

ТУПИК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВООБРАЖЕНИЯ, ИЛИ МАТИН ХАЙДЕГЕР ЧИТАЕТ КАНТА

Славой Жижек

Одна из загадочных черт «прогрессивной» постмодернистской мысли – от Деррида до Фредрика Джеймисона – проявляется в двойственном отношении к философии Хайдеггера: к Хайдеггеру относятся с должным уважением, на него различным образом, но всегда как на неоспоримый авторитет ссылаются – и в то же время присутствует некоторая необъяснимая скованность, не позволяющая целиком принять его позицию, как если бы какой-то скрытый запрет постоянно напоминал, что с Хайдеггером что-то не в порядке, хотя затруднительно определить, что именно. Даже в случаях, когда авторы отваживаются на открытую конфронтацию с Хайдеггером (как Деррида в эссе *О духе*¹), результат представляется двояким; они, стремясь занять дистанцию по отношению к Хайдеггеру, стараются не сойти с его пути. (Хайдеггер по-прежнему остаётся философом *Начала* и подлинного *Присутствия*, хотя он и сделал всё возможное для «деконструкции» метафизической логики *Начала*...) С другой стороны, адепты крайних позиций, увлечённые политически «прогрессивным» освоением Хайдеггера (например, «анархические» чтения Райнера Шурманна²) или призывающие к полному отказу от его мысли (например, Адорно³ или Лиотар⁴), значительно упрощают философскую строгость хайдеггеровского образа мысли и могут быть убедительно опровергнуты. Этико-политические корни этого тупика деконструкционистского обращения к Хайдеггеру были, возможно, наиболее удачно сформулированы Деррида в интервью с Жан-Люком Нанси:

«Я верю в силу и необходимость (и, следовательно, в необратимость) акта, которым Хайдеггер осуществляет *подстановку* (*substitute*) определённого концепта *Dasein* на место концепта субъекта, всё ещё отмеченного чертами бытия в наличествовании (*vorhanden*) и, значит, определенной интерпретацией времени, а также в недостаточной мере поставленного под вопрос в его онтологической структуре... Время и пространство этого замещения открыли или обозначили пропасть, они выявили или воскресили сущностную онтологическую хрупкость этического, юридического и политического оснований демократии и любого дискурса, который можно противопоставить национал-социализму во всех его формах (в “худших” или в тех, которые Хайдеггер и другие могли полагать оппозиционными). Эти основания были и остаются сущностно изолированными в философии субъекта.

Проблема очевидна, и ею обозначается задача: возможно ли принять во внимание необходимость экзистенциальной аналитики, и что это нарушит в субъекте, и (возможен ли) поворот к этике, политике (подходят ли эти слова?), действительно “другой” демократии (будет ли это всё ещё демократия?), в любом случае, к другому типу ответственности, которая защитит от того, что секунду назад я легко назвал “худшим”? Я думаю, что мыслители, подобные нам, постоянно работают над этой проблемой, и путь её решения не близок и тернист».⁵

Это и есть ужасный тупик: если некто принимает хайдеггеровскую «деконструкцию» метафизики субъективности, то не подрывает ли он тем самым саму возможность философски обоснованного демократического сопротивления тоталитарным ужасам XX столетия? Ответ Хабермаса на данный вопрос – решительное и патетическое «Да!», и поэтому он оспаривает *Диалектику Просвещения* Адорно и Хоркхаймера, книгу, которая – методом, не отличающимся радикально от хайдеггеровского, – локализует корни «тоталитарного» ужаса в основании проекта западного Просвещения. Хайдеггерианцы, конечно, возразили бы, что нельзя просто противопоставить демократическую субъективность её «тоталитарному» избытку, потому что последний является «правдой» первой – то есть поскольку феномены типа «тоталитаризма» имеют своё действительное основание в современной субъективности. (Таким образом, Хайдеггер, проще говоря, сам объясняет недолгую приверженность нацизму фактом, что проект *Бытия и времени* не был ещё полностью свободен от трансцендентального подхода.)

Та же двойственность, похоже, определяет обращение к Хайдеггеру (часто противоречивое) Лакана, колеблющегося между присвоением некоторых основных хайдеггеровских терминов как обеспечивающих искомое основание для психоанализа и рядом критических замечаний в свои последние годы (в которых он определяет прежние обращения к Хайдеггеру как поверхностные и дидактические). В противовес основаниям этой кажущейся путаницы наш тезис заключается в том, что Лакан преуспевает там, где Хабермас и прочие «защитники субъекта», включая Дитера Хенриха (Dieter Henrich), терпят поражение: лакановское (пере)прочтение проблематики субъективности в немецком идеализме позволяет нам не только набросать контуры понятия субъективности, которое не вписывается в рамки хайдеггеровского понятия нигилизма, свойственного современной субъективности, но также локализовать место сущностной несостоятельности хайдеггеровской философской доктрины, вплоть до часто обсуждаемого вопроса о философских корнях его нацистских приверженностей.

Политическая (не)ангажированность Хайдеггера

Давайте возьмём за отправную точку ницшеанскую критику Вагнера: эта критика была использована Хайдеггером как парадигмальное неприятие любых критик субъективизма, остающихся в горизонте кар-

тезианской субъективности (т. е. либерально-демократический критицизм «тоталитарного» избытка субъективности). Ницше обладал безошибочной интуицией, позволившей ему распознать в мудреце, проповедующем отрицание Воли к Жизни, новое переживание прежнего чувства упрямой воли: Шопенгауэр и ему подобные комические фигуры, обратившие и возвысившие свою импотентную зависть, свою нехватку жизнеутверждающего творчества до положения смиренной мудрости. (Не относится ли ницшеанский диагноз к сегодняшним попыткам «преодолеть» картезианскую парадигму доминирования посредством новой холистской позиции отречения антропоцентризма, кроткого обучения у античных культур и проч.?)

В своём проекте «преодоления» метафизики Хайдеггер полностью поддерживает это ницшеанское отрицание простого и быстрого выхода из метафизики: единственным возможным путём вырваться из метафизического заключения является «прохождение сквозь него» в наиболее опасной форме, претерпевание боли метафизического нигилизма в крайней форме, т. е. необходимо отрицание как ложных средств всех прямых попыток исключения дурных цикличностей современной технологии посредством возвращения к доиндустриальной мудрости (от христианской до восточной мысли), всех попыток ослабления угрозы влияния современной технологии на онтическое социальное зло (капиталистическая эксплуатация, патриархальное доминирование, «механистическая парадигма»...). Эти попытки представляются не только неэффективными – их основная проблема, на более глубоком уровне, в том, что они ещё более провоцируют то зло, с которым борются. Прекрасным примером может служить экологический кризис: с момента определения его как нарушения, вызванных нашим неумеренным технологическим использованием природных ресурсов, мы уже молчаливо соглашались с тем, что решение проблемы мы доверяем тем же технологическим инновациям – новым «зелёным» технологиям, *более эффективным и глобальным в конфликте над природными процессами и человеческими ресурсами...*

Таким образом, любая постановка экологической проблемы или проект по изменению технологии в целях улучшения состояния естественной среды обесцениваются, т. к. основываются на самом источнике проблемы.

Для Хайдеггера действительной проблемой является не экологический кризис в онтическом измерении, включая возможную глобальную катастрофу (озоновая дыра, таяние ледников и т. п.), а технологический модус отношения к окружающим нас вещам – с этим подлинным кризисом мы столкнёмся ещё более остро, если ожидаемая катастрофа *не* произойдёт, т. е. если человечество преуспешает в технологическом «господстве» над критической ситуацией... По этой причине Хайдеггер также отвергает философскую релевантность в стандартной либеральной проблематике напряжённости отношений между «открытыми» и «закрытыми» обществами, между «нормальным» функционированием демократической капиталисти-

ческой системы с уважением прав и свобод человека и её (фашистскими или коммунистическими) тоталитарными «крайностями». По крайней мере, имплицитно Хайдеггер обесценивает попытку сдерживания системы – сохранения её «человеческого лица», принуждения к уважению оснований демократии и свободы, к обеспечению человеческой солидарности, к предотвращению сползания к тоталитарным крайностям – как бегство от внутренней правды системы, которая выявляется в таких крайностях: вялые попытки держать систему под контролем являются худшим способом оставаться в пределах её горизонта. Здесь следует припомнить стратегическую роль означающего (signifier) «истерия» в модерном «радикальном» политическом дискурсе начиная с большевиков, которые отделялись от своих оппонентов как «истеричных», визжащих о необходимости демократических ценностей, о тоталитарной угрозе человечеству и т. п. По тем же основаниям Хайдеггер осуждает либерально-гуманные запросы относительно «капитализма с человеческим лицом» как упорное нежелание столкнуться с эпохальной правдой во всей невыносимой радикальности. Параллель с большевиками абсолютно уместна: Хайдеггер разделяет с революционными марксистами представление о том, что правда системы выявляется в её крайностях: можно сказать, что для Хайдеггера, так же как и для марксистов, фашизм является не просто отклонением от «нормального» развития капитализма, а неизбежным результатом его внутренней динамики.

Но здесь, однако, появляются осложнения: при ближайшем рассмотрении вскоре становится ясна двойственность хайдеггеровской аргументативной стратегии. С одной стороны, он отвергает любую проблематизацию демократии и прав человека как чисто онтическое дело, недостойное специфически философского онтологического вопрошания: демократия, фашизм, коммунизм – все они являются равнозначными с точки зрения эпохальной Судьбы Запада; с другой стороны, он настаивает, что не уверен, является ли демократия той политической формой, которая наиболее соответствует сущности технологии (essence of technology⁶), предполагая одновременно, что существует *другая* политическая форма, которая лучше соответствует этой онтологической сущности. Некоторое время Хайдеггер думал, что нашёл её в фашистской «тотальной мобилизации» (но, что важно, не в коммунизме, который для него всегда оставался эпохально тем же, что и американизм...).

Хайдеггер, конечно, снова и снова подчёркивает, что онтологическое измерение нацизма не может быть уравнено с нацизмом как онтическим идеолого-политическим порядком; в хорошо известном пассаже из *Введения в метафизику*, например, он отказывается признавать нацистскую биолого-расистскую идеологию как нечто, совершенно лишённое «внутреннего величия» нацистского движения, которое находится на линии столкновения между современным человеком и технологией.⁷ Тем не менее факты таковы, что Хайдеггер никогда не говорит о «внутреннем величии», например, либеральной демократии – как если бы либеральная демократия была просто по-

верхностным взглядом на мир, не имеющим под собой измерения приязания на эпохальную Судьбу...⁸

Кстати сказать, я сам в свое время оказался в затруднительном положении из-за Хайдеггера (поскольку я начинал как хайдеггерианец: моя первая опубликованная книга была о Хайдеггере и языке). Когда в юности меня бомбили рассказами официальных коммунистических философов о хайдеггеровском нацистском увлечении, я оставался довольно равнодушным; я был однозначно на стороне югославских хайдеггерианцев. Неожиданно, однако, я понял, что эти югославские хайдеггерианцы в отношении югославской идеологии самоуправления делают то же самое, что делал Хайдеггер в отношении нацизма: в бывшей Югославии хайдеггерианцы выражали такое же уклончиво поддерживающее отношение социалистического самоуправления, официальной идеологии коммунистического режима. В их глазах сущность самоуправления представляла собой саму сущность современного человека, а потому философское понимание самоуправления соответствовало онтологической сущности нашей эпохи, в то время как политической идеологии режима недоставало «внутреннего величия» самоуправления... Таким образом, хайдеггерианцы находятся в постоянном поиске позитивной, онтической политической системы, которая была бы наиболее соответствующей эпохальной онтологической правде, и эта стратегия неизбежно ведёт к провалу (что, однако, осознаётся всегда в ретроспективе, *постфактум*, после того как проявляется катастрофический результат подобного увлечения).

Говоря словами самого Хайдеггера, те, кто наиболее близко подходят к онтологической правде, обречены на заблуждение на онтическом уровне. Заблуждение насчёт чего? Строго говоря, насчёт разделительной линии между онтическим и онтологическим. Парадокс, который нельзя недооценивать, заключается в том, что тот самый философ, который, сфокусировав свой интерес на загадке онтологической разницы, вновь и вновь предупреждал о метафизической ошибке придания онтологического статуса некоторому онтическому содержанию (например, Бог как верховная Сущность), этот же философ попал в западню придания нацизму онтологического статуса соответствия сущности современного человека. Стандартное оправдание Хайдеггера при упреке в его нацистском прошлом состоит из двух моментов: увлечение нацизмом было не просто личной ошибкой («глупостью [*Dummheit*]»), как говорил сам Хайдеггер), никоим образом не связанным с его философским проектом; основной контраргумент состоит в том, что именно хайдеггеровская философия позволяет нам разглядеть эпохальные корни современного тоталитаризма. Тем не менее при этом остаётся неосмысленным скрытое соучастие онтологической индифферентности по отношению к конкретным социальным системам (капитализм, фашизм, коммунизм) в той мере, в которой все они принадлежат одному горизонту современной технологии, и тайное предпочтение конкретной социополитической модели (нацизм у Хайдеггера, коммунизм у некоторых «хайдеггерианских

марксистов») как наиболее близкой к онтологической правде нашей эпохи.

Здесь нужно избегать того пути, на котором терпят поражение защитники Хайдеггера, отвергающие хайдеггеровское увлечение нацизмом как простую аномалию, выпадение на онтический уровень, в явном противоречии с его мыслью, которая учит нас не путать онтологический горизонт с онтическим выбором. (Как мы уже заметили, Хайдеггер наиболее силён в демонстрации того, как на более глубоком структурном уровне – экологическом, консервативном и т. п. – оппозиции к современному универсуму технологии уже встроены в горизонт того, что они стремятся отрицать: экологическая критика технологической эксплуатации природных ресурсов в конце концов приводит к требованию более «экологически адекватных» технологий и т. д.) Хайдеггер увлекался нацистским политическим проектом не «вопреки своему онтологическому философскому подходу», но *вследствие* его; увлечение было не «ниже» его философского уровня – напротив, если стремиться понять Хайдеггера, ключевым моментом будет понимание амбивалентности (по-гегелевски: «спекулятивной идентичности») возвышения над онтической проблематикой, с одной стороны, и страстного «онтического» нацистского политического увлечения – с другой.

Теперь мы можем видеть идеологическую западню, в которую попал Хайдеггер: критикуя нацистский расизм от имени подлинного «внутреннего величия» нацистского движения, он повторяет элементарный идеологический приём удержания внутренней дистанции по отношению к идеологическому тексту – провозглашения, что в нём есть более глубокое содержание, не-идеологическое ядро: идеология влияет на нас посредством этого самого утверждения, что основание, которого мы придерживаемся, не «только» идеологическое. Так где же западня? Когда разочарованный Хайдеггер отвращается от активного участия в нацистском движении, он делает это потому, что нацистское движение не смогло удержать уровень своего «внутреннего величия», но самолегитимировалось при помощи неадекватной (расистской) идеологии. Другими словами, чего он ожидал от него, так это что оно будет легитимироваться через ясное осознание своего «внутреннего величия». И проблема заключается в самом ожидании того, что политическое движение, которое будет опираться на свои историко-онтологические основания, возможно. Это ожидание само по себе крайне метафизично – в той мере, в которой оно не способно осознать, что пропасть, разделяющая прямую идеологическую легитимизацию движения и его «внутреннее величие» (историко-онтологическую сущность), *конструктивна*, она является позитивным основанием его «функционирования». В терминах позднего Хайдеггера, онтологическая пронципальность обязательно влечёт за собой онтическую слепоту и оплошность и наоборот – т. е. для того, чтобы быть «эффективным» на онтическом уровне, необходимо пренебречь онтологическим горизонтом деятельности. (В этом смысле Хайдеггер подчёркивает, что «наука не думает» и что это отнюдь её не ограни-

чивает; наоборот, эта неспособность и есть двигатель научного прогресса.) Другими словами, Хайдеггер, похоже, не способен принять конкретное политическое решение, которое *приняло* бы свою необходимую конструктивную слепоту, — как если бы в момент осознания пропасти, разделяющей осознание онтологического горизонта и онтическое занятие, любое онтическое занятие обесценивалось, теряло своё истинное достоинство.

Другим аспектом той же самой проблемы выступает переход от подручности к наличности в *Бытии и времени*. За отправную точку Хайдеггер берёт активное погружение в окружение конечного заинтересованного агента, который относится к окружающим объектам как к чему-то подручному; беспристрастное восприятие объектов как наличных возникает из этой заинтересованности, когда вещи в силу каких-либо причин «не выполняют своих функций», и потому это является производным модусом существования. Точка зрения Хайдеггера, конечно, состоит в том, что правильное онтологическое описание способа бытия *Dasein* в мире должно преодолевать картезианский дуализм ценностей и конкретно данного: представление о том, что субъект постоянно имеет дело с наличными объектами, на которые он затем проектирует свои цели и использует их соответствующим образом, скрывает подлинное положение дел — тот факт, что вовлечённое погружение в мир первично и что все другие модусы существования производны от него.

При ближайшем рассмотрении, впрочем, картина становится более расплывчатой и сложной. Проблема *Бытия и времени* состоит в том, как соотнести ряды парных оппозиций: подлинное существование против *das Man*; тревога против погружённости в мировую активность; подлинно философская мысль против традиционной онтологии; Народ с его исторической Судьбой против дисперсного современного общества. Пары в этих рядах не просто пересекаются: когда домодернистский художник или фермер, следуя традиционному жизненному укладу, погружены в повседневные занятия с подручными объектами, которые включены в их мир, эта погружённость определённо не то же самое, что *das Man* современного горожанина. (Вот почему в печально известном *Почему нам следует оставаться в провинции?* сам Хайдеггер заявляет, что, когда он сомневался, принимать ли приглашение преподавать в Берлине, он спросил друга, местного фермера-труженика, и тот только молчаливо покачал головой — Хайдеггер тотчас принял это за истинный ответ в этой затруднительной ситуации.) Следовательно, нельзя сказать, что в отличие от двух противоположных модусов существования — подлинного обхождения с подручностью и модерным плытием по течению *das Man* — существуют также две противоположные модальности овладения дистанцией: разрушительное экзистенциальное переживание тревоги, которая отстраняет нас от традиционной погружённости в наш образ жизни, и теоретическая дистанция нейтрального наблюдателя, который как бы со стороны воспринимает мир в его «репрезентациях»? Представляется, что «подлинное» напряжение между погружёностью «*бытия-в-мире*» и

её прерыванием тревогой дублируется «неподлинной» парой из *das Man* и традиционной метафизической онтологии. Итак, мы имеем четыре позиции: противостояние в повседневной жизни между подлинным «бытием-в-мире» и *das Man* и противостояние двух модусов нашего извлечения из повседневного течения событий — подлинной экзистенциальной непоколебимости и традиционной метафизической онтологии, — не получаем ли мы здесь что-то типа хайдеггерианского семиотического квадрата?

Хайдеггера не интересует (гегельянская) проблема легитимации норм, регулирующих нашу погружённость в мир повседневности: он колеблется между прямой (дореклексивной) погружённостью и пропастью дезинтеграции этих рамок (его версия столкновения с «абсолютной негативностью»⁹). Он остро осознает, что наша повседневная жизнь базируется на каком-то непрочном решении. Однако, несмотря на то что мы являемся неизбежно заброшенными в случайную ситуацию, это не означает, что мы просто ею определяемся, заключены в ней как животные: специфически человеческое состояние определяется бытием, исходящим из разлома, пропасти и чрезмерности, а любая вовлечённость в среду обитания повседневной жизни основывается на акте её решительного притяжения. Повседневная среда и чрезмерность не только противостоят друг другу: саму среду обитания мы «выбираем» «чрезмерным» жестом безосновательного решения. Этот акт насильственного ограничения является «третьим членом», подрывающим альтернативу полного соответствия жизненно-мировому контексту и абстрактной, вырванной из контекста Причины: он заключается в насильственном жесте выпадения из завершённого контекста, жесте, который ещё не «стабилизировался» в позиции нейтральной универсальной характеристики наблюдающей Причины, но остаётся своего рода «универсальностью-в-становлении», говоря языком Киркегора. «Специфически человеческое» измерение, таким образом, не является измерением ни заинтересованного агента, заключённого в жизненно-мировой контекст, ни универсальной Причины, независимой от жизненного мира, но является самим разладом, «ускользающим медиатором» между ними.

Хайдеггер именует этот акт насильственного ограничения *Ent-Wurf*, что означает фундаментальную фантазию, посредством которой субъект «обретает смысл» — устанавливает координаты — ситуации, в которую он заброшен [*geworfen*], в которой он находится, дезориентированным и покинутым¹⁰. Проблематично в данном случае то, что Хайдеггер использует понятия *Geworfenheit*, «заброшенности» в конечную случайную ситуацию, и *Entwurf*, акта подлинного выбора своего пути, не продумав их отношение на двух уровнях: индивидуальном и коллективном. На индивидуальном уровне подлинное столкновение со смертью, которая всегда «лишь моя», позволяет мне проектировать моё будущее в подлинном акте выбора; но тогда предполагается, что сообщество как заброшенное в случайную ситуацию тоже должно совершать выбор — определять свою судьбу. Хайдеггер

осуществляет переход от индивидуального уровня к социальному посредством понятия *повторения*:

«Подлинное повторение возможности уже прошедшего существования — то, что *Dasein* может выбрать своего героя, — основывается экзистенциально в предвосхищающей решимости»¹¹.

Исток здесь явно киркегорианский: истинно христианское общество основывается на факте, что каждый из его членов должен повторить модус существования, добровольно принятый Христом, их героем.

Этот переход от «заброшенного проекта» индивидуального *Dasein*, которое в акте заступающей решимости достигает подлинного модуса существования, «добровольно выбирает свою судьбу», к человеческому сообществу Народа, которое тоже в коллективном акте заступающей решимости посредством *повторения* прошедшей возможности подлинно обретает свою историческую Судьбу, феноменологически должным образом не обоснован. *Медиум* коллективного (социетального) вот-бытия как следует не раскрыт: то, что Хайдеггер, кажется, упускает, это буквально то, что у Гегеля определяется как «объективный дух», символический большой Другой, «объективированный» домен символических мандатов и т. д., который *ещё* не становится «имперсональным» *das Man*, но *уже* не является погружённостью в традиционный образ жизни. Этот не подчиняющийся правилам короткий участок между индивидуальным и коллективным уровнями лежит в основании хайдеггерианского «искушения фашизмом»; в этом пункте имплицитная политизированность *Бытия и времени* наиболее выражена: не резонирует ли противостояние между современным дисперсным обществом *das Man*, в котором люди заняты повседневными заботами, и Народом, реализующим аутентичную Судьбу, с противостоянием между упаднической современной «американизированной» цивилизацией маниакальной ложной деятельности и консервативным «подлинным» ответом на неё?

Этим не заявляется, что хайдеггеровское понимание исторической повторяемости как совпадающей с подлинной, «заступающей» проекцией не является показательным случаем анализа. Основным моментом, который нельзя пропустить в хайдеггеровском анализе специфики исторического, является взаимосвязь трёх темпоральных экстазов времени: когда он говорит о «заброшенном проекте», он имеет в виду не просто то, что конечный агент находится в ситуации, ограничивающей его выбор, но анализирует также возможности, представляемые данной конечной ситуацией, её обусловленностью, и выбирает ту возможность, которая наиболее соответствует его интересам, и принимает последнюю как свой проект. Важным моментом является то, что будущее имеет превосходство: чтобы иметь возможность различить возможности, открываемые традицией, в которую агент брошен, он должен уже осознавать свою вовлечённость в проект — то есть движение повторения ретроспективно раскрывает (и тем самым полностью актуализирует) то, что оно повторяет.

По этой причине хайдеггеровское «решение» в прямом смысле предзаданной решимости [*Ent-Schlossenheit*] имеет статус вынужденного; хайдеггеровское решение через повторение не является «свободным выбором» в обычном смысле слова. (Понимание свободного выбора как выбора между альтернативными возможностями полностью чуждо Хайдеггеру; он отвергает его как принадлежащее поверхностному американизированному либеральному индивидуализму.) Скорее, это фундаментальный выбор «свободного принятия» своей предзаданной судьбы. Этот парадокс, необходимый, если пытаться избежать вульгарного либерального понимания свободы выбора, указывает на теологическую проблематику *предопределённости* и *Благодати*: подлинное решение/выбор (не как выбор из серии объектов, не затрагивающих моей субъективной позиции, но фундаментальный выбор, при котором я «выбираю себя») предполагает, что я занимаю пассивную позицию «позволения выбрать себя». Короче говоря, *свободный выбор и Благодать строго эквивалентны*, или, как говорит Делёз, мы действительно выбираем, только когда мы *выбираемы*: «*Ne choisit bien, ne choisit effectivement que celui qui est choisi*»¹².

Чтобы развеять представление, что мы разбираем здесь обскурантистско-теологическую проблематику, давайте припомним более «левый» пример пролетарской классовой интерпелляции: когда субъект осознает себя пролетарским революционером, когда он добровольно принимает задачу революции и идентифицирует себя с ней, он осознает себя как выбранного Историей для выполнения этого задания. В общем, альтюссеровское понимание идеологической интерпелляции включает ситуацию «вынужденного выбора», посредством которого в акте свободного выбора субъект неизбежно выбирает нечто предопределённое – т. е. в котором ей/ему предоставляется свобода выбора при условии, что она/он сделает правильный выбор: когда к человеку обращаются с запросом, она/он «приглашаются сыграть роль таким образом, чтобы приглашение предстало уже принятым субъектом ещё до того, как оно было сделано, но в то же время от приглашения можно было отказаться»¹³. В этом заложен идеологический акт признания, в котором я осознаю себя «всегда-уже» таким, каким я запрашиваем: в осознании себя неким «X» я добровольно принимаю/выбираю тот факт, что я «всегда-уже» был неким «X». Когда, скажем, я обвиняюсь в преступлении и соглашаюсь сам защищаться, я *предполагаю себя* свободным агентом, ответственным за свои действия на основании закона.

В интернет-дискуссии с Эрнесто Лакло Джудит Батлер выдвинула интересный гегельянский тезис о принятии решений: ни одно решение не принимается в абсолютной пустоте, и, более того, каждое решение контекстуализовано, является решением-в-контексте, а сами контексты:

«...некоторым образом производятся решениями, т. е. существует определённое дублирование принятия решения... Сначала принимается решение об определении или ограничении контекста, в котором решение

... будет принято, а затем производится выделение определённых видов отличий как неприемлемых».

Неразрешимость здесь радикальна: в принципе невозможно достичь «чистого» контекста прежде, чем будет принято решение (так же, как с причинами сделать что-либо, которые всегда как минимум ретроспективны ввиду акта решения, в котором они основываются: только когда мы решаем верить, причины верить становятся для нас убедительными, а не наоборот). Другим аспектом той же проблемы является то, что не только не бывает решений без исключений (т. е. каждое решение кладёт конец серии возможностей), но и сам акт принятия решения становится возможным благодаря некоторым исключениям: нечто должно быть исключено для того, чтобы мы стали существами, принимающими решения.

Не является ли лакановское понимание «вынужденного выбора» способом разрешения данного парадокса? Не указывает ли исходное «исключение», на котором основывается решение (т. е. выбор), на то, что выбор на некотором радикально фундаментальном уровне является вынужденным — что я могу делать (свободный) выбор только при условии, что я сделаю правильный выбор, — таким образом, что на этом уровне мы сталкиваемся с парадоксальным выбором, который пересекается со своим метавыбором: мне указывается на то, что я должен свободно выбрать... Отнюдь не являясь признаком «патологического (или политически “тоталитарного”) извращения», этот уровень «вынужденного выбора» является как раз тем, чего *недостаёт* психотической позиции: психотический субъект действует так, как если бы у него действительно была «постоянная» свобода выбора.

Итак, прежде чем мы отвергнем хайдеггеровское описание заранее ожидаемого решения как добровольного принятия своей судьбы как закодированное описание консервативной псевдореволюции, нам следует остановиться на секунду и припомнить утверждение Фредрика Джемисона о том, что истинно левый является в некотором роде гораздо ближе к сегодняшним неоконсервативным коммунитариянцам (communitarian), чем к либеральным демократам: он полностью разделяет консервативный критицизм либеральной демократии и соглашается с консерваторами практически во всём, кроме некоторых незначительных положений, которые, тем не менее, всё меняют. Что же до хайдеггеровского понимания подлинного выбора как повторения, то параллель с беньяминовским пониманием революции как повторения в его *Тезисах к философии истории*¹⁴ поразительна: здесь тоже революция концептуализируется как повторение, реализующее скрытую возможность прошлого, так что определённое представление о прошлом (такое, которое рассматривает прошлое не как замкнутое множество фактов, а как открытое, включающее нереализованные или репрессированные возможности в их актуальности) открывается только из позиции агента, вовлечённого в текущую ситуацию. Современная революция в своём стремлении освободить рабочий класс также ретроспективно объёмлет все прошлые неудавшиеся попытки к

освобождению. Это означает, что точка зрения современного агента, вовлечённого в революционный проект, внезапно делает видимым то, что объективистская/позитивистская историография, зажатая рамками фактичности, не способна видеть по определению: скрытые потенциалности освобождения, которые повержены победным маршем сил доминирования.

Понятое таким образом освоение прошлого через его повторение в предзаданном решении, предопределяющем некий проект — как идентификация предназначения и свободы, как понимание собственной Судьбы в качестве высочайшего, хотя и вынужденного свободного выбора, — не сводится к простому ницшеанскому положению о том, что даже наиболее нейтральное описание прошлого служит насущным целям определённого властно-политического проекта. Здесь необходимо настаивать на противостоянии между освоением прошлого с позиции правящих (нарратив исторического прошлого как эволюции, ведущей к их триумфу и легитимизирующей его) и освоением того, что в прошлом сохранило утопизм и упущенную («репрессированную») потенциалность. Таким образом, хайдеггеровскому описанию недостаёт — говоря просто и некоторым образом грубовато — понимания радикально *антагонистической* природы любого общественного образа жизни.

Хайдеггеровская онтология, таким образом, является по факту «политической» (со ссылкой на направленность книги Бурдые о Хайдеггере): его стремление прорваться сквозь традиционную онтологию и провозгласить основным «смыслом бытия» человеческое принятие решения в пользу того «проекта», посредством которого он активно осваивает свою «зброшенность» в конечную историческую ситуацию, помещает историко-политический акт решения в самое сердце самой онтологии: сам выбор исторической формы *Dasein* является в некотором смысле «политическим», он состоит в глубинном решении, не имеющем основания в какой-либо универсальной онтологической структуре. Таким образом, стандарт хабермасианской либеральной аргументации, которая локализует истоки хайдеггеровского искушения фашизмом в «иррациональной» модели децизионизма, в его отрицании любого универсального рационально-нормативного критерия политического действия, полностью упускает этот момент: то, что эта критика отвергает как протофашистскую модель принятия решений, является просто базисным условием *политического*. Извращённым образом хайдеггеровское увлечение нацизмом было, следовательно, «шагом в правильном направлении», шагом к открытому признанию и полному принятию последствий недостаточности онтологической гарантии, глубинности человеческой свободы: как выразился Ален Бадью, в глазах Хайдеггера нацистская «революция» была формально неотличима от подлинного политико-исторического «события». Или — другими словами — хайдеггеровское политическое увлечение было чем-то типа *passage à l'acte* в Реальное, которое свидетельствует о том факте, что он отказался идти до конца в направ-

лении Символического — отказался продумать теоретические последствия своего прорыва в *Бытии и времени*.

Сложившаяся история о Хайдеггере гласит, что он совершил свой поворот (*Кебре*) после того, как осознал, что оригинальный проект *Бытия и времени* приводит обратно к трансцендентальному субъективизму: вследствие неотрефлексированных остатков субъективизма (модель принятия решений etc.) Хайдеггер позволил увлечь себя нацизмом; тем не менее, когда он осознал, что «обжётся на нём», он истребил остатки субъективизма и развил идею историко-эпохального характера самого Бытия... Возникает искушение перевернуть эту сложившуюся историю: существует некоторый «ускользающий медиатор» между Хайдеггером I и Хайдеггером II — позиция радикализованной субъективности совпадает со своей противоположностью, модель принятия решений Хайдеггера I пересекается с его поздним «фатализмом» (событие Бытия «свершается» в человеке, который выступает в качестве его стража...). Отнюдь не являясь «практическим последствием» радикализованной субъективности, хайдеггеровское увлечение фашизмом было отчаянной попыткой его избежать. ... Другими словами, то, от чего Хайдеггер впоследствии отказался как от остатков субъективистского трансцендентального подхода в *Бытии и времени*, является как раз тем, чего ему следовало бы придерживаться. Основной хайдеггеровский просчёт заключается не в том, что он не смог выбраться из горизонта трансцендентальной субъективности, а в том, что он покинул этот горизонт слишком быстро, не успев продумать все его специфические возможности. Нацизм был не политическим выражением «нигилистического, демонического потенциала современной (modern) субъективности», но, скорее, его прямой противоположностью: отчаянной попыткой избежать этого потенциала.

Примечания

- ¹ См.: Derrida J. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.
- ² См.: Schürmann R. *Heidegger on Being and Acting*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- ³ См.: Adorno T. W. *The Jargon of Authenticity*. London: New Left Books, 1973.
- ⁴ См.: Lyotard J.-F. *Heidegger et «les Juifs»*. Paris: Galilée, 1988.
- ⁵ «Eating Well», or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. In: E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (eds.) *Who Comes After the Subject*. New York: Routledge, 1991. P. 104.
- ⁶ Когда в интервью для журнала *Шпигель* Хайдеггера спросили, какая из политических систем наилучшим образом приспособилась к современным технологиям, он ответил: «Я не убеждён, что это демократия» (Wollin R. (ed.) *The Heideggerian Controversy: A Critical Reader*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993. P. 104).
- ⁷ «Работы, о которых толкуют сегодня как о философии национал-социализма ... не имеют ничего общего с внутренней истиной и величием этого движения (я имею в виду встречу глобальной технологии и современного человека)» (Heidegger M. *An Introduction to Metaphysics*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997. P. 199).

- ⁸ Что касается спаривания фашизма и сталинизма, Хайдеггер молчаливо отдаёт предпочтение фашизму – здесь я отвлекусь от него и обращусь к Алену Бадью (см.: Badiou A. *L'Éthique*. Paris: Hatier, 1993), который заявляет о том, что, несмотря на ужасы, совершённые от его имени (или, скорее, от имени особой формы этих ужасов), сталинский коммунизм был внутренне связан с Истиной-Событием (Октябрьской революцией), тогда как фашизм – это псевдособытие, ложь во имя подлинности. См.: глава 2 из Žižek S. *The Plague of Phantasies*. London: Verso, 1997.
- ⁹ См.: Pippin R. *Idealism as Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 395–414.
- ¹⁰ Из беседы с Эриком Сантнером.
- ¹¹ Heidegger M. *Being and Time*. Albany, NY: SUNY Press, 1996. P. 437. (Ср.: «Собственное возобновление уже-бывшей возможности экзистенции – что присутствие изберёт себе своего героя – основано экзистенциально в заступающей решимости» (Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. В. В. Бибихина. М. 1997). – Прим. ред.)
- ¹² См.: Deleuze G. *Image-Temps*. Paris: Editions de Minuit, 1985. P. 232. Говоря другими словами, выбор – это всегда метавыбор, поскольку он включает в себя выбор выбирать или не выбирать. Проституция, к примеру, это простая форма обмена: мужчина платит женщине за секс с ней. В то же время брак предполагает два уровня: в традиционном браке, когда добытчиком был мужчина, он платил женщине неизмеримо больше (как муж – жене) для того, чтобы не быть обязанным платить ей (за секс). В случае брака по расчёту можно сказать, что муж платит жене для того, чтобы она продавала ему не только своё тело, но и душу – она должна притворяться, что отдаётся ему по любви. Но можно сказать об этом и по-другому: проститутке платят за то, чтобы заниматься с ней сексом, в то время как жена – та же проститутка, но с той разницей, что ей платят деньги, чтобы не заниматься с ней сексом (поскольку этого ей недостаёт точно и она требует других даров).
- ¹³ Poster M. *The Second Media Age*. Cambridge: Polity Press, 1995. P. 81.
- ¹⁴ См.: Benjamin W. *Theses on the Philosophy of History*. In: *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1969.

Перевод с английского
Анастасии и Дмитрия Доманских

Выполнен по изданию:
Žižek Slavoj. *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology*.
Verso, 1999. P. 11–22.