Библиотека
журнала
ЛОГОС_



Роберт Пфаллер

Ради чего стоит жить

Начала материалистической философии

Издательство
Института
Гайдара

ББК 008:14
УДК 71.4(3)
П91

Составитель серии В. В. Анашвили

Пфаллер, Р.

П91 Ради чего стоит жить. Начала материалистической философии / пер. с нем.; под науч. ред. А. Смирнова. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. — 384 с. — (Библиотека журнала «Логос»).
ISBN 978-5-93255-529-3

Современная культура блокирует доступ к великодушию и наслаждению, и все чаще раздаются призывы к введению запретов или регулированию курения, секса, юмора или все более широкого круга вещей, которые кажутся кому-то оскорбительными. Вместе с тем оказывается, что многие забывают, ради чего стоит жить. Сама неспособность поставить такой вопрос служит важной чертой нашей эпохи. В своей книге австрийский философ и психоаналитик Роберт Пфаллер пытается предложить ответ на данный вопрос и выясняет, почему этот вопрос оказался забыт сегодня и к каким политическим последствиям приводит подобное забвение.

Originally published as: "*Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie*"
© S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 2011
© Издательство Института Гайдара, 2018

ISBN 978-5-93255-529-3

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 9

ВВЕДЕНИЕ. РАДИ ЧЕГО СТОИТ ЖИТЬ. И ЧТО ЭТО ПОЗВОЛЯЕТ НАМ ЗАБЫТЬ

1. Ради чего стоит жить 15

2. Что это позволяет нам забыть 34

ЧАСТЬ I. МОТИВЫ И УЛОВКИ БОЯЗНИ СЧАСТЬЯ

3. Блеск и нищета: о роли порнографической попсы в чопорной культуре 63

4. Порядок появления: комедия материализма 75

5. Всегда ли неудачники терпят неудачу? О недостатках постмодернистской романтики: менталитет проигравших, отказ от трофеев, скрытая обида 104

ЧАСТЬ II. ЗАВИСТЬ. СТРУКТУРА ИДЕАЛИСТИЧЕСКОГО ПОРОКА

6. Что можно изменить. Стоики и материализм 127

7. О зависти 137

8. Уроки зависти 159

ЧАСТЬ III. ТРИУМФЫ ПАРАНОЙЯЛЬНОГО ВООБРАЖЕНИЯ

9. Суеверие, вера, паранойя. Формы воображения и их функция при неприятии жизни 181

10. Разумное обращение с разумом: рациональность раздвоения 201

11. Идентичность, идеалы, роли и ловкость 219

ЧАСТЬ IV. ЖИЗНЬ КАК ТРАТА

12. Весенняя скверна: о жизни как даре и обязательстве возврата. Монолог 231

13. Искусство и любовь, дар и яд 237

14. Револьверы для излишков. Об антиэкономике и антиискусстве 256

15. Темная сторона правил поведения за столом 281

ЧАСТЬ V. ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ЖИЗНИ

16. Работа или игра: ради чего мы живем? Жорж Батай читает Йохана Хёйзингу 299

17. Наслаждение, философия и низкое 336

Библиография 363

ВВЕДЕНИЕ

РАДИ ЧЕГО СТОИТ ЖИТЬ И ЧТО ЭТО ПОЗВОЛЯЕТ НАМ ЗАБЫТЬ

1. РАДИ ЧЕГО СТОИТ ЖИТЬ

1

В западной культуре примерно в середине 1990-х годов произошло то, что, используя термин Карла Маркса, можно назвать сменой «освещения»*. Как в театре, когда одни и те же предметы на сцене начинают казаться чуждыми и угрожающими в новом свете, так и в культуре такие обыденные вещи, как употребление спиртного и мяса, курение, черный юмор, сексуальность, которые прежде казались гламурными, элегантными и доставляющими наслаждение, внезапно начинают казаться отвратительными, опасными или политически сомнительными. Такая внезапная перемена напоминает о превратностях любви, когда в один момент чувства могут смениться на противоположные, из-за чего вчерашний возлюбленный становится вам ненавистен — причем это воспринимается как само собой разумеющееся: *абсолютно ясно*, что этого человека можно только ненавидеть; так же как вчера было *абсолютно ясно*, что его можно только любить.

* См.: Marx [1857]: 637; Маркс 1968: 43.

Как и в любви, в культуре при смене освещения те же самые качества, которые раньше были причиной любви, теперь становятся причиной ненависти. Совсем недавно любимый человек прекрасно тебя понимал, а теперь он вдруг превратился в невыносимого «собственника»; или совсем недавно он был ответственным и самостоятельным, а теперь стал ужасно легкомысленным, был зрелым и внезапно превратился в инфантильного. Такая перемена чувств происходит не из-за того, что были открыты новые, прежде неизвестные качества любимого человека. Речь не идет о том, что вы сначала были восхищены мудростью человека, а потом поняли, что он, например, не в состоянии быть пунктуальным. Речь идет о перемене чувств, изменении отношения: качества, сначала воспринимавшиеся как достоинства, становятся вдруг невыносимыми. Человек, который раньше считался умным, теперь кажется заносчивым «всезнайкой», и внезапно это становится омерзительным*.

То же самое относится и к обыденным вещам, которые сначала вызывали уважение, а затем были объявлены вне закона, с ними произошел

* Славой Жижек сформулировал этот механизм «смены освещения» в любви следующим образом: «Любовь означает, что вы принимаете человека со всеми его недостатками, глупостями и непривлекательными чертами… и, несмотря ни на что, этот человек идеально вам подходит… и ради этого стоит жить… даже в изъяне вы находите совершенство»; ср.: http://www.youtube.com/watch?v=U3x5X670Wj8.

такой же переход от любви к ненависти. Ведь курение внезапно было объявлено недопустимым не из-за осознания того, что курение вовсе не является невинным удовольствием, а представляет опасность для здоровья. Как очень точно заметил Ричард Клайн в своей прекрасной книге «Сигареты — это возвышенное», мы не просто всегда знали, что курить вредно; более того, если бы мы этого не знали, то никогда бы и не взяли сигарету в руки, потому что «вред — это как раз то, что делает сигарету такой возвышенной»*.

2

Главным в этом предложении является слово «возвышенный» («sublime»). Клайн дал нам ключ к пониманию того, почему многие вещи были сначала любимыми, а затем стали ненавистными. Всегда существует какое-то отрицательное качество — так, в случае с сигаретами это вред здоровью, — которое одновременно (при другом освещении) является привлекательным. Здесь, как и в любви, смена освещения не сообщает ничего нового о таком отрицательном качестве, оно только меняет его оценку или его эмоциональное восприятие.

Это соответствует учению о «возвышенном» таких философов, как Эдмунд Бёрк и

* Klein 1995: 279.

Иммануил Кант. Возвышенное очаровывает тем, что оно всегда обладает таким качеством, которое в другом свете окажется отрицательным. И при определенных условиях или, соответственно, освещении именно отрицательные качества вызывают необычайное удовольствие: они, по словам Канта, вызывают удовлетворение, причем удовлетворение, возникающее «в силу своего противодействия интересу [внешних] чувств»*.

3

Не будет большим преувеличением сказать, что нам давно известно о таком виде удовольствий, источником которых служит что-то дурное. Более того, *они и есть все то, ради чего стоит жить*. Без безумия любви, которое позволяет нам боготворить неприятные черты любимого человека; без непристойностей и цинизма сексуальности; без безрассудного веселья, широты души, расточительности, наших подарков, праздников, веселья и эйфории наша жизнь была бы банальной чередой событий и — в лучшем случае — тупым удовлетворением потребностей; предсказуемым, бездушным занятием без кульминационных моментов, больше похожим на смерть, чем на что-то, что заслуживает того, чтобы называться жизнью.

* Kant [1790]: 193; Кант 2001: 311.

Одновременно можно сказать, что только такие удовольствия, в основе которых лежит нечто дурное, могут быть названы культурными удовольствиями, а все простые удовольствия, в основе которых нет никаких отрицательных элементов (например, радоваться свету, теплу, воде, покою), восходят к нашей животной натуре.

4

Смена освещения в культуре, которое превратило наши любимые наслаждения в соблазны, означает, ни много ни мало, что мы за короткое время разучились ценить и отдавать должное тому, ради чего стоит жить. Хуже того, похоже, мы разучились даже задаваться таким вопросом. Вместо того чтобы спросить себя, ради чего мы живем, мы заботимся только о том, как нам прожить подольше, в соответствии с такими ставшими совершенно бесспорными принципами, как здоровье, безопасность, постоянство и — прежде всего — эффективность затрат. Это не просто глупость: Эпикур утверждал, что мудрый человек никогда не выберет самый большой хлеб, он выберет самый сладкий*. Напротив, мы совершаем то, что в глазах римского сатирика и философа-стоика Ювенала было самым большим грехом. Он писал:

* Epikur 1995: 52 и далее.

«Помни, что высший позор — предпочесть бесчестие смерти / И ради жизни сгубить самое основание жизни»*.

5

Выбор слов Ювенала, который обусловлен его религиозностью, а именно использование слова «высший позор», или «святотатство» (nefas), на первый взгляд, может показаться удивительным. Но в теоретическом отношении он оказывается очень точным и прозорливым. Ведь так можно объяснить, почему в одни периоды истории дурное может казаться возвышенным, а в другое время оно просто считается крайне дурным.

То, что во многих культурах воспринимается как что-то противоречивое — иногда как грандиозное и величественное, иногда как омерзительное и нечистое, — и является святым. Лингвист Эмиль Бенвенист показал, что в большинстве индогерманских языков для этого существуют даже два различных слова (например, в латинском «sanctus» и «sacer», в древнегреческом «hosios» и «hagios», во французском «sacré» и «saint», в английском «sacred» и «saint» и т. д.**). Примечательно, что оба

* *Summum crede nefas animam praeferre pudori / et propter vitam vivendi perdere causas* (Juvenal 2007: 91; Ювенал 1994: 88).

** Benveniste 1969, II: 188 и далее; Бенвенист 1995: 349 и да-

этих слова обозначают не два различных класса предметов, а, скорее, два различных «освещения» одного и того же предмета. В связи с этим социолог религии Эмиль Дюркгейм отмечал:

> Существует два типа священного, благоприятное и неблагоприятное, и между этими противоположными формами не только нет разрыва, но один и тот же объект может переходить из одного типа в другой, не меняя своей природы. Именно в возможности этих трансформаций и заключается двойственность священного*.

В сегодняшней повседневной культуре такая противоречивость проявляется даже на уровне внешне простых вещей. Бокал пива, который я вечером выпью в компании с друзьями, кажется мне настоящим наслаждением и доказательством того, что жизнь стоит того, чтобы ее прожить. Но на следующее утро пиво, предложенное на завтрак, может быть мне противно; вероятно, я не захочу даже слышать само слово «пиво».

Именно поэтому теоретики вроде Мишеля Лейриса и Жоржа Батая считали такие практики, как распитие пива с друзьями или эротические ритуалы между влюбленными, формами «сакрального в повседневной жизни»

лее; Assmann 2000: 154; Lipowatz 2005: 21 и далее.

* Durkheim 1994: 551; Дюркгейм 2018: 671–672.

(«sacré quotidien»)*. Эти практики заслуживают такого названия потому, что они столь же противоречивы, как и объекты и практики институционализированных религий; а еще потому, что они, как и религиозные ритуалы, используются людьми, чтобы прервать будничную действительность. Сигарета, ради которой коллеги выходят на улицу во время перерыва, или кофе, за которым вы договорились встретиться со знакомым после обеда, пробивают брешь в монотонности и торопливости рабочих будней. Они придают людям определенный лоск — достоинство, которое, очевидно, не связано с будничной работой ради заработка**. Кофе, сигареты и другие вещи наделяют достоинством собравшихся вокруг них людей. Потому что благодаря этим вещам у нас появляются свободные моменты, когда собравшиеся могут осознать, что они живут. Тем самым они оказываются людьми, которые знают, как надо жить, и людьми, которые знают, почему они это делают с удовольствием. Наконец, — и это тоже очень важно — они показывают наличие чувства юмора, потому что нужно быть способным смеяться над собой, чтобы понять, насколько незначительными и маловажными могут казаться причины, из-за чего стоит жить.

* Leiris [1938]; Лейрис 2004; ср. Bataille 1986: 248 и далее; Батай 2006: 677 и далее.

** См. гл. 16 ниже о Батае и Хёйзинге.

6

Пример с пивом также показывает, чем вызвана смена освещения: священное показывает себя с величественной, блестящей, чистой или хорошей стороны, *когда в его честь устраиваются празднества. Нужно считать священное святым* — эта парадоксальная необходимость соответствует амбивалентной природе священных предметов и практик.

Празднество (а не вера) занимает, как показали антропологи-«ритуалисты», центральное место во всех религиях*** и тем самым определяет формы обращения с повседневным священным. Такая религиозная форма обращения содержит определенный императив, предписание празднества. Именно это предписание преобразует дурной культурный элемент в величественный. Это значит, что предписание празднества предписывает делать то, что вне празднества, в будничной действительности, остается нехорошим и негодным. Так, например, в тотемических культурах на так называемом тотемном пиру, на котором присутствовало все племя, убивались и поедались священные животные, которых обычно было запрещено убивать. Это было празднество, сопровождаемое экстатической радостью****.

*** Robertson Smith 1899: 13.

**** «В сущности, нет позитивного ритуала, который не пред-

7

Этот императив празднества является именно тем, что превращает запретное в прославляемое. Без него обойтись нельзя, он и сейчас присутствует в нашей повседневной жизни — хотя и в приглушенном виде. Например, когда у кого-то из сотрудников фирмы день рождения, мы должны делать именно то, что запрещено. Необходимо отложить работу и выпить с юбиляром по бокалу шампанского. Эта праздничная ситуация обязывает нас к «трансгрессии» в том смысле, который вкладывал в это слово Жорж Батай*.

Этим и объясняется, почему для празднества всегда необходим дурной или нечистый элемент — что-то не всегда доступное, немного опасное, неприятное, болезненное или дорогостоящее. Только так можно выразить исключительную ситуацию праздника и нарушить запрет. День рождения взрослого человека нельзя отмечать мультивитаминным соком. Участники праздника «преобразуют» дурной культурный элемент в возвышенный (кажется, что тем самым они отмечают одновременно два события: с одной стороны, возвышенное качество объек-

ставлял бы собой настоящее кощунство, поскольку человек не может войти в контакт со священными существами, не пересекая барьер, который обычно должен их разделять» (Durkheim 1994: 457; Дюркгейм 2018: 555).

* Bataille 1993: 74; Батай 1994: 297.

та, а с другой — свою собственную способность к такому преобразованию).

Это процесс, который сам по себе заслуживает, чтобы его назвали психоаналитическим термином «сублимация»*. При сублимации обычно запрещенное признается чем-то необходимым и благодаря этому приобретает величественный блеск. Поэтому сублимация не ведет от сексуальности к искусству; скорее, она представляет собой процесс, который можно наблюдать как внутри сексуальности, так и внутри искусства, а именно — всякий раз, когда что-то, что было отвратительным, неприятным или неприличным, превращается в празднично необходимое и тем самым восторженное и радостное.

8

Чтобы создать такую атмосферу радости, необходима социальная ситуация. Можно, конечно, праздновать и в одиночку, но для этого все равно нужны живые воспоминания о праздновании в компании; только так возможно воссоздать такое чрезвычайное событие. Однако подобные воспоминания, как правило, быстро тускнеют, поэтому одинокие люди опускаются в этом отношении в течение очень короткого времени. Они представляют собой на-

* Pfaller 2009.

глядное подтверждение связи, о которой философ Ален говорил, что «неучтивый человек неучтив и сам с собой»*. Здесь может помочь только счастье присутствия в компании. Когда ко мне приходят друзья и вытаскивают меня из одиночества, чтобы вместе выпить пива, мне снова удается почувствовать себя членом коллектива.

Группа активизирует и усиливает почтение перед предписанием празднества. Но его не следует смешивать с «давлением со стороны группы», которое является характерным для близких, похожих на секты общностей. Празднующая группа людей создает противоположность: она рождает не интимный, общественный момент. Если в *общностях* (*Gemeinschaften*) единство достигается путем внутреннего совпадения убеждений членов, то в *обществах* (*Gesellschaften*) мысли и представления каждого члена не являются идентичными; у каждого они свои. Представление, которое они устраивают, не убеждает индивидов. Скорее, своим отношением группа обязана другой инстанции, внешнему наблюдателю. Характерным для этого является — уже приведенное в цитате Ювенала — понятие *бесчестия.* Стыдно было бы отказаться от участия, отклонить приглашение,

* Alain 1982: 201; Ален 2000: 183; ср.: «Однако… всем довольный человек, оставшись один, быстро забывает, что счастлив» (Alain 1982: 187; Ален 2000: 22).

не употреблять спиртного, не предложить другу сигарету.

Особенно это чувство стыда превращает группы в нечто большее, нежели просто близкие общности со своими правилами и принуждениями, а именно — в общества; оно окутывает все светским блеском. Когда тебе кажется, что на тебя все смотрят и ты ощущаешь на себе это внимание, необходимо сохранять лицо. Конечно, это только видимость, фикция; фантазия, в которую никто не верит. Но именно поэтому такую видимость нужно сохранять: в этом вся группа солидарна. Она прячется, говоря словами Октава Маннони, «за занавесом»* и вводит в заблуждение невидимого, виртуального наблюдателя, наивного зрителя, перед которым устраивается представление.

9

То, что учтивость — это фантазия, в которую не верит ни один из присутствующих, было понятно уже Иммануилу Канту**. Такой обман без обманутых лежит в основе поведения, которое определяет публичное пространство как светское и показное, в отличие от частного и интимного. Поэтому поведение людей в публич-

* Mannoni 2006: 19; Маннони 1992.

** «Так как все понимают, что это неискренне» (Kant 1798: 442; Кант 1994: 169).

ном пространстве, как подчеркивал Ричард Сеннет, всегда сродни игре, в основе которой лежит определенное «как будто»*. Это «как будто» не только отличает «публичного человека» Сеннета от «частного лица»; оно также отделяет светского гражданина («citoyen»/«citoyenne») французской революции, интересующегося общественными проблемами, от заботящегося только о своих частных экономических интересах буржуа («bourgeois»/«bourgeoise»).

Щедрость празднества принадлежит к этому же типу полагаемого «как будто». По замечанию Батая, как хозяин ты должен действовать так, как будто шампанское течет рекой**. И в каждой пачке сигарет есть сигареты, которые ты сам не выкуришь, потому что их надо предложить другим (например, взамен на «огонек»), как будто они действительно принадлежат другим***.

Иногда «как будто» создается и тщательно поддерживается не лестью, а путем изображения глупости, отсутствия вкуса и наивности. Когда в 1990-е целые субкультурные, артистические и интеллектуальные *компании* собирались, чтобы посмотреть очередную серию непритязательного сериала «Беверли-Хиллз, 90210»

* Sennett [1974]: 27 и далее, 60; Сеннет 2002: 51 и далее, 79–80.

** Bataille 1986: 201; Батай 2006: 647.

*** Об этике великодушия см. разделы IV и V настоящей книги.

(обычай, который получил название «Бевен»*), они притворялись наивными перед невидимым наблюдателем. Но их не-наивность и цивилизованность заключаются в том, что они поддерживают эту иллюзию, не разрушая ее. Из солидарности они не говорили открыто, что этот сериал всего лишь китч, и вели себя так, как будто речь идет о настоящем искусстве. Благодаря этому они могли получать удовольствие вопреки всем своим эстетическим предпочтениям — триумф нарушения обычных вкусовых правил и ограничений. Полностью осознавая эту игру, они могли украдкой радоваться своей способности обмануть виртуального наблюдателя, который поверит, что они так же наивны и имеют такой же дурной вкус, как и герои сериала. Как и в эстетике возвышенного, в имеющей аналогичную структуру эстетике китча и так называемого кэмпа** предписание коллективного празднества является решающим условием для радостного восприятия дурного объекта.

10

С точки зрения общей психоаналитической эстетики в этом и выражаются базовые измерения необладания и *другости*, то есть *зависимо-*

* Аннели Титце великолепно проанализировала эту тему (Курсовая работа, Высшая школа искусств Берлин-Вайсензее, 1999).

** Sontag [1964]; Зонтаг 1997.

сти от другого. Индивиды не имеют в распоряжении условий для выполнения всех желаний. Точно так же, как при капиталистическом способе производства непосредственные производители не обладают всеми необходимыми средствами производства, в эстетической области потребители не обладают всеми средствами, необходимыми им для их полного удовлетворения. Им необходимо еще что-то, что они могут получить только от общества, а именно требование отдаться удовольствиям. При этом культура не является сдерживающим или ограничительным фактором, запретом по отношению к предполагаемым вожделениям. Скорее наоборот, индивидам необходимо культурное требование, чтобы получить доступ к удовольствиям. Сдерживают же они себя сами.

Не следует забывать, что «символический порядок» во французском (как и в английском) языке обозначает не только систему общественных *правил*, но и *требование*: «L'ordre symbolique», или, соответственно, «the symbolic order» — это не только *порядок*, но и *приказ* — причем при необходимости приказ нарушить сам этот порядок.

Такой приказ ни в коем случае не обозначает «непристойную изнанку» порядка, которую могло бы составлять необузданное наслаждение*. Скорее, речь идет о чем-то, что

* О наслаждении как непристойной изнанке символическо-

неизбежно принадлежит символическому порядку, выполняя функцию избегания эксцессов наслаждения и превращения их вместо этого в приятный опыт. Поэтому символический порядок является таковым только тогда, когда он как бы удваивается и содержит в себе приказ нарушить себя самого. Ибо именно приказ нарушения удерживает порядок от превращения в непристойный эксцесс. Именно это имеет в виду Эпикур, когда пишет: «И в жалкой жизни надо знать меру. Кто ее не соблюдает, претерпевает то же самое, что и тот, кто впадает в необузданность»*. Даже умеренность, которая господствует в нашей жизни, может превратиться в необузданность. Это мы и наблюдаем сегодня, когда становимся необузданно умеренными. Если умеренность не удваивается; если от нее самой не требуют умеренности, тогда возникает непристойный избыток умеренности. Поэтому удвоение символического порядка с обеих сторон — *порядка* и *приказа его нарушить* — играет решающую роль в существовании самого символического порядка; такое удвоение выполняет ключевую функцию, признаваемую за ним психоанализом, а именно служить принципу удовольствия**.

го порядка см.: Žižek 1995: 134; Žižek 1998a: 276.

* Epikur 1995: 71.

** См.: Evans 1997: 148, 202. О необходимом удвоении см. ниже гл. 10.

11

Наглядный пример нарушения символического порядка однажды привел писатель Дарио Фо в своем телевизионном документальном фильме о культуре Италии. Он объяснил, что итальянские женщины охотно используют публичное пространство как своего рода сцену и разработали для нее соответствующую форму выступления. Так, в Италии — в отличие от некоторых пуританских культур — не считается невежливым глядеть на женщин. Совсем наоборот, сами женщины будут считать очень невежливым, если на их старания никто не обратит внимания. Фо вспоминает, что, когда, будучи еще маленьким мальчиком, он шел по улице, держась за руку матери, мать сказала ему: «Не ковыряй в носу! Посмотри на женщин!»

Призыв матери вызволил маленького Дарио из его нарциссизма, разрушив его аутоэротическую ограниченность и открыв путь к объекту. Одновременно этот призыв представил ему иллюзию, которая не была его собственной. Она гласила: «Веди себя так, как будто ты уже взрослый!» Впавшая в нарциссизм современная культура могла бы сегодня брать пример с маленького Дарио. Она могла бы научиться у него не отвергать наставления культуры как гетерономные требования, а использовать их в качестве ресурсов удовольствия. Тогда ей, как

и ему, удалось бы избавиться от своего нарциссизма, испытывая удовольствие от вещей, которые, как она считает, не отвечают ее собственному *Я*, и таким образом начать совершать те необходимые трансгрессии, ради которых и стоит жить.

2. ЧТО ЭТО ПОЗВОЛЯЕТ НАМ ЗАБЫТЬ

1

В неолиберальном обществе, в котором все, для чего стоит жить, агрессивно пытаются присвоить себе закрытые меньшинства, коллективные ресурсы наслаждения тоже стали объектами таких асоциальных устремлений. Но силой забрать их у большинства было бы просто невозможно. Как и со многими другими лишениями, этого также нужно добиться хитростью — то есть так, чтобы лишенные не считали, что они чего-то лишились, а видели в этом скорее освобождение. Тогда они будут не только готовы смириться со случившимся, но и сами примут в этом активное участие. Здесь заинтересованность правых высших слоев в приватизации получает поддержку со стороны как будто бы левых — или по крайней мере самоэмансипационных — идеологий среднего класса. Такой альянс характерен почти для всех форм неолиберальной экономики. Все эти элитарные попытки материального присвоения общественного достояния зависят от поддержки со стороны идеалистической постмодернистской