

Спор о животном: гегелевская концепция безумия и примечательный «failure» Жижека

А.В. Вавилов

В статье представлена попытка ответить на вопросы, поставленные Славоем Жижек гегелевской системе. Возвращаясь к диалектике вопреки всем попыткам современности порвать с немецким мыслителем, Жижек стремится повторить Гегеля посредством его перепрочтения на основе лакановского психоанализа. Одновременно им разрабатывается проект по утверждению субъекта и выявлению его «избыточного непризнанного ядра», сопротивляющегося полному присвоению со стороны логоса. Обнаруживая в гегелевском наследии следы этой — не принадлежащей ни природе, ни культуре — изнанки *coqito* в образе «мировой ночи» и погружающем в нее опыте безумия, словенский философ отмечает, что самая радикальная попытка осмыслить данный опыт была предпринята именно Гегелем. Однако в то же время на конкретных примерах сам Жижек демонстрирует неспособность диалектики схватить «промежуточность» безумия, изымающего субъект из изначальной естественной среды и знаменующего его переход к сфере символического. Не замечая подрывного для природного уровня индивида характера сумасшествия, Гегель, как полагает Жижек, слишком поспешно мыслит подобный опыт в качестве регрессии к уровню простой животной жизни, подчиненной ритмам природы. Пытаясь разрешить это противоречие между общей позитивной оценкой гегелевской системы и демонстрацией ее провалов на частностях, автор статьи возвращается к текстам Гегеля и вступает в спор о животном. Действительно ли диалектика не замечает выводящую из природности «позитивную» функцию безумия? Какое место феномен помешательства занимает в спекулятивной концепции немецкого классика? Как, наконец, соотносятся в ней природность зверя и животное начало человека?

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: антропология, диалектика, субъективность, зверь, человек, животное, сумасшествие, безумие, Г.В.Ф. Гегель, С. Жижек.

ВАВИЛОВ Антон Валерьевич — Кубанский государственный университет, Краснодар, 350040, ул. Ставропольская, 149.

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии.

anton_v_v@list.ru

Статья поступила в редакцию 12 сентября 2018 г.

Цитирование: *Вавилов А.В.* Спор о животном: гегелевская концепция безумия и примечательный «failure» Жижека // *Вопросы философии.* 2019. № 5. С.196–204.

В своей первой крупной работе «Возвышенный объект идеологии» известный словенский философ Славой Жижек, учитывая «негативное» отношение постклассической мысли к Гегелю (в другой работе он объявляется «величайшей напастью» всей философии двух последних веков [Žižek 2014³, 577]), уже во Введении ставит под сомнение большинство траекторий критического дискурса, формирующих общепризнанный («чудовищный» и при этом, как поясняет сам Жижек, не имеющий к самому немецкому мыслителю никакого отношения) образ Гегеля-панлогиста, который

«...пожирает и умертвляет живую сущность индивидуальности» [Žižek 2014^b, 1–2]: «...диалектика для Гегеля — это прослеживание краха любых попыток покончить с антагонизмами, а вовсе не повествование об их постепенном отмирании; “абсолютное знание” означает такую субъективную позицию, которая полностью принимает “противоречие” как внутреннее условие любой идентичности. Другими словами, гегелевское “примирение” не есть некий “панлогизм”, снятие всей действительности в Понятии, но окончательное принятие того факта, что Понятие — это “не все” <...>. Такое понимание Гегеля, — продолжает Жижек, — неизбежно приходит в противоречие с обычным представлением об “абсолютном знании” как о чудовище концептуальной тотальности, не оставляющем никакого места случайности...<...> Устоявшееся представление о Гегеле как об “идеалисте” и “монисте”, — заключает словенский мыслитель, — является совершенно превратным» [Жижек 1999, 14–15]. Славой Жижек предлагает «вернуться» к Гегелю, «возродив» и «сохранив» диалектику, — но не посредством ее механического повторения или наивного школьного (университетского) пересказа, а усилием активного (пере)прочтения через Жака Лакана, которого также приходится избавлять от ярлыка «постструктуралиста» или «обскурантиста», опровергая устойчивые клише в понимании основных лакановских концептов. Осознавая всю неоднозначность своего проекта в глазах научного сообщества, Жижек задает простой, но, в действительности, — несмотря на свой риторический характер, — решающий вопрос: «Так ли все просто с Гегелем?», отвечая на него другим (таким же риторическим) вопросом: «Разве обратной стороной гегелевского базового тезиса о том, что “нет ничего, что не является логосом”, не оказывается... утверждение не-всего: “не-все есть логос”, то есть логос — это не все, изнутри его раздвигают антагонизмы и разрывы, он никогда не является в полной мере собой?» [Жижек 2014, 19].

Сосредотачиваясь посредством переоткрытия самопонятных для академического сообщества основных принципов и главных сюжетов гегелевской системы («субстанция» и «субъект», «отрицание отрицания», «конкретная всеобщность», отношение «в-себе» и «для-себя») на экспликации этих разрывов и антагонизмов, совершающий «возвращение к Гегелю» Жижек далек от того, чтобы утаивать точки неравновесия спекулятивной концепции: представлять Гегеля в качестве Мудреца с замкнутой и полностью согласованной системой. Поэтому словенский мыслитель не стесняется вести речь о различных колебаниях и упущениях Гегеля, «...позволяющих приблизиться к наиболее глубоким противоречиям и нестабильности его системы как системы *субъективности*» [Там же, 119]. Последнее подчеркивается особо, так как возвращение к Гегелю пересекается с другим (кажется, более масштабным и радикальным) проектом по утверждению картезианского субъекта, однако не в его прозрачности и самодостоверности, а в скрытых и пугающих своей негативностью непризнанных измерениях. «Суть, конечно, не в возвращении *cogito* в том виде, в каком это понятие преобладало в современной мысли (самопрозрачный мыслящий субъект), а в выявлении его забытой изнанки, избыточного, непризнанного ядра *cogito*, которое далеко от умиротворяющего образа прозрачной самости... <...> [именно] лакановское прочтение позволяет нам выявить в картезианской субъективности ее внутреннее противоречие между моментом избытка... и последующей попыткой облагородить-одомашнить-нормализовать этот избыток. Посткартезианские философы вновь и вновь оказываются вынужденными вследствие внутренней логики своего философского проекта вводить определенный избыточный момент “безумия”, присущего *cogito*, который они затем тотчас пытаются “вновь нормализовать”» [Там же, 24, 101].

Первым, кто приблизился к этому избытку негативности, по мысли Жижека, оказался Платон, но лишь в немецком идеализме, в котором открывается примечательное отношение (маркирующее — вопреки распространенному мнению непрерывной связи — кардинальный разрыв с традицией Просвещения) между светом логоса и предшествующей ему темнотой «мировой ночи», подобный опыт впервые отчетливо вводится в дискурс: «...разрыв Гегеля с традицией Просвещения заключается в том, что он переворачивает саму метафору субъекта: субъект — это теперь не свет разума, противостоящий непрозрачной, непроницаемой материальности; само ядро субъекта,

жест, открывающий пространство для света логоса, выступает как абсолютная негативность, “мировая ночь”, момент предельного безумия, заполненный хаотично блуждающими фантазматическими видениями “частичных объектов”... <...> именно великий прорыв немецкого идеализма очертил контуры этого доонтологического измерения призрачного Реального, которое предшествует и избегает онтологического конституирования реальности (в отличие от стандартного клише, согласно которому немецкие идеалисты обращались к “панлогистской” редукции всей реальности к продукту самоопосредования Понятия). «Хотя, — специально акцентирует внимание Жижек, — это измерение может показаться совершенно чуждым “абсолютному идеализму” Гегеля, но сам Гегель предложил наиболее проницательное описание [этого измерения] в пассаже¹ из “Йенской реальной философии”» [Там же, 92–93]. Это примечательный пассаж из ранних лекций Гегеля о «мировой ночи», и он играет довольно важную роль в работе Жижека. Не случайно, по его собственному признанию, мыслитель приводит его практически во всех своих книгах. Например, в «Щекотливом субъекте», на который мы в данный момент ссылаемся, демонстрация избытка гегелевской субъективности основывается на интерпретации исключительно этого пассажа, подкрепляемого, между прочим, *напрямую не связанным* с проблемой фрагментом о принадлежащей рассудку «изумительной» силе абстракции, умертвляющей живое и конкретное вследствие его разрывания на *membra disjecta*. При этом Жижек настаивает на том, что оба фрагмента, помещенные им в контекст анализа кантовского трансцендентального воображения, должны прочитываться вместе. Но не выглядит ли подобное обоснование «безумия» гегелевской субъективности искусственным, или по меньшей мере не вполне убедительным? Неужели кроме романтического и насыщенного метафорой (и потому допускающего различные толкования) пассажа в спекулятивной философии нет никаких следов искомого ядра субъективности, сопротивляющегося полному примирению со второй природой и при этом не принадлежащего к простой и, в некотором смысле, безобидной естественной, природной сфере?

По мысли Жижека, «Еще одним изъяном Гегеля (*Hegel's failure*) можно назвать рассмотрение безумия в его “Антропологии”: он сводит уход из публичной социальной вселенной, который отличает безумие, к регрессии [до уровня простой] “животной души”, не замечая очевидной мысли, что “мировая ночь”, к которой мы возвращаемся в психозе, является не [изначальным — гармоничным и непосредственным —] животным миром, а скорее радикальным отрицанием, приостановкой погружения живого существа в его естественное окружение» [Там же, 124–125; Žižek 2000, 83, 120]. Стало быть, спекулятивная мысль *не выдерживает* нахлынувшего в губительной страсти или открывшегося в помешательстве избытка субъективности, помещая все подобные — радикально негативные — (про)явления в разряд простой *естественной* (природной) жизни. Сводя сексуальную одержимость (и безумие) к одному из членов бинарной пары *Природа — Культура*, диалектика не замечает всей сложности и подрывной силы этих денатурализованных феноменов, располагающихся вовсе не на уровне животной жизни, (первичную непосредственность каковой они как раз и призваны отрицать), — но и не в сфере Культуры (Закона), а где-то *между* ними, в парадоксальной промежуточной области. Получается, что гегелевская диалектика попросту не видит (не учитывает) этого «между». «Не замечая очевидность», она, следовательно, оказывается абсолютно бессильной *мыслить* предельный опыт субъективности, редуцируя его к простому регрессу к изначальной животной жизни, основывающейся на инстинктах и подчиняющейся ритмам природы.

Таким образом, Жижек сам *изнутри* «взрывает» свой собственный тезис об успешном учете в гегелевской системе радикального опыта «мировой ночи», показывая на вполне конкретном «материале» очевидный отказ, сбой, срыв, остановку — *failure* — диалектического механизма, который, будучи не в силах «схватить» этот *excess of subjectivity*, просто «отбрасывает» его в удобную и заранее припасенную область природы. Но за сбоем диалектики закономерно следует и отказ всей риторики самого Жижека, опирающегося на анализ пассажа о (теперь уже мнимом) жуткой

«мировой ночи», которая становится вовсе не такой страшной, стоит только вчитаться в процитированные критические замечания о провалах спекулятивной системы. Кроме этого, и обозначенный разрыв немецкого идеализма с традицией Просвещения как бы «зашивается» сам собой, коль скоро диалектика сводит безумие субъекта к безобидной жизни «животной души». Гегель по-прежнему панлогист, «радикализатор» рационалистической традиции; попытка вытащить его на уровень современной мысли провалилась и разрушила саму себя изнутри, — так рассуждал бы примерный приверженец одного из направлений современного дискурса, неизменно критикующего гегелевскую систему.

Мы же, терзаемые неснимаемым противоречием между общей позитивной оценкой гегелевской диалектики и демонстрацией ее провалов на частностях, повторим вопрос Жижека, адресовав его уже *ему самому*. В действительности ли гегелевская диалектика не замечает подрывной характер безумия или метафизической страсти, сводя их к простой «биологии»? Наше терзание подпитывается еще и тем, что Жижек *продолжает* говорить о Гегеле, как о философе, предпринявшем самую радикальную попытку мыслить бездну безумия в самом сердце субъективности; словно бы он мыслил ее, сам того не замечая, «мыслил» лишь в-себе, а не для-себя. Попробуем разрешить эти вопросы посредством внимательного чтения текстов спекулятивной философии.

Прежде всего сосредоточимся на критике гегелевского понимания душевной болезни. Процитированный выше фрагмент из второй главы «Шекотливого субъекта» не единственный и даже не основной: уже в первой главе обсуждаемого исследования в *основном* тексте раздела «*Переход через безумие*» автором указывается на поспешность Гегеля, приводящую к незаконной редукции безумия к естественной животной жизни. Таким образом, в пределах данного произведения 1999 г. эта критика повторяется дважды. [Жижек 2014, 65, 125; Žižek 2000, 34, 120].

Итак, во-первых, Гегель не видит — «не замечает явного (the obvious point)» — подрывного характера опыта сумасшествия, его «очевидную» позитивную функцию, состоящую в *выводе* субъекта из непосредственного окружения — из изначальной гармоничной абстрактной всеобщности, если выражаться гегелевскими терминами; замыкание и уход в себя, разрывающие связи с *Umwelt* на самом деле, являются *необходимым этапом* («нет никакой субъективности без этого жеста изъятия (*gesture of withdrawal*)»), — напоминает Жижек [Ibid., 34]) становления самого субъекта, вырывающим его индивидуальность из привычного мира и утверждающим ее в качестве сингулярной точки свободы (и негативности) по отношению к первичной — привычной и гармоничной — среде (далее, в разделе «Чем ничего не хотеть...» — раскрывается на примере Тристана и Изольды позитивная функция «идиосинкразической черты», которая наделяется субъектом несравненно большими смыслом и ценностью, чем вся окружающая реальность, от которой он (субъект) зависит, но, вследствие своей прочной — «чрезмерной» — привязанности (влечения) к этой черте (объекту), отдалается (отвязывается), нарушая власть Символического и рискуя собственной жизнью или по меньшей мере своей идентичностью, или жизнью в Символическом [Там же, 154–161]); во-вторых, не видя эту позитивную функцию негативности, *изымающую (withdrawal)* субъект из естественной среды и полагающую разрыв между ними, Гегель поспешно — *shoots too fast* — характеризует этот опыт как *возвращение* в эту самую естественную среду, в простую природную жизнь индивидуальности, окончательно гася всю радикальность безумия.

Однако «вся соль» заключается в том, что Гегель, как мы покажем ниже, *никогда не сводил* — и при всем своем (гипотетическом) «огромном желании» *не мог* (по определенным основаниям, которые мы также эксплицируем) свести — безумие к простой животной жизни, все еще определяющейся ритмом природы, видя в безумии нечто большее, чем проявления пресловутой «*animal soul*».

Начнем с самого, казалось бы, *внешнего* — с *биографии*, с примечательных фактов жизни мыслителя, которому «посчастливилось» столкнуться лицом к лицу с реальной душевной болезнью по меньшей мере дважды. Сначала один из самых близких друзей философа, товарищ по учебе поэт Фридрих Гёльдерлин, вероятнее всего, с 1801 года начал страдать душевным расстройством, длившемся всю оставшуюся жизнь. Как

предполагают некоторые авторы, мыслитель пытался погасить свою душевную боль посредством нашедших место в лекциях размышлений о сущности психического расстройства, за счет медитаций, выступивших «собственной формой терапии Гегеля, его “снятой” попыткой примириться с несчастьем близкого друга» [Olson 1992, 96–104; Mills 2002, 164–165]. Но еще более потрясло рано потерявшего мать философа психическое расстройство, обрушившееся на его родную сестру. Приведшая сначала к нервному срыву, а затем и к более серьезным последствиям, душевная болезнь довела сестру мыслителя до такой степени нервной истощенности, что ей пришлось (в 1814 г.) оставить место гувернантки. Вскоре ее состояние ухудшилось, и она была помещена в лечебницу в Цвифальтене, где провела около девяти лет, после чего попала под опеку врача Карла Шеллинга — брата философа, некогда лучшего друга Гегеля и Гёльдерлина.

Вряд ли этот глубоко ранивший сердце опыт мог способствовать формированию образа безумия как проявления естественной жизни *животной* души, управляемой не пугающими фантазмами и тревожащими воспоминаниями об обреченных надеждах, а сменой времен года или дня и ночи.

Облик этого «животного» — позволим себе обозначить его так — безумия не мог сложиться и в результате скрупулезных штудий трактатов таких выдающихся для истории психиатрии авторов, как Филипп Пинель или Иоганн Христиан Рейль. Изучая работы этих ученых, Гегель встретился с вполне *человеческими* проявлениями помешательства. Кроме этого, именно с французского медика Пинеля началось «очищение» безумия от животных черт при одновременном и неизбежном «поднятии» самих сумасшедших до уровня (больных) *человеческих* существ. Анализ этой радикальной трансформации представлен в работе Мишеля Фуко «История безумия в классическую эпоху». Как отмечает Фуко, осмысляя репрессивные модели изоляции, до начала XIX века с безумцем действительно обращались как с «Чужим» или «Животным», то есть как с фигурой, «целиком внеположной человеку и человеческим отношениям» [Фуко 2010, 560–562]. Жестокое, ужасающее своей бесчеловечностью обращение с «больными» строго соответствовало этому звериному облику безумия: сумасшедших, как диких животных, — в абсолютно «прямом» смысле этого сравнения, — держали связанными цепями в темных тесных камерах, боясь таящегося в них неукротимого зверя. Но на рубеже XVIII–XIX веков помешательство теряет свою тревожную таинственность и запредельность: очищаясь от абсолютной звериности и внеположности разуму, оно предстает ясным и доступным врачебному взгляду объектом наблюдения, обретая свою позитивную истину. В фигуре сумасшедшего человек теперь узнает лишь самого себя.

Пинель оказался первым, кто очистил — *освободил* — фигуру сумасшедшего от таких качеств как животность, неразумность, чужеродность, абсолютная инаковость (негативность) по отношению к разуму и человеку в целом, то есть от всех до определенного момента вполне привычных характеристик помешательства. И гегелевская концептуализация безумия соответствует этому освобождению, выступая, по замечанию все того же Фуко, «прямым результатом» того, что происходило в лечебнице Бисетр, которой и руководил Пинель [Там же, 561–562].

Таким образом, даже на уровне «предпосылок» диалектики безумия мы видим, что с Гегелем «не все так просто», как представляется Жижке. Гегель не мог — *уже* не мог, исходя из своей исторической ситуации — мыслить безумца в качестве индивида, скатившегося — «регрессировавшего» — до уровня животного, «животной души», как пишет Жижек, намеренно заключая последнее понятие («animal soul») в кавычки и отсылая нас к гегелевской «Энциклопедии философских наук», к ее § 408, в котором представлена спекулятивная теория помешательства. Заметим, что в самом тексте «Энциклопедии» понятия «животной души», по крайней мере, применительно к субъекту, *нет и быть не может*, так как в изложении гештальтов Идеи животное вместе со всей принадлежавшей ему сферой — в том числе и «животной душой» — осталось *позади* — в «Философии природы»; «Философия духа» начинается с природного уровня *человека*, его «глубинного основания» (*Grundlage des Menschen*), являющегося предметом первой дисциплины под названием «Антропология» [Hegel 1986^a, 40], в пределах которой

и осуществляется анализ сумасшествия. Здесь стоит быть особо внимательным, чтобы, во-первых, не упустить подлинный предмет «Антропологии», каковым выступает вовсе не (весь) человек (как таковой и в целом), а лишь *Grundlage* человека, или сфера всего *бессознательно-телесно-чувственно-интуи-тивного, изначально данного и первично непосредственного* в этом-вот человеческом индивиде; во-вторых, не смешать до полной неразличимости этот природный уровень *человека* (духа) с природным уровнем *животного*. Употребляемые Гегелем по отношению к человеку термины «природный» и даже (правда реже) «животный» не следует трактовать так, будто обозначаемая ими сфера может быть выведена и понята *из* природного (т.е. *в сравнении с* природным), внутри которого замкнуто обитает животное. Используя в «Антропологии» определение «природный» («природный дух», «природная душа»), мыслитель вовсе не намеревается низводить — редуцировать — человека и *его природное* (его *Grundlage*) до уровня простого животного. В заключении ко всему разделу «Антропологии», окидывая взглядом пройденный понятием путь и предваряя следующий раздел («Феноменологию»), мыслитель еще четче — а главное, в нужных нам терминах (ради языковой близости выкладкам Жижека приведем их английский перевод), фиксирует различие между душой животного и душой человека; диалектика последней приводит к сознанию как «...главной цели всего антропологического развития духа, оглядываясь на которое, мы вспоминаем, как душа человека (the human soul), в отличие (as distinct from) от души животного (the animal soul), от века погруженной в единичность и ограниченность ощущения... стала обитающим в “Я” индивидуально определенным относящимся к самому себе всеобщим» [Hegel 1978, 428–429].

Этот обнаруженный в финале «Антропологии» редкий (до этого «животная душа» упоминается буквально несколько раз и всегда характеризуется через некую фундаментальную и конститутивную для нее привацию) след зверя свидетельствует о том, что под надзором диалектики зверь изначально — априори — изгнан из дискурса о *духе*. Антропология, будучи первым словом этого дискурса, с самого начала *собственно* ничего не говорит о животном, или «животной душе», ведя речь исключительно о человеке (и его душе), в каком бы — пусть даже и самом безумном — состоянии он ни находился. Не случайно сам Гегель характеризует опыт помешательства как «выдвижение» замыкающегося в особом опыте переживания себя индивида на «острие его особенной единичности (*die Spitze seiner Einzelheit*)», специально указывая, что именно в помешательстве негативность получает, по сравнению со всеми рассмотренными ранее отрицательными — но не такими радикальными — моментами души, более конкретное значение (Negative bekommt in der Verrücktheit eine konkretere Bedeutung), являясь тем самым (заветным для Жижека) внутренним расколом субъекта в результате его раздора (*die Entzweiung*) с собственной первой природой [Hegel 1986^a, 26, 40, 161, 162, 165]. Причем этот раскол вовсе не «опускает» дух до уровня «mere animal», о чем свидетельствуют как многочисленные примеры, так и общее описание душевной болезни в различных текстах спекулятивной философии. Так, в «Пропедевтике» («Философская энциклопедия для старших классов») сумасшествие толкуется как «господство (доминирование, перевес, *Übermacht*. — *A.B.*) в состоянии бодрствования бредовых (ложных. — *A.B.*) представлений (*Phantasievorstellungen*), или фантазмов, над созерцанием и другими верными представлениями об окружающем мире»; например, для мании, как поясняет мыслитель, характерна одна особенная навязчивая бредовая идея, связанная с остальными, в общем-то, адекватными представлениями [Hegel 1986^b, 49]; в «Основах философии права» душевная болезнь сходным образом определяется через «непосредственное противоречие между представлениями субъекта и объективной действительностью» [Hegel 1989, 132]. Наконец, «Энциклопедия философских наук», как главный текст по интересующей нас проблематике, представляет довольно широкую панораму различных видов и форм безумия, пестря множеством примеров, никак не свидетельствующих о полном регрессе душевнобольного к существованию «animal soul»; приведем некоторые характерные пассажи из того самого, указываемого Жижеком § 408: «...соответствующее действительности (объективное) сознание душевнобольных проявляется по-разному: например, они понимают, что

находятся в лечебнице; узнают санитаров; знают, что другие пациенты тоже больны; высмеивают навязчивые идеи и причуды друг друга... Но при этом они грезят наяву, оказываясь плененными особым представлением, расходящимся с их вышеупомянутым объективным сознанием»; «...наряду с заблуждением в отношении какого-либо частного момента больные обладают хорошим, логически последовательным сознанием, верным пониманием вещей и способностью к осмысленным действиям»; «...при таких душевных состояниях, на самом деле, наблюдается некая живость сознания (*Lebendigkeit des Bewußtseins*): наряду с расстройством, связанным с особенным бредовым представлением, во всех остальных представлениях [все еще] преобладает трезвое понимание действительности, каковое опытный врач имеет возможность развить до мощи, способной преодолеть ложную идею» [Hegel 1986^a, 165, 175, 176, 179].

Приведенных пассажей достаточно чтобы понять, что в спекулятивной системе Seinsart помешанного субъекта вовсе не редуцируется так безоглядно к Seinsart животной души. Уже в начале «Философии духа» Гегель оговаривает (повторяя это, между прочим, и в самом § 408) необходимость для возникновения сумасшествия «развитого рассудочного сознания» [Ibid., 17, 161], которое в сумасшедшем вовсе не уничтожается, а, скорее, оказывается под властью темной — «ночной» — стороны экзистенции, того самого «избытка» субъективности. Об этом свидетельствует и предваряющая «Философию духа» вторая основная часть «Энциклопедии» под названием «Философия природы»: разбирая виды болезней, мыслитель специально указывает на то, что различные душевные заболевания — не зря рассматриваемые именно в «Философии духа» — являются состояниями исключительно «всеобщего субъекта», каковым не может выступать животное, так как в нем нет сознания, и, следовательно, всеобщее не существует еще для всеобщего, как в наделенном мышлением человеческом индивиде [Hegel 1986^c, 525]. Если возвращаться к искомому Жижеком опыту сингулярности, конститутивному для субъекта и выводящему последнего из круга изначальных непосредственных данностей, то и по мысли Гегеля человеческий индивид с необходимостью должен пережить этот опыт. Разве размышления, например, о сущности юности не свидетельствуют об этом? Когда юноша, как описывает его «Философия духа» [Hegel 1986^a, 83], полагаясь на идеал своего сердца и стремясь осуществить этот идеал, рвет все связи с окружающей действительностью и полагается только на себя, не являет ли он своим «мечтательным беспокойным духом», своей героической, страстной попыткой тот самый «existential experience of the radical self-withdrawal»? И разве в спекулятивной системе нет места метафизической страсти, за которую отвечает ядро субъективности, в «Антропологии» обозначенное Гегелем как «злой гений человека», скрывающийся «мрачные подземные силы сердца» [Ibid., 162, 177]? И, если суммировать все сказанное, не должны ли мы по отношению к «Антропологии»² практиковать более внимательное и строгое чтение? Практиковать, дабы противоположное ему поспешное и, рискуем сказать, поверхностное чтение, не выступало основанием для «критики» и без того «раздражающего» своим присутствием весь современный дискурс Гегеля: за его якобы упущения, редукции и итоговую несостоятельность, обозначаемую Жижеком богатым смыслом словом *failure*³, которым скорее стоит характеризовать невнимательное прочтение «Антропологии» самим Жижеком.

Внимательный читатель не мог не заметить, что «критикуя» критику Гегеля со стороны Жижека посредством более внимательного прочтения Гегеля, мы, на деле, «защитили» обоих, лишь подтвердив общие выводы «Щекотливого субъекта» и других работ Славоя Жижека, посвященных немецкому идеализму. Теперь, после предпринятого перепрочтения гегелевской «Философии духа», эти выводы не вступают в противоречие с частностями текста Жижека и от этого (особенно на фоне эксплицируемой им критики немецкого идеализма) обретают в проекте сохранения и повторения диалектики подлинно конкретный и плодотворный характер. Поэтому в заключение нам хочется привести не столько банальное цитероновское *Errare humanum est*, сколько примечательное лакановское (а в некотором смысле уже и гегелевское) *La vérité surgit de la méprise*.

Примечания

¹ «Человек есть эта ночь, это пустое ничто, которое содержит все в своей простоте, богатство бесконечно многих представлений, образов, из которых ни один не приходит ему на ум, или же которые не представляются ему налично. Это — ночь, внутреннее природы, здесь существующее — чистая самость. В фантазмагорических представлениях — кругом ночь; то появляется вдруг окровавленная голова, то какая-то белая фигура, которые так же внезапно исчезают. Эта ночь видна, если заглянуть человеку в глаза — вглубь ночи, которая становится страшной; навстречу тебе нависает мировая ночь» [Жижек 2014, 59].

² По разным причинам «Антропология» оказалась практически в полном забвении: здесь и смерть мыслителя, не позволившая осуществить подготовку отдельной — как в случаях «Науки логики» или «Философии права» — работы по «Философии субъективного духа», и поразительное пренебрежения со стороны «друзей усопшего» записями лекций Гегеля по данному предмету, которые *не были* — как в случаях эстетики, истории, религии, истории философии — *изданы в рамках первого посмертного собрания сочинений*.

³ Неуспех, неудача, провал, недостаток, сбой, отсутствие, несостоятельность, небрежность, ошибка (англ.)

Источники и переводы — Primary Sources and Russian Translations

Жижек 1999 — Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999 [Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology* (Russian Translation 1999)].

Жижек 2014 — Жижек С. Шекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М.: Дело, 2014 [Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (Russian Translation 2014)].

Фуко 2010 — Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 2010 [Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*, (Russian Translation 2010)].

Hegel, Georg W.F. (1978) *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit. Anthropology*, D. Reidel Publishing Company, Boston.

Hegel, Georg W.F. (1986^a) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main.

Hegel, Georg W.F. (1986^b) 'Texte zur Philosophischen Propädeutik', *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, ss. 8–293.

Hegel, Georg W.F. (1986^c) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main.

Hegel, Georg W.F. (1989) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main.

Žižek, Slavoj (2000) *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London (Russian Translation 2014).

Žižek, Slavoj (2012) *Less Than Nothing: Hegel and The Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London.

Žižek, Slavoj (2014^a) 'Plato, Descartes, Hegel: Three Philosophers of Event', Altman, Matthew C. ed. *The Palgrave Handbook of German Idealism*, Palgrave Macmillan, London, pp. 575–602.

Žižek, Slavoj (2014^b) *The Most Sublime Hysteric. Hegel with Lacan*, Polity Press, Cambridge.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 5. P. 196–204

The Dispute on Animal: Hegel's Theory of Madness and Žižek's «Failure»

Anton V. Vavilov

The author attempts to answer Slavoj Žižek's questions to Hegel's philosophy. Despite all efforts of contemporary discourse to divorce with dialectics, Žižek returns to it and recovers Hegel based on Lacanian psychoanalysis. Also, he works to reassert the Cartesian subject and brings to light its excessive, unacknowledged core that resists the full appropriation by Logos. On the one hand, philosopher finds traces of this dark side of the cogito which is neither Nature nor Culture in the Hegelian "Night of the World" and speculative concept of madness and characterizes Hegel as "philosopher who made the most radical attempt to think the abyss of madness at the core of subjectivity". But, on the other hand, Žižek expos-

es Hegel's failure to conceptualize intermediate essence of madness which withdraws the subject from a primary natural sphere and signifies its passage to Symbolic Order. How suggests Žižek, missing subversive for human's immediate Nature obvious force of madness, Hegel all too quickly conceives this experience as regression to the simple animal life determined by the rhythm of nature. Trying to resolve this contradiction between general appreciation Hegel's dialectics and its particular "failures", the author starts the disputing on the animal. Does the Hegel's view really miss affirmative function of madness which withdrawing human from nature? What place does the experience of insanity take in the concept of spirit? What is the relationship between the animality of the animal and the animality of man in speculative philosophy?

KEY WORDS: anthropology, dialectics, subjectivity, human, animal, madness, G.W.F. Hegel; S. Žižek.

VAVILOV Anton V. — Kuban State University (Krasnodar), 149, Stavropolskaia str., Krasnodar, 350040, Russian Federation.

CSc in Philosophy, Senior Lecturer at Department of Philosophy.

anton_v_v@list.ru

Received at September 12, 2018

Citation: Vavilov, Anton V. (2019) "The Dispute on Animal: Hegel's Theory of Madness and Žižek's 'Failure'", *Voprosy Filosofii*, Vol. 5 (2019), pp. 196–204.

DOI: 10.31857/S004287440005068-9

References

- Mills, Jon (2002) *The unconscious abyss: Hegel's anticipation of psychoanalysis*, SUNY Press, Albany.
Olson, Alan M. (1992) *Hegel and the Spirit: Philosophy as Pneumatology*, Princeton University Press, Princeton.