книга" скрывает то, что я делаю в данный момент, "собственность" скрывает присвоение, "деньги" скрывают монетизирование взаимодействия между людьми. Общество, в центре которого сознательно стояла бы наша деятельность, то есть самоопределяющееся или коммунистическое общество, вероятно, имело бы язык на базе глаголов: объединение включало бы в себя речь о деятельности. Можно было бы дискутировать о том, что антикапиталистическая литература должна отказаться от существительных и использовать только глаголы, но это было бы весьма сложно написать и, вероятно, также и трудно понять. Борхес в другом рассказе, представляя себе мир Тлена, в котором в *Уришпрахе*, или пра-языке, нет существительных, приводит пример, объясняя, что "луна поднялась над рекой", можно было бы перевести, как "вверх над постоянно-течь залунело" (1941/2000b: 20)^[4]. Суть, однако, в том, что мир глаголов открыл бы целую вселенную возможностей: результаты наших действий больше не казались бы неизменными, мир стал бы

гораздо более хрупким, гораздо более открытым для изменения и созидания. Это был бы мир значительно увеличенной интенсивности.

Таким образом, критицизм, если мы понимаем его как генетический критицизм, критицизм *ad hominem*, критицизм, который стремится восстановить силу и центральное значение человеческой деятельности, приводит нас к общему критицизму существительных (по крайней мере, в той мере, в какой они относятся к результатам человеческих действий). Критика политической экономии Марксом логически должна привести к критике существительных: политическая экономия — всего лишь одно из проявлений фетишизированного мышления, существительные являются гораздо более общим выражением того же процесса фетишизации. Критика существительных, разумеется, не привела бы к их исчезновению: стало бы ясно, что вытеснение глаголов существительными — всего лишь один из аспектов товарного фетишизма, и что фетишизм возникает из-за того, что отношения между деятелями опосредуются вещами, через обмен товарами. Сила существительных в нашем языке — это выражение реального господства вещей в нашей жизни. Другими словами, существительные, такие как стоимость, деньги, государство, являются социальными отношениями: существительное, такое как стоимость, — это "отношение между двумя лицами, прикрытое вещной оболочкой" (1867/1965: 74; 1867/1990: 167, *цит. по: Маркс К. Капитал. Т. 1 : ООО «Издательство АСТ»; Москва; 2001, ISBN 966-03-1383-7*). Или, еще лучше: существительное — это отношение между деятельностью, выраженное как отношение между вещами.

В мире глаголов длительность полностью теряет свою силу (как, впрочем, и онтология). Если все (каждая социальная вещь) является сделанным, результатом деятельности, и если текущее существование каждого сделанного понимается как связь между деятелями, то каждый момент приобретает особенность, в которой все находится под вопросом. У нас в кармане лежит листок бумаги, который был монетизирован (превращен в деньги) социальной практикой. Дело не в том, что это и *есть* деньги: это лист бумаги, монетизированный практикой. Мы участвовали в его монетизации, но в следующий раз, когда мы выйдем на улицу, мы можем либо продолжить монетизировать его (используя в качестве денег), либо отказаться от монетизации — отказаться от использования в качестве средства общения с другими людьми и использовать его для прикуривания сигареты. То же самое можно сказать и об автомобиле: у нас есть кусок металла, который был превращен в автомобиль благодаря намерениям его создателей и практике его пользователей. Дело не в том, что это и *есть* автомобиль: это кусок металла, который "автомобилизировался" практикой, и завтра мы можем либо продолжить эту практику (со всеми вытекающими отсюда последствиями в плане загрязнения и опасности для окружающих), либо "деавтомобилизировать" его — отказываясь таким образом взаимодействовать с другими людьми и использовать его как емкость для посадки цветов или моркови. Мы делаем деньги, используя бумагу таким образом, и можем перестать их делать; мы производим машину и можем перестать это делать. Точно так же мы создаем капитализм и можем прекратить это делать.

Восстанавливая субъект, задушенный объектом, критицизм ставит во главу угла нашу способность делать и нашу способность не делать. Оно бросает вызов существительному и восстанавливает глагол, деятельность, которая содержится (и которой нет) в существительном,

выходящем против-и-за-пределы существительного. Глаголы — это язык неидентичности, выходящий за пределы существующего. Идентичность создает непрерывное время, время длительности, протяженное бытие, но сила наших действий говорит: "Нет, не существует непрерывности, нет никакой длительности, у каждого момента есть своя особенность, каждый момент — это момент созидания". Наше время, время деятельности, — это время раскрытия каждого мгновения перед силой длительности.

3. НАШЕ ВРЕМЯ ОТКРЫВАЕТСЯ КАЖДОЕ МГНОВЕНИЕ.

Критицизм, восстанавливая деятельность в отрицающем её обществе, раскрывает отчетливую особенность каждого момента. В отличие от времени на часах, где каждый момент неотличим от следующего, наше время характеризуется отчетливостью каждого мгновения. Деятельность формирует каждый момент, делая его отчетливым. Каждый момент не отделен от других моментов, но отличен от них. Во времени на часах каждый момент идентичен; в нашем времени каждый момент не идентичен.

Наше время — время сопротивления, время бунта. Оно восстает против длительности. Длительность замыкает каждое мгновение, говоря нам, что каждое мгновение — лишь продолжение предыдущего. Наше время восстает, открывает каждое мгновение как момент возможности, как момент возможного осуществления, а может, и несчастья. Вместо того, чтобы терпеливо готовиться к будущему, к пассивности пассионариев, наша революция — это револбция против самого времени, вырывающего каждый момент из непрерывности длительности и переворачивающего его, превращая его в момент деятельности, а не в рамку для неё. *Carpe diem* как революционный принцип, но не как ничего не меняющий *carpe diem*, который просто абстрагирует пятничный и субботний вечера для отдыха от абстрактного времени недели, а как *carpe diem*, что противостоит абстракции и выдвигает на передний план скрытый потенциал каждого момента^[5].

Это время ребенка, время, когда каждое мгновение отличается от предыдущего и наполнено чудом, изумлением и возможностями. И ужас! Мы видим, как убивают людей (насилием, голодом) и омертвляют их (скукой, репрессиями), и мы смотрим на это с изумлением и говорим: "Этого не может быть!" Мы сбрасываем шоры, которые помогают нам выживать в этом обществе ужасов, с наивностью ребенка открываем глаза и думаем: "Нет, так больше продолжаться не может, перемены должны произойти сейчас, а не в отдаленном революционном будущем". "Дни ребенка," говорит Ванейгем, "проходят незаметно для взрослых – они наполнены субъективностью, страстью, мечтами, подавляемыми реальностью". Даже после того, как ребенок усвоит школьную дисциплину, вырастет и попадет в плен времени взрослых, "его детство останется в нем, как открытая рана" (1967/1994: 222). Борьба за наше время, борьба с продолжительностью — бередение этой открытой раны, пробуждение подавленного времени, времени, в котором в каждое мгновение ставится под угрозу все существование. Ленин был бы прав, охарактеризовав это революционное мышление как инфантильное расстройство^[6]. Оно инфантильно, должно быть инфантильным, и мы гордимся этим^[7].

Это время не брака, а любви. Брак накладывает отпечаток длительности на отношения, которые существуют только в том случае, если их постоянно создают и воссоздают заново, которые больше, чем что-либо другое, существуют как открытая рана детского времени внутри взрослого. Таким образом, наше время антиинституционально. Институты стремятся заморозить отношения, заставить время остановиться или двигаться по predetermined рельсам, привязать сегодняшний день к вчерашним правилам, а завтрашний — к сегодняшней рутине. Институты не всегда имеют название или устав: институционализация — это практика отсчета времени, которая незаметно подкрадывается к нам и высасывает страсть из каждого мгновения. Отказ от институционализации — не просто абстрактный принцип, а практическая необходимость революционной организации. Если мы вспомним, например, сапатистское "*mandar obedeciendo*", их замечательный перевод существительного "демократия" в глагольное (и оксюморонное) выражение "приказывать повиноваться", становится ясно, что это сработает только в том случае, если оно действительно глагольное и антиинституциональное. Недостаточно того, чтобы сложные решения (например, отказ от всех государственных субсидий) принимались демократическим путем в прошлом: если они не будут постоянно обновляться (или изменяться), то, скорее всего, поддержка будет ослаблена. Любая институт, которая постоянно не подвергается сомнению и не воссоздается заново, становится деспотичной: и революционные организации в той же мере, что и брак.

Восстановить субъект, отвергнутый объективностью, освободить созидательную мощь, превращенную во власть-над, — значит бороться за то, чтобы раскрыть каждый момент как момент возможности. В одном из интервью субкоманданте Маркоса спросили: о каком обществе будущего он мечтает? Он сказал, что общество, за которое борются сапатисты, было бы похоже на кинопрограмму, в которой они могли бы каждый день смотреть разные фильмы, и что причина, по которой они восстали, заключается в том, что из-за последних пятиста лет они были вынуждены смотреть один и тот же фильм снова и снова^[8]. Мы тоже могли бы сказать, что последние несколько сотен лет мы живем в одном и том же фильме, фильме капитализма, и что это очень плохой фильм, очень скучный фильм, и он дегуманизирует всех, кто его смотрит. И теперь мы должны жить в другом фильме, или, скорее, множестве фильмов, которые мы создадим в процессе их проживания. Мы создаем капитализм, создавая и воссоздавая его социальные отношения. Мы должны прекратить это делать, мы должны делать что-то другое, жить в других социальных отношениях. Революция - это просто перестать создавать капитализм и вместо этого заняться чем-то другим. Эта борьба — не борьба за выживание (подлинная борьба абстрактного труда), а борьба за жизнь^[9].

4. НАША БОРЬБА - ЭТО СТРЕМЛЕНИЕ К АБСОЛЮТНОЙ ИНТЕНСИВНОСТИ. РЕВОЛЮЦИЯ СКОРЕЕ АПОКАЛИПТИЧНА, ЧЕМ УТОПИЧНА.

Мы склонны думать о революции в пространственных терминах — как о захвате и преобразовании пространств, которые в традиционной теории понимаются как состояния. Возможно, в первую очередь нам следует думать о революции скорее как о захвате и преобразовании времени. Мы должны думать не просто о том, чтобы взять какое-то пространство (штат, город или социальный центр) и преобразовать отношения внутри него, но скорее (или также) о том, чтобы взять время и преобразовать отношения внутри него.

Разорвать длительность означает увидеть каждое мгновение как отдельное, полное возможностей: реализация этих возможностей может означать, что каждое мгновение выходит за свои пределы, за все пределы, до такой степени, что оно теряет самое время и сливается с вечностью.

Это нарушило бы инструментализацию времени. Традиционная теория рассматривает каждый момент с точки зрения его полезности для построения будущего. Акты восстания оцениваются с точки зрения того, способствуют ли они созданию устойчивой революции. Но если мы нарушим длительность и каждый момент будет отдельным, тогда нет необходимости в актах восстания, чтобы предстать перед трибуналом инструментального времени. Каждое мгновение имеет свое собственное оправдание: каждое мгновение бунта гордится своим собственным достоинством.

Таким образом, революция — это выход каждого мгновения за пределы всех инструментов и всех ограничений. Это скорее апокалиплично, чем утопично. Утопии, как правило, определяют идеальное общество в пространственных терминах, апокалиптическая мысль помещает его во времени, или, скорее, апокалиптическая мысль фокусируется на разрушении и трансформации времени. Время апокалипсиса — это не время-в-котором, а время-которое-как^[10]: "Время существует только как ритм и структура того, что [мы] выбираем делать". Самоопределение означает выделение настоящего момента из исторического континуума и уничтожение прошлого:

По лаконичному выражению Гегеля, "прошлого не существует". Прошлое продолжает жить "в глубинах настоящего" не в том смысле, что оно определяет это настоящее, а в том смысле, что это всегда некое конкретное свободное действие, которое в качестве своего контекста или фона приводит к появлению определенной интерпретации прошлого... Действие во времени определяется прошлым, тогда как действие, которое "есть" время, ничего не знает о прошлом, которое его определяет, а только о будущем, к которому оно стремится. (Ганн, 1985:11-12)

Борьба за самоопределение — это борьба за время-которое-как. Тогда время выпрыгивает из часов, оставляет позади время-в-котором, тянется к вечности. Ганн, напоминая о том, что Ленин утверждал, что «Капитал» Маркса может быть понят только через чтение «Логике» Гегеля, предполагает, что и Маркс, и Гегель могут быть поняты только с помощью чтения «Утешения философией» Боэция. Боэций, богослов IV века, понимал вечность как *nunc stans*, момент "совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни"^[11], момент, в который "все моменты истории одновременно предстают перед взором Бога" (Ганн 1985: 9)^[12].

Это «Jetztzeit» Беньямина или настоящее время, или постоянное стремление Блоха к фаустовскому моменту совершенства, в котором мы говорим самому мгновению: «остановись, ты прекрасно» (*verweile doch, du bist so schön*). Для Блоха революционный импульс, стремление к самоопределению, прослеживаются во всех тех моментах творчества, порывающих с тем, что есть, и открывающихся навстречу миру, которого еще не существует. Третий том его великого труда "Принцип надежды" (1959/1986) полностью посвящен стремлению к совершенству, тому самому *nunc stans*, предполагая, что именно так мы должны воспринимать революцию и

коммунизм. Для Беньямина этот разрыв времени - вспышка молнии, вспышка интенсивного настоящего, которая разрушает то, что есть, и открывает другое настоящее, интенсивное Сейчас.

Это "моменты крайности"^[13], характерные для актов восстания. Любой великий акт бунта — это момент выхода из-под контроля, когда нарушаются запреты и устоявшиеся модели социального поведения. Это вспышка молнии, заставляющая нас по-другому взглянуть на историю и общество, момент, в который мы теряем всякое представление о времени. Именно так развивается восстание, не по часам, а через эти моменты избытка, часто непредвиденные, но иногда планируемые как великие события, которые могут вспыхнуть (а могут и не вспыхнуть): Сиэтл, Генуя, Глениглз, Хайлигендамм и так далее. Таким образом, революция, радикальное преобразование общества, — это не создание партии, а серия восстаний, иногда организованных, а иногда и нет, которые в лучшем случае набирают обороты, но ни одно из которых не требует оправдания долгосрочным развитием. Эти моменты избытка — "пространство-время привилегированного момента, творчества, удовольствия, оргазма" (Ванейгем, 1967/1994: 227). Сами по себе они представляют собой разрывы во времени на часах, трещины в метрономе капиталистического господства. Как говорит Ванейгем, "пространство-время, живущее единым образом, является первым фоо грядущей партизанской войны" (там же: 228).

Это время-представления, время-танца, концентрированное время, полностью втягивающееся в ритм нашей деятельности, в котором часы и календарь теряют всякое значение.

5. ВРЕМЯ НА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ — ЭТО НЕ ПРОСТО ИНТЕНСИВНОСТЬ МОМЕНТОВ ИЗЛИШЕСТВОВАНИЯ, ЭТО ЕЩЕ И ВРЕМЯ ТЕРПЕЛИВОГО СОЗИДАНИЯ.

Цитируя Ганна, мы говорим, что время-которое-как "существует только как ритм и структура того, что [мы] выбираем делать". Но часто мы предпочитаем делать что-то неторопливо или просто следовать ритму, который кажется нам подходящим для данного вида деятельности. Не все моменты являются моментами исполнения, есть также моменты подготовки, и есть много видов деятельности, которые не требуют исполнения, а только терпеливого процесса созидания. Если первая темпоральность — это время-представления или время-танца, то, возможно, мы можем думать об этой второй темпоральности как о времени времени-садоводства или времени-ткачества^[14].

Создание другого общества не может быть просто вопросом событий и интенсивности. За пределами разрыва длительности, за пределами разрывов избыточности стоит также вопрос о создании других социальных отношений, о том, чтобы делать что-то по-другому, в ритме, который мы сами выбираем. Вероятно, нам нужно думать о революции с точки зрения обеих темпоральностей: темпоральности безумия-и-ярости, перформанса-и-танца и темпоральности кропотливого созидания, садоводства-и-ткачества. Это не старая добродетель революционного терпения, основанная на идее, что мы должны ждать, пока не созреть объективные условия. Это иной вид терпения, который говорит: "Не надо ждать, давайте начнем строить другой мир прямо сейчас, но это не то, что можно создать в порыве ярости, это требует и всегда будет требовать процесса кропотливого созидания".

Это более спокойное время, время, возможно, не столько страсти, сколько любви и дружбы. Предполагается более медленный и длительный процесс, но это, конечно, не время продолжительности. Это не время, отделённое от нашей деятельности или от социальных отношений, которые мы создаем, а в значительной степени "наше время", время, которое мы создаем и воссоздаем заново, но которое не отделяет себя от нашего созидания и воссоздания. Это также "пространство-время, проживаемое единым образом", о котором говорит Ванейгем. Возможно, это также иная грань *nunc stans*, момент слияния с вечностью, понимаемый теперь не как оргазм, а как ленивое времяпрепровождение с друзьями, когда мы расслабляемся и хотим, чтобы день тянулся медленно.

Восстание сапатистов началось с восклицания *¡Ya basta!* (Хватит!), но у них также есть поговорка, выражающая вторую темпоральность: "*caminamos, no corremos, porque vamos muy lejos*" (мы идем, а не бежим, потому что нам предстоит очень долгий путь). Это время сапатистских сообществ, школ, клиник, кооперативов, Хунт спасения Гобиерно: кропотливого строительства иного мира, что является ядром сапатистского движения.

Это время, когда достоинство выходит за рамки гнева, время идти дорогами, созданными нами самими.

6. ВРЕМЯ НА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РАЗРУШАЕТ ПРОГРЕСС, ПЕТЛЯЕТ.

Как мы видели, время на часах — это время прогресса, развития, понимаемого в количественных измерениях, в процентах роста ВВП. Прогресс — это внешняя сила, необходимость строить шоссе, аэропорты, туристические объекты, потому что в противном случае мы отстанем. Прогресс — это технология, которую мы должны внедрить, чтобы абстрагирование деятельности было эффективным и отвечало требованиям общественно необходимого рабочего времени.

Поразительно, что многие антикапиталистические выступления последних лет были направлены против прогресса: против строительства автомагистралей, против высокоскоростных поездов (движение по-TAV в Италии), против аэропортов (Атенко в Мексике). Это одна из причин, по которой движения коренных народов приобрели такое значение: их противодействие интеграции их самобытных культур в основной поток прогресса вызывает сильную симпатию даже у людей, которые никогда не слышали об этих культурах.

В этом смысле время на деятельность неизбежно противостоит прогрессу. Внешнему давлению типа "мы должны продолжать в том же духе, мы должны двигаться вперед" оно противостоит принципом "мы должны собраться вместе и обсудить, каким путем мы хотим идти". Это время "просить, чтобы мы шли медленно", а не время "мы должны добраться туда быстро". Стремление к самоопределению, вероятно, означает, что мы делаем все в более спокойном темпе, просто потому, что у нас есть время подумать о том, что мы хотим делать, и потому, что мы сопротивляемся давлению производства ценностей, предписанию общественно необходимого рабочего времени. Если бы так было повсеместно, то не было бы причин, по которым это привело бы к росту бедности (что бы это ни означало), просто потому, что огромное количество людей, занятых в настоящее время в сфере надзора и правоприменения,

смогли бы посвятить свою энергию деятельности, которую они считают необходимой или желательной.

Время на деятельность петляет. Это не наступательный марш для выполнения пятилетнего плана. Самоопределение должно включать в себя способность подвергать сомнению решения, которые мы уже приняли, а также возможности экспериментировать и менять свой курс. Время на деятельность — это время, когда мы не торопимся что-то делать, и поскольку мир, которого мы хотим, состоит из множества миров, рабочее время должно быть свободным переплетением или, возможно, просто взаимным уважением многих времен. Время на деятельность — это не наступательный марш истории, а как раз наоборот. Это коллективный крик, который с каждым днем становится все громче: "Нет! Стоп! Поезд едет слишком быстро и в неправильном направлении, он идет прямо к обрыву!" Или, как выразился Бенъямин, "Маркс называл революции локомотивами мировой истории. Но, возможно, все обстоит совершенно по-другому: возможно, они — это люди в этих локомотивах, тянущиеся к стоп-крану^[15]."

7. ВРЕМЯ НА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ — ЭТО СУЩЕСТВОВАНИЕ В МИРЕ, КОТОРЫЙ СУЩЕСТВУЕТ НЕ СЕЙЧАС. ПОСТУПАЯ ТАКИМ ОБРАЗОМ, МЫ ОПРЕДЕЛЯЕМ ПОВЕСТКУ ДНЯ, СТАНОВИМСЯ НАШИМ СОБСТВЕННЫМ ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫМ СОЛНЦЕМ.

Наше время — это время жизни в нашем мире, мире, которого пока не существует, и который существует не сейчас.

Мы создаем мир, которого еще не существует, живя в нем. Мы просто утверждаем свой собственный мир. Органические земледельцы всего мира не ждут революции, чтобы создать менее агрессивные взаимоотношения с растениями: они делают это сейчас. Движение за бесплатную транспортную систему в Осло не лоббирует снижение тарифов в правительстве, оно просто организует людей не платить. Критически настроенный учитель не ждет изменений в учебной программе, чтобы внедрить иную концепцию обучения: он просто делает это. Сквоттеры не ждут отмены частной собственности и арендной платы, чтобы жить в пустующих домах: они просто делают это. Многие, очень многие мигранты не ждут отмены пограничного контроля, прежде чем пересечь границу из одной страны в другую: они просто едут.

Эта концепция противоположна политике требований. Требование адресовано кому-то и содержит просьбу сделать что-то от нашего имени в будущем, в то время как в политике жить сейчас в том мире, который мы хотим создать (или создавать сейчас тот мир, который мы хотим, живя в нем) нет никакого требования. Мы ни у кого не спрашиваем разрешения и не ждем будущего, а просто прерываем время и утверждаем сейчас иной тип деятельности, иную форму социальных отношений. Государство или партия перестают быть посредником, отделяющим нас от того, чего мы хотим достичь: мы просто берем на себя ответственность и делаем это. Кампания против подушного налога в Великобритании (которая в конечном итоге привела к низвержению миссис Тэтчер) приняла именно такую форму. Она была сосредоточена не на требовании к правительству отменить налог, а без всякого посредничества — на прямом отказе платить, на жизни в мире, в котором налога не существует.

В этом отношении интересен опыт сапатистов. Их первоначальное *¡Ya basta!* в 1994-м сопровождалось перечнем требований, а серия диалогов с мексиканским государством привела к подписанию соглашения о правах коренных народов. Хотя сапатисты с самого начала начали создавать свои собственные автономные муниципалитеты, школы и больницы, только после полной несостоятельности (в 2001 году) мексиканского государства в плане выполнения соглашений о правах коренных народов, сапатистское движение полностью отказалось от политики требований, а вместе с ней и от любых контактов с государством. Однозначным ядром движения стало создание собственной общественной жизни.

Утверждая свой собственный мир, мы определяем повестку дня, график борьбы. Главная проблема левых, даже радикальных, заключается в том, что они следуют программе, заданной капиталом. Такие движения, как движение против предложений Джельмини в Италии, движение против войны в Ираке, выступления против саммита в течение последних десяти лет: все они мобилизуют действия для остановки худших проявлений варварства капиталистического правления, но они позволяют капиталу определять повестку дня. Все эти движения были очень важны, и это нечто большее, чем реакция на капитал, или, скорее, реакция, превосходящая непосредственную причину. Однако по-прежнему верно, что они позволяют капиталу определять график развития конфликта. С другой стороны, для освобождения деятельности от абстрактного труда необходимо радикально изменить перспективу. Поставить деятельность во главу угла — значит вернуть себя в центр вселенной. Молодой Маркс говорит о критике религии: "Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца". (1844/1975a: 176) Борьба, в которой во главу угла ставится деятельность, приводит к коперниковской инверсии капитала: она заставляет капитал явно вращаться вокруг нас. Капитал всегда является реакцией на антикапиталистическую борьбу^[16], но важно четко заявить об этом как капиталу, так и нам самим как о предварительном условии освобождения. Революция — это именно утверждение себя в качестве нашего собственного действительного солнца.

1. Virno (2004: 102). 
2. Беньямин в Тезисе XV своих "Тезисов по философии истории" (1940/1969) сообщает об инциденте, произошедшем во время июльской революции 1830 года: "В первый же вечер боевых действий выяснилось, что часы на башнях были одновременно и независимо друг от друга обстреляны из нескольких мест в Париже". 
3. В том же духе см. "Флорентийскую чародейку" Салмана Рушди, в которой любимая жена короля - плод его собственного воображения. Королеву беспокоят последствия этого как в теологическом, так и в личном плане: "Неужели если Создатель отвернется от сотворенного им человека, то человек просто перестанет существовать? Сложный, можно сказать, глобальный вопрос. Джодху же больше волновало ее собственное положение. Например,

обладает ли она свободой воли или целиком зависима от того, чья воля ее породила? И существует ли она лишь вследствие его упрямого нежелания сомневаться в возможности ее существования?" (2009: 49, *цит. по: Рушди С. Флорентийская чародейка / пер. с англ. Е.К. Бросалина. Спб: Амфора, 2010*). В этом смертельный ужас капиталиста: если мы, создатели капитализма, отвернемся от своего творения, оно перестанет существовать. Именно этот ужас является ключом к пониманию полиции, армий, насилия в мире, не говоря уже о его системах образования, его университетах. [↩](#)

4. Борхес предлагает английский перевод оригинальной (испанской) истории. (*Я использовал вариант перевода В.С. Кулагиной-Ярцевой — А.Ш.*) [↩](#)
5. Обсуждение *carpe diem* как революционного принципа и его опасностей см. в работе Блоха (1959/1986: гл. 20). [↩](#)
6. См. заголовок работы Ленина «Детская болезнь левизны в коммунизме» (1920/1986). [↩](#)
7. Также см. статью Vaneigem в "La Jornada" от 2 января 2008 года: "Я не претендую на то, чтобы быть ¡Venceremos! Я просто желаю, чтобы в каждой женщине и в каждом мужчине крепло чувство "Мы хотим жить", которое является спонтанным криком детства. Именно из этого детства родится детство мира, к которому мы стремимся." В более общем плане о детстве и философии см. Kohan (2003), Agamben (2007). [↩](#)
8. "La Jornada", 25 августа 1996. [↩](#)
9. Об этом см. Vaneigem (1967/1994). [↩](#)
10. Здесь, как и во многом другом, я следую примеру Ричарда Ганна. [↩](#)
11. Процитировано в Honderich (1995: 97). *Цит. по: Бозций. Утешение философией. Перевод В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина. М.: Наука, 1990, с.190-290; примечания с. 302-312.* [↩](#)
12. Обратите внимание, что идея коммунизма как стремления к *nunc stans* является центральной идеей в философии Блоха. О *nunc stans* см. Блох (1964(I):107) и (1959/1986: особенно гл. 53, III). [↩](#)
13. Это название брошюры Лидской первомайской группы (2004). См. также их обсуждение интенсивности событий в Свободной ассоциации (2005). [↩](#)
14. Сторонники свободной ассоциации, вслед за Делезом и Гваттари, называют это временем воздержания: Свободная ассоциация (2006). [↩](#)
15. Беньямин (1974: 1232). Это цитирует Эдриан Уайлдинг (1995: 146). [↩](#)
16. В этом заключается великий инсайт автономного, или *операистского*, течения марксизма. [↩](#)