

*Н. В. Рыбалко**

ОСОБЕННОСТИ ТРАНСЦЕНДИСТСКИХ И ИММАНЕНТИСТСКИХ ПРОЕКТОВ В ФИЛОСОФИИ XX—XXI ВЕКА

В статье исследуются важные аспекты трансцендентного и имманентного подходов в философии XX в., представленных концепциями таких философов, как М. Хардт, А. Негри, К. Шмитт, К. Лефор, Ш. Муфф и Э. Лаклау. Хардт и Негри рассматривают процесс секуляризации, который привел к отказу от божественного авторитета, как ключевое условие формирования современного философского и политического дискурсов. Истоки этого подхода в более ранних мысли Дунса Скота, который утверждает важность размежевания философии и теологии. Хардт и Негри утверждают, что эффективное государственное управление возможно лишь тогда, когда юридические и этические аспекты совпадают, а сердцевина общества формируется через радость совместной деятельности. Такой подход не согласуется с теорией К. Лефора, который считает, что в обществе необходимое слияние общественного и частного ведет к тоталитаризму, и, вслед К. Шмитту, выстраивает трансцендентскую модель общества. Решение этого противоречия автор видит в концепции гегемона Ш. Муфф и Э. Лаклау.

Ключевые слова: имманентное, трансцендентное, Единое, единичность, гегемония, тоталитаризм.

N. V. Rybalko

FEATURES OF TRANSCENDENTAL AND IMMANENTAL PROTECTS IN THE PHILOSOPHY OF THE XX—XXI CENTURY

The article investigates important aspects of transcendent and immanent approaches in XX century philosophy, presented by the concepts of such philosophers as M. Hardt, A. Negri, K. Schmitt, K. Lefor, Ch. Muff and E. Laklau. Hardt and Negri consider the process of secularization, which led to the renunciation of divine authority, as a key condition for

* Рыбалко Наталья Вячеславовна — аспирант, nrybalko@eu.spb.ru, Европейский Университет, Санкт-Петербург.

Natalia V. Rybalko — PhD student, nrybalko@eu.spb.ru, European University, Saint-Petersburg.

the formation of modern philosophical and political discourses. The origins of this approach are in earlier thought by Duncan Scott, who asserts the importance of separating philosophy and theology. Hart and Negri argue that effective governance is possible only when the legal and ethical aspects coincide, and society's core is formed through the joy of joint action. This approach is not in line with the theory of K. Lefor, who believes that in a society it is necessary to merge public and private leads to totalitarianism, and, following K. Schmitt, builds a transcendental model of society. The solution of this contradiction is seen by the author in the concept of hegemon Ch. Muff and E. Laklau.

Keywords: immanent, transcendent, the Unity, singularity, hegemony, totalitarianism.

ИММАНЕНТИСТСКИЙ ПРОЕКТ А. НЕГРИ И М. ХАРДТА

М. Хардт и А. Негри, полагая, что нововременной процесс секуляризации с его отказом от божественного, трансцендентного авторитета является важным этапом в становлении современного философского и политического дискурсов и развитии плана имманентного, присущего им, все же ищут истоки зарождения плана имманентного (а вместе с ним и зарождения истоков всей современности) раньше, а именно в философии Дунса Скота, который выступал за размежевание философии и теологии и в связи с этим выдвинул положение о том, что у каждого сущего есть особая суть, таким образом разрушив средневековую концепцию аналогии бытия, согласно которой объект соотносится с субъектом или событие с ситуацией не согласно принципам тождества и различия, а согласно принципу их подобия своему трансцендентальному источнику (соответственно, философия, по Дунсу Скоту, должна заниматься сутью наличных вещей, а теология — областью трансцендентного):

«Утверждение Дунса Скота разрушает средневековую концепцию аналогии бытия и, следовательно, его дуалистичности, представление о бытии как стоящем одной ногой в этом мире, а другой — в сфере трансцендентного. Это происходит в начале XIV столетия, в разгар кризиса позднего Средневековья. Дунс Скот говорит своим современникам, что смятение и упадок времен можно преодолеть, лишь обратив мысль к сингулярности, к единичному характеру бытия» [1, с. 78–79].

Таким образом, Дунс Скот поставил под сомнение принцип дуалистичности бытия — бытия, которое, являясь нам в этом мире, своим источником имеет мир потусторонний. Согласно этому принципу имманентизации трансцендентного принципа никогда не происходило, и мы должны исследовать этот мир и наши отношения внутри него без оглядки на Единое, но обращая внимание на единичность, т. е., по мнению Д. Скота, всеобщий кризис и упадок (пишет Скот в начале XIV столетия, в разгар кризиса позднего Средневековья) можно преодолеть, лишь обратив мысль к сингулярности, к единичному характеру бытия, придав ей онтологический статус. Утверждение значимости и онтологической укорененности единичного бытия дает импульс к реализации возможностей человечества и его могущества изменять мир. Т. е. если говорить об имманентности, как ее понимают М. Хардт и А. Негри через Д. Скота, то она выступает в качестве единственной реальности, у которой нет никакой

внешней ей самой цели и которая является одновременно всем мыслимым, в том числе и тем, что кажется трансцендентным. Если говорить о политическом имманентном, то, по мнению А. Негри и М. Хардта, оно возможно тогда, когда юридический порядок государства совпадает с этическим. Сердцем же общества, считают они, является радость совместного действия по реализации совместных целей, устраняющая разницу между любовью и политикой.

Но, как указывает Э. Лаклау [9], план имманентности берет свое начало не с Дунса Скота, как пишут об этом Хардт и Негри, а с Эриугены, и не является результатом секуляризации, а существует внутри теологической дискуссии. Эриугена, отвечая на вопрос Августина, откуда берется зло, утверждает, что зла в действительности не существует, т. к. то, что мы называем злом, на самом деле — этапы, которые Богу необходимо пройти для того, чтобы достигнуть совершенства, но, как пишет Лаклау, это невозможно, если Бог не имманентен миру. Таким образом, Лаклау не считает, что точкой рождения имманентности является отделение имманентного от трансцендентного, а, напротив, полагает, что Бог изначально миру имманентен, совершенствуясь внутри этого земного бытия и достигая благодати, пройдя все необходимые преобразования. Таким образом, если у Дунса Скота усиленный акцент в возникновении и существовании зла ставится на роли самих разумных существ, зло у него — это результат нарушения праведности, грех и вина человека, то зло в понимании Эриугены является необходимым этапом развития на пути к совершенству. (Неудивительно поэтому, что такой имманентистский мыслитель, как К. Маркс, излагает похожую концепцию, согласно которой общество должно вытеснить примитивный коммунизм и пройти все стадии классового разделения, чтобы развить производительные силы и в конце пути прийти к развитому коммунизму.) Таким образом теория Дунса Скота выглядит как попытка разделения негативности и трансцендентности, в то время как негативность у Эриугены присуща Богу и ввиду его имманентности распространена в мире. В этом случае получается, что негативность — момент, который присущ Богу как нечто само собой разумеющееся и поэтому неустраним одним лишь усилием воли. Кроме того, получается, что негативность в этом случае сочетается с имманентностью. Получается, что негативность, против которой выступают Негри с Хардтом, представляя имманентное как некий избыток, разрушающий все границы и объемлющий собой все поле политического, изымается в их теории из общественного бытия просто решением рассматривать только единичные сингулярности, т. к. разрыв между единичным бытием и иным обеспечивает именно негативность. Что по поводу того, что Д. Скот отказывается от рассмотрения теологии, сосредотачивая свое внимание на рассмотрении вещей этого мира так, как они есть, то это, несомненно, признак той секуляризации, которой подвергалась философская мысль на излете Средневековья.

Если следовать теории Лаклау об изначальной имманентизации божественного, то нововременная секуляризация обратила уже существующее в этом мире зло в то, что мы называем «общественным антагонизмом». Но если эта теория верна, то концепция Негри и Хардта, которые понимают политику как нечто имманентно-неизбежное (возможно, «открытое», по Хайдеггеру), требующее простого процесса структурирования (например, демократизации

протестных движений, перераспределения стратегических и тактических усилий между лидерами протеста и основной его массой), а политическое — как то, что формирует политическую общность, уступает концепции создания истинной политики из условий антагонизма, на чем настаивают Жижек или Бадью, которые понимают политическое как имманентные условия возможности радикального политического участия в существующих социальных антагонизмах, решение которых обеспечивает истинная политика.

СУВЕРЕН ПРОТИВ ЗАКОНА: ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЕ ПРОЕКТЫ К. ШМИТТА И К. ЛЕФОРА

Чтобы рассмотреть аргументацию противников имманентистских проектов, я бы хотела проанализировать различия между двумя трансцендентистскими проектами, высвечивающем особенности каждого из них. Это консервативный проект Карла Шмитта и проект либеральной демократии Клода Лефора.

Я хочу показать, что сами эти проекты, которые спорят друг с другом, не так однозначны, как кажутся на первый взгляд. Так, Лефор обвиняет имманентистский проект в том, что он ведет к тоталитаризму, когда власть проникает во все сферы общества, в том числе и в частную жизнь, стирая различия между частной жизнью и жизнью публичной, на необходимости различения которых настаивал еще Кант.

Х. Арендт, чья концепция тоталитаризма повлияла на Лефора, определяет тоталитаризм как режим, стремящийся проникнуть во все сферы человеческой жизни. Это, собственно, классическое определение тоталитаризма. Причем лучше всего тоталитаризм утверждается там, где люди разобщены и испытывают одиночество. То есть отсутствуют те самые связи, которые, по Хардту и Негри, должны соединять между собой элементы множества. Тут надо заметить, что уже этот факт говорит о том, что у концепции имманентного общества есть шанс удержаться от падения в тоталитаризм, и наша задача — найти, что же именно этому препятствует.

Для Арендт тоталитаризм характеризуется тем, что определенные категории людей лишаются закона. При этом полное равенство людей перед законом реализуется при строгой стратификации общества:

«И все-таки эти свободы достигают своего полного значения и органического исполнения своей функции только там, где граждане представлены группами или образуют социальную и политическую иерархию» [1, с. 416].

Тут надо заметить, что К. Шмитт, во многом повлиявший на Арендт, защищал политическую диктатуру как идеальное отображение божественной власти на земле в руках абсолютного суверена, т. е., того, кто может объявлять чрезвычайное положение, приостанавливая действие всех законов. Таким образом, суверен, будучи сам исключительной фигурой, принимает решение об исключении из нормы права, которое в самой норме прописано быть

не может. По Арендт же, тоталитаризм строится от имени закона, но вместо того, чтобы утвердиться над людьми, утверждается в человеческом мире, — как говорит Лефор, спускается с небес на землю. Демократия же, как пишет Лефор, не делает закон имманентным мировому порядку и не смешивает его с властью. Именно разделение власти, закона и знания характерны для демократии и служат препятствием для тоталитаризма.

Для Лефора именно гомогенность общества означает его тоталитарность, когда «(п)ролетариат составляет одно целое с народом, партия — с пролетариатом, наконец, политбюро и эократ — с партией» [3, с. 21]. Народ в этом случае объявляется единым, социальное разделение отрицается, как отрицаются и все различия в языках, верованиях и обычаях. Диктатура тут носит совершенно другой характер, чем диктатура монарха. Ибо власть теперь не принадлежит одному, находящемуся по ту сторону социального: эта власть царит, как если бы не имелось ничего вне ее, как если бы она не имела границ — границ, которые ставят идеи закона или самоценной истины. Тоталитарное общество — общество, которое, как предполагается, не имеет ничего вне себя, общество, которое производится населяющими его людьми. Подход, который предлагает Лефор, можно сравнить со стратегией Хардта и Негри, которые хотят отделить Единое от единичного, только с той разницей, что Хардт и Негри считают, что единичное может существовать без оглядки на Единое, в то время как Лефор настаивает на том, что именно благодаря тому, что Единое отделено от единичного, оно способно его структурировать.

К исчезновению общественного порядка ведет следующее противоречие: индивид, с одной стороны, в эпоху модерна избавляется от личной зависимости, получает свободу суждений и действий в соответствии с собственными нормами, а с другой стороны, находит в единении с другими способ сохранения своей идентичности. В отношении же власти это противоречие проявляется в том, что власть освобождается от произвола отдельной личности, но вместе с тем рискует вследствие этого стать безграничной и контролирующей все аспекты жизни. То есть это ситуация потери власти сувереном. Поэтому Лефор тут мог бы возразить Шмитту, который ценил власть суверена в противовес власти закона, что падение суверена неизбежно в исторической перспективе, поэтому закон — то, что по необходимости должно прийти ему на смену. И действительно, Лефор настаивает, что в демократии место власти становится пустым, происходит разрушение личной, монархической власти, что совпадает с установлением политической свободы, но на место трансцендентной власти должен вступить трансцендентный закон.

При этом Токвиль, который первый заметил это противоречие, боялся, что демократия, устанавливая равенство условий, стирает различия в едином стандарте, распыляет историческое время и прочее. Лефор как поборник демократии утверждает, что Токвиль не учитывает развивающийся характер демократии, которая имеет исторический характер. Как представляется, развивающийся характер демократии проявляется в том, что основным законом, как например, французская или американская декларации, утвердившись однажды, тем не менее в самом утверждении прав человека содержали возможность постепенно включать в понятие «человека» все большие категории людей —

женщин, чернокожих и т. д. Таким образом, демократия — это историческое общество, в основу которого заложено развитие, в отличие от тоталитаризма, который вроде бы основан на постоянной мобилизации своих граждан и заряжен движением, но это движение осуществляется к установленному раз и навсегда и недостижимому идеалу нового человека, являясь, таким образом, обществом без истории.

Но и недостаток подобной установки очевиден — Лефор не проблематизирует момент чрезвычайного положения, который закон, как писал еще Шмитт, не может предусмотреть и справиться с которым, по Шмитту, может только суверен, по-видимому, именно сняв запрет на разделение Единого и единичного и воплощая в самом себе их единение.

КОНЦЕПЦИЯ АГОНИЗМА И ГЕГЕМОНИИ Ш. МУФФ И Э. ЛАКЛАУ

Ш. Муфф, на которую оказал влияние Лефор, принимает антагонистическую модель развития Шмитта, но модифицирует ее в агонистическую, соглашаясь, что разногласия необходимы, т. к. на них строится политическое, но из разряда врага мы должны перевести наших противников в разряд соперников, чтобы иметь возможность дискутировать с ними, каковой возможности лишает нас взаимный статус врага. Муфф апеллирует к стабильности и порядку, к которым может привести не мобилизация всего населения к единой цели (о чем говорит и Лефор), но компромисс между разными интересами. Поэтому она отвергает и проект либеральной демократии Ролза и Хабермаса, основанный на согласии, исключая соперничество. Политика — не место для универсальных ценностей, а область плюрализма и разногласий. Ставка на частную жизнь инструменталистской концепции политики не сработала, т. к., помимо крайнего индивидуализма, привела к тому, что люди, ища способы коллективной идентификации, но не имея возможности стать политическими агентами, начали создавать религиозные и этнические фундаментализмы. Здесь мы видим, что единичное, помимо того, что, как в концепции Хардта и Негри, следующих за Дунсом Скотом, может принимать на себя ответственность за политическое действие, также может служить и реакционным целям. Таким образом необходимо понять, как возможно сохранение политического потенциала у единичного без того, чтобы это единичное уходило в индивидуализм.

Ш. Муфф сетует на утрату политического трансцендентного, когда критикует либеральную демократию, замечая, что она, будучи выражением компромисса между различными конкурирующими силами, являет собой утрату политического трансцендентного, когда политика начинает излагаться не в терминах экономики, но в терминах этики и морали (так, если классический марксизм делал ставку на производительные силы, развитие которых должно привести к антагонизму с производственными отношениями, то потом инициатива перешла к совершению политического акта, а в 20 веке возникла тенденция интегрировать в «производительные силы» все аспекты бытия). Кроме того, по Муфф, для политического необходим институт власти

именно потому, что власть — не отношения между идентичностями, которая устанавливается при их взаимоотношении, а то, что само устанавливает эти идентичности. Поэтому, т. к. властные отношения лежат в основе всего социального, то мы должны не пытаться устранить власть, а найти подходящие для демократических ценностей формы власти. Более того, власть, являясь неотъемлемой частью социальных отношений и их основой, конструирует саму социальную объективность. Именно поэтому, с точки зрения Муффа, установка на устранение власти является nonsensом. Задача демократической политики состоит не в уничтожении власти, а в нахождении таких ее форм, которые бы максимально сочетались с демократическими ценностями.

Тем не менее речь здесь не идет о конкурентах в либеральном понимании этого слова. Ибо, согласно Муффу, последние ведут борьбу за господство в рамках существующей системы гегемонии (например, Лефоровского закона, который раз и навсегда установился и сам задает рамки своего развития), тогда как «агонистические» соперники оспаривают саму гегемонию, но и не о врагах в Шмиттианском смысле, так как, если мы маркируем кого-то врагом, то мы выталкиваем его из поля возможного диалога, так что Другому остается только маргинализироваться и радикализироваться.

Как отмечает Жижек [12], проект Лаклау и Муффа часто прочтывают как постструктуралистский, т. к. возникает соблазн предположить, что в их теории «реальность» — всего лишь дискурсивный конструкт, так как создается она путем диалога между агонистическими соперниками в отсутствии какого-либо трансцендентного означаемого, а любая идентичность, которой обладают соперники, — лишь результат их отношений. Жижек же настаивает, что такое прочтение работы Лаклау и Муффа (как постструктуралистской) упускает важнейшее измерение гегемонии. Говоря о гегемонии и о том, откуда она берется, следует помнить, что Лаклау и Муфф считают, что возможность для политической борьбы — это прежде всего расширение, избыток по отношению к имеющимся рациональным структурам общества. Этот социальный порядок, представляя из себя рациональные и организованные структуры, являет собой символический порядок. И тогда тот избыток, который переживает социальное пространство во время борьбы, — это Реальное, которое не может быть вписано в старые рамки, т. е. не может быть символизировано. Это Реальное, в котором, по Лакану, отсутствует всякое различие (а структура — это всегда различие) или нехватка, поскольку избыток является для субъекта невозможным опытом наслаждения / смерти, который всегда утопичен и недостижим. Как и утопия, это наслаждение / смерть является абсолютно трансцендентным опытом. Или, как пишет Жижек, все социо-символическое поле формируется вокруг травматического невозможного, вокруг того, что не может быть символизировано, то есть, опять же, вокруг Лакановского Реального, которое по определению невозможно. Только Лаклау и Муфф переносят это положение в анализ социального и идеологического. Таким образом, необходимо нечто, которое находилось бы за пределами структур общества, но при этом обеспечивало бы их связь, вокруг которого выстраивались бы структуры социального. Собственно, и сами Лаклау и Муфф пишут, что теория Лакана предоставляет важнейшие инструменты для формулирования концепции гегемона [10, p. xi] (1).

Также можно вспомнить, что Лаклау и Муфф, разбирая работу Розы Люксембург «Всеобщая забастовка и немецкая социал-демократия» 1906 г., пишут, что Люксембург не следует логике жесткой детерминации, а вместо этого увеличивает количество точек антагонизма, а следовательно, и субъективации. Поэтому какое-либо лидерство, будь то партийное или профсоюзное, невозможно. С другой стороны, Люксембург предложила символическую детерминацию для консолидации этих точек борьбы — классовую солидарность. Но тут надо отметить, что сама эта консолидация не является чем-то предзаданным — она выстраивается как раз в ходе этой самой сверхдетерминации. А если мы говорим о спонтанизме, то эти множественные субъективации должны оставаться недетерминированными, как будто консолидация, Единое — то, что всегда ждет нас впереди.

Таким образом, проект Лаклау и Муфф, проект универсального гегемона, предполагает действие из избытка, но при этом подобный избыток не стирает разделения между существующими соперниками, а обеспечивает их сосуществование:

«Что, в этом случае, является специфической универсальностью, присущей гегемонии? Это результат, как мы утверждаем в тексте, конкретной диалектики между тем, что мы называем логикой разности, и логикой эквивалентности» [10, р. xiii] (2).

Пожалуй, именно такая универсальность представляет собой то соединение единичного и Единого, причем соединение не стабильное, а постоянно перемещающееся между разными своими точками, которое способно как избежать ухода в тоталитарность, так и сохранить при этом внимание к единичному, как преодолеть косность раз и навсегда установленного закона перед лицом чрезвычайной ситуации, так и избежать диктатуры единого суверена:

«Наше понятие нестабильной универсальности не совпадает с концепцией таковой у Хабермаса, для которого универсальность имеет своё собственное содержание, независимое от любой гегемонической артикуляции. Но оно также избегает другой крайности — представленной, возможно, в чистейшем виде, в партикуляризме Лиотара, чья концепция общества представляет из себя множество несоразмерных языковых игр, взаимодействие которых может быть понято только как деликт, делает невозможным любое политическое переосмысление» [10, р. xiii] (3).

1. “For not unrelated reasons, Lacanian theory contributes decisive tools to the formulation of a theory of hegemony” (пер. авт.).

2. “What, in that case, is the specific universality inherent in hegemony? It results, we argue in the text, from the specific dialectic between what we call logics of difference and logics of equivalence” (пер. авт.).

3. “Our notion of a contaminated universality parts company with a conception such as that of Habermas, for whom universality has a content of its own, independent of any hegemonic articulation. But it also avoids the other extreme — represented, perhaps, at its purest in the particularism of Lyotard, whose conception of society as consisting in a plurality of incommensurable language games, whose interactions can be conceived only as tort, makes any political rearticulation impossible” (пер. авт.).

ЛИТЕРАТУРА

1. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.
2. Большая Российская энциклопедия: [в 30 т.] / Научно-редакционный совет: председатель — Ю. С. Осипов и др. М.: Большая Российская энциклопедия, 2004. Т. 32. 767 с.
3. Лефор К. Политические очерки (XIX—XX века). М.: Российская политическая энциклопедия, 2000. 366 с.
4. Муфф Ш. К агонистической модели демократии // ЛОГОС. Т. 42. Вып. 2. 2004. С. 180–197.
5. Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004. 434 с.
6. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. 508 с.
7. Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. 333 с.
8. Hardt M., Negri A. *Assembly*. New York: Oxford University Press, 2017. 368 p.
9. Laclau E. Can Immanence Explain Social Struggles? // *Diacritics*. Vol. 31. № 4. 2001. P. 2–10.
10. Laclau E., Mouffe Ch. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London, New York: Verso, 2001. 198 p.
11. Mouffe Ch. *On the Political*. London, New York: Routledge, 2006. P. 8–21, 29–34.
12. Žižek S. *Beyond discourse analysis*. // Laclau E. *New Reflections On The Revolution Of Our Time*. London: Verso, 1990. P. 249–260.

REFERENCES

1. Arendt, H. *Istoki totalitarizma*. M.: CentrKom, 1996. 672 s.
2. *Bolshaya Rossijskaya enciklopediya: [v 30 t.] / Nauchno-redakcionnyj sovet: predsdatel — Yu. S. Osipov i dr.* M.: Bolshaya Rossijskaya enciklopediya, 2004. T. 32. 767 s.
3. Lefor, K. *Politicheskie ocherki (XIX–XX veka)*. M.: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya, 2000. 366 s.
4. Muff, Sh. *K agonisticheskoy modeli demokratii*. In: LOGOS. T. 42. Vyp. 42. 2004. S. 180–197
5. Hardt, M., Negri, A. *Imperiya*. M.: Praksis, 2004. 434 s.
6. Hardt, M., Negri, A. *Mnozhestvo: vojna i demokratiya v epohu imperii*. M.: Kulturnaya revolyuciya, 2006. 508 s.
7. Shmitt, K. *Politicheskaya teologiya*. M.: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole, 2000. 333 s.
8. Hardt, M., Negri, A. *Assembly*. New York: Oxford University Press, 2017. 368 p.
9. Laclau, E. *Can Immanence Explain Social Struggles?* In: *Diacritics*. Vol. 31. № 4. 2001. p. 2–10
10. Laclau, E., Mouffe, Ch. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London, New York: Verso, 2001. 198 p.
11. Mouffe, Ch. *On the Political*. London, New York: Routledge, 2006. P. 8–21, 29–34
12. Žižek, S. *Beyond discourse analysis*. In: Laclau E. *New Reflections On The Revolution Of Our Time*. London: Verso, 1990. P. 249–260.