

ротство завтра. Контроль доступа может иметь смысл, только когда акторам выгоднее войти на рынок, чем оставаться за его пределами. Иначе говоря, «актеры имеют больше возможностей для получения прибыли или большей полезности на рынке с контролируемым доступом, чем в иных местах» (336).

Но в период кризиса экономические игроки имеют дело не с прибылью, а с убытками. Кажется, что в подобном случае «охранник на входе» не может рассчитывать на получение своих дивидендов: экономический агент «направляется к выходу вместо того, чтобы толпиться в очереди на вход». Однако здесь на помощь системе господства приходят структурные перекосы, которые в кризисные времена обуславливают потребность в государственных инвестициях в любой стране, будь то Россия, США или Китай. «Если контроль доступа к рынку теряет смысл в период кризиса, то кон-

троль доступа к распределяемым правительством средствам, наоборот, его приобретает. Доступ к государственным субсидиям и займам на выгодных условиях становится вопросом жизни и смерти для большинства частных компаний» (336–337). В уже сложившейся системе господства возникает новое сочетание интересов: бизнес заинтересован «в доступе к полю» для получения государственной поддержки, потребители заинтересованы в работе бизнеса, который обеспечивает их рабочими местами, а «охранник на входе» использует свою позицию для перераспределения средств и укрепления своей власти.

Переход от первого сочетания интересов ко второму может продолжаться довольно долго. Особенно если вспомнить фразу одного сотрудника администрации президента, вынесенную в эпиграф книги: «Монету чеканит власть».

Антон Соболев

## ЖИЖЕК И НЕМЦЫ, ИЛИ ПУСТОТА ДЕМОКРАТИИ

Markus Gabriel, Slavoj Žižek. Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism. L.: Continuum, 2009. — 208 p.

Уильям Теккерей в одном из «Ирландских очерков» предлагает читателю сравнить ирландский и английский взгляд на мир — буквально сквозь окно на постоялом дворе. В то время как поднятое английское окно не нуждается в посторонней помощи и остается открытым благодаря собственным тросам и противовесу, ирландское держится на швабре, которой заботливая горничная его подпирает. Случись что-нибудь со шваброй, и смотря-

щий из окна незадачливый постоялец тотчас лишится головы. Такого же рода пустота (отсутствие какой бы то ни было прочной, неслучайной опоры) и такого же рода момент антропологического решения (высовываться или не высовываться из окна) лежат в основании проекта, провозглашаемого книгой Славоя Жижека и Маркуса Габриэля «Мифология, безумие и смех: субъективность в немецком идеализме». Программа книги, как она

дана в предисловии, — не просто интерпретация философий Шеллинга, Гегеля и Фихте, но основание «новой онтологии» (5), а заодно, можно сказать, и новой антропологии — в духе радикальной демократии, то есть основание на *пустоте, конечности и случайности*. Недаром Габриэлю, по его признанию, так близок Виктор Пелевин, автор «Чапаева и пустоты».

Именно Габриэлю принадлежит первая глава книги, посвященная Шеллингу; другие две, о Гегеле и Фихте, написаны Жижеком. Претензия этой книги в том, чтобы охватить весь немецкий идеализм, притом и онтологически, и антропологически. Габриэль взят Жижеком в соавторы, видимо, для того, чтобы в этой схеме отвечать за онтологию. Поскольку это несколько насильственная интерпретация немецкого идеализма, вписывание его в определенный демократический проект, его приспособление под нужды такого политического проекта, не станем оценивать историко-философскую концепцию книги и вдаваться в историко-философские подробности. Не будем и стремиться выявлять источники, проводить аналогии или проверять новизну работы. Поставим задачу иначе: посмотрим, чем, согласно авторам, является «новая онтология», утверждаемая именно как «радикально демократическая» (72), и попытаемся выявить, какими у них на деле выходят демократический субъект и демократическая антропология.

По Габриэлю, поистине демократическая онтология не может не быть основана на пустоте. Начало мира есть пустота (*void*), и «субстанция мира бессубстанциальна» (85). Само *ничто*, которое, утвер-

ждает Габриэль, и есть мир в его основе, впервые становится *чем-то* в результате нашей «непрестанной деятельности по именованию пустоты» (17). Мир несводим к одному субстанциальному владению (*domain*), и в какое бы логическое пространство мы его ни вписывали, какие бы подмножества ни вычленили в нем сколь угодно рациональным образом, мы всегда будем наталкиваться на то, что противится овладению, на тот неделимый остаток, который Габриэль вслед за определенным образом понятием Шеллингом называет «мифом». «Мифология — имя голого факта существования некоторого логического пространства, факта, не описываемого в логических терминах» (20). Этот голый факт, не схватываемый рационально, есть в то же время исток всякой рациональности, изначальный избыток пустоты, из которого рождается факт познаваемости мира. Жест мифологии указывает на пустоту, эта пустота есть миф, а миф этот и есть, по сути, ирландская швабра: случайность, на которой держится вся совокупность правил, процедур и норм, управляющих нашим мышлением и действием.

Миф, иначе говоря, — это событие, задающее определенный язык, набор метафор и правил игры, согласно которым разворачивается данная, наличная рациональность. Само это событие у Габриэля «демократично»: миф есть пустой, случайный и частный онтологический момент решения, не притязающий ни на какую абсолютность, случайным образом производящий именно такой язык описания мира, а не равно возможный другой. По существу, это и не основание вовсе, но лишь «фактичность»,

*Ungrund* Шеллинга, то есть — буквально — «не-основание» (59). И поскольку рациональность и нормативность берут исток в некотором мифе, их исток случаен, а следовательно, и сами они фактичны, а не абсолютны. Отождествляя мышление с рефлексией (то же, как мы увидим, делает и Жижек), Габриэль утверждает: пространство мысли есть не что иное, как конечное пространство рефлексии, а пределом рефлексии выступает миф.

Мифология, а значит, и соответствующая онтология, настаивает автор, может служить не только («дурным») «идеологическим целям», но и «справедливым целям радикальной демократии» (78). Демократия здесь тем и отличается от идеологии, что признает непреходящую конечность и случайность мира, как мы его знаем, ее зависимость от «абсолютных метафор»<sup>26</sup>, неспособных быть полностью снятыми. «Демократия — обнаружение уклончивости мира», онтологически укорененное в принятии случайности и конечности наших общественных и мыслительных практик. «Случайность — единственно честная модальность демократии» (84–85).

К сожалению, Габриэль не проясняет, как именно понимать «справедливость» и «честность» в предлагаемой им круговой философской конструкции: с одной стороны, «хорошим» мифом признается тот, что отдает должное демократичности устройства мира, но с другой сама онтология уже конструируется как «радикально демократическая», с оглядкой на политическую верность результата. К тому же

и сам механизм рациональности как рефлексии, скрепленной<sup>27</sup> взаимным признанием, — механизм, выдвигаемый Габриэлем как образец (79), — предполагает, что диалог ведется с тем, кто признан, то есть (в рефлексивной логике) кто уже принадлежит одному с тобой миру, и наоборот, признанным может быть только тот, кто с тобой, так сказать, заодно<sup>28</sup>. Круговая конструкция онтологии оборачивается круговой порукой, и остается непонятным, как в этой конструкции могла бы функционировать демократия как диссенсус.

Если Габриэль обосновывает так понимаемую демократию немецкого идеализма онтологически, то Жижек в своей части книги делает это антропологически. Композиционно Жижек следует за Габриэлем, и то, что утверждает Жижек в написанных им главах, читается как антропологическая разработка темы, онтологически намеченной в первой главе. Можно, пожалуй, за Жижека так сформулировать его основной тезис: если демократическая онтология есть утверждение пустоты и случайности мира, то демократическая антропология есть ее, антропологии, *отсутствие*. Центральной для понимания этого момента оказывается вторая глава книги, интерпретация Жижекком гегелевской антропологии, по сути — введение в теорию демократического субъекта. Уже Габриэль в первой главе опрокидывает свою онтологическую конструкцию в область антропологии. В его интерпрета-

ции случайный мир населяют случайные люди, не причастные иной необходимости, кроме необходимости в рамках некоей игры, устанавливающей «дисциплину правил и практики следования правилам», чтобы «нечто осмысленное стало доступным таким конечным существам, как мы» (44). Единственная активность, доступная демократическому субъекту рефлексии, — движение в пустоте от одной конечной позиции к другой. Движение — это есть и единственный вид трансценденции, на который может притязать конечное существо: преодоление одной конечной позиции есть всегда лишь переход к другой, тоже конечной.

Все это остается верным и для Жижека, развивающего тему пустоты и также сводящего человека к субъекту рефлексии. Ирония в том, что в приравнивании мышления к рефлексии и Габриэль, попирающий Гегеля Шеллингом<sup>29</sup>, и Жижек, заявляющий о следовании Гегелю, остаются *позади* самого Гегеля, в своей философии духа и философии природы преодолевающего модель мышления как рефлексии и попутно критикующего рефлексию именно за пустоту и примитивность. «Ступень рефлексии» (феноменология) есть, по Гегелю, этап «формального мышления», сама логика развития которого в его мнимой автономии непременно ведет к тупику рассудка и «смерти» более сложно устроенной истинной мысли: «простое абстрактное тождество рассудка есть смерть»<sup>30</sup>. Мышление

у «позднего» Гегеля несводимо к рефлексии, составляющей лишь один его (мышления) подчиненный момент, который должен быть преодолен. Отождествляя мышление и рефлексию, Жижек и Габриэль остаются, используя термин Мишеля Фуко<sup>31</sup>, под властью «картезианского момента».

Гегелевскую критику рефлексии Жижек, опирающийся, как и Габриэль, на традицию интерпретации Гегеля через сведение его к «рефлексивным ходам», вольно или невольно игнорирует, поверяя «берлинского» Гегеля «йенским». У субъекта, согласно Жижеку, нет ничего, кроме пустоты. И сам субъект пуст, и действует он в пустоте: антропология, повторим, есть отсутствующая антропология. Отправляясь от анализа требования самодисциплины у Канта, Жижек настаивает на том, что любое моральное требование, обращенное человеком к себе, есть требование в каждый момент творить свою «свободу» и «ответственность» из пустоты. Возможность такого творчества, по Жижеку, гарантируется тем, что можно назвать изначальной и радикальной пра-свободой, отождествляемой им с фрейдовским *Todestrieb* (влечением к смерти), «перверсивным» моментом после природы, но до Закона, моментом «самого разрыва с природой, который позже дополняется виртуальным пространством нарративов» (96–97). Фактически во второй главе предложенная Габриэлем (с ориентацией на Шеллинга) концепция мифа навязывается Жижекком гегелевской антропологии. Подобно мифу у Габриэля, момент пра-сво-

27. В духе, скажем, Роберта Пиппина.

28. Интересную попытку разрешить эту проблему см., например, в: Рансьер Ж. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 80.

29. Не без помощи Манфреда Франка.

30. См.: Гегель Г. Феноменология духа 1827/28 гг. [введение] // Вопросы философии. 2009. № 10. С. 141, а также вступительную статью в том же номере.

31. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007.

боды, столь же случайный и пустой, играет здесь роль учреждения и поддержания определенным образом понимаемого демократического («свободного») миропорядка.

И «безумие» следует толковать, согласно Жижеку, не как погружение из человеческого-«реального» обратно в природное (такова, по Жижеку, позиция Гегеля), но как — и тут Жижек видит себя дополняющим и исправляющим Гегеля — своеобразный антропологический «жест» (98), открывающий некое индивидуальное пространство разрыва и решения, как момент решения, учреждающий гомогенное пространство *cogito*, или рефлексии. Можно сказать, что у Жижека «безумие» сводится к юродству, где безумие — это действительно жест. В жижекской версии Гегеля и вопреки тому, что сам Гегель утверждает в своей антропологии, различие индивидуальности не изначально, а осуществляется субъектом только через жест, рассекающий пустоту, — через «грехопадение» (98), самоограничение, из которого индивидуально возникает рассудочно-всеобщий мир рефлексии. Но получается, что и само грехопадение у Жижека опустошено, представляясь, по сути, перформансом. «Самоограничение» в этот исходный момент, похоже, не требует усилий и жертв, оказываясь совершенно незатратным. Радикализируя Жижека, можно сказать, что кантовская концепция самоограничения оборачивается у него жестом отграничения себя — как индивидуального пустого места — от окружающей пустоты и таких же пустых мест.

Так возникает своего рода антропологический децизионизм в пустом («радикально демократическом») пространстве гетеро-

номии. И именно в этой точке демократическая онтология Габриэля прямо переходит в демократическую антропологию Жижека. Ведь подобно тому, как у Карла Шмита в его интерпретации Гоббса суверен есть предправовой источник и гарант правового состояния, так у Шеллинга в прочтении Габриэля *Ungrund* — «голое решение» (44), дорациональный источник рациональности. Само «непредмыслимое бытие» (термин Шеллинга), можно сказать, совершает свой радикально демократический выбор (57), какой всегда есть случайный, безосновательный выбор, решение, принимаемое в пустоте. При этом миф понимается Габриэлем двояко: как событие установления правил и как событие «вброшенности» в нормативную систему правил и верований. В антропологической трактовке Жижека оба эти момента подхватываются и сливаются воедино, становясь требованием в каждый момент ориентироваться в пустоте и действовать, опираясь на пустоту. Тем самым мифическое основание превращается в *волевое*: «всякий акт воли есть акт самоограничения», цитирует Жижек неперменного Честертона, и всякая активность субъекта то и дело толкуется Жижеком в терминах безосновного акта, действия, решения.

Эта антропологическая решительность отождествляется автором с гегелевской логикой полагания собственных предпосылок, которая, по Жижеку, оказывается рефлексивной логикой. Неизбежным следствием непрерывной деятельности по полаганию собственных предпосылок в пустоте является у Жижека понятие «привычки». Опираясь на интерпретацию антропологии Гегеля, предложен-

ную Катрин Малабу, Жижек настаивает, что привычка — неотъемлемое условие свободы субъекта. Как по Малабу «дух» впервые рождается внутри пространства, открываемого привычкой, так, по Жижеку, в основе своей «мы все суть зомби», и именно этот фундамент и позволяет функционировать нашим «более высоким» и «творческим» актам. «Шок» от встречи с зомби — это шок от встречи с собственным (пустым) основанием, а привычка есть основа «всякого упражнения свободы». (У Жижека, правда, остается несказанным, на каком философском основании он вообще отделяет «высшие» акты от «низших», действия по свободе от действий по привычке. И если они неразличимы, получается, что шок от встречи с зомби — это шок от встречи с собой как зомби, а не только со своим основанием.) Субъект, увиденный сквозь призму так понятой привычки, оказывается «исчезающим субъектом» (тут Жижек опять ссылается на Малабу), чье «воление» есть «неизбежно имеющее место быть» воление пустоты и в пустоте. Что естественно, коль скоро субъект, по Жижеку, имеет опору исключительно в собственных интенционально-волевых актах (100–103).

Привычка, по Жижеку, — механизм, направленный к будущему, но, как следует из анализа текста, лишь в смысле накопления «запасов» («резервов») и «экономии сил» для будущего. Неясно только, такое ли понятие будущего в самом деле намеревался изобразить Жижек. Радикально-демократический субъект — это субъект привычки, в пустоте копящий запасы пустоты. Тем самым активность субъекта есть не «действительность», но бесконечная подготовка к будущей действительности, то есть

«виртуальность». В отличие, скажем, от Квентина Мейясу Жижек понимает «виртуальность», отождествляемую им с лакановским «символическим», не как возможность чего-то радикально нового, но именно как накопление запасов для будущей «действительной» траты, которая, впрочем (тут приходит на ум Гобсек), так никогда и не состоится.

Привычка составляет и создает *property* (104) субъекта, которой он полностью обладает: *property* как «свойство» в смысле предзаданной возможности и как «собственность» в экономическом смысле (пресловутые «резервы»), которой субъект распоряжается, реагируя определенным образом на тот или иной стимул. Будущая же активность понимается прагматически, как употребление накопленных ресурсов для решения какой-то задачи, не как что-то онто- или антропологически значимое. В антропологии Жижека отсутствует мысль о новом, и даже всякая, казалось бы, «новая» привычка есть лишь изменение «диспозиции» субъекта, то есть его способность сбережения и распределения запасов. «Новое» тем самым сводится к перераспределению. Активность полагания субъектом своих предпосылок и сама обращенность к будущему вписываются Жижеком в политэкономическую, по сути, логику решения ресурсных задач.

Вывод, к которому приходит Жижек в своем прочтении Гегеля, таков: конечность не позволяет субъекту выйти за пределы себя и увидеть ограниченность своей позиции; выходу за свои пределы так и суждено оставаться одной возможностью. Субъект не способен превзойти рефлексивный процесс виртуального движения запасов. «Встреча с собой» выступает про-

сто своего рода регулятивным пределом, «недостижимой ноуменальной самостью» (110). Субъект не может объективировать себя, быть одновременно субъектом и объектом, посмотреть на себя со стороны. Так, ограниченность, присущая субъект-объектной модели сознания как рефлексии, объявляется Жижекком неизбежным антропологическим ограничением демократического субъекта вообще. И, поскольку Жижек сам заключил себя в рамки этой модели как единственно возможной, только такой вывод, конечно, он и мог сделать.

В третьей главе книги — уже на материале «Наукоучения» Фихте — Жижек вновь утверждает и опору на «пустоту», и «нехватку» (164), и понимание субъекта как самого себя полагающего (130), и «абсолютно центральную» роль конечности и ограниченности (151), и невозможность выйти за пределы логики «явления», будь то явление субъекта или Абсолюта (126), и тему рефлексивного самодвижения «я» (154) — движения формального, равнодушного к содержанию, которое, разумеется, ожидаемо отсутствует. «Практика» тут совпадает с «теорией»: теория субъекта и есть его практика, практическая деятельность самодвижения в пустоте и отграничения себя от других. Соответственно, как и у Габриэля, теория и практика сообщества у Жижека выстраиваются на основании теории и практики intersubjectивности. Фихтевское понятие *Anstoß*, используемое Жижекком для описания взаимодействия субъектов, — это одновременно «толчок», «побуждение» и «помеха», «препятствие», запускающее из пустоты активность субъекта и в то же время ограничивающее его свободу, сталкивая его

с другими субъектами (142), а стало быть, как мы знаем из второй главы, с другими жестами безумия. Не просто «я» и «не-я» ограничивают друг друга (152), но «мой» жест безумия сталкивается с «твоим».

«Быть человеком — значит быть потенциально безумным» (111), говорит Жижек, но субъект у него и есть одна потенциальность, не переходящая в действительность, а значит, субъект всегда, в самой своей правоте, безумен. Сообщество же есть в таком случае общее дело безумия — взаимность одинаково пустых жестов, различимых лишь через активность отграничения себя от других и распределения своих резервов, мир «индивидуальных» мест и привычек, онтологически и нормативно укорененных в не менее пустом событии мифического решения. Как тут не вспомнить *we are the hollow men, we are the stuffed men*, мир «полых людей» Элиота, набитых соломой общего мифа.

В том, как именно Габриэль и Жижек конструируют свою онтологию и антропологию в постоянном утверждении невозможности выхода за пределы, им так и не удается указать хотя бы малейшую возможность диссенсуса. А вот консенсус, надо признать, авторам удался. И хотя претензия книги, по-видимому, состояла в том, чтобы парадоксально сформулировать философские основания свободы, у так прописанного человека радикальной демократии ни онтологически, ни антропологически нет иного выбора, кроме как быть человеком консенсуса. Таков главный и примечательный итог предпринятой в этой книге неординарной попытки онтологизировать эпистемологическую швабру.

Кирилл Александров