

# Демоны неолиберализма

Адам Котско

2017

На протяжении последнего десятилетия, и особенно после того, как разразился Мировой экономической кризис, участники политических дебатов в академических гуманитарных кругах снова и снова возвращались к обсуждению такого феномена, как неолиберализм. Если не вдаваться в подробности, эти дебаты были отмечены практически полным единодушием насчёт идеологических установок неолиберализма, политического курса, вытекающего из этих установок, и положения дел, ожидаемого по факту реализации этого курса.<sup>1</sup> И хотя ортодоксально настроенные политические комментаторы могут изображать недоумение или смятение по поводу тех или иных аспектов неолиберализма, его сущностное содержание практически не является предметом для споров.

Куда более проблематичным представляется вопрос о том, каким образом можно было бы согласовать три его различных аспекта – идеологию, политический курс и его итоги – с тем, чтобы получить в итоге связную и целостную конструкцию. Стратегия Дэвида Харви, изложенная им в книге «Краткая история неолиберализма», сводится к тому, чтобы интерпретировать неолиберализм главным образом через перечисление его конкретных результатов.<sup>2</sup> При взгляде с такого ракурса, более или менее согласующегося с традиционным марксизмом, эти результаты – в первую очередь, речь идёт о формировании и обогащении нового класса капиталистов и обнищании трудящихся – демонстрируют, что неолиберализм представляет собой последний виток классовой борьбы. Стоит отметить, что Харви всё же указывает на тот факт, что неолиберализм «как возобладавшая модальность дискурса превратился в идеологического гегемона» и глубоко «укоренился в нашем сознании, подменив собой то, что раньше относилось к сфере здравого смысла, то есть саму оптику, посредством которой мы интерпретируем и понимаем окружающий мир, как и наше место в нём».<sup>3</sup> Однако когда возникает потребность в более пристальном изучении

---

<sup>1</sup> Данную трёхстороннюю характеристику неолиберализма я позаимствовал у Шона Кэйпнера [Sean Capener] (University of Toronto).

<sup>2</sup> David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (New York: Oxford University Press, 2005). [Русскоязычное издание – Харви Дэвид, «Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение», Пер. с англ. Н. С. Брагиной — М.: Поколение, 2007.]

<sup>3</sup> Там же, гл. 3.

феномена неолиберализма, автор не берёт на себя такого труда. В частности, по его представлению, вопрос политического курса не имеет большого значения, поскольку он не является последовательным, а сопутствующие идеологические капканы якобы расставлены только для отвода глаз. И в самом деле, с точки зрения Харви, определяющей чертой неолиберализма, в конечном счёте, является *исключительно* классовый элемент, в связи с чем Китай – отнюдь не разделяющий положения Вашингтонского консенсуса как в вопросе идеологии, так и в том, что касается политического курса – может считаться образцовым примером неолиберального общества лишь на основании того, что в течение последних десятилетий в нём образовался новый – и неприлично зажиточный – класс капиталистов.<sup>4</sup>

Можно утверждать, что в представлении Харви неолиберализм является политико-экономической реальностью, причём акцент ставится именно на его политической составляющей. Филип Миrowsки рассматривает данный феномен со сходных позиций, хотя уделяет при этом больше внимания неочевидным аспектам неолиберального дискурса.<sup>5</sup> Согласно Миrowsки, столь явная несогласованность неолиберальной идеологии с его политическим курсом вытекает из политической стратегии заговорщических идеологов, заслугой которых является разработка и распространение неолиберализма, причём успех этой стратегии обуславливался тем, что в её основание был заложен принцип динамизма, заведомо подрывающего возможность возникновения любой серьёзной политической альтернативы. Таким образом, массовой публике скармливается упрощённая версия неолиберальной догмы, благодаря чему сопутствующий курс получает видимость достаточной легитимности, тогда как фактически проводимая политика диктуется, исходя из куда более гибкой и прагматичной эзотерической доктрины. Другими словами, те составляющие дискурса, которым Харви не придаёт особого значения, являются как раз теми определяющими элементами, которыми обуславливается изначальный политический триумф неолиберализма и его непрекращающееся самовоспроизведение.

Венди Браун считает иначе. По его мнению, те результаты, которые Харви и Миrowsки выводят из процесса политической борьбы, знаменуют собой не что иное, как *смерть* политического.<sup>6</sup> Вдохновляясь трактовкой аристотелевского разграничения сфер политического и экономического, получившей свою разработку в работе Ханны Арендт, Браун изображает неолиберализм как попытку ликвидации политического (она выражается в либерально-демократической традиции вытеснения того, что затрагивает сферы суверенной власти и самоуправления, в область массовой политики) дабы человечество впредь занимали лишь вопросы, касающиеся его экономического бытия. В конечном итоге, Браун выступает с призывом к странной разновидности метаполитической борьбы с экономическим врагом ради возвращения политики как таковой. Тем временем, Джоди Дин, разделяя тезис о том, что в неолиберализме заложены тенденции к вытеснению политического, утверждает, что эта деполитизация обусловлена демократическими процедурами, следовательно

---

<sup>4</sup> Там же, гл. 5.

<sup>5</sup> Philip Mirowsky, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown* (New York: Verso, 2013).

<sup>6</sup> Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (Cambridge: Zone, 2015).

любые апелляции к демократии в попытке противостоять неолиберализму заведомо обречены на провал.<sup>7</sup>

Всеобщий консенсус по поводу *содержания* неолиберализма никак не способствовал преодолению радикальных разногласий насчёт его *формы*. И хотя мы понимаем, что такое неолиберализм в том смысле, что мы знаем, *как он устроен*, у нас куда меньше уверенности по поводу него в том смысле, что мы не понимаем, *чем же он является*. В рамках настоящей статьи я попытаюсь продемонстрировать, что к решению этой сложной проблемы можно подойти с позиций политической теологии. Однако для этого нам потребуется переосмыслить не только неолиберализм, но и политическую теологию как таковую, и поэтому вместо того, чтобы начинать с обсуждения *locus classicus* суверенной власти, я предлагаю в первую очередь обратиться к менее очевидному предмету из области теологии, а именно - к вопросу о демоническом.

Если мы зададимся вопросом о том, какое отношение проблема демонического имеет к неолиберализму, ответ может показаться слишком простым: неолиберализм попросту *лицетворяет* демоническое. Рассуждая о дебатах на тему неолиберализма в гуманитарной среде, я упомянул три области, в отношении которых мы можем говорить о консенсусе, а именно: об идеологии, политическом курсе и его последствиях. Однако можно утверждать и о том, что налицо ещё один, куда более глубокий, консенсус: неолиберализм – это явно что-то плохое. В обыденной речи неолиберализм является привычным предметом для стёба и чуть ли не собирательным образом для обозначения всего, что не так с этим миром. В доказательство этих слов достаточно привести заголовок статьи, недавно опубликованной в «*Guardian*»: «Неолиберализм – идеология, являющаяся корнем всех зол».<sup>8</sup>

Практически никто не считает себя неолибералом, что может служить ещё одним указанием на сложившуюся гегемонию. Для сторонников неолиберализма он является не какой-то отдельной идеологией, а лишь политическим курсом, соответствующим здравому смыслу. Центристы среди членов обеих политических партий США выступают за проведение неолиберальных реформ в тех или иных областях и конфигурациях, а чтобы слегка подсластить это горькое лекарство, его слегка разбавляют культурной повесткой. Тех же, кто не разделяет положений неолиберального консенсуса, причисляют к чудикам или слабакам, объявляя, что они утратили связь с реальностью, а их мечты граничат с опасными психическими расстройствами. Более того, когда неолиберализм находится только в зачаточной стадии, эта демонизация может принимать ещё более буквальные формы, как в случае с риторикой Рейгана, которую Джоди Дин называет апелляцией к борьбе с «онтологическим злом».<sup>9</sup>

Исходя из этого, можно было бы заключить, что демонизации столь же часто подвергаются как неолибералы, так и их критики. Тем не менее, на мой взгляд, этот вывод оказывается слишком поверхностным. Ведь в таком случае предполагается,

---

<sup>7</sup> Jodi Dean, *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics* (Durham: Duke University Press, 2009).

<sup>8</sup> George Monbiot, “Neoliberalism – The Ideology at the Root of All Our Problems,” *The Guardian*, April 15, 2016. Accessed April 30, 2019. <<https://www.theguardian.com/books/2016/apr/15/neoliberalism-ideology-problem-george-monbiot>>

<sup>9</sup> Dean, *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*, pp. 110 – 114.

что мы уже понимаем, какой смысл мы вкладываем в понятие демонизации, после чего мы безосновательно применяем этот знакомый термин в незнакомых ситуациях или в дебатах на тему неолиберализма, используя его, по большому счёту, в качестве метафоры. Ниже я надеюсь продемонстрировать, что между неолиберализмом и демоническим существует гораздо более глубокая – и куда более причудливая – связь. Основное внимание я попробую уделить тому, чтобы показать, что образ дьявола, с которым мы, казалось бы, столь хорошо знакомы, в действительности отнюдь не столь однозначен.<sup>10</sup> Но сперва я хотел бы вернуться к обсуждению содержательных аспектов неолиберализма с тем, чтобы попытаться уловить их форму.<sup>11</sup>

### **Что такое неолиберализм?**

На самом поверхностном уровне под неолиберализмом понимается набор законодательных инициатив, направленных на демонтаж послевоенной политико-экономической формации, известной как фордизм. Её корни восходят к тому моменту, когда Генри Форд осознал, что он сможет продавать больше автомобилей, если зарплата его рабочих достигнет такого уровня, что они смогут пополнить ряды его покупателей. В системе фордизма важная роль отводится государственному регулированию, сильным профсоюзам, высоким налогам и обильным расходам на социальные нужды, в результате чего обеспечивается относительно равномерное распределение доходов среди широких социальных слоёв.

В начале 1970-х годов эта система начала давать сбой. Точные причины этого до сих являются предметом споров, однако совершенно ясно, что сочетание стабильно высокой инфляции и шока, вызванного нефтяным кризисом, создало в США предпосылки к фундаментальной смене курса. Ранее государство считало своей главной задачей поддержание на должном уровне потребительского спроса, теперь же якобы возникла необходимость сделать уклон в ту сторону, где формировалось предложение, – то есть речь шла о «предложении» капитала, доступного для инвестиций. На практике это вылилось в существенное снижение налогов, ослабление профсоюзов, а также принятие ряда иных законодательных мер, направленных на увеличение прибыльности капиталистических предприятий. Утверждалось, что все эти меры должны стимулировать совокупный рост, породив приливную волну, на гребне которой поднимутся все лодки, – или, если воспользоваться сомнительной метафорой, какая-то часть возросшего благосостояния класса капиталистов неизбежно «просочится» вниз, обогатив тем самым и простых смертных.

Что же касается термина *дерегулирование*, то он является весьма неоднозначным. Хотя, с одной стороны, нормы, касающиеся того, как предприятиям надлежало вести свои дела, и в самом деле были в какой-то мере ослаблены, речи о том, чтобы позволить им заниматься тем, чем вздумается, вовсе не шло. Напротив, задача была в том, чтобы заставить их соблюдать нормы, которые, как предполагалось, были более эффективны и обязательны – чтобы привить им так называемую «рыночную дисциплину». По этой причине монополии, ранее находившиеся под контролем

---

<sup>10</sup> В этом отношении настоящее эссе развивает тезисы, изложенные в моей работе *The Prince of This World* (Stanford: Stanford University Press), в которой я описываю генеалогию Дьявола как христианского теологического символа и указываю на то неочевидное влияние, которое он оказал на современный мир.

<sup>11</sup> Здесь я в значительной степени опираюсь на работы Браун, Дин, Харви и Мировски.

государства, со временем были раздроблены на множество мелких предприятий, дабы усилить конкуренцию, которая, как считалось, гарантировала лучшие результаты. Похожие цели преследовались и в ходе приватизации, ставшей ещё одной визитной карточкой политики неолиберализма. Её цель заключалась отнюдь не в том, чтобы распродать государственные активы и обогатить прикормленных людей, хотя в какой-то мере это и произошло (и происходит до сих пор). Вместо этого, считалось, что динамика рынка сможет сделать оказание коммунальных услуг более качественным и более эффективным по сравнению с тем, на что когда-либо приходилось надеяться в случае с государственной бюрократией.

На смену сознательному и целенаправленному планированию пришла вера в то, что опосредованный механизм рыночной конкуренции сможет гарантировать лучшие результаты. Государство существовало не для того, чтобы диктовать людям, что им нужно делать, и тем более не для того, чтобы делать что-либо самому – наоборот, его задача заключалась в том, чтобы формулировать такие правила конкуренции, что каждый участник рынка будет вынужден «спонтанным образом» производить требуемый результат. Согласно такой точке зрения, хотя правительство и не должно нас открыто ни к чему принуждать, ему позволено «подталкивать» нас к тому, чтобы мы раз за разом принимали «верные» решения, – и эту задачу предполагалось решить преимущественно с помощью налоговых субсидий.

В качестве вполне хрестоматийного примера неолиберального политического курса можно привести «Obamacare» - реформу системы здравоохранения, начатую в ходе первого президентского срока Барака Обамы. Её главная цель заключалась в увеличении размера выплат по медицинским страховкам, но не посредством прямых бюджетных трат на страховые выплаты или систему здравоохранения, а с помощью более изощрённого метода. И хотя эта реформа предусматривала еле заметные подвижки в том, что касается страхования здоровья работника работодателем, а также некоторое расширение списка медицинских услуг для малообеспеченных, её основные положения направлены на «починку» рынка индивидуальных страховых программ, на которые не мог до этого рассчитывать почти никто из тех, кто к моменту подачи заявки на получение страховки уже страдал от какого-либо заболевания.

Первый шаг этой починки является очевидным образом антинеолиберальным в том смысле, что он предусматривал принятие новых норм, запрещающих страховщикам отказывать в выдаче страховки тем, у кого уже имелись какие-либо заболевания. Однако второй шаг компенсирует это вмешательство в рыночную динамику, гарантируя право на медицинское страхование каждому американцу. Взятое само по себе это новое требование вынудило бы страховщиков попросту прекратить продажу индивидуальных страховых программ, поскольку люди могли бы приобретать страховку уже после того как они заболели, в результате чего страховые компании были бы вынуждены покрывать огромные издержки, не получая при этом достаточных выплат по взносам. Гарантия страхования позволяет этого избежать, и, что даже более важно, – она формирует рынок индивидуальных страховых программ, вынуждая каждого стать участником этих рыночных отношений. Таким образом, государственное регулирование преследует иные цели, чем во времена фордизма: оно является лишь частью более масштабной стратегии по созданию нового рынка там, где прежде вовсе не существовало полноценных рыночных отношений.

Несмотря на то, что республиканцы раскритиковали программу «Obamacare» и пообещали отменить её при первой же возможности, как известно, прообраз этой программы был впервые реализован Миттом Ромни в штате Массачусетс, и ко времени, когда он баллотировался от республиканцев на пост президента в 2012 году, программа «Romneucare» считалась его величайшим достижением. А когда республиканцам приходится отвечать на вопрос о том, чем они собираются заменить «Obamacare», они чаще всего предлагают незначительные изменения существующей модели, которая, по-видимому, представляет собой единственно возможное неолиберальное решение проблемы страхования здоровья.

Похожая динамика рыночной дисциплины и соглашательства наблюдается в сфере международных отношений по мере того, как на различные страны оказывается всё возрастающее давление с тем, чтобы они осуществили неолиберальные реформы, дабы сохранить свою «конкурентоспособность» перед лицом всеобщей погони за зарубежными инвестициями. Если Гоббс считал, что международные отношения соответствуют первоначальному положению вещей, то неолибералы уверены, что весь мир может быть рынком, где национальные государства играют на равных вместе с остальными участниками (которые отнюдь не обязаны считаться с этими государствами как с более могущественными или важными партнёрами). Выходит, даже государственный суверенитет вынужден уступить навязанной извне дисциплине рынка.

#### **Неолиберализм как образ жизни**

На сегодняшний день неолиберальный курс продемонстрировал необычайную эффективность в том, что касается его способности к самовоспроизведению, породив неолиберальный миропорядок, где только неолиберальный курс сохраняет видимость «работоспособности». И в то же время нельзя не заметить, до какой степени итоги этого курса не соответствуют возложенным на него надеждам. К примеру, затраты на «Obamacare» превышают те, что требовались бы для функционирования госмонополии, и едва ли приходится рассчитывать на то, что реализация рыночной схемы сможет гарантировать лучшее качество услуг в сфере здравоохранения, при том что доля тех, кто остался без страховки, снизилась «лишь» до 11% населения. То же самое можно сказать и о приватизации, в результате которой качество коммунальных услуг почти никогда не становится лучше. Что касается неолиберального курса на снижение налогов, он тоже отнюдь не оказался волшебным средством, гарантирующим стабильный экономический рост. Таким образом, становится понятным, почему Харви счёл неолиберализм некой аферой, оперирующей на понятийном уровне, под покровом которого правящие элиты могут безудержно удовлетворять свою жажду наживы.

Однако другие исследователи смогли распознать, что своим могуществом неолиберализм обязан, в первую очередь, своей глубочайшей принципиальности. Его ключевой принцип заключается в том, что рыночная конкуренция является безусловным благом, поскольку именно в ней человеческое стремление к свободе находит своё незамутнённое выражение. Рынок представляет собой чистейшее выражение демократии, ибо рыночная конъюнктура олицетворяет спонтанный синтез свободного волеизъявления каждого из участников. И чем большее влияние силы рынка оказывают на общество, тем свободнее оно будет, следовательно, тем справедли-

вее будет и рыночная конъюнктура, ибо она будет соответствовать именно тому, что мы выбрали сообща. И наоборот, насильственное вмешательство какой-либо внешней сущности, такой как государство, воспринимается как прямая дорога к тирании и крепостничеству. Единственной легитимной конъюнктурой может быть та, что возникает «спонтанно» из суммарной воли всех участников. Следуя той же логике, любая форма сознательного коллективного волеизъявления заведомо объявляется нелегитимной, поскольку она подавляет спонтанную составляющую каждой отдельной воли.

Что касается меня самого, то я вовсе не стал бы прыгать от радости, будь у меня возможность выбора между несколькими программами страхования здоровья. Такая возможность не является приоритетной в моём списке объектов, через которые я мог бы самобытно выражать свою волю. Более того, я предпочёл бы и вовсе избавиться от этой ответственности, получив индивидуальную страховку из рук государства. По моему мнению, куда лучше обеспечить каждого «вполне сносной» страховкой, чем предоставлять людям возможность выбора между потенциально неадекватными программами страхования. Впрочем, с неолиберальной точки зрения, предоставление возможности выбора и свободы личных предпочтений является самоцелью. Страхование из госбюджета было бы воспринято как навязывание чужой воли, лишаящее меня возможности осуществлять свободу выбора. Таким образом, в той мере, в которой я желал бы препоручить эту свободу своему правительству, к свободе меня необходимо принуждать.

Более того, меня следует принуждать и к тому, чтобы я стал именно такой личностью, которая неизменно делает правильный выбор. Это означает, что я должен стать личностью, в глазах которой вся жизнь является полем для нескончаемой конкуренции, а каждое решение является ещё одним шансом на то, чтобы увеличить свою полезность. То место, что когда-то отводилось репутации, теперь отводится личному бренду, который мы обязаны неустанно культивировать. Там, где прежде мы обзаводились друзьями, теперь мы вынуждены «объединяться в сеть», чтобы выявить, кто из наших друзей обещает нам наибольшую пользу. А вместо того, что когда-то называлось карьерой, мы можем наслаждаться замечательной возможностью заново изобретать себя каждые пару лет, чтобы снова и снова демонстрировать, насколько проворно мы способны конкурировать вплоть до того момента, когда нашей ничтожной жизни придёт конец.

Разумеется, сущность конкуренции выражается в том, что кто-то будет вынужден проиграть. Впрочем, с неолиберальной точки зрения это является скорее фицей, чем багом. Грамотно спроектированный рынок будет способствовать тому, что вознаграждение всегда будет доставаться самым достойным, а наказание – самым ленивым и некомпетентным. А что касается лузеров, взывающих к нашему добросердечию, то если общество им что-то и должно, то только лишь предоставить им ещё один шанс на то, чтобы вернуться в игру и доказать свою полезность. Лучшее, что можно дать недоразвитым странам, это отнюдь не субсидии или потребительские товары, а доступ к кредиту, дабы они почувствовали себя в силах распоряжаться своей судьбой и открыли собственный бизнес. А лучшее, что можно сделать по отношению к бездомным, это не предоставить им пищу и кров, а научить их основам программирования.

В конечном счёте, необходимо допустить и возможность неудачи, ибо в обратном случае у людей отсутствовала бы необходимая мотивация к тому, чтобы выражать свою свободу, – а любой исход, не опирающийся на спонтанное выражение индивидуальной свободы (даже если к этому приходится и «подталкивать»), с неолиберальной точки зрения является нелегитимным независимо от того, насколько благоприятным он может казаться в других отношениях.

### **Политическая теология позднего капитала**

Как нам истолковать столь причудливое сочетание экономического курса и формирования субъектности, политической повестки и морального кодекса? Как я уже оговорился в начале этой статьи, на мой взгляд, мы можем прийти к пониманию этого феномена, обратившись к другому, не менее спорному, предмету – политической теологии. Более того, мой тезис заключается в том, что, рассматривая неолиберализм через призму политической теологии позднего капитала, мы можем пролить свет не только на природу неолиберализма, но и на сущность политической теологии.

Хорошо известно, что таким термином, как политическая теология, мы обязаны немецкому теоретику права Карлу Шмитту, утверждавшему, что между политической или правовой мыслью и теологическими или метафизическими системами имеется глубокая связь.<sup>12</sup> Заглавная статья его «Политической теологии» начинается следующими словами: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия...»<sup>13</sup> Как правило, эта цитата ограничивается данным фрагментом. После его прочтения у читателя может сложиться впечатление, что речь идёт о том, что современные политические концепции почерпнуты из концепций теологических в процессе, называемом секуляризацией. Следующий фрагмент данной цитаты («... не только по своему историческому развитию, ибо они были перенесены из теологии на учение о государстве, причём, например, всемогущий Бог становился всевластным законодателем...») в какой-то мере лишь усиливает это впечатление. Однако в заключительной части этого предложения демонстрируется, что перенос концепций из одной области в другую был только половиной дела: «... но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий».

В рамках такой дисциплины, как политическая теология, изучаются параллели между теологическими и политическими системами, как в исторической перспективе, так и в *одномоментности*. И, как становится ясно из его дальнейшего изложения, тот факт, что эти системы функционируют параллельно в одну и ту же эпоху, является наиболее фундаментальным и ключевым утверждением. Лишь потому, что теология или метафизика и политическая или правовая мысль развиваются параллельно и одновременно, в то же время может осуществляться перенос концепций и представлений из одной сферы в другую.

Как утверждает Шмитт, причина, по которой две эти системы сосуществуют друг с другом, заключается в том, что обе они выражают представления, наиболее глубоко укоренившиеся в сознании отдельного общества и затрагивающие вопросы о

---

<sup>12</sup> Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2005). [Цит. по Шмитт Карл, «Политическая теология. Сборник», Пер. с нем. А. Филиппова – М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. – *цитаты изменены*]

<sup>13</sup> Schmitt, *Political Theology*, 36.

текущем и должном устройстве мира. Доминирующая теологическая или метафизическая позиция отражает убеждения людей, касающиеся потаённой структуры мироздания – и, в первую очередь, общественное мнение о том, что считается наиболее важным, – а политические системы должны соответствовать этим глубинным убеждениям в своём стремлении к поддержанию легитимности. Здесь нам следует оговориться, что Шмитт использует термин «теология» в очень широком смысле, который невозможно свести к одной лишь христианской ортодоксии. Возможно, в данном контексте под «теологией» стоит понимать науку о том, что Пауль Тиллих называет «предельным интересом», используя этот термин для обозначения реальности, исполненной наибольшего смысла и наделяющей смыслом всё остальное.<sup>14</sup> Исторически сложилось так, что чаще всего предельный интерес именовали «Богом», хотя это название отнюдь не единственное.

Очевидно, что неолиберализм неотделим от теории, определяющей устройство политических институтов и законодательной власти, и мы были свидетелями тому, насколько эффективно эта программа реализовывалась. Однако куда меньше внимания уделялось его теологии, его глубокомысленной, а для многих – по крайней мере, для представителей высших эшелонов деловых и политических кругов – и крайне привлекательной позиции в отношении того, как устроен мир и что в нём следует ценить превыше всего. Согласно неолиберальной картине мира, мы живём в мире, населённом изолированными индивидами, жаждущими выразить свою свободу через участие в рыночной конкуренции, а лучшее из того, что они могут делать, – это следовать такому курсу, который приводит к возникновению как раз такого мира, населённого изолированными индивидами, жаждущими выразить свою свободу через участие в рыночной конкуренции.

Исходя из этого, можно утверждать, что неолиберализм, пожалуй, является наиболее последовательной и самодостаточной теологией из всех, что когда-либо знало человечество. По сути, политическое и теологическое – или, следуя нашей трёхчастной схеме, сочетание идеологических установок, политической повестки и того мира, в построении которого они себя реализуют – настолько тесно переплетаются между собой, что парадоксальным образом нам становится трудно распознать в этом переплетении очередную форму политической теологии.

### **Поправляя Шмитта**

Пришло время признать, что Карл Шмитт едва ли согласился бы с моей интерпретацией. Для Шмитта неолиберализм был бы чем-то совершенно противоположным политической теологии просто потому, что в понимании Шмитта политическая теология, лишённая явно выраженной фигуры Бога (как и выраженной оппозиции к нему в виде всего мирского), не может называться политической теологией как таковой, будучи лишь ещё одной формой нигилизма. По сути, в ходе чтения его книги складывается впечатление, что, в конечном счёте, он будто бы призывает к установлению диктатуры, способной восстановить былой порядок, – и впоследствии это выразится в том, что он примкнёт к числу сторонников Гитлера. В моём прочтении, эта деструктивная повестка вносит в Шмиттовский проект значительные

---

<sup>14</sup> Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper Perennial, 2009). [Русскоязычное издание – Тиллих Пауль, «Динамика Веры», М.: Юрист, 1995]

перекосы, однако, с учётом соответствующих поправок, мы, тем не менее, можем из его работы немало почерпнуть.

В частности, его подход отражается и в моём прочтении ещё одной из самых известных его цитат из «Политической теологии»: «Сувереном является тот, кто вправе объявить о наступлении исключительной ситуации».<sup>15</sup> (Краткое отступление: теперь вы знакомы с содержанием работы Шмитта столь же хорошо, как и 90% цитирующих её людей, – с чем я вас и поздравляю!) Под этим он подразумевает, что предельным источником политической власти является лицо, в чьи полномочия входит принятие решения о наступлении исключительных обстоятельств, что позволяет ему приостановить действие текущих законов с целью сохранения государства. Эту формулу можно перефразировать и таким образом: «Сувереном является тот, кто вправе вводить чрезвычайное положение», – и фактически именно после заявлений о чрезвычайных полномочиях, озвученных сотрудниками администрации Буша после событий 11 сентября, в современном академическом дискурсе снова наметился интерес к наследию Карла Шмитта.

И снова мы наблюдаем Шмиттовскую программу в действии: по его мнению, для поддержания какой-либо политической системы вообще требуется чёткая фигура суверена. Поскольку сторонники традиционной либеральной демократии старались не придавать особой роли чрезвычайным полномочиям суверена или полностью их устранить, Шмитт приходит к выводу, что такую систему и вовсе нельзя считать политической и что она, скорее, является разновидностью управляемой анархии. И стоит нам осознать, что это заявление Шмитта, столь явным образом описательное по своему характеру, фактически представляет собой попытку легитимировать идею о необходимости суверенной власти, ход его мысли начинает казаться не таким уж последовательным. Ведь сам факт возникновения чрезвычайных обстоятельств демонстрирует, что суверен *не* вполне владеет ситуацией. Чрезвычайные обстоятельства или исключительные ситуации по определению являются чем-то таким, чем нельзя управлять и что невозможно предвидеть, – и всё же создаётся такое впечатление, что Шмитт наделяет суверена способностью полностью контролировать такую ситуацию, как будто факт принятия им такого «решения» является наиболее существенным.

Полномочия суверена касательно его способности принимать подобное «решение» в исключительных обстоятельствах явным образом необходимы для того, чтобы легитимировать потребность в суверенной власти. Однако, с точки зрения простых людей, возникновение серьёзной чрезвычайной ситуации куда больше подрывает легитимность существующей системы. Примером тому может служить недавний экономический кризис, по итогам которого многие люди существенно пересмотрели своё отношение к американской политико-экономической системе, причём не в лучшую сторону. Чрезвычайные меры, принятые для борьбы с кризисом, отнюдь не способствовали укреплению легитимности этой системы в глазах обывателей и лишь усугубили данную проблему.

### **Проблема зла как проблема легитимности**

---

<sup>15</sup> Schmitt, *Political Theology*, 5.

Используя чрезвычайные полномочия суверена в качестве способа легитимации политической системы, Шмитт делает весьма решительный и парадоксальный манёвр: он обращается к тем самым фактам, что в наибольшей степени бросают вызов легитимности *status quo*, и объявляет, что они являются аргументами в его пользу. И, несмотря на то, что Шмитт едва ли нашёл бы наше сравнение уместным, мы обнаруживаем похожую логику в том, как неолиберализм оправдывает свою легитимность: если результаты неолиберального курса раз за разом оказываются разочаровывающими, это служит лишь доказательством тому факту, что люди обладают подлинной свободой, то есть получают именно то возмездие или (куда реже) вознаграждение, которого они и заслуживали.

Столь парадоксальный теоретический ход имеет давнюю историю. Фактически, можно даже утверждать, что вся история христианства и модернизма представляет собой не что иное, как непрерывную цепочку подобных рассуждений. И действительно, эта логика восходит к Еврейской Библии, в которой Бог то и дело ставит себе в заслугу как раз такие события, которые, по-хорошему, могли бы заставить людей потерять веру в Бога. Случилось стихийное бедствие? Всё дело в Божьей каре, посланной вам за то, что ваша вера была недостаточно усердной. Произошло вторжение, а жителей царства пленили и увезли в чужую страну? Дело вовсе не в том, что Бог был повержен, а в том, что всё это было частью замысла Божьего, дабы очистить колено Израилево и в конечном счёте позволить ему достичь Земли Обетованной.

Такой аргумент-от-катастрофы в наиболее чистом виде приводится в Книге Иова. Эта история всем хорошо известна: Бог подвергает благочестивого человека мучительным испытаниям вплоть до того, что тот лишается всего своего имущества и даже родных детей. Его друзья пытаются убедить его, что он, должно быть, в чём-то провинился или когда-то по недосмотру согрешил, однако Иов упрямо настаивает, что он ни в чём не провинился перед Богом. В конце концов, взору Иова является собственнолично Бог и начинает кичиться своим беспредельным могуществом, – намекая тем самым на то, что он лучше понимает, что будет благом для Иова, чем он сам! – после чего признаёт, что Иов и впрямь не погрешил против истины, и возвращает ему всё, чего тот лишился. Перед нами яркий пример дебатов и критики внутри самой библейской традиции, поскольку друзья Иова следуют той же логике, которую мы раз за разом обнаруживаем в ходе чтения Библии; однако Бог объявляет их слова кощунственными и приказывает Иову сделать жертвоприношение от их имени, дабы искупить их грехи перед ликом его.

Традиция перекладывания вины на жертву, изложенная в истории о друзьях Иова, находит своё предельное выражение, стоит нам присмотреться к фигуре, которая, на мой взгляд, послужила первоначальным прообразом дьявола: я имею в виду Фараона.<sup>16</sup> Будучи правителем великой империи и поработителем богоизбранного народа, он является не только соперником Бога в части его претензий на политическое верховенство, но и прямым врагом избранного Богом народа. В Книге Исход повествуется об абсолютном и сокрушительном триумфе Бога. Бог выражает свою благую волю посредством десяти заповедей и даже забавляется над своим врагом, «ожесточив его

---

<sup>16</sup> См. *The Prince of This World*, гл. 1.

сердце», в результате чего тот раз за разом не позволяет израильтянам покинуть его царство, – что, в конечном счёте, делает его поражение ещё более унижительным.

И здесь мы уже можем обнаружить то напряжение, которое позже выльется в окончательное формирование такой фигуры, как Сатана. С одной стороны, Фараон предстаёт перед нами в таком свете, что он кажется самостоятельным олицетворением зла, действующим по собственной воле и заслуживающим кары и воздаяния. А как соперник Бога, он позволяет тому продемонстрировать все его благие качества: лояльность своему народу, безупречную справедливость, а также неприятие тирании и рабства. С другой стороны, тот образ, которому фигура Фараона соответствует в Книге Исход, в контексте любой другой монотеистической религии был бы сочтён решительно противоречивым: не потому, что его низложение оказывается незаслуженным, а потому, что сам факт ожесточения его сердца порождает весьма глубокие вопросы относительно свободы его морального выбора. Иногда под этим ожесточением понимается всего лишь смена настроения Фараона, однако в другие моменты в тексте недвусмысленно говорится о том, что его сердце ожесточил именно Бог. Другими словами, Бог вынудил его совершать дурные деяния, за которые сам же Бог впоследствии его и покарал.

То, как соперничество между Богом и Фараоном привело к появлению столь привычного христианского символа, как дьявол, является довольно запутанной историей.<sup>17</sup> Не вдаваясь в подробности, можно указать лишь на то, что знакомый нам образ Дьявола как некой духовной сущности произрастает из мучительных попыток членов еврейской общины найти какое-либо оправдание тому преследованию, которому они подвергались со стороны земных правителей, пытавшихся заставить их отречься от иудаизма, подвергая их пыткам и лишениям. И если они были готовы смириться с тем, что их страдания обусловлены прегрешениями перед Богом, то кара за *безгрешность* казалась им неоправданной до такой степени, что это воспринималось чуть ли не как знамение конца света. Эту апокалиптическую перспективу унаследовало и христианство, согласно которому земной тиран считался воплощением космического врага Божьего, и впервые этот образ находит своё выражение в фигуре Дьявола ещё в эпоху Древнего Рима. Однако по мере того как христианство всё глубже вплеталось в культуру Римской империи, Дьявола всё чаще стали олицетворять не с деспотическими правителями (которые теперь насаждали христианство вместо того, чтобы пытаться его искоренить), а с раскольниками и несогласными внутри империи (иудеями, еретиками и ведьмами), а заодно и с внешними религиозными врагами (в первую очередь, с мусульманами). При этом акцент всё больше смещался в сферу личной свободы воли, поскольку она служила тем самым мерилем, согласно которому воздавалась награда или кара. Другими словами, если случилось что-то плохое, то это объяснялось нашим же (личным) проступком и вовсе не служило свидетельством нерадивости или злокозненности Бога. А самым первым свободным выбором, послужившим отправной точкой для всех несчастий, что обрушивались на людей на всём протяжении истории, было свободное решение Дьявола восстать против Бога.

---

<sup>17</sup> См. *The Prince of This World*, в особенности гл. 1–3. Более короткое изложение этой темы доступно в эссе «The Problem of Evil and the Problem of Legitimacy: On the Roots and Future of Political Theology»,

Сквозной мотив всего вышесказанного заключается в том, что в ходе всех этих исторических перипетий фигура Дьявола являлась одновременно и политическим, и теологическим символом, неотделимым от того, как христианское сообщество воспринимало само себя и Бога.

### Падение Дьявола

Будучи теологическим преемником Фараона, Дьявол оказался заперт в той самой «негативной зоне комфорта» свободы воли – в том смысле, что он обладал достаточной самостоятельностью, чтобы ему можно было вменить вину, хотя и не в той мере, чтобы он был способен на что-либо повлиять. По сути, историю теологических дебатов по поводу Дьявола можно интерпретировать как попытку ещё жёстче запереть его в той самой «негативной зоне комфорта». Дьяволу вменяется в вину всё зло нашего мира, тогда как Бог ставит себе в заслугу свою способность чудесным образом извлекать благо из этого зла. Со временем Дьявол утрачивает статус соперника Бога и превращается в вечного козла отпущения, жалкого антагониста, которому приходится сносить бесконечные унижения по мере того, как его тщетные попытки противиться Божьей воле неизменно оказываются лишь частью Божьего промысла.

Дабы ограничить Дьявола как можно более узкими рамками в пределах этой «негативной зоны комфорта» свободы воли, ключевые средневековые теологи Западной цивилизации – от Августина до Ансельма и Аквината – используют ту же стратегию.<sup>18</sup> В первую очередь, они убирают со сцены любых персонажей, которые потенциально могли бы вызывать симпатию. Тогда как в более ранних попытках объяснить падение Дьявола его мотивация толковалась с точки зрения здравого смысла, ко времени Позднего Средневековья даже минимальный уровень сочувствия по отношению к нему считался недопустимым. Дьявол восстал против Бога исключительно по причине своей необъяснимой порочности, буквально без какой бы то ни было причины – именно такой бесцеремонный вывод делает Августин.

Во-вторых, они попытались любой ценой сделать Дьявола воплощением зла в той степени, в которой это возможно, олицетворяя его со злом на протяжении максимально возможного срока. По этой логике, в момент своего создания он должен был быть благим, ибо в противном случае выходило, что за существование зла ответственен Бог. По этой причине он существует как добрый ангел на протяжении всего лишь *единственного мгновения* – а во *второе* мгновение с момента своего создания, Дьявол уже восстаёт против Бога. Его примеру незамедлительно следуют и прочие демоны, так что их падение ставится в вину опять-таки Дьяволу. Если прибавить к этому его причастность к соvrращению рода людского, дабы направить его на путь греха, окажется, что Дьявол несёт персональную ответственность буквально за каждый грех, когда-либо совершённый на протяжении всей истории Божьего творения.

Довольно непросто осмыслить столь предельно абстрактное не-повествование, длящееся всего лишь пару мгновений. На протяжении мгновения №1 дьявол ещё

---

*Crisis and Critique* 2.1 (2015): 284–299.

<sup>18</sup> См. Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods (New York: Modern Library, 1993), Book 11; Anselm of Canterbury, *On the Fall of the Devil*, in *Major Works*, ed. Brian Davies and Gillian Evans (New York: Oxford University Press, 1998); and Thomas Aquinas, *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, 2nd rev. ed., trans. Fathers of the English Dominican Province (1920), online edition 2008: <<http://www.newadvent.org/summa>>, 1a, qq. 62–64. Более подробно я разбираю эти тексты в *The Prince of This World*, гл.5.

благодать. К наступлению мгновения №2 он уже восстал против Бога, положив тем самым начало всему злу в истории. В течение одного благословенного мгновения всё шло просто прекрасно, но затем необъяснимым образом всё накрывается медным тазом по причине непредсказуемого проявления дьявольской воли. По определению между этими двумя мгновениями не могло произойти ничего – в конечном счёте, весь смысл того, чтобы падение пришлось на мгновение №2, был в том, чтобы отказать Дьяволу в любых смягчающих обстоятельствах.

Как это может работать? С одной стороны, существует широкий консенсус по поводу того, что тварная свобода воли принципиально не ограничена: если бы имелись какие-либо пределы относительно нашего волеизъявления, мы были бы не вполне свободны. С другой стороны, считается, что мы в долгу перед Богом, ибо обязаны подчинить свою волю его, то есть преклониться перед ним как перед нашим легитимным правителем. То, что произошло в мгновение №2, было чем-то вроде короткого замыкания – Бог относится ко всем своим ангелам так, *будто* они уже подчинились его воле, так что неограниченное волеизъявление – то есть, собственно говоря, волеизъявление *как таковое* – превращается в акт незаконного бунта. Впрочем, как должно быть известно любому, кому доводилось иметь дело с другим существом, обладающим свободой воли, немедленная покорность встречается довольно редко, даже в наиболее благоприятных обстоятельствах. На то, чтобы подчинить кого-либо, обладающего свободой воли, как правило, уходит больше времени, чем одно мгновение.

Так что Бог должен был знать, что требование немедленной, безусловной и мгновенной покорности было бы нереалистичным проявлением чрезмерной нетерпеливости, особенно с учётом того, что это вроде как не соответствовало самой концепции свободного соизволения. И без всяких сомнений непредсказуемое единоличное решение, находящееся вне рамок сколько-нибудь осмысленного контекста, похоже, не вполне является моральным поступком, тем более – моральным поступком, влекущим вечную кару. Таким образом, чем дольше я размышлял над этим странным аргументом, тем труднее мне становилось отбросить подозрения по поводу того, что Дьявола попросту подставили. Дело обстояло таким образом, будто Бог нуждался в наличии Дьявола, отчего он и устроил это невозможное, бессмысленное испытание, чтобы по его итогам в его распоряжении имелся кто-то, на кого можно переложить всю вину. Августин близок к тому, чтобы заявить об этом практически в полный голос, когда он пишет, что существование зла оттеняет красоту творения подобно тому, как контуры и тени делают картину ещё прекраснее.<sup>19</sup>

По сути, главный акцент в работе Августина делается не столько на том, чтобы удостовериться, что Бог не ответственен за существование зла, сколько на поиске способов, с помощью которых Бог мог бы *гарантировать* наличие зла. К примеру, если бы Бог сразу сделал демонов порождением зла, то они вовсе и не могли бы олицетворять зло – ведь тогда получалось бы, что они всего лишь следуют своей же природе. По обыкновению, мы не склонны считать, что животные несут моральную ответственность за разрушительные действия, и то же самое можно было бы сказать в отношении «злых по своей природе» демонов. Обеспечить необходимость зла

---

<sup>19</sup> Augustine, *City of God*, XI.18 and 23.

можно было лишь единственным способом: совместив абсолютно безграничную свободу воли и произвольное ограничение и после этого бросив игральные кости, что практически гарантировало, что кто-нибудь да «взбунтуется».

Я настаиваю, что в этом и заключается более точный смысл такого понятия, как демонизация: навязывать выбор, чтобы иметь возможность переложить вину. Вот что имелось в виду, когда кто-либо объявлялся демоном, в строгом теологическом смысле – поскольку тем же самым образом система теологии объясняла, как Бог создал демонов изначально.

### **Жизнь в негативной зоне комфорта**

Если теология отражает глубочайшие убеждения конкретного общества, то нам остаётся лишь заключить, что картина, рисуемая средневековой христианской теологией, была безжалостной и безнадежной. Может показаться заманчивой мысль о том, чтобы объяснить данное обстоятельство непростыми условиями жизни в эпоху Средневековья, во многом по аналогии с тем, как ужасы нацизма объясняются, исходя из трудностей и кризисов, ознаменовавших начало двадцатого столетия. Тем не менее, я сильно сомневаюсь, что исторические документы будут свидетельствовать в пользу такой точки зрения. Фактически, частота, с которой проводились кампании по демонизации, лишь возрастала по мере того, как Европа становилась всё богаче и могущественней. Они не были реакцией на некую внешнюю катастрофу, а скорее представляли собой цепочку умышленно спровоцированных кризисов в целях консолидации власти в руках правящего класса.<sup>20</sup>

Преследование еретиков достигло своего апогея не в ту эпоху, когда христианская гегемония в Европе была только в зачаточной стадии, а только после того, как она глубоко проникла во все сферы культуры. Гонения на евреев были вызваны вовсе не желанием выместить фрустрацию на непричастной жертве в разгар кризиса, как мы привыкли считать, – они усилились аккурат там и тогда, когда средневековая парадигма стала доминирующей и ей ничто не угрожало, прежде всего, – во вновь объединившейся Испании, где декрет о тотальном изгнании евреев был издан в 1492 году, в том же году, когда Колумб «открыл» аборигенов Америки, которые на протяжении последующих столетий подверглись безжалостной демонизации и порабощению. Практически то же самое можно сказать и в отношении охоты на ведьм, паника по поводу которых достигла своего пика к концу эпохи Средневековья, то есть именно в тот период, когда, если следовать нашим прогрессивным инстинктам, нравы уже должны были быть более просвещёнными и соответствовать эпохе прото-модерна.

Все эти гонения были воплощением демонизации в самом прямом смысле. Ведьм и еретиков пытали до тех пор, пока они «по собственной воле» не сознаются в грехах, за которые их тут же казнили. Евреев изолировали от остального общества, после чего их стали преследовать как раз за то, что они были изолированы от остального общества. Коренные жители Америки по понятным причинам знать ничего не знали про Христа до появления испанцев, однако считалось, что они обязаны

---

<sup>20</sup> См. Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*, 2nd ed. (New York: Autonomedia, 2014), в этом прочтении современный неолиберализм является отголоском описываемых событий, относящихся к эре до модерна или к раннему модерну.

принять христианство, после чего их с чистой совестью покорили «в отместку» за непринятие Евангелия. Все эти жертвы оказались в той же самой негативной зоне комфорта свободы воли, что и Дьявол – они были достаточно свободны для того, чтобы считаться виновными, и недостаточно свободны, чтобы иметь возможность морального выбора. У них было именно столько свободы, чтобы их можно было наказывать, но не столько, чтобы они могли изменить своё положение или даже хотя бы сопротивляться ему на легитимных основаниях.

### **Капкан свободы**

Согласно некоторым трактовкам политической теологии, она преследует диагностические цели: мы изучаем теологическое наследие современности, чтобы высветить и впоследствии отринуть его. На мой взгляд, такая постановка задачи, в конечном счёте, является некорректной, поскольку уничтожить тот фундамент, который современность унаследовала от христианства, означало бы уничтожить и саму современность. Этим неоспариваемым наследованием является именно *свобода*, ключевая ценность современности, как раз та ценность, которая лежит в самом основании текущего неолиберального миропорядка.

Свобода пронизывает каждое наше действие и используется для легитимации любой структуры управления, с которой мы сталкиваемся на протяжении жизни. Государственная власть опирается на свободное согласие подданных, избирающих своих представителей на основе свободного волеизъявления, тогда как легитимность рынка обуславливается тем, что в нём отражается и обобщается, в усреднённом виде, совокупность наших свободных решений. В той мере, в которой мы критикуем любую из этих структур управления (или их вместе), мы делаем это *во имя* свободы. Государство не является достаточно свободным, его решения не соответствуют воле народа – или рынок только кажется площадкой для свободного обмена, тогда как на самом деле ему препятствуют отношения, основанные на доминировании. Ни в каком из этих случаев ценность свободы как таковой не ставится под сомнение.

Я надеюсь, что в свете моего анализа теологического дискурса, окружающего проблематику свободы воли Дьявола, вопрос о ценности свободы впредь будет казаться не столь самоочевидным и чуть более зловещим. Не в том смысле, что я отрицаю способность людей совершать спонтанные, удивительные и творческие действия. Без сомнений, нам потребуется множество людей, способных к действиям такого рода, если мы надеемся изменить мир к лучшему. Однако это совсем не то, что понимается под свободой в рамках политического или экономического дискурса, преобладающего сегодня. Внутри этого дискурса, точь-в-точь как и в повествовании о падении Дьявола, свобода главным образом означает возможность наказывать а иногда, правда, довольно редко, – и возможность вознаграждать. Так что неолиберализм как форма общественного устройства опирается, прежде всего, на представление о свободе-как-подсудности, и, таким образом, наиболее жёстко запирает своих субъектов в капкане негативной зоны комфорта свободного выбора.

Мы достаточно свободны, чтобы нам можно было поставить в вину неспособность получить те навыки, которых требуют понтовые и престижные работодатели – но не настолько свободны, чтобы организовать профсоюз и сражаться за то, что нам причитается по справедливости. Мы достаточно свободны, чтобы покупать переработанную туалетную бумагу – но не достаточно свободны, чтобы произвести те

системные изменения, которые требуются для реального предотвращения изменения климата и прочих экологических катастроф. Мы достаточно свободны, чтобы на нас можно было перекидывать вину за любые проблемы – почему мы позволили этим ублюдкам снова выиграть выборы, или не сменили наши потребительские предпочтения на более этичные, или не выбрали более достойного мэра, или не купили правильную зубную пасту? – но не настолько свободны, чтобы обладать хоть сколько-нибудь существенной властью в отношении нашей же коллективной судьбы. И точь-в-точь как в случае с Сатаной и его незадачливыми прихвостнями, к нам относятся так, словно мы и впрямь выражали согласие на установление такого порядка, и наказывают за неподчинение ему. Все мы по отдельности свободны, но индивидуальная свобода лишь ещё сильнее поработывает нас – в первую очередь, исключая любую возможность того, что мы оформимся в осмысленное «мы».

Мы живём при таком порядке, который, как и Средневековый мир, перестал даже пытаться легитимировать себя позитивно. Вместо этого он хочет только наказывать своих жертв, число которых непрестанно увеличивается, используя каждый кризис или сбой как доказательство своей безальтернативности для мира, в котором нас заперла наша захудалая индивидуальная свобода. Словом, власть неолиберализма, как политической теологии позднего капитала, опирается на демонизацию.

#### **Создавая пространство надежды**

Вероятно, к этому моменту многие читатели задаются вопросом, что из этого следует: неужели мы обречены? Может быть и так, хотя, возможно, есть и повод для оптимизма: если я прав насчёт того особого родства, которое неолиберализм имеет с христианской парадигмой Средних веков, то нам следует иметь в виду, что к началу эпохи позднего средневековья эта парадигма пришла в упадок. Несмотря на то, что динамика демонизации была могущественной и разрушительной, наступление модерна можно интерпретировать как череду всё более радикальных попыток усмирить и сбалансировать её. И хотя эти попытки привели не к такому уж радикальному разрыву, на который многие рассчитывали, – фактически, в какой-то степени он выразился в обуздании и перенаправлении всё той же динамики – всё же они окончились подлинной трансформацией на самом глубоком политико-теологическом уровне. В общем, мы знаем, что трансформация возможна, поскольку она случалась и раньше.

Кроме того, на ум приходит ещё один вопрос: должны ли мы отказаться от ценности свободы? И что вообще это будет означать? Я не думаю, что полный отказ от неё возможен в принципе (в конечном счёте, сама концепция свободы отказа зиждется на том, что такое решение мы принимаем свободно). Что я твёрдо усвоил после прочтения Шмитта, так это невозможность устранения способности людей принимать решения и брать на себя ответственность. И в одном неолиберализм может оказаться прав: свобода и в самом деле является единственным источником легитимности для человеческих институтов и поступков. Проблема только в том, что неолиберализм предлагает крайне ограниченную и одностороннюю трактовку свободы, замкнутую исключительно на отдельного индивида.

Что нам требуется, так это новая концепция коллективной свободы и целеполагания, концепция свободы, опирающаяся не на понятия вины и воздаяния, но на творческую и коллективную самоорганизацию. В этом отношении нам не нужно

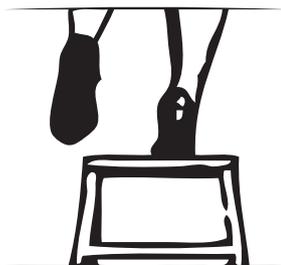
начинать с чистого листа. Из всего многообразия возможностей, полезным ресурсом могут оказаться различные формы современного Спинозианства (нашедшие своё выражение в работах Делёза, Негри и – в совершенно ином ключе – Агамбена), как и концепции народного суверенитета в духе Руссо или Розенцвейга, изложенные Бонни Хониг.<sup>21</sup> Тем не менее, независимо от того, какую концепцию коллективной свободы мы в конце концов возьмём на вооружение и на какие теоретические ресурсы мы будем опираться, она будет обременена своим собственным политико-теоретическим багажом, и будущие поколения должны будут преодолеть её пагубные последствия. Они неизбежно станут винить нас в своих проблемах, однако можно надеяться на то, что мы, по крайней мере, сможем дать им пример того, что изменения возможны, даже на самом глубоком политико-теологическом уровне – поскольку нам это удалось. А если мы попытаемся избежать критики, воздерживаясь от нелёгкой работы по преобразованию, то в этом случае мы ещё более радикальным образом навлечём на себя вину, ведь если мы не отважимся на решение этой задачи, винить в этом останется лишь нас самих. Словом, вина поджидает нас со всех сторон, и может стать, что наша единственная возможность – это «поднажать». Иными словами, если неолиберализм демонизирует нас всех поголовно, вероятно, пространство свободы можно найти, превратившись в легион демонов, отказавшихся подчиниться железному закону «отсутствия альтернатив».

### **Примечания**

---

<sup>21</sup> Bonnie Honig, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009).

Библиотека Анархизма  
Антикопирайт



Адам Котско  
Демоны неолиберализма  
2017

Theory & Event, Volume 20, Number 2, April 2017, pp. 493–509

**[ru.theanarchistlibrary.org](http://ru.theanarchistlibrary.org)**