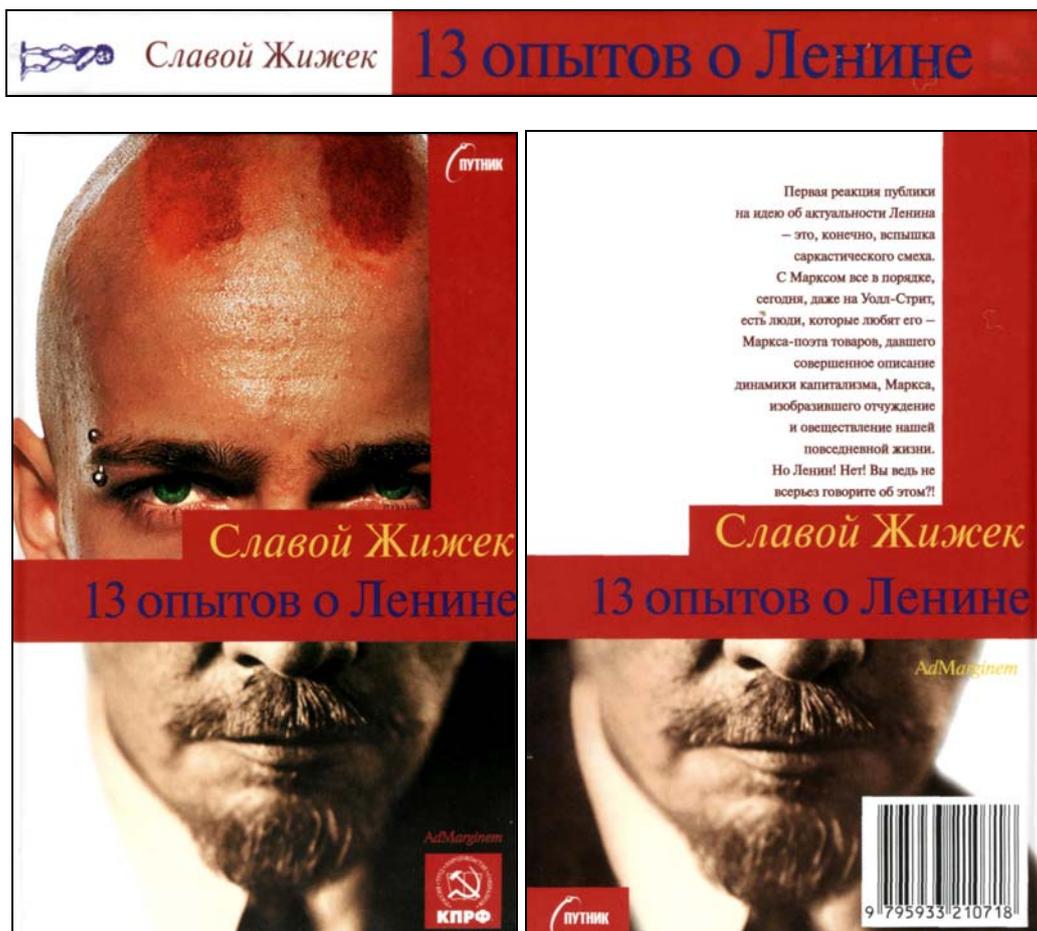


Электронная версия книги: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru ||
yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека:
<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - вверху
 update 12.03.07



Дорогие читатели!

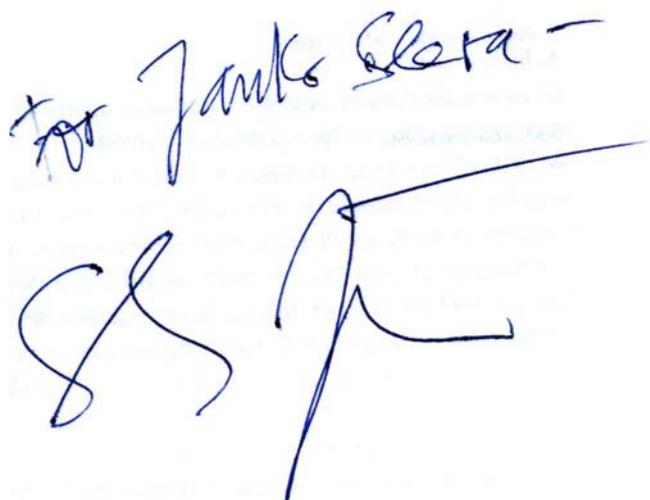
Коммунистическая партия Российской Федерации и издательство Ad Marginem предлагают вашему вниманию новую книжную серию, посвященную анализу творчества В. И. Ленина.

К великому сожалению, Ленин в наши дни превратился в выхолощенный «брэнд», святой для одних и олицетворяющий зло для других. Уже давно в России не издавались ни работы актуальных левых философов о Ленине, ни произведения самого основателя Советского государства. В результате истинное значение этой фигуры как великого мыслителя оказалось потерянным для современного общества.

Этой серией мы надеемся вернуть Ленина в современный философский и политический контекст, помочь читателю проанализировать жизнь страны и актуальные проблемы современности в русле его идей.

Славой Жижек

13 опытов о Ленине



AdMarginem

УДК 316.3.

Жижек

ББК 66.4(0)

Ж70

Перевод с английского А. Смирнов

Художественное оформление А. Бондаренко

Ведущий редактор А. Иванов

ISBN 5-93321-071-4

© Suhrkamp Verlag, 2002

© Издательство «Ад Маргинем», 2003

Электронное оглавление

Электронное оглавление	3
Введение: между двумя революциями.....	4
1. Право на истину	8
2. Возвращаясь к материализму	13
3. Внутреннее величие сталинизма	19
4. Ленин как слушатель Шуберта	23
5. Любил ли Ленин своих близких?	27
6. Оправдание насилия	35
7. Против чистой политики	42
8. Ибо они не ведают, во что верят	48
9. Культурный капитализм.....	52
10. Против постполитики	57
11. Ideologie heute*	63
12. Добро пожаловать в пустыню Реального!	66
13. Существует ли политика отнятия?	71
Заключение: возвращение <i>versus</i> повторение	81
Содержание	86

Введение: между двумя революциями

Первая реакция публики на идею об актуальности Ленина - это, конечно, вспышка саркастического смеха. С Марксом все в порядке сегодня, даже на Уолл-стрит есть люди, которые любят его: Маркса-поэта товаров, давшего совершенное описание динамики капитализма, Маркса, изобразившего отчуждение и овеществление нашей повседневной жизни. Но Ленин! Нет! Вы ведь не всерьез говорите об этом?! Разве Ленин не олицетворяет собой полный провал осуществления марксизма на практике, колоссальную катастрофу, которой в двадцатом столетии была отмечена вся мировая политика, эксперимент с реальным социализмом, достигший своей кульминации в экономически неэффективной диктатуре? Итак, если и существует консенсус среди (всего, что осталось от) сегодняшних радикальных левых, то он заключается в том, что для воскрешения радикального политического проекта нужно отказаться от ленинистского наследия: беспощадная сосредоточенность на классовой борьбе, партия как привилегированная форма организации, насильственный революционный захват власти, последующая «диктатура пролетариата»... разве не

6 Славой Жижек

следует отречься от всех этих «зомби-концептов», если левые хотят иметь хоть какие-то шансы в условиях «постиндустриального» позднего капитализма?

Проблема этого, несомненно убедительного, довода заключается в том, что в нем чересчур скоро выражается согласие с унаследованным образом Ленина, мудрого революционного Вождя, который, сформулировав основные координаты своей мысли и практики в работе «Что делать?», просто последовательно и беспощадно стремился воплотить их в жизнь. Что, если о Ленине можно говорить иначе? Действительно, сегодняшние левые переживают разрушительный опыт конца целой эпохи прогрессивного движения, опыт, заставляющий их заново открывать базовые координаты собственного проекта, однако точно такой же опыт привел к рождению ленинизма. Вспомним, насколько был потрясен Ленин, когда осенью 1914 года все европейские социал-демократические партии (за исключением заслуживающих большого уважения российских большевиков и сербских социал-демократов) заняли «патриотическую линию», — Ленин даже подумал, что номер Vorwaerts, ежедневной газеты немецкой социал-демократии, в котором сообщалось, что социал-демократы в рейхстаге проголосовали за военные кредиты, был подделан русской тайной полицией, чтобы ввести в заблуждение русских рабочих. Насколько же трудно было тогда, во время военного конфликта, надвое расколовшего всю Европу, отвергнуть представление о том, что нужно встать на какую-либо сторону в этом конфликте и начать борьбу против «патриотического угара» в своей же стране! Сколько великих умов (включая Фрейда) поддавалось националистическому соблазну, даже хотя бы всего на пару недель! Это потрясение 1914

Введение: между двумя революциями 7

года было — пользуясь термином Алена Бадью - *desastre*, катастрофой, в которой исчез весь мир: не только идиллическая буржуазная вера в прогресс, но также и все социалистическое движение, ему сопутствовавшее. Сам Ленин (Ленин «Что делать?») лишился почвы под ногами, и все же в его отчаянном протесте не было никакого удовлетворения, никакого «я же вам говорил!» Этот момент *Verzweiflung**, эта катастрофа подготовили место для ленинистского события, для слома эволюционного историцизма II Интернационала, и только Ленин был на высоте этого открытия, только Ленин смог четко сформулировать Истину катастрофы. Из этого мгновения отчаяния родился Ленин, который благодаря внимательному чтению «Логики» Гегеля сумел распознать уникальную возможность для революции. Важно особо отметить, что «высокая теория» и сегодня играет важную роль в большинстве конкретных проявлений Политической борьбы, когда даже такой ангажированный интеллектуал, как Ноам Хомский, любит подчеркивать, насколько несущественно теоретическое знание для прогрессивной политической борьбы: Чем может помочь изучение великих текстов по философии и социальной теории в сегодняшней борьбе против неолиберальной модели глобализации? С чем мы имеем дело — с очевидными фактами (которые нужно только донести до публики, что Хомский и делает в своих многочисленных политических текстах) или с чем-то настолько непостижимо запутанным, в чем мы никак не можем разобраться? В том, что касается этого антитеоретического соблазна, мало привлечь внимание к множеству теоретических допущений относительно сво-

* Отчаяние (нем.).

8 Славой Жижек

боды, власти и общества, в которых нет недостатка и в политических текстах самого Хомского; куда более важно то, каким образом сегодня, быть может впервые в истории человечества, наш Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 4

повседневный опыт (биогенетика, экология, киберпространство и виртуальный мир) вынуждает всех нас столкнуться с основными философскими вопросами о природе свободы, человеческой идентичности и т.д. Возвращаясь к Ленину, его «Государство и революция» в точности соответствует этому разрушительному опыту 1914 года; то, что Ленин субъективно был полностью им захвачен, ясно видно из его известной записки Каменеву в июле 1917 года:

Entre nous: если меня укокошат, я Вас прошу издать мою тетрадку: «Марксизм о государстве» (застряла в Стокгольме). Синяя обложка, переплетенная. Собраны все цитаты из Маркса и Энгельса, равно из Каутского против Паннекука. Есть ряд замечаний и заметок, формулировок. Думаю, что в неделю работы можно издать. Считаю важным, ибо не только Плеханов, но и Каутский напутали. Условие: все сие абсолютно entre nous*.

Экзистенциальная вовлеченность здесь чрезвычайно высока, и зерно ленинистской «утопии» проросло из пепла трагедии 1914 года, из его сведения счетов с ортодоксией II Интернационала: радикальное требование разрушить буржуазное государство, что означает государство как таковое, и создать новую коммунальную социальную форму, где не было бы регулярной армии, полиции или бюрократии, где каждый мог бы участвовать в решении

* Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 444.

Введение: между двумя революциями 9

социальных вопросов. Для Ленина это не было теоретическим проектом какого-то далекого будущего; в октябре 1917 года Ленин заявлял, что «...мы можем сразу привлечь государственный аппарат, миллионов в десять, если не двадцать человек»*. Это требование момента — подлинная утопия. Сохранить нужно как раз безумие (в строго кьеркегоровском смысле слова) этой ленинистской утопии, а сталинизм, если угодно, выступает за возврат к реалистическому «здравому смыслу». Невозможно переоценить взрывной потенциал «Государства и революции», в этой книге содержится «словарь и грамматика западной Политической традиции, без которых невозможно обойтись»**. То, что за этим последовало, можно назвать, позаимствовав заглавие у текста Альтюссера о Макиавелли, *la solitude de Lenine****: время, когда он, в сущности, остался один, борясь с курсом собственной партии. Когда в «Апрельских тезисах» 1917 года Ленин распознал Augenblick* ***, уникальную возможность для революции, его предложения первоначально вызвали ступор или презрение у подавляющего большинства его товарищей по партии. В большевистской партии ни один известный руководитель не поддержал его призыв к революции, содержащийся в «Апрельских тезисах», а «Правда» предприняла экстраординарный шаг, отмежевавшись от партии и редакционной коллегии; не будучи оппортунистической лестью или использованием и эксплуатацией господствующих в народе настроений, взгляды Ленина

* Там же. Т. 34. С. 316.

** Neil Harding. Leninism. Durham: Duke University Press, 1996, p. 152.

*** Одиночество Ленина (фр.).

* *** Миг (нем.).

10 Славой Жижек

были в высшей степени необычными. Богданов назвал «Апрельские тезисы» «бредом сумасшедшего»*, а сама Надежда Крупская заключила: «Боюсь, это выглядит так, словно Ленин сошел с ума»**. В феврале 1917 года Ленин был мало кому известным эмигрантом, сидящим на мели в Цюрихе, не имеющим сколько-нибудь надежных связей с Россией и узнающим о происходящем главным образом из швейцарской прессы; в октябре он возглавил первую успешную социалистическую революцию — так что же произошло в промежутке? В феврале Ленин сразу же осознал возможность революции, появившуюся в результате уникального стечения обстоятельств; если не ухватиться за момент, эта возможность будет упущена, вероятно, на долгие десятилетия. В своем решительном упорстве в том, что нужно рискнуть и перейти к следующему этапу, то есть повторить революцию, Ленин был одинок, большинство членов Центрального комитета его же партии смеялись над ним: однако, хотя вмешательство Ленина и было необходимым, не следует превращать историю Октябрьской революции в историю одинокого гения, стоящего перед дезориентированными массами и постепенно навязывающего им свою точку зрения. Ленин достиг успеха потому, что его призыв, проигнорированный партийной номенклатурой, нашел отклик в том, что возникает соблазн назвать революционной микрополитикой: невероятный рост низовой демократии, местных комитетов, неожиданно возникших во всех крупных городах России, которые, презрев власть «законного» правительства, сами

* Цит. по: Harding, op. cit., p. 87.

** Ibid.

Введение: между двумя революциями 11

взялись за дело. В этом заключается нерассказанная история Октябрьской революции, обратная сторона мифа о ничтожной горстке жестоких революционеров, совершивших coup Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 5

d'etat*.

Ленин полностью осознавал парадоксальность ситуации: весной 1917 года, после того как Февральская революция свергла царский режим, Россия была самой демократической страной в Европе — с беспрецедентным уровнем мобилизации масс, свободой организаций и печати, и все же эта свобода делала ситуацию непрозрачной, совершенно неопределенной. Если и есть красная нить, проходящая через все ленинские тексты, написанные «между двумя революциями» (Февральской и Октябрьской), то это именно его настаивание на разрыве, отделяющем «явные» формальные контуры политической борьбы между множеством партий и других политических субъектов от ее действительных социальных ставок (немедленный мир, раздача земли и, разумеется, «вся власть Советам»), то есть разрушение существующих государственных аппаратов и замена их новыми формами общественного управления вроде коммуны). Этот разрыв — разрыв между революцией как воображаемым взрывом свободы и возвышенного энтузиазма, волшебным моментом всеобщей солидарности, когда «кажется, что возможно все», и напряженной работой по общественному переустройству, которая должна быть выполнена, если этому взрыву энтузиазма суждено оставить свой след в косном здании общества.

Этот разрыв - точная копия разрыва между 1789 и 1793 годами во Французской революции — суть про-

* Государственный переворот (фр.)

12 Славой Жижек

странство уникального вмешательства Ленина. Основополагающий урок революционного материализма заключается в том, что революция должна нанести удар дважды, причем по объективным причинам. Этот разрыв является не просто разрывом между формой и содержанием: «первая революция» упускает не содержание, а саму форму - она сохраняет прежнюю форму, полагая, что свободу и справедливость можно окончательно реализовать, если просто воспользоваться уже существующим государственным аппаратом и его демократическими механизмами. Что, если «хорошая» партия победит на свободных выборах и «легально» проведет социалистические преобразования? (Чистейшим выражением этой иллюзии — на грани смешного — является тезис Карла Каутского, сформулированный им в 1920-х годах, о том, что логической политической формой первой стадии социализма, перехода от капитализма к социализму, является парламентская коалиция буржуазных и пролетарских партий.) Здесь есть прекрасное соответствие эпохе раннего Нового времени, когда оппозиция идеологической гегемонии церкви впервые артикулировала себя в качестве еще одной религиозной идеологии в форме ереси; точно так же сторонники «первой революции» хотят разрушить капиталистическое господство, воспользовавшись политической формой капиталистической демократии. Это гегельянское «отрицание отрицания»: сначала старый порядок отрицается своей же идеологическо-политической формой; затем отрицанию должна подвергнуться сама эта форма. Те, кто колеблется, те, кто боится сделать следующий шаг, чтобы преодолеть саму эту форму, - это те, кто (повторяя слова Робеспьера) хочет «революции без революции»; и Ленин по-

Введение: между двумя революциями 13

казывает всю силу своей «герменевтики подозрения», угадывая различные формы этого отступления.

В своих сочинениях 1917 года Ленин приберегает свою самую едкую иронию для тех, кто занимается бесконечным поиском какой-либо «гарантии» революции; эта гарантия принимает две основные формы: либо овеществленного понятия социальной Необходимости (не следует пытаться совершить революцию слишком рано; нужно дождаться подходящего момента, когда ситуация «дозреет» до законов исторического развития: «еще слишком рано для социалистической революции, рабочий класс еще не созрел»), либо нормативной («демократической») законности («большинство населения не на нашей стороне, поэтому революция не будет по-настоящему демократической») — как неоднократно повторяет Ленин, словно перед тем как революционный деятель решится на захват государственной власти, он должен получить разрешение у некоей фигуры большого Другого (организовать референдум, который подтвердит, что большинство поддерживает революцию). У Ленина, как и у Лакана, революция ne s'autorise que d'elle-même* - нужно решиться на революционное действие, неподвластное большому Другому; страх «преждевременного» захвата власти, поиск гарантий - это страх перед бездной действия. В этом состоит основной смысл ленинского разоблачения «оппортунизма» и утверждения, что «оппортунизм» - это позиция, которая сама по себе по своей сути фальшива и скрывает за защитным экраном «объективных» фактов, законов или норм боязнь совершить действие, вот почему первый шаг в бит-

* Содержит оправдание в самой себе (фр.)

14 Славой Жижек

ве с ним заключается в том, чтобы заявить со всей ясностью: «Что же делать? Надо aussprechen was ist, «сказать что есть», признать правду, что у нас в ЦК и верхах партии есть течение или мнение...»*

Ленинский ответ состоит не в отсылке к другой совокупности «объективных фактов», а в повторении довода, использованного Розой Люксембург против Каутского десятью годами ранее: те, кто ждет, пока наступят объективные условия революции, будут ждать вечно — такая позиция объективного наблюдателя (а не заинтересованного участника) сама по себе служит главным препятствием для революции. Контраргумент Ленина против тех, кто критиковал второй шаг, выступая с формально-демократической точки зрения, заключается в том, что сам этот «чистый демократический» выбор утопичен; в конкретных российских условиях у буржуазно-демократического государства нет никаких шансов на выживание — единственный «реалистический» способ защитить подлинные завоевания Февральской революции (свободу организации и печати и т.д.) в том, чтобы продвинуться к социалистической революции, иначе победу одержит царская реакция.

Основной урок психоаналитического представления о характере времени заключается в том, что существуют вещи, которые нужно совершить, чтобы узнать, что они излишни: в процессе лечения месяцы тратятся на неверные ходы, прежде чем «замкнет» и найдется подходящая формула; хотя ретроактивно это брожение вокруг да около кажется лишним, оно было необходимо. И не относится ли то же самое к револю-

* Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 280.

Введение: между двумя революциями 15

ции? Что же тогда произошло, когда в последние годы своей жизни Ленин полностью осознал ограниченность большевистской власти? Именно здесь необходимо противопоставить Ленина Сталину: в последних работах Ленина, после того как он отказался от своей утопии «Государства и революции», можно угадать контуры скромного «реалистического» проекта того, что следует сделать большевистской власти. Из-за экономической неразвитости и культурной отсталости российских масс Россия не сможет «перейти сразу к социализму»; все, что может сделать советская власть, - это сочетать умеренную политику «государственного капитализма» с интенсивным культурным просвещением инертных крестьянских масс, но не промыванием мозгов «коммунистической пропагандой», а терпеливым, настойчивым приложением развитых цивилизованных стандартов. Цифры и факты показывают, «сколько еще настоящей черновой работы предстоит нам сделать, чтобы достигнуть уровня обыкновенного цивилизованного государства Западной Европы. <...> Речь должна идти о той полуазиатской бескультурности, из которой мы не выбрались до сих пор»*. Так, Ленин часто предостерегает от всякого непосредственного «внедрения коммунизма»: «Никоим образом нельзя понимать это так, будто мы должны нести сразу и чисто узкокоммунистические идеи в деревню. До тех пор, пока у нас в деревне нет материальной основы для коммунизма, до тех пор это будет, можно сказать, гибельно для коммунизма»**. Итак, его по-

* Там же. Т. 45. С. 364.

** Там же. С. 367.

16 Славой Жижек

вторяющийся мотив: «торопливость и размахистость вреднее всего»*. В том, что касается этой установки на «культурную революцию», Сталин предпочел воспользоваться совершенно антиленинистской идеей о «построении социализма в одной отдельно взятой стране».

В таком случае, означает ли это, что Ленин молчаливо признал традиционную меньшевистскую критику большевистского утопизма, идею, что революция должна логически вытекать из некоторых необходимых этапов (она может произойти только после того, как появятся материальные условия для ее совершения)? Именно здесь мы можем увидеть тонкое диалектическое чутье Ленина в действии: он полностью осознает, что теперь, в начале 1920-х, основная задача большевистской власти в том, чтобы выполнить задачи прогрессивного буржуазного режима (всеобщее образование и т.д.); однако тот факт, что это делает именно пролетарская революционная власть, в корне меняет ситуацию — существует уникальная возможность, что эти меры осуществляются таким образом, что они будут лишены своих ограниченных буржуазных идеологических рамок (всеобщее образование действительно станет всеобщим образованием для народа, а не идеологической маской для пропаганды узкобуржуазных классовых интересов и т.д.). По-настоящему диалектический парадокс заключается, таким образом, в том, что сама безнадежность российской ситуации (отсталость, вынуждающая пролетарскую власть осуществить буржуазный цивилизующий процесс) может превратиться в

уникальное преимущество:

* Там же. С. 389.

Введение: между двумя революциями 17

Что, если полная безвыходность положения, удесятая тем самым силы рабочих и крестьян, открывала нам возможность иного перехода к созданию основных посылок цивилизации, чем во всех остальных западноевропейских государствах?*

Мы сталкиваемся здесь с двумя моделями, двумя несовместимыми логиками революции: тех, кто ожидает созревания телеологического момента финального кризиса, когда революция разразится «в подходящее для нее время» в силу неотвратимости исторической эволюции; и тех, кто осознает, что у революции нет никакого «подходящего времени», тех, кто воспринимает революционную возможность как нечто, что возникает и должно быть ухвачено в обход «нормального» исторического развития. Ленин — не волюнтаристский «субъективист», он настаивает на том, что исключение (удивительное стечение обстоятельств вроде того, что было в России в 1917 году) позволяет подорвать саму норму. И разве такая аргументация, эта фундаментальная установка, не актуальнее сегодня, чем когда-либо? Разве мы точно так же не живем в эпоху, когда государство и его аппараты, включая политических деятелей, все менее способны четко сформулировать ключевые вопросы? Иллюзия 1917 года о том, что неотложные проблемы, с которыми столкнулась Россия (мир, передел земли и т.д.), могли быть решены «законными» парламентскими средствами, в точности соответствует сегодняшней иллюзии о том, что, скажем, экологической угрозы можно избежать путем распространения рыночной логики на экологию (заставив тех, кто загрязняет природу, платить за причиняемый ими ущерб).

* Там же. С. 380.

1. Право на истину

К чему же мы можем сегодня применить ленинские стандарты? В эпоху, названную Хабермасом *die neue Unübersichtlichkeit**, наш повседневный опыт мистифицирован больше чем когда-либо: модернизация сама порождает новые формы обскурантизма; подавление свободы преподносится как приобретение новых свобод. Ощущение, что мы живем в обществе свободного выбора, в котором нам надлежит выбирать даже свои самые «естественные» особенности (этническую или сексуальную идентичность), — это лишь внешняя форма своей полной противоположности, отсутствия подлинного выбора**. Общим местом стала новейшая тенденция снимать фильмы, в которых действие может по-разному развиваться в различных реальностях, а существующая реальность предлагается в качестве одного варианта из множества возможных. Эта тенденция свидетельствует, что выбор в обществе утрачивает всякий смысл.

* Новая непрозрачность (нем.). См.: Juergen Habermas. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1985.

** Я опираюсь здесь на работу: Anna Kornbluh. *The Family Man*. Неопубликованная рукопись (Калифорнийский университет, Лос-Анджелес, март 2001 года).

Право на истину 19

В этих обстоятельствах следует быть особенно внимательными, чтобы не перепутать правящую идеологию с идеологией, которая кажется господствующей. Сегодня как никогда более актуальны слова Вальтера Беньямина о том, что недостаточно просто задать вопрос о том, что та или иная теория (или искусство) говорит о своем отношении к социальной борьбе, — нужно также задать вопрос о том, какую роль она на самом деле играет в этой борьбе. В сексе в действительности господствует не патриархальное подавление, а свободный промискуитет; в искусстве провокации в духе пресловутых выставок «Сенсации» суть норма, образчик искусства, полностью интегрированного в истеблишмент. Айн Рэнд довела эту логику до ее логического завершения, придав ей своеобразные гегельянские черты, т. е. заявив, что официальная идеология является своей наивысшей трансгрессией; название одной из ее последних книг — «Капитализм, этот неизвестный идеал», или ее лозунг: «Топ-менеджеры, последний вымирающий вид Америки». И действительно, поскольку «нормальное» функционирование капитализма связано с определенным отрицанием основного принципа его функционирования (образцовый сегодняшний капиталист — это тот, кто после беспощадной гонки за прибылью великодушно делится ею, делая крупные пожертвования церкви, жертвам этнического и сексуального притеснения и т.д., выдавая себя за филантропа), наивысший акт трансгрессии заключается в том, чтобы открыто заявить об этом принципе, очистив его от этой гуманитарной шелухи. Поэтому возникает соблазн обратиться к 11 тезису Маркса: основная задача сегодня — не уступить соблазну действия, непосредственного вмешательства-

20 Славой Жижек

ства и изменения порядка вещей (которое неизбежно заканчивается *cul de sac** расслабляющей Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 8

невозможности: «как можно противостоять глобальному капиталу?»), а поставить под вопрос господствующие идеологические координаты. Короче говоря, наш исторический момент в точности соответствует описанному Адорно:

На вопрос «Как же нам следует поступать?» чаще всего я искренне могу ответить только, что я не знаю. Я могу лишь попытаться тщательно проанализировать то, что есть. Тут меня упрекают: если вы занимаетесь критикой, вы просто обязаны сказать, как лучше следует сделать. Именно поэтому я всеми силами придерживаюсь буржуазного предрассудка. Много раз в истории случалось так, что именно те работы, которые преследовали исключительно теоретические цели, меняли сознание и тем самым общественную действительность**.

Если сегодня кто-то следует призывам к действию, то он не будет действовать в пустом пространстве, это будет действие в рамках господствующих идеологических координат: те, кто «действительно хочет сделать что-то, чтобы помочь людям», будут вовлечены в (несомненно, достойную уважения) деятельность вроде «Врачей без границ», «Гринписа», феминистских и антирасистских кампаний, которые не только допускаются, но и приветствуются средствами массовой информации, даже если они касаются экономической сферы (скажем, осуждение и бойкот компаний, которые не соблюдают

* Тупик (фр).

** Theodor W. Adorno. *Vermischte Schriften I*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1997, S. 404.

Право на истину 21

экологические нормы или используют труд детей) ; к ним терпимо относятся и оказывают им поддержку до тех пор, пока они не подходят слишком близко к определенной границе. Активность такого рода являет собой совершенный пример интерпассивности: делая что-либо, не достигая цели, а предупреждать действительные события, реальные изменения. Вся эта маниакальная гуманитарная, политкорректная и т.д. активность действует по формуле: «Давайте и дальше менять все таким образом, чтобы в глобальном масштабе все оставалось по-прежнему!» Если традиционные культурологические исследования (Cultural Studies) критикуют капитализм, то делают они это в соответствии с типичными кодами голливудской либеральной паранойи: враг - это «система», скрытая «организация», антидемократический «заговор», а не просто капитализм и государственные аппараты. Проблема этой критической установки не только в том, что она подменяет конкретный социальный анализ борьбой с абстрактными паранойяльными фантазиями, а в том, что - в совершенно паранойяльной манере - она без необходимости удваивает социальную реальность, как если бы за «видимыми» капиталистическими и государственными органами стояла тайная Организация. Нужно признать, что нет никакой необходимости в существовании тайной «организации в организации», «заговор» уже присутствует в самой «видимой» организации, в капиталистической системе, в том, как функционируют политическое пространство и государственные аппараты.

Возьмем одну из распространенных среди сегодняшних американских радикальных университетских преподавателей тему для обсуждения - постколониальные

22 Славой Жижек

исследования. Проблема постколониализма, несомненно, важна; однако постколониальные исследования переводят ее в мультикультуралистскую проблематику права колонизированных меньшинств «описывать» собственный опыт жертвы, действие властных механизмов, подавляющих «различия», так что к концу дня мы знаем, что корень постколониальной эксплуатации в нашей нетерпимости к Другому и, более того, что сама эта нетерпимость укоренена в нашей нетерпимости к «чужому в нас самих», в нашей неспособности столкнуться с тем, что мы подавили в себе же; политико-экономическая борьба, таким образом, незаметно принимает форму псевдопсихоаналитической драмы субъекта, неспособного столкнуться со своей внутренней травмой... (Почему псевдопсихоаналитической? Потому что подлинный урок психоанализа не в том, что внешние события, пленяющие и/или тревожащие нас, — это просто проекции наших внутренних подавленных импульсов. Невыносимая правда жизни в том, что события, которые на самом деле вызывают беспокойство, случаются вне нас — существуют другие люди, испытывающие интенсивное сексуальное удовольствие, в то время как мы — наполовину импотенты; существуют другие люди, подвергающиеся чудовищным мучениям... Повторим снова: основная истина психоанализа не в открытии нашего подлинного Я, а в травматическом столкновении с невыносимым Реальным.) Неумеренное политкорректное рвение подавляющего большинства сегодняшних «радикальных» университетских преподавателей, когда они имеют дело с сексизмом, расизмом, потогонками третьего мира и т.д., представляет собой, таким образом, защиту от собственной внутренней идентифика-

Право на истину 23

ции, своеобразный навязчивый ритуал, скрытая логика которого такова: давайте как можно больше говорить о необходимости радикальных перемен, и тогда на самом деле ничего не

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 9

изменится! Что касается этой радикальной моды, то идеологи и практики «третьего пути» заслуживают уважения: они, по крайней мере, играют по правилам и честно признают глобальные капиталистические координаты в отличие от псевдорадикальных университетских левых, презирающих «третий путь», в то время как их собственная радикальность является в конечном счете пустым, ни к чему не обязывающим жестом.

Разумеется, есть огромная разница между подлинной социальной борьбой от имени эксплуатируемых меньшинств (скажем, сплочение нелегально работающих на полях Калифорнии сельскохозяйственных работников-латиноамериканцев) и мультикультуралистским/постколониальным насаждением безопасного, безвредного, безобидного сопротивления, процветающего среди американских «радикальных» университетских преподавателей. Однако, если в противоположность «корпоративному мультикультурализму» мы определяем «критический мультикультурализм» в качестве стратегии демонстрации того, что «существуют общие силы притеснения, общие стратегии исключения, стереотипизации и стигматизации угнетенных групп, а следовательно, общие враги и мишени для нападения»*, то я не считаю целесообразным продолжать употреблять термин «мультикультурализм», поскольку акцент здесь переносится на общую борьбу. Мультикультурализм в общепринятом смысле этого слова полностью соответствует логике глобального рынка.

* Douglas Kellner. *Media Culture*. London: Routledge, 1995, p. 97.

24 Славой Жижек

Недавно индуисты в Индии организовали широкомасштабные демонстрации протеста против компании «Макдоналдс» после того, как стало известно, что при изготовлении полуфабрикатов картофеля фри «Макдоналдс» обжаривает их в масле, приготовленном из животного (говяжьего) жира; после того как компания признала поражение, гарантировав, что весь картофель фри, продаваемый в Индии, будет жариться только на растительном масле, удовлетворенные индуисты с готовностью вернулись к пережевыванию картошки. Ни в коей мере не расшатывая глобализацию, этот протест против «Макдоналдса» и незамедлительные ответные действия компании свидетельствуют об идеальной интеграции индуистов в диверсифицированный глобальный порядок.

Либеральное «уважение» к индуистам, таким образом, неизменно является покровительственным, подобно тому как мы обычно относимся к маленьким детям: хотя мы не принимаем их всерьез, мы «уважаем» их безобидные обычаи, чтобы не разрушить их иллюзорный мир. Разве, когда турист приезжает в деревню, где существуют свои обычаи, можно представить себе что-либо более расистское, чем его неловкие попытки показать, что он «понимает» местные обычаи и умеет их соблюдать? Не свидетельствует ли такое поведение о том же покровительственном отношении, которое демонстрируют взрослые, приспособляющиеся к своим маленьким детям, имитируя их жесты и манеру говорить? Не возникает ли у местных жителей обоснованное раздражение, когда незваный гость подражает их речи? Ошибочность покровительственного отношения туриста не только в том факте, что он притворяется, чтобы стать «одним из нас», — суть, ско-

Право на истину 25

рее, в том, что мы устанавливаем подлинный контакт с местными жителями лишь тогда, когда они показывают нам, что по отношению к своим же обычаям они сохраняют определенную дистанцию. Есть известный анекдот о государе Петре Петровиче Негоше, правителе Черногории первой половины девятнадцатого столетия, известном своими сражениями с турками и своей эпической поэзией: когда гостивший при его дворе англичанин, глубоко проникнувшись местным церемониалом, выразил готовность принять в нем участие, Негош резко осадил его: «Зачем же вам выставлять себя дураком? Разве нас не достаточно для того, чтобы играть в эти глупые игры?»

Кстати, как насчет обычаев вроде сожжения жены после смерти мужа, которое принадлежит той же индуистской традиции, что и священные коровы? Должны ли мы (терпимые западные мультикультуралисты) уважать и эти обычаи? Здесь терпимый мультикультуралист вынужден прибегнуть ко вполне европоцентристскому различию, различию, совершенно чуждому индуизму, — к обычаям Другого относятся терпимо до тех пор, пока они никому не причиняют боли; в тот момент, когда мы касаемся определенного травматического (для нас) измерения, терпимости приходит конец. Короче говоря, терпимость — это терпимость к Другому постольку, поскольку он не является «нетерпимым фундаменталистом», что лишь показывает, насколько нереален такой Другой. Терпимость — это «нулевая терпимость» к реальному Другому, Другому в субстанциальном значении его *jouissance**. Мы можем наблюдать, как эта либеральная терпимость воспроизводит элементарную «постмодернистскую» опе-

* *Наслаждение* (фр.).

26 Славой Жижек

рацию получения объекта, лишённого своей субстанции: мы можем наслаждаться кофе без кофеина, пивом без алкоголя, сексом без прямого телесного контакта, и в соответствии с логикой мы даже получаем этнического Другого, лишённого субстанции своей Другости...

Иными словами, проблема либерального мультикультуралиста в том, что он неспособен оставаться безразличным к чрезмерному удовольствию Другого; это *jouissance* беспокоит его, именно поэтому суть его стратегии заключается в удерживании Другого на надлежащей дистанции. Это безразличие к *jouissance* Другого, абсолютное отсутствие зависти является ключевой составляющей того, что Лакан называет субъективной позицией «святого». Подобно настоящим «фундаменталистам» (скажем, амишам), которых оставляет безразличными и несколько не беспокоит тайное удовольствие Других, истинные верующие в (универсальное) Дело, вроде св. Павла, демонстративно безразличны к местным обычаям и нравам, которые просто не имеют значения. В отличие от них мультикультуралистский либерал — это рортианский «ироник», всегда сохраняющий дистанцию, всегда смещающий веру на Других, — Другие верят за него, вместо него. И хотя ему может показаться («для себя»), что он укоряет верующего Другого за определенное содержание его веры, на самом деле («в себе») его беспокоит форма веры, как таковая. Нетерпимость — это нетерпимость к Реальному веры. Он ведет себя подобно пресловутому мужу, в принципе допускающему, что у его жены может быть любовник, но только не этот парень, то есть всякий конкретный любовник неприемлем; терпимый либерал в принципе признает право на веру, хотя отвергает

Право на истину 27

всякую определенную веру как «фундаменталистскую». Самое смешное в мультикультуралистской терпимости — это, конечно, то, что в нее вписано классовое различие: добавляя (идеологическую) обиду к (политико-экономической) несправедливости, политкорректная аристократия пользуется этим, чтобы упрекнуть низшие классы в их неотесанном «фундаментализме».

Это подводит нас к более радикальному вопросу: действительно ли уважение к вере другого (скажем, к вере в священных коров) является элементарным этическим горизонтом? Разве элементарным горизонтом постмодернистской этики не является тот, в котором (поскольку обращение к любой форме универсальной истины разоблачается как форма культурного насилия) значение имеет только уважение к фантазии другого? Или еще точнее: хорошо, могут сказать, что обман индуистов относительно говяжьего жира этически проблематичен, однако означает ли это, что запрещено открыто заявлять о том, что их вера (в священных коров) сама по себе является ложью, ложной верой? О том же свидетельствуют «комиссии по этике», расплодившиеся сегодня в невероятном количестве. Как получилось, что этика внезапно стала делом бюрократических (административных), уполномоченных государством комиссий, наделенных властью определять, какие действия все еще могут считаться этически приемлемыми? Ответа теоретиков «общества риска» (нам нужны комиссии, потому что мы сталкиваемся с новыми обстоятельствами, к которым нельзя больше подходить с прежними мерками, то есть комиссии по этике — это признак «рефлексивной» этики) явно недостаточно, эти комиссии — симптом более глубокого недуга (и в то же самое время неадекватный ответ на него).

28 Славой Жижек

Основная проблема «права на описание» в том, что оно превращает определенный уникальный опыт в политический довод: только черная лесбиянка может испытать, что значит быть черной лесбиянкой, и рассказать об этом и т.д. Такое обращение к частному опыту, который невозможно сделать универсальным, всегда и по определению является консервативным политическим жестом — в итоге, любой может кивать на свой уникальный опыт, чтобы оправдать свои предосудительные действия. Разве нацистский палач не может заявить, что его жертвы на самом деле просто не в состоянии понять, каковы были его мотивы? Так, Вейт Харлан, нацистский кинорежиссер, примерно в 1950 году сокрушался по поводу того, что евреи в США не отнеслись с пониманием к тому, что он выступал за съемки «Еврея Зюса», заявляя, что ни один американский еврей не сможет по-настоящему понять его положение в нацистской Германии, — не оправдывая его, эта непристойная (соответствующая фактам) истина является наивысшей ложью. Более того, тот факт, что самый известный призыв к терпимости в истории кино был сделан в защиту сторонников ку-клукс-клана от «нетерпимых» нападок на них, говорит о том, что означющее «терпимость», если воспользоваться сегодняшним термином, в значительной степени является «плавающим». Для Д. У. Гриффита «Нетерпимость» не была попыткой снять с себя вину за расистское послание «Рождения нации», совсем наоборот, он страдал оттого, что считал «нетерпимыми» тех, кто выступал за запрет «Рождения нации» из-за содержащихся в фильме

выпадов против черных. Короче говоря, когда Гриффит выражает недовольство «нетерпимостью», он значи-

Право на истину 29

тельно ближе к сегодняшним фундаменталистам, осуждающим «политкорректную» защиту универсальных прав женщин как «нетерпимую» к их особому образу жизни, чем к сегодняшнему мультикультуралистскому утверждению различий.

Следовательно, первый аспект ленинского наследия, которое должно быть заново открыто сегодня, — это политика истины, отвергаемая как либеральной демократией, так и «тоталитаризмом». Демократия, конечно, — это господство софистов: есть только мнения, всякое обращение политического деятеля к какой-либо окончательной истине осуждается как «тоталитарное». Однако «тоталитаризм» тоже навязывает простую видимость истины: произвольное Учение, задача которого только в том, чтобы узаконить прагматические решения Правителей*. Мы живем в «постмодернистскую» эпоху, когда притязания на истину, как таковые, отвергаются в качестве проявления скрытых механизмов власти; как любят подчеркивать вновь появившиеся псевдонизищанцы, истина — это ложь, которая представляет собой наиболее эффективное средство утверждения нашей воли к власти. Сам вопрос (по поводу некоторого утверждения) «Действительно ли это истинно?» заменяется вопросом «Под влиянием каких обстоятельств может быть сделано это утверждение?» Вместо универсальной истины мы получаем множество точек зрения или, как модно выражаться сегодня, «нарративов»; поэтому два философа сегодняшнего глобального капитализма, два крупных леволиберальных «прогрессиста» — Ричард Рорти и Питер Сингер — честны в своей радикальной

* Badiou, *op. cit.*, p. 50.

30 Славой Жижек

позиции. Рорти определяет основные координаты: фундаментальное измерение человека — способность страдать, переживать боль и унижение, следовательно, поскольку люди — это символические животные, фундаментальным правом является право описывать опыт страдания и унижения*. А затем Сингер придает всему этому дарвинистское содержание: «деление на виды» (speciesism) (предпочтение, отдаваемое человеческому виду) ничем не отличается от расизма: наше восприятие различия между людьми и (другими) животными не менее нелогично и неэтично, чем наши прежние представления об этическом различии между, скажем, мужчинами и женщинами или чернокожими и белыми**.

Проблема Сингера не только в том довольно очевидном факте, что, несмотря на то что мы, экологически сознательные люди, защищаем подвергающиеся опасности виды животных, наша окончательная цель по отношению к угнетенным и эксплуатируемым группам людей состоит не просто в том, чтобы «защищать» их, но главным образом в том, чтобы дать им возможность самим о себе позаботиться и позволить им вести свободную и автономную жизнь. В этом дарвинистском нарративе попросту утрачивается измерение истины, а не «объективной истины» в качестве представления о реальности с точки зрения, каким-то образом парящей над множеством отдельных нарративов. Не обращаясь к этому универсальному измерению истины, все мы, в конце концов, остаемся «мартышками пред хо-

* См.: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.

** См.: Peter Singer. The Essential] Singer: Writings on an Ethical Life. New York: Ecco Press, 2000.

Право на истину 31

лодным богом» (как выразился Маркс в своей поэме 1841 года*) даже в прогрессивной версии социального дарвинизма у Сингера. Ленин же делает ставку — и сегодня, в нашу эпоху постмодернистского релятивизма, это более актуально, чем когда-либо, — на то, что универсальная истина и участие, жест занятия стороны, не только не исключают, но и обуславливают друг друга: в конкретной ситуации ее универсальная истина может быть четко артикулирована только с точки зрения ее участника — истина по определению является односторонней. Это, конечно, идет вразрез с господствующей доксой компромисса, нахождения среднего пути среди множества противоречивых интересов. Если не определять критерии иной, альтернативной, нарративизации, то существует опасность одобрения в политкорректном духе смехотворных «нарративов», подобных нарративам о превосходстве некоей изначальной холистской мудрости, об отношении к науке как только лишь к одному из нарративов, который не хуже и не лучше традиционных суеверий. Ленинистским ответом на постмодернистское мультикультуралистское «право на описание», таким образом, должно стать бесстыдное утверждение права на истину. Когда во время поражения 1914 года почти все европейские социал-демократические партии поддались военному угару и проголосовали за военные кредиты, то, что Ленин вопреки господствующим настроениям отверг «патриотическую линию», означало

исключительное проявление истины ситуации.

* Цит. по: Robert Payne. Marx. New York: Simon and Schuster, 1968, p. 61. (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 40. С. 515).

2. Возвращаясь к материализму

Истина Ленина — это в конечном счете истина материализма. И действительно, в нынешней обстановке обскурантизма нью-эйдж заманчивым может показаться повторение урока ленинского «Материализма и эмпириокритицизма»: в сегодняшнем популярном толковании квантовой физики, как и во времена Ленина, докса состоит в том, что сама наука преодолела материализм — предположительно, материя «исчезает», распадается в нематериальных волнах энергетических полей*. Так же верно (как подчеркивал Лючио Коллетти), что различие, проводимое Лениным между философским и научным понятием материи, исключает само представление о «диалектике природы»: философское понятие материи как реальности, существующей независимо от нашего сознания, препятствует всякому вмешательству философии в науку. Однако... «однако» касается того, что в «Материализме и эмпириокритицизме» нет места для диалектики. Каков основной тезис Ленина? Отказ сводить знание

* Альтюссерянскую попытку использовать «Эмпириокритицизм» Ленина см.: Dominique Lecoun. *Une crise et ses enjeux*. Paris: Maspero, 1973.

Возвращаясь к материализму 33

к феноменалистскому или прагматистскому инструментализму (то есть к утверждению, что в научном знании мы получаем знание о том, как вещи существуют независимо от нашего сознания, — печально известная «теория отражения») сочетается с настойчивым утверждением ненадежного характера нашего знания (которое всегда ограничено, относительно и «отражает» внешнюю реальность только в бесконечном процессе приближения). Знакомо звучит? Разве в англосаксонской традиции аналитической философии не таким было основное положение Карла Поппера, этого архетипического антигегельянца? В своей небольшой статье «Ленин и Поппер»* Коллетти вспоминает, как в частном письме в 1970 году, впервые опубликованном в «Ди Цайт», Поппер прямо писал: «Книга Ленина об эмпириокритицизме, на мой взгляд, поистине превосходна». Это материалистическое зерно сохраняется в «Философских тетрадах» 1915 года, несмотря на повторное открытие Лениным Гегеля, — почему? В своих «Тетрадах» Ленин бьется над той же проблемой, что и Адорно в своей «негативной диалектике»: как соединить гегелевское наследие критики всякой непосредственности — субъективное опосредование всего объективно данного — с минимальным количеством материализма, с тем, что Адорно называет «господством объективного» (по этой причине Ленин по-прежнему придерживается «теории отражения», согласно которой человеческое мышление отражает объективную реальность):

* Впервые опубликована в 1990 году в итальянском еженедельнике «Эспрессо», затем переиздана в: Colletti. *Fine della filosofia*. Roma: Ideazione, 1996.

34 Славой Жижек

Тут действительно, объективно три члена: 1) природа; 2) познание человека = мозг человека (как высший продукт той же природы) и 3) форма отражения природы в познании человека, эта форма и есть понятия, законы, категории etc. Человек не может охватить = отразить = отобразить природы всей, полностью, ее «непосредственной цельности», он может лишь вечно приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т.д. и т.п.*

Однако Адорно и Ленин вступают здесь на неверный путь: доказывать материализм нужно не цеплянием за минимум объективной реальности вне субъективного опосредования мышления, а упорством в абсолютной неотъемлемости внешнего препятствия, которое не позволяет мышлению достичь полной тождественности с самим собой. В тот момент, когда мы признаем это и помещаем это препятствие вовне, мы регрессируем к псевдопроблематике мышления асимптотически приближающегося к постоянно ускользающей «объективной реальности», не будучи способными постичь ее бесконечную сложность. Проблема ленинской «теории отражения» в ее имплицитном идеализме; само навязчивое упорство в независимом существовании материальной реальности вне сознания должно прочитываться как симптоматическое смещение, цель которого в том, чтобы скрыть тот ключевой факт, что само сознание имплицитно постулируется как внешнее по отношению к реальности, «отражаемой» им. Сама метафора бесконечного при-

* Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 164. Я обязан этой параллели Евстахию Кувелакису, Париж.

Возвращаясь к материализму 35

ближения к способу действительного существования вещей, к объективной истине, выдает этот идеализм; эта метафора упускает из виду тот факт, что пристрастность (искаженность) «субъективного отражения» случается именно из-за того, что субъект включен в процесс отражения, - только сознание, наблюдающее за миром извне, могло бы увидеть реальность такой,

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 13

«какой она есть на самом деле», то есть полностью адекватное «нейтральное» знание реальности предполагало бы наше вне-существование (existence), наше внешнее положение по отношению к ней, точно так же зеркало может в полной мере отражать объект, только если оно является внешним по отношению к нему (в ленинской теории познания как «отражения» объективной реальности)*. Суть не в том, что вовне, вне меня самого существует независимая реальность; дело в том, что я сам «вовне», часть этой

* В отрывке из своих «Тетрадей» Ленин вплотную подходит к пониманию этого, когда отмечает, каким образом сама «абстракция» мышления, его неспособность ухватить объект в его бесконечной сложности, его отдаленность от объекта, подводит нас ближе к тому, чем на самом деле является объект: само «одностороннее» сведение объекта к некоторым его абстрактным свойствам в понятии, это видимое «ограничение» нашего знания (поддерживающее мечту о совершенном интуитивном знании) и есть сама сущность знания: «Мышление, восходя от конкретного к абстрактному, не отходит — если оно правильное (NB) (а Кант, как и все философы, говорит о правильном мышлении) — от истины, а подходит к ней. Абстракция материи, закона природы, абстракция стоимости и т.д., одним словом, все научные (правильные, серьезные, не вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее полнее. От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике — таков диалектический путь познания истины, познания объективной реальности». (Там же. С. 152—153.) Он подходит вплотную и потом вновь возвращается к преобладающему эволюционному представлению о бесконечном приближении к реальности.

36 Славой Жижек

реальности*. Таким образом, вопрос не в том, существует ли внешняя и не зависящая от сознания реальность, а в том, является ли сознание само внешним и не зависящим от реальности; так, вместо ленинского (имплицитно идеалистического) представления об объективной реальности как существующей «вовне», отделенной от сознания слоями иллюзий и искажений, и к которой в познавательном плане можно только бесконечно приближаться, следует утверждать, что «объективное» знание реальности невозможно именно потому, что мы (сознание) всегда уже являемся частью ее, находимся в центре ее; то, что отделяет нас от объективного знания реальности, связано с нашей онтологической включенностью в нее.

Это, конечно, ни в коей мере не означает, что отслеживание различия между идеализмом и материализмом сегодня не более важно, чем когда-либо еще; только следует быть очень осторожными, чтобы идти по-настоящему ленинистским путем, различая посредством «конкретного анализа конкретных обстоятельств», где пролегает эта разделительная линия.

* Грубо говоря, очевидно, что «Ленин на самом деле не понимал Маркса», — как ничто другое, гегельянская сложность «критики политической экономии» Маркса была для него недостижима; однако парадокс в том, что только потому, что Ленина не «понимал Маркса», он смог организовать Октябрьскую революцию, первую вполне марксистскую революцию. Это означает, что раскол, должно быть, проходил уже через самого Маркса: если определенное незнание теории Маркса было положительным условием совершения марксистской революции, то сама революционная теория Маркса, воспринимаемая в качестве теоретической составляющей глобальной революционной практики, должна была содержать разрыв по отношению к революционной практике, то есть она должна была неверно осознавать условия для революционного вмешательства.

Возвращаясь к материализму 37

Она пролегает даже в области религии, где об уникальном моменте возникновения материализма сообщили слова Христа на кресте: «Отец, для чего ты меня оставил?» — в эту минуту полной заброшенности субъект переживает и полностью принимает несуществование большого Другого. В более общем плане разделительная линия проходит между «идеалистической сократико-гностической» традицией, утверждающей, что истина находится в нас самих, которую только нужно (заново) открыть, обратившись внутрь себя самого, и иудео-христианским «материалистическим» представлением о том, что истина может возникнуть в результате внешнего травматического столкновения, которое нарушает равновесие субъекта. «Истина» требует напряженной борьбы с нашими «стихийными» склонностями. Или, формулируя этот аргумент несколько иначе, подлинно материалистическая точка зрения (которая делает радикально гегельянский онтологический вывод из антиномий Канта) в том, что вселенная как Целое не существует: как Целое вселенная (мир) есть Ничто, все существует в этом Ничто:

Вселенная не возникла из ничего, вселенная возникла внутри ничто. Все - это ничто, глядя изнутри. Внешний мир в действительности является ничем, если смотреть на него изнутри. Мы находимся внутри ничто. Если смотреть снаружи, есть ноль, ничто. Если смотреть изнутри, существует все, что мы знаем. Целая вселенная.*

* Tor Norretranders. The User Illusion. Harmondsworth: Penguin Books, 1999, p. 353.

38 Славой Жижек

Грань, отделяющая материализм от идеализма, здесь чрезвычайно тонка. С одной стороны, есть соблазн прочесть это субъективистски (вселенная «вовне» возникает только тогда, когда она воспринимается Разумом); с другой стороны, есть обратное радикальное умозаключение о том, что сознание полностью включено в рассматриваемые объекты. Именно здесь мы вновь сталкиваемся с ограниченностью ленинской «теории отражения»: только сознание, наблюдающее вселенную извне, видело бы реальность целиком, какой она есть на самом деле. Само понятие

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 14

«целая вселенная», таким образом, предполагает позицию внешнего наблюдателя, занять которую невозможно. Пользуясь термином Жилия Делёза, это означает абсолютный перспективизм: частично искаженная перспектива вписана в самое материальное существование вещей. Вот что означает то, что «не существует никакого мира»: нет никакой «истинной объективной реальности», поскольку реальность, как таковая, возникает в результате искаженной перспективы, в результате нарушения равновесия изначальной Пустоты-Небытия. В этом состоит сходство между Гегелем и буддистской мыслью Нагарджуны; Нагарджуна также утверждает, что Пустота как первичная реальность означает не полное отрицание существования, а всего лишь то, что всякая позитивная сущность относительна, что она возникает в пустоте из отсутствующих других, которые ее определяют, — мы достигаем Пустоты, если пытаемся постичь мир как Целое. Можно также сформулировать это на языке хайдеггерианской эпохальности: «абсолютный перспективизм» означает, что наш «мир» всегда раскрывается для нас в каком-то конечном го-

Возвращаясь к материализму 39

ризонте, возникающем на фоне непостижимой самопотаенности Бытия. Всякий онтологический дискурс является по определению частичным, искаженным «еггансе»* Бытия, и эта ограниченность есть положительное условие возможности.

Если и существует фундаментальный урок, общий для Гегеля и Лакана, то он полностью противоположен банальной мудрости о том, что нужно отказаться от незначущей видимости и докапываться до сути; видимость имеет значение, видимость сущностна. Нельзя противопоставлять вещь, какая она есть «в себе», и то, какой она кажется с нашей ограниченной, частичной перспективы; эта видимость более важна, нежели вещь сама по себе, поскольку она определяет то, как данная вещь вписывается в схему ее отношений с другими. В марксизме «товарный фетишизм» обеспечивает координаты того, какими товары предстают перед субъектом, а эта видимость определяет их объективный социальный статус; в психоанализе «фантазия» предоставляет рамку, в которой объекты появляются перед желающим субъектом, а эта рамка составляет координаты того, что субъект переживает как «реальность».

В гегельянских, по сути, отношениях между Конечным и Бесконечным не следует начинать с Конечного, а после задаваться вопросом, как мы можем перейти к Бесконечному; в тот момент, когда мы делаем это, в тот момент, когда мы начинаем с Конечного, мы уже упускаем истинное Бесконечное, которое является не чем-то по ту сторону Конечного, но только нехваткой бытия самого Конечного, его негативной самоотменой.

* Блуждание (фр.).

40 Славой Жижек

Именно в этом и заключается ошибка Алена Бадью, когда он настаивает на существовании четкой границы между Политическим и Социальным (сфера Государства, истории); он допускает слишком многое, а именно, что общество существует. В отношении этого допущения следует поддержать тезис, четко сформулированный Лакло и Муфф*, о том, что «общество не существует», что общество - это не позитивное поле, поскольку разрыв Политического вписан в само его основание (имя, которое дал Маркс политическому, проходящему через все тело общества, — «классовая борьба»). Бадью допускает слишком многое, когда признает, что существует порядок Бытия, а затем переходит к объяснению того, каким образом возможно Событие. Вслед за тезисом, что Общество не существует, следует сформулировать основополагающий тезис материализма, что «мир не существует» (или, на языке Алена Бадью, не существует никакого порядка Бытия)**. И то же касается отношений между Необходимостью и Свободой: нельзя сначала устанавливать при-

* Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso Books, 1985.

** Представление Бадью о субъективации как ангажированности Истиной, как верности Событию Истины, несомненно, обязано своим существованием кьеркегоровскому экзистенциальному обязательству, «переживаемому как охватывающее все наше бытие. Политические и религиозные движения могут овладеть нами как любовью и - для некоторых - такие «призвания», как наука и искусство. Когда мы отвечаем на такие вызовы тем, что Кьеркегор называет бесконечной страстью, то есть когда мы отвечаем принятием безусловного обязательства, - это обязательство определяет то, в чем будет заключаться самый важный вопрос на всю нашу оставшуюся жизнь». (Hubert Dreyfus. *On the Internet*. London: Routledge, 2001, p. 86) Перечисляемые Дрейфусом в этом сжатом изложении позиции Кьеркегора - это именно четыре измерения Истины по Бадью (политика, любовь, искусство, наука) плюс религия как их «репрессированная» модель.

Возвращаясь к материализму 41

чинную связь необходимости, а потом задаваться вопросом, каким образом возможен ее разрыв, как может возникнуть свобода. Здесь можно также отчетливо увидеть двусмысленность Канта, его колебания между материализмом и идеализмом не в традиционном смысле (трансцендентальное — идеалистический субъективизм, вещи-в-себе — остаток материализма), а в виде колебаний между совершенно имманентным утверждением несуществования мира как

Целого и идеей о другой ноуменальной области свободы по ту сторону явлений.

С Аристотеля и Аквината идеализм заявляет о существовании в мире онтических объектов, а затем постулирует Бога в качестве его внешнего Предела/Исключения, гарантирующего его онтологическую последовательность. Поэтому формула материализма должна не отрицать Потусторонний мир и заявлять, что существует только мир актуальных конечных «реальных» объектов, но утверждать, что сам этот «реальный» объект не обладает полной онтологической последовательностью, что то, что Извне воспринимается как Целое, суть ничто. Повторим: формула подлинного атеизма заключается не в том, что «Бог не существует», а в том, что «мир не существует». Существование мира предполагает основополагающее исключение, которым является Бог. Здесь следует настаивать на строго гегельянском определении существования как раскрытия скрытой Сущности: то, что Мир не существует, означает, что никакая скрытая Основа-Сущность не проявится в нем или через него. (Точно так же для Фрейда в его «Моисее и монотеизме» подлинная формула анти-антисемитизма состоит в следующем: «Ев-

42 Славой Жижек

рей (Моисей) не существует...»). Здесь Ленин «Материализма и эмпириокритицизма», утверждающий существование объектов вне сознания, является скрытым идеалистом; это только окончательно установленный мир может возникнуть благодаря нематериальному Сознанию в качестве его Исключения.

Однако, что произойдет, если мы соединим идею об Истине, возникающей в результате внешнего столкновения, с (печально) известной ленинской идеей из «Что делать?» о том, что рабочий класс не в состоянии выработать адекватное классовое сознание «стихийно», посредством собственного «органического» развития, то есть о том, что эта истина должна быть привнесена в него извне (партийными интеллектуалами)? Цитируя Каутского, Ленин в своем парафразе вносит существенные изменения: в то время как Каутский говорит, что не принадлежащие к рабочему классу интеллектуалы, находящиеся вне классовой борьбы, должны открывать науку (давая объективное знание истории) рабочему классу, Ленин говорит о сознании, которое должно быть привнесено извне интеллектуалами, находящимися вне экономической борьбы, но не вне классовой борьбы! Вот отрывок из Каутского, который Ленин цитирует с одобрением:

...социализм и классовая борьба возникают рядом одно с другим, а не одно из другого, возникают при различных предпосылках. <...> Носителем же науки является не пролетариат, а буржуазная интеллигенция <...> Таким образом, социалистическое сознание есть нечто извне внесенное в классовую борьбу пролетариата, а не нечто стихийно из нее возникшее*.

* Цит. по: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 39.

Возвращаясь к материализму 43

А вот как Ленин пересказывает его своими словами:

...всякое преклонение перед стихийностью рабочего движения, всякое умаление роли «сознательного элемента», роли социал-демократии означает тем самым — совершенно независимо от того, желает ли этого умаляющий или нет, — усиление влияния буржуазной идеологии на рабочих. <...> вопрос стоит только так: буржуазная или социалистическая идеология. Середины тут нет. <...> стихийное развитие рабочего движения идет именно к подчинению его буржуазной идеологии <...> ибо стихийное рабочее движение есть тред-юнионизм.*

Это может казаться одним и тем же, но это не одно и то же: у Каутского нет места политике, он допускает лишь сочетание социального (рабочий класс и его борьба, из которой интеллектуалы полностью исключены) и чистого, нейтрального, бесклассового, несубъективного знания этих интеллектуалов. У Ленина, напротив, «интеллектуалы» вовлечены в конфликт идеологий (то есть идеологическую классовую борьбу), оставаться в стороне от которого невозможно. Так, когда Ленин упоминает о знании, которое интеллектуалы должны дать пролетариату извне, оно полностью зависит от этого внешнего положения; разве это просто внешнее положение беспристрастного «объективного» ученого, который после преподанного им урока истории и вывода о том, что в конечном счете у рабочего класса впереди великое будущее, решает присоединиться к побеждающим? Когда Ленин говорит, что «учение Маркса всесильно, потому что оно верно»*, все зависит от того, как

* Там же. С. 38-40.

44 Славой Жижек

мы здесь понимаем «истину»: как нейтральное «объективное знание» или как истину ангажированного субъекта.

Именно Брехт предлагает нам ключ к этому. В том, что кому-то кажется наиболее сомнительным местом в «Мероприятии», в прославлении Партии, Брехт видит нечто значительно более уникальное и определенное, чем может показаться на первый взгляд. То есть кажется, что Брехт делает Партию воплощением Абсолютного Знания, участником истории, который обладает полным и безупречным пониманием исторической ситуации, субъектом предположительно

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 16

знающим, если таковой когда-либо существовал: «У тебя есть два глаза, но у Партии — тысяча!» Однако при внимательном прочтении этой песни становится очевидно, что здесь идет речь о чем-то другом: во время объявления выговора молодому Коммунисту Хор говорит, что Партия не знает всего, что молодой Коммунист может быть прав, отступая от основной линии Партии: «Покажи, куда нам идти, и мы / Пойдем вслед за тобой, но / Не делай этого без нас. / Без нас этот путь / Самый ошибочный. / Не отделяй себя от нас». Значит, авторитет Партии - это то, что определяет не позитивное знание, но форму знания, тип знания, связанного с коллективным политическим субъектом. Решающим моментом является тот, когда Хор утверждает, что, если молодой товарищ считает, что он прав, он должен отстаивать свою позицию в рамках коллективной формы Партии, а не вне ее; выражаясь более патетично, если молодой товарищ прав, то Партии он нужен даже больше других ее членов. Партия требует

* Там же. Т. 23. С. 43.

Возвращаясь к материализму 45

признать, что основа ее коллективной идентичности в преобразовании «Я» в «Мы»: борьба вместе с нами, борьба за нас, борьба за свою правду вопреки линии Партии, но не в одиночку, вне Партии. В точности, как в лакановской формуле дискурса аналитика: значение имеет не знание Партии, не его содержание, а то, что она занимает место Истины.

Это упоминание о Лакане ни в коей мере не лишне, поскольку статус знания в психоанализе связан с тем же структурным внешним положением. Лакан обратил внимание на парадоксальный статус знания о знании Другого. Вспомним финальную инверсию в «Веке невинности» Эдит Уортон: муж, который долгие годы скрывал запретную пылкую любовь к графине Оленской, узнает, что его молодая жена все это время знала о его тайной страсти. Возможно, это также позволило бы исправить несчастливый конец «Мостов округа Мэдисон», если бы только в конце фильма умирающая Франческа узнала, что ее якобы туповатый приземленный муж все это время знал о ее недолгой любовной связи с фотографом из «Нэшнл джиогрэфик» и о том, насколько она была важна для нее, но молчал об этом, чтобы не делать ей больно. В этом и состоит загадка знания: как возможно, что вся психическая экономика ситуации радикально меняется не тогда, когда герой непосредственно узнает о чем-то, но тогда, когда он узнает, что другой (которого он ошибочно считал несведущим) также все время знал об этом и только делал вид, что не знает, чтобы сохранить приличия? Что может быть более унижительным, чем положение мужа, который после долгой тайной любовной связи вдруг узнает, что его жена все время знала об этом, но хранила молчание из

46 Славой Жижек

вежливости или - еще хуже - из любви к нему? По поводу «Гамлета» Лакан утверждал, что предположение о том, что Другой не знает, служит препятствием, отделяющим Бессознательное от Сознательного*, но каким образом? В «Веке невинности» герой живет иллюзией, что самое главное его желание — жить вместе с объектом своей страсти; то, чего он не знает, и то, что он вынужден признать, когда узнает, что Другой (его жена) тоже знает, состоит в том, что на самом деле он не хочет отказываться от своей семьи и жить со своей любовницей, — подлинным объектом его желания было именно то положение, когда он мог наслаждаться своей страстью только втайне. Бессознательное — это не объект страсти; бессознательное — это то, как я действительно отношусь к нему, обстоятельства, при которых у меня возникла привязанность к этому объекту. Таким образом, именно тогда, когда я думаю, что в глубине себя я знаю (о своей страсти, о которой не знает Другой), я обманываюсь относительно диспозитива этой страсти. Когда у женатого мужчины есть тайная связь и он убежден, что больше не любит свою жену, как это зачастую случается, когда по определенным причинам (развод, смерть жены) он, в конце концов, осуществляет свое желание, он ломается. Или даже еще проще: когда он узнает, что его жена знала о связи, и она предлагает ему уйти, он не может...

Почему бы не связать эти два внешних положения (Партии по отношению к рабочему классу, аналитика в психоаналитическом лечении) с третьим — опытом

* См.: Jacques Lacan. *Le desir et son interpretation* (неопубликованный семинар 1958—59).

Возвращаясь к материализму 47

божественного Реального? Во всех трех случаях мы имеем дело с одной и той же невозможностью, свидетельствующей о материалистическом препятствии: верующий не может «открыть Бога в себе» посредством погружения в себя, спонтанного осознания собственного Я - Бог должен вмешаться извне, нарушить наше равновесие; рабочий класс не может спонтанно осуществить свою историческую миссию — Партия должна вмешаться извне, пробудить его от самодовольной спячки; пациент/аналитик не может сам себя анализировать — в отличие от гностического погружения в себя в психоанализе нет никакого самоанализа, анализ возможен

только при условии существования чужеродного ядра, воплощающего объект-причину желания субъекта. Зачем в таком случае эта невозможность? Именно затем, что ни один из трех субъектов (верующий, пролетарий, аналитик) не является самоцентрированным агентом самоопосредования, но представляет собой децентрированного агента, борющегося с чужеродным ядром.

Бог, Аналитик, Партия - это три формы «субъекта, предположительно знающего», трансферентного объекта; именно поэтому во всех трех случаях слышится утверждение: Бог/Аналитик/Партия всегда правы, а поскольку это было очевидно уже для Кьеркегора, истина этого утверждения всегда негативна, человек всегда ошибается. Этот внешний элемент не означает объективного знания, то есть его внешнее положение является абсолютно внутренним: потребность в Партии связана с тем, что рабочий класс никогда не бывает «вполне самим собой». Основным смысл упорства Ленина в этой внешности заключается, таким образом, в

48 Славой Жижек

том, что «адекватное» классовое сознание не возникает «стихийно», оно не соответствует «стихийному стремлению» рабочего класса; напротив, «стихийным» является ошибочное осознание социального положения, так что «адекватное» классовое сознание должно быть выработано в тяжелой борьбе. И вновь эта ситуация походит на психоаналитическую; как раз за разом подчеркивает Лакан, нет никакого изначального *Wissenstrieb* (влечения-к-знанию); стихийная установка человека — *je n'en veux rien savoir* — я не желаю ничего об этом знать, и, будучи далеким от осуществления нашего самого сокровенного стремления, психоаналитическое лечение должно вестись «против шерсти»*.

Все это можно выразить в терминах оппозиции между интерпретацией и формализацией** : внешний агент (Партия, Бог, Аналитик) — это не тот, кто «понимает нас лучше, мы сами», кто может дать истинное толкование того, что означают наши действия и заявления; скорее он символизирует форму нашей деятельности. Что же в таком случае представляет собой эта Форма? Возьмем «ревизионистский» аргумент Эрнста Нольте касательно отношений между нацизмом и коммуниз-

* Эта установка *je n'en veux rien savoir* («я не желаю ничего об этом знать»), быть может, лучше всего иллюстрируется стандартной сценой из фильмов про шпионов или преступников: умирающий преступник или шпион передает обычному человеку, оказавшемуся случайно в ненужное время в ненужном месте, секретное сообщение (на словах, на пленке, на фотографии...). Невинный свидетель прекрасно знает, что это знание опасно, вредно и потенциально смертоносно, поэтому его пугает перспектива обладания этим знанием. Есть ситуации, когда самое ужасное, что может сделать для нас враг, - это передать нам фрагмент такого секретного знания.

** Этим различием я обязан Алену Бадью (частная беседа).

Возвращаясь к материализму 49

мом: хотя нацизм заслуживает осуждения, он возник уже после коммунизма; то же относится и к его содержанию — оно было чрезмерной реакцией на коммунистическую угрозу. Более того, все ужасы, совершенные нацизмом, попросту копируют ужасы, уже совершенные советским коммунизмом: господство тайной полиции, концентрационные лагеря, геноцид и террор... Об этой ли Форме мы толкуем? Разве идея в том, что у коммунизма и нацизма одна и та же тоталитарная Форма, а различие касается исключительно эмпирических участников, занимающих одни и те же структурные места («евреи» вместо «классового врага» и т.д.)? Обычная либеральная реакция на Нольте выражается в моралистическом протесте: Нольте релятивирует нацизм, сводя его к второстепенному отголоску Коммунистического Зла, — однако как можно сравнивать коммунизм, эту неудачную попытку освобождения, с радикальным Злом нацизма? В отличие от этого упущения следует полностью согласиться с основной мыслью Нольте: да, нацизм действительно был реакцией на коммунистическую угрозу, он действительно всего лишь подменил классовую борьбу борьбой между Арийцами и Евреями, однако проблема как раз и заключается в этом «всего лишь», которое не так уж и невинно, как кажется. Здесь мы имеем дело со смещением (*Verschiebung*) в фрейдистском смысле слова: нацизм сместил классовую борьбу на расовую и тем самым исказил ее истинное местоположение. При переходе от коммунизма к нацизму меняется Форма, а именно в изменении Формы и состоит нацистская идеологическая мистификация: политическая борьба натурализуется в расовый конфликт; (классовый) антагонизм, прису-

50 Славой Жижек

щий социальному зданию, сводится к вторжению чужеродного (еврейского) тела, нарушающего гармонию арийской общины. А поскольку нужно полностью признать, что Нацизм можно понять только как реакцию на угрозу (советского) коммунизма, как смещенную копию коммунистической идеологической вселенной, следует локализовать Форму, которая определяет конкретное функционирование нацизма не в абстрактном понятии «тоталитаризма», охватывающем и коммунизм, и нацизм в качестве двух его частных случаев, а в самом смещении, которому нацизм подчиняет коммунистические координаты. Такое представление о Форме вполне

диалектично: Форма — это не нейтральное обрамление определенного содержания, а сам принцип соединения, то есть «странный аттрактор», искажающий, смещающий, придающий определенную окраску каждому элементу целого.

Иными словами, формализация строго соответствует концентрации на Реальном антагонизма. С марксистской точки зрения «классовая борьба» — это не последний горизонт значения, последнее означающее всех социальных явлений, но формальная генеративная матрица различных идеологических горизонтов понимания. То есть не следует путать это собственно диалектическое понятие Формы с либерально-мультикультуралистским понятием Формы как нейтральным обрамлением множественных «нарративов» — не только литературы, но также и политики, религии, науки, все эти разнообразные нарративы, истории, которые мы рассказываем себе о нас же самих, а основная задача этики в том, чтобы обеспечить нейтральное пространство, в котором это множество нар-

Возвращаясь к материализму 51

ративов может мирно сосуществовать, в котором каждый — от этнических до сексуальных меньшинств - будет иметь право и возможность рассказать свою историю. Собственно диалектическое понятие Формы свидетельствует именно о невозможности такого либерального понятия Формы: Форма не имеет никакого отношения к «формализму», к идее о нейтральной Форме, не зависящей от конкретного содержания; она скорее означает травматическое ядро Реального, антагонизма, которое целиком «окрашивает» данное поле. В этом смысле классовая борьба — это Форма Социального: каждое социальное явление сверхдетерминировано ею, что означает невозможность оставаться нейтральным по отношению к ней.

Именно здесь нужно ввести ключевое диалектическое различие между основополагающей фигурой движения и более поздней фигурой того, кто формализовал это движение; Ленин не просто «адекватно транслировал марксистскую теорию в политическую практику», он скорее «формализовал» Маркса посредством определения Партии как политической формы ее исторического вмешательства, точно так же, как св. Павел «формализовал» Христа, а Лакан — Фрейда*.

* Это различие между интерпретацией и формализацией также важно для внесения определенной упорядоченности в недавние дебаты о Холокосте: если даже на самом деле невозможно дать адекватную интерпретацию Холокоста или описать его, короче говоря, подвергнуть его интерпретации, хотя все попытки сделать это терпят провал и должны завершиться молчанием, его можно и нужно «формализовать», определить структурные условия его возможности.

3. Внутреннее величие сталинизма

Когда после смерти Ленина произошел раскол марксизма на официальный советский марксизм и так называемый западный, и тот и другой ошибочно истолковывали внешнее положение Партии как указание на принцип нейтрального объективного знания; вслед за Каутским советский марксизм просто принял это положение, тогда как западные марксисты отвергли его как теоретическую легитимацию «тоталитарного» правления Партии. Те немногие либертианские марксисты, которые хотели сохранить — по крайней мере, частично - наследие Ленина, противопоставляли «плохого» якобински-элитистского Ленина «Что делать?», опирающегося на Партию как на профессиональную интеллектуальную элиту, просвещающую рабочий класс извне, «хорошему» Ленину «Государства и революции», который рисовал в своем воображении картины отмены Государства, широких масс, непосредственно берущих в свои руки управление делами общества. Однако у этого противопоставления есть свои границы: основная посылка «Государства и революции» в том, что Государство невозможно «демократизировать», что Государство, «как таковое», в самом сво-

Внутреннее величие сталинизма 53

ем понятии является диктатурой одного класса над другим; логический вывод из этой посылки - постольку, поскольку мы до сих пор живем в сфере Государства, у нас есть законное право проводить полноценный террор, поскольку в этой сфере всякая демократия - фальшивка. Итак, поскольку государство — это инструмент притеснения, не надо и пытаться улучшить его аппараты, охрану правопорядка, выборы, законодательные гарантии личных свобод... - все это становится неуместным*.

Момент истины этого упрека в том, что невозможно отделить уникальную констелляцию, сделавшую возможной революционный переворот в октябре 1917 года, от более позднего «сталинистского» поворота: сама констелляция, сделавшая революцию возможной (недовольство крестьян, хорошо организованная элита и т.д.), привела впоследствии к «сталинистскому» повороту — в этом и состоит, собственно, ленинистская трагедия. Знаменитая альтернатива Розы Люксембург «социализм или варварство» превратилась в поистине бесконечное наказание,

признание спекулятивного тождества обоих противопоставляемых терминов: «реально существующий» социализм и был варварством.

* Одна из отчаянных стратегий сохранения утопического потенциала двадцатого столетия заключается в том, чтобы заявить: если двадцатый век сумел породить неслыханное Зло (Холокост и ГУЛАГ), то это служит доказательством от противного того, что аналогичная избывочность возможна и в противоположном направлении, то есть радикальное Добро также осуществимо... что, если это противопоставление ложно? А что, если мы здесь имеем дело с тождественностью на более глубоком уровне, что, если радикальное Зло двадцатого столетия было именно результатом попыток непосредственного осуществления радикального Добра?

54 Славой Жижек

Недавно изданные по-немецки дневники Георгия Димитрова* дают нам уникальную возможность увидеть, что Сталин полностью осознавал, каким образом он получил власть, неожиданно проясняя тем самым свой знаменитый лозунг «Кадры решают все». Когда на обеде в ноябре 1937 года Димитров возносил хвалы «великой удаче» международного рабочего движения, у которого есть такой гений, как его вождь Сталин, Сталин ответил: «...я не согласен с ним. Он даже выразился не по-марксистски. <...> Решающее значение имеют кадры среднего звена». (7.11.37) Яснее он высказался об этом абзацем ранее: «Почему мы победили Троцкого и других? Известно, что после Ленина Троцкий был у нас вторым по популярности. <...> Но у нас была поддержка кадров среднего звена, а они донесли наше понимание ситуации до масс... Троцкий не уделял никакого внимания этим кадрам». Здесь Сталин разъясняет тайну своего прихода к власти: будучи мало кому известным генеральным секретарем, он выдвинул десятки тысяч кадров, обязанных ему своим возвышением... Именно поэтому Сталин не желал смерти Ленина в 1922 году, отвергнув его просьбу дать ему яд, чтобы распрощаться с жизнью после тяжелейшего удара; если бы Ленин умер уже в начале 1922 года, вопрос о преемственности не был бы тогда решен в пользу Сталина, поскольку Сталин как генеральный секретарь еще не внедрил в аппарат Партии достаточного количества своих назначенцев, — ему нужен был год или два, чтобы после смерти Ленина он мог рассчитывать на под-

* Georgi Dimitroff. Tagebücher, 1933-1943. Berlin: Aufbau Verlag, 2000.

Внутреннее величие сталинизма 55

держку тысяч кадров среднего звена, им же самим и выдвинутых, чтобы расположить к себе крупные имена старой большевистской «аристократии».

Поэтому нужно прекратить смехотворную игру, противопоставляющую сталинистский террор «подлинному» ленинистскому наследию, преданному сталинизмом: «ленинизм» — совершенно сталинистское понятие. Жест проецирования эмансипаторско-утопического потенциала сталинизма на прошлое, на прошлые времена, таким образом, свидетельствует о неспособности мышления вынести «абсолютное противоречие», невыносимое напряжение, присущее самому сталинистскому проекту*. Поэтому важно провести различие между «ленинизмом» (как подлинным ядром сталинизма) и действительной политической практикой и идеологией ленинской эпохи; действительное величие Ленина — это не то же самое, что сталинистский аутентичный миф ленинизма. Как насчет очевидного контраргумента, что это относится к любой идеологии, в том числе и нацистской, которая также, если смотреть на нее извне, обнаруживает «внутреннее величие», соблазнившее даже такого выдающегося философа, как Хайдеггер? В ответ должно прозвучать лишь простое и ясное «нет»: суть как раз в том, что нацизм не содержит в себе никакого подлинного «внутреннего величия».

* Одним из немногих историков, готовым посмотреть в лицо этому мучительному напряжению, является Шейла Фицпатрик, которая указала на то, что 1928 год был годом сокрушительного перелома, поистине второй революцией, не каким-то «Термидором», но последовательной радикализацией Октябрьской революции. См.: Stalinism. New Directions, edited by Sheila Fitzpatrick. London: Routledge, 2001.

56 Славой Жижек

Желающим увидеть сталинистское искусство во всей его чистоте достаточно назвать одно имя — Брехт. Бадью прав, утверждая, что «Брехт был сталинистом, если понимать сталинизм как сплав политики и философии диалектического материализма под властью последнего. Или, скажем, что Брехт практиковал сталинизированный платонизм»*. Именно в этом в конечном счете и заключается брехтовский «неаристотелевский театр»: платонистский театр, в котором эстетическое очарование жестко контролируется, чтобы передать философско-политическую истину, которая занимает по отношению к нему внешнее положение. Брехтовское очуждение означает, что «эстетическая видимость должна дистанцироваться от себя самой, чтобы в этом промежутке была показана внешняя объективность Истины»**. Итак, когда Бадью говорит, что «очуждение - это протокол философского надзора»***, следует без каких-либо угрызений совести придать этому термину все его коннотации тайной полиции. Так что давайте прекратим смехотворные игры, противопоставляющие некоего «диссидента Брехта» сталинистскому коммунизму: Брехт суть основной «сталинистский» художник, он был великим не несмотря на Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 20

свой сталинизм, а вследствие него. Нам и в самом деле нужны доказательства? В конце 1930-х годов Брехт потряс гостей нью-йоркской вечеринки, заявив об обвиняемых на московских показательных процессах: «Чем более они невиновны, тем

* Alain Badiou. *Petit manuel d'ineesthetique*. Paris: Editions du Seuil, 1998, p. 16.

** Ibid.

*** Ibid.

Внутреннее величие сталинизма 57

более они заслуживают расстрела»*. Это заявление нужно принять совершенно серьезно, а не считать его какой-то извращенной дерзостью; его базовая посылка в том, что в конкретной исторической борьбе позиция «невинности» («я не хочу замарать свои руки, участвуя в этой борьбе, я просто хочу вести скромную и честную жизнь») воплощает наивысшую виновность. В нашем мире ничегонеделание не является пустым, оно уже обладает значением — это значит говорить «да» существующим властным отношениям. Именно поэтому в отношении московских судов Брехт — признавая, что методы обвинения были не очень-то благородными, — задался вопросом: можно ли представить, что честный и искренний Коммунист, имевший сомнения относительно сталинской политики ускоренной индустриализации, действительно мог начать искать поддержку у иностранных разведок или участвовать в террористических заговорах против сталинистского руководства? Он ответил «да» и детально изложил свои соображения.

В таком случае неудивительно, что, когда по пути из дома в театр в июле 1953 года Брехт пропускал колонну советских танков, движущихся к Stalinallee**, чтобы подавить восстание рабочих, он махал им рукой, и — он описал этот день в своем дневнике — в тот момент у него впервые в жизни (он никогда не был членом партии) возник соблазн вступить в Коммунистическую партию*** — не является ли это образцовым слу-

* Цит. по: Sydney Hook. *Out of Step*. New York: Dell, 1987, p. 493.

** Аллея Сталина (нем.).

*** Carola Stern. *Maenner lieben anders*. Helene Weigel und Bertolt Brecht. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2001, S. 179.

58 Славой Жижек

чаем того, что Ален Бадью назвал *la passion du reel**, которая была определяющей чертой двадцатого столетия? Дело не в том, что Брехт считал допустимой безжалостную борьбу в надежде на то, что она приведет к процветанию в будущем: грубость настоящего насилия, как такового, воспринималась и одобрялась как признак подлинности. Для Брехта советская военная интервенция против рабочих Восточного Берлина была нацелена не на рабочих, а на «организованные фашистские элементы», эксплуатировавшие недовольство рабочих; поэтому он утверждал, что советское вмешательство на самом деле предотвратило новую мировую войну**. Даже на личном уровне Брехт «имел подлинную симпатию к Сталину»***, он развивал линию аргументации, оправдывающую революционную необходимость диктатуры одного человека* ***; его реакцией на «десталинизацию» на двадцатом съезде КПСС в 1956 году было: «Без знания диалектики невозможно понять переход от Сталина как двигателя <прогресса> к Сталину как тормозу»** ***. Короче говоря, вместо того чтобы отречься от Сталина, Брехт играл в псевдодиалектическую игру: «что было прогрессивным прежде, в 1930-х и 1940-х годах, теперь (в 1950-х) превратилось в препятствие...» Возникает даже соблазн истолковать смерть Брехта (осенью

* Жажда реального (фр.).

** Bertolt Brecht. *Gesammelte Werke*. Band 20. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1967, S. 327.

*** The Cambridge Companion to Brecht, edited by Peter Thomson. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 162.

* *** Bertolt Brecht. *Über die Diktaturen einzelner Menschen in: Schriften*. Vol. 2. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1973, S. 300-301.

** *** Bertolt Brecht. *Gesammelte Werke*. Band 20. S. 326.

Внутреннее величие сталинизма 59

1956 года, вскоре после двадцатого съезда КПСС и незадолго до венгерского восстания) как своевременную: милосердие смерти избавило его от необходимости столкнуться со всей болью «десталинизации».

Желающим увидеть Брехта в лучшем виде нужно обратить внимание на великую немецкую сталинистскую музыкальную тройку: Брехт (слова), Ханс Эйслер (музыка), Эрнст Буш (постановка). Чтобы убедиться в подлинном величии сталинистского проекта, достаточно послушать одну из величайших записей двадцатого века — «Исторические записи» Ханса Эйслера (Berlin Classics, LC 6203) на слова (главным образом) Брехта и с песнями в исполнении (главным образом) Буша. В их, быть может, наивысшем достижении, «Тюремной песне» из пьесы «Мать»,

речь о разрыве между символическим сломом противника и его действительным поражением идет именно тогда, когда брошенный в тюрьму рабочий Павел обращается к тем, кто облечен властью:

У них законы и уставы,
У них тюрьмы и крепости <...>
У них тюремщики и судьи,
Им платят вдосталь, они на все готовы.
А что толку?<...>
Прежде чем исчезнуть -
А этого ждать недолго —
Поймут они, что все это
Им уже ни к чему.
У них типографии и газеты,
Чтоб нас побеждать и лишать языка <...>

У них попы и ученые.
Им платят вдосталь, они на все готовы.
А что толку?
Разве так уж страшна для них правда?

60 Славой Жижек

У них пушки и танки,
Гранаты и пулеметы <...>
У них полицейские, солдаты,
Им платят мало, они на все готовы.
А что толку?
Разве так могучи враги их? <...>

Но день настанет — ждать недолго, —
Поймут они, что все это
Им уже ни к чему.*

Реальному поражению врага, таким образом, предшествует символический слом, внезапное осознание, что борьба бессмысленна, а все оружие и инструменты, которыми он располагает, бесполезны. На это и делается основная ставка в демократической борьбе: по а priori структурным причинам, а не только вследствие какого-то случайного просчета, враг неверно воспринимает координаты глобальной ситуации и концентрирует ненужные силы в ненужном месте. Два недавних примера. Что сделал репрессивный аппарат шаха в 1979 году, столкнувшись с народным движением Хомейни? Он попросту рухнул. А была ли использована в 1989 году раздутая сеть агентов и информаторов «Штази» коммунистической номенклатурой Восточной Германии, столкнувшейся с нарастающим массовым протестом? Крупные репрессивные режимы никогда не проигрывали во фронтальной противостоянии - в определенный момент, когда «старый крот» доводит до конца свою не видимую на поверхности работу внутренней идеологической дезинтеграции, они просто рушатся. Не считая возвышенного шедевра

* Брехт Б. Мать // Брехт Б. Театр. Т. I. М., 1963. С. 432-433.

Внутреннее величие сталинизма 61

«Хвала коммунизму» («он то простое, что трудно совершить»*), третьей ключевой песней в «Матери» является «Песня о пиджаке и заплатке», которая начинается с иронического описания гуманистов, сознающих настоятельную необходимость помощи бедным:

Каждый раз, когда пиджак у нас порвется,
Прибегаете вы с криком: «Что за ужас!
Всеми средствами помочь необходимо!»
И к хозяевам бежите вы поспешно...
Мы стоим и ожидаем на морозе.
И назад вы возвращаетесь ликую —
Показать что вы для нас отвоевали:
Маленькую заплатку!
Ладно, это — заплатка,
Но где же целый пиджак? **

После повторения этого язвительного риторического вопроса насчет хлеба («Ладно, это — ломтик, но где же весь каравай?» ***) песня заканчивается внезапным взрывом требований («Нам нужен целый завод, / И уголь, и руда, / И власть в государстве» * ***) - собственно революционный момент, когда *quid pro quo* обменов с теми, кто у власти, рушится, а революционеры жестко заявляют, что они хотят всего, а не только «всего лишь» какой-то крупницы этого... Брехт выступает здесь в качестве полной противоположности Дьердю Лука-

* Там же. С. 423.

** Там же. С. 412-413.

*** Как обычно, Брехт заимствует здесь идею из ранней песни Буша, «Баллады о милосердии», сочиненной Эйслером в 1930 году на слова Курта Тухольского: «Gut, das ist der Pfennig, und wo ist die Mark?» («Ладно, это — пфенниг, но где же марка?»).

* * * * Там же. С. 413.

62 Славой Жижек

чу: именно потому, что Лукач, «мягкий» европейский гуманист, играл роль «кабинетного диссидента» во времена «партизанской войны» против сталинизма и даже присоединился к правительству Имре Надя в 1956 году, поставив тем самым под угрозу свое физическое существование, он был крайним сталинистом. В отличие от Лукача к Брехту сталинистский культурный истеблишмент относился нетерпимо именно из-за его «сверхортодоксальности» - в культурном универсуме сталинизма нет места «Мероприятию». Если молодой Лукач «Истории и классового сознания» был философом ленинского исторического момента, то в 30-х он превратился в идеального сталинистского философа, который именно по этой причине - в отличие от Брехта — не сумел осознать подлинное величие сталинизма.

4. Ленин как слушатель Шуберта

Антикоммунистические критики, настаивающие на неразрывной связи между Лениным и сталинизмом, любят рассуждать о приписываемой Ленину нечувствительности к универсальной стороне человека: мало того что он воспринимал все социальные события сквозь призму классовой борьбы, «нас против них»; как человек он был ко всему прочему равнодушным к человеческим страданиям конкретных индивидов. Излюбленный пример этого - известная паранойяльная реакция Ленина на прослушивание «Аппассионаты» Бетховена (сначала он кричал, потом заявлял, что революционер не может позволить себе быть таким сентиментальным, поскольку так он становится слишком мягким, у него возникает желание обнять врагов, вместо того чтобы беспощадно с ними бороться), истолковываемая в качестве доказательства его холодного самообладания и бездушия. Однако даже если взять этот случай в том виде, как он описывается, на самом ли деле он служит доводом против Ленина? Не свидетельствует ли он об исключительной чувствительности к музыке, которая должна была контролироваться для того, чтобы можно было продолжать политическую борьбу? Кто из сегодняш-

64 Славой Жижек

них циничных политиков может похвастаться даже призрачным напоминанием о такой чувствительности? Разве Ленин не выступает здесь в качестве полной противоположности высокопоставленным нацистам, с легкостью сочетавшим такую чувствительность с необычайной жестокостью при принятии политических решений (достаточно вспомнить Гейдриха, архитектора Холокоста, который после трудного рабочего дня всегда находил время, чтобы вместе со своими товарищами исполнить струнные квартеты Бетховена)? Не является ли доказательством человечности Ленина то, что в отличие от этого высочайшего варварства, заключающегося в совершенно беспроblemном сочетании высокой культуры и политического вандализма, он по-прежнему оставался необычайно чувствительным по отношению к непреодолимому антагонизму искусства и борьбы за власть?

Кроме того, возникает соблазн развить ленинистскую теорию этого высококультурного варварства. Выдающаяся запись «Зимнего пути» Шуберта, выполненная в 1942 году Гансом Хоттером, кажется, сама напрашивается на умышленно анахроническое прочтение: легко представить немецких солдат и офицеров, слушающих эту запись в окопах Сталинграда холодной зимой 1942/43 гг. Разве тема «Зимнего пути» не вызывает уникального консонанса с историческим моментом? Не была ли вся сталинградская кампания гигантским «Зимним путем», в котором каждый немецкий солдат мог повторить применительно к себе первые строки цикла: «Чужим пришел сюда я, / Чужим покинул край»*. Раз-

* Здесь и далее фрагменты из песенного цикла «Зимний путь» Ф. Шуберта цитируются в переводе С. Заяицкого.

Ленин как слушатель Шуберта 65

ве в следующих строках не переданы их основные переживания: «Теперь кругом ненастье, / От снега даль бела. / Нельзя мне медлить доле, / Я должен в путь идти, / Дорогу в темном поле / Я должен сам найти»?

Здесь мы сталкиваемся с бесконечным маршем, лишенным всякого смысла: «По льду и по снегу ступая, / Пылают ноги как в огне, / Но я пойду не отдыхая, / Покуда город виден мне». Мечта о возвращении домой весной: «Мне грезился луг веселый, / Цветов разноцветный ковер. / Мне снились поля и рощи, / И птичек слышался хор!» Нервозное ожидание почты: «Вон на улице трубит почтарь! / Ты, сердце, бьешься вновь будто встарь? Зачем?» Шок от утренней артиллерийской атаки: «Был серый плащ на небе, / Но вихрь его сорвал / И темных туч лохмотья / Трепать свирепо стал. / Вся даль в огне кровавом, / И тучи все в огне». Вконец измученным солдатам отказано даже в избавлении, которое несет с собой смерть: «Мне трудно так, мне тяжело /

От всех скорбей и бед. / Ты мне, о злой хозяин, / Приют не хочешь дать?/ Пойдем, мой верный посох, пойдем опять блуждать!»

Что можно сделать в столь отчаянном положении, кроме как с героическим упорством продолжить путь, оставаясь глухим к жалобам сердца, приняв тяжкое бремя судьбы в богом забытом мире? «Если снег в лицо мне бьет, / Я его стряхаю. / Если сердце вдруг вздохнет, / Песню запеваю. / Я давно уж к сердцу глух, / Плач меня не тронет, / Не встревожит вздох мне слух, — / Только глупый стонет. / Будем петь среди громов, / Страх и скорбь забудем! / Если в мире нет богов, / мы богами будем!»

Очевидный контраргумент в том, что это лишь поверхностное сходство; даже если во всем этом есть

66 Славой Жижек

переключки обстановки и эмоций, то во всяком случае они перенесены в совершенно иной контекст: у Шуберта рассказчик бродит всю зиму, потому что возлюбленная оставила его, тогда как немецкие солдаты шли к Сталинграду, следуя военным планам Гитлера. Однако именно в этом смещении и заключается элементарная идеологическая операция: чтобы немецкий солдат смог вынести собственное положение, он должен избегать ссылок на конкретные социальные обстоятельства, которые становятся очевидными при рефлексии (какого черта они делают в России? с какой стати они принесли разорение в эту страну? как насчет истребления евреев?), и вместо этого довольствоваться романтическими стенаниями о несчастной судьбе, как если бы масштабная историческая катастрофа просто материализовала травму отвергнутого влюбленного. Не это ли является наивысшим доказательством эмоциональной абстракции, гегелевской идеи о том, что эмоции абстрактны, что бегство от конкретной социо-политической сети доступно только мышлению?

И возникает соблазн сделать следующий ленинистский шаг: в нашем прочтении «Зимнего пути» мы не просто связали Шуберта с происшедшей позднее исторической катастрофой, мы не просто попытались представить, как этот песенный цикл резонировал с немецкими солдатами в Сталинграде. Что, если связь с этой катастрофой дает нам возможность понять, что же было ошибочным в самой шубертовской романтической позиции? Что, если позиция трагического романтического героя, сконцентрировавшегося на своем страдании и отчаянии, превратившем их в источник извращенного удовольствия, ложна сама по себе

Ленин как слушатель Шуберта 67

и представляет собой идеологический экран, скрывающий подлинную травму масштабной исторической реальности? Таким образом, следует выполнить совершенно гегельянский жест проецирования раскола между подлинным первоисточником и его более поздним прочтением, окрашенным случайными обстоятельствами, на сам подлинный первоисточник: то, что сначала кажется вторичным искажением, толкованием, искаженным случайными внешними обстоятельствами, говорит нам, что сам подлинный первоисточник не просто вытесняется, упускается, но и обладает функцией вытеснения. В этом и заключается ленинистский ответ на известный отрывок из введения к «Экономическим рукописям 1857—1859 годов», в которых Маркс отмечает, что «трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с неизвестными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они еще продолжают доставлять нам художественное наслаждение и в известном отношении служить нормой и недостижимым образцом»*. Это универсальное обращение основывается на идеологической функции, позволяющей нам абстрагироваться от нашей конкретной идеологическо-политической констелляции, находя убежище в «универсальном» (эмоциональном) содержании. Итак, не свидетельствуя о существовании некоего трансидеологического наследия человечества, универсальная притягательность Гомера основывается на универсализирующем жесте идеологии.

* Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 48.

68 Славой Жижек

Означает ли это, что всякое патетическое универсальное обращение к человечности по определению является идеологическим? Как насчет ленинских выступлений против патриотического угара во время Первой мировой войны? Не были ли они образцовым случаем осуществления того, что Алан Бадью* называет универсальной функцией «человечности», которая не имеет ничего общего с так называемым «гуманизмом»? Эта «человечность» не является ни отвлеченной абстракцией, ни умильным воображаемым утверждением всеобъемлющего братства, но представляет собой универсальную функцию, реализующуюся в уникальном экстатическом опыте вроде опыта солдат из окопов с противоположной стороны, начинающих брататься. В легендарном комическом романе Ярослава Гашека «Похождения

бравого солдата Швейка» о приключениях обычного чешского солдата, подрывающего господствующий порядок всего лишь чересчур буквальным исполнением приказов, Швейк оказывается в окопах галицийского фронта, где австрийская армия противостоит русским. Когда австрийские солдаты начинают стрелять, отчаявшийся Швейк выбегает на ничейную землю перед окопами своих, машет руками и кричит: «Не стреляйте! На другой стороне есть люди!» Именно к этому стремился Ленин, обращаясь к измученным крестьянам и другим рабочим массам летом 1917 года с призывом прекратить войну, причем это принято считать элементом беспощадной стратегии завоевания народной поддержки, а соответственно и власти, даже если это означает военное поражение соб-

* Alain Badiou. *Conditions*. Paris: Editions du Seuil, 1992.

Ленин как слушатель Шуберта 69

ственной страны (вспомним традиционный довод о том, что, когда весной 1917 года Германия разрешила Ленину в опломбированном вагоне перебраться из Швейцарии через Германию в Швецию, Финляндию, а затем и в Россию, он de facto действовал в качестве немецкого агента). Барьер, который был здесь разрушен, лучше всего проиллюстрировать случаем, происшедшим вечером 7 ноября 1942 года, когда в специальном поезде, проезжавшем через Тюрингию, Гитлер обсуждал главные новости дня с несколькими помощниками в вагоне-ресторане; поскольку в результате воздушных налетов союзников была повреждена колея, поезд часто замедлял движение:

Пока стол сервировался изящным фарфором, поезд в очередной раз остановился на запасном пути. В нескольких футах стоял санитарный поезд, и со своих многоярусных кроватей раненые солдаты смотрели на ослепительный свет столовой, в которой, увлеченный беседой, сидел Гитлер. Внезапно он взглянул на испуганные лица, пристально смотрящие на него. В страшном гневе он приказал задернуть занавески, отбросив своих раненых воинов прочь, во тьму их промозглого мира.*

Необычность этой сцены удваивается, каждая сторона переживала то, что она увидела через окно-рамку, как фантазматическое видение: для Гитлера оно было кошмарным зрелищем результатов собственной военной авантюры; для солдат оно было неожиданным

* William Craig. *Enemy at the Gates*. Harmondsworth: Penguin Books, 2000, p. 153.

70 Славой Жижек

столкновением с самим Вождем. Подлинным чудом здесь была бы рука, протянутая через окно, скажем, Гитлер протянул бы руку раненому солдату. Но разумеется, это было таким столкновением, таким вторжением в его реальность, что Гитлер испугался и, вместо того чтобы протянуть руку, в панике приказал задернуть занавески... Как в таком случае нам преодолеть этот барьер и установить связь с Реальным Другого? Существует долгая литературная традиция, в которой рукопашные схватки с врагом превносятся как аутентичный военный опыт (см. сочинения Эрнста Юнгера, который прославлял такие столкновения в своих мемуарах об окопных атаках Первой мировой войны): солдаты часто фантазируют об убийстве врага в схватке лицом к лицу, глядя ему в глаза перед тем, как зарезать. Не мешая продолжению борьбы, этот вид мистической общности крови играет роль фальшивой «духовной» легитимации битвы. Отступлением от такой обскурантистской идеологии являются возвышенные минуты солидарности, например во время битвы за Сталинград, когда накануне Нового года, 31 декабря 1942 года, русские артисты и музыканты приехали в осажденный город, чтобы поддержать войска. Скрипач Михаил Гольдштейн пошел в окопы, чтобы исполнить сольный концерт для солдат:

Мелодии, рожденные им, через громкоговорители достигли немецких окопов, и стрельба неожиданно прекратилась. В жуткой тишине музыка текла из-под смычка Гольдштейна.

Когда он закончил, мертвая тишина нависла над русскими солдатами. Из другого громкоговорителя, с немецкой территории, донесся голос, нарушивший

Ленин как слушатель Шуберта 71

молчание. Он просил умолкнуть русского: «Сыграйте еще немного Баха. Мы не будем стрелять».

Гольдштейн взял свою скрипку и принялся играть энергичный гавот Баха.*

Проблема этого скрипичного выступления, конечно, в том, что в действительности оно стало лишь недолгим возвышенным моментом приостановки, сразу же после него стрельба продолжилась. Возникает соблазн предположить, что оно именно потому и не предотвратило стрельбу, что было слишком возвышенным и «глубоким», а сделать нужно было что-то куда более поверхностное. Гораздо более действенный опыт универсальной человечности, то есть бессмысленности конфликта, в котором мы участвуем, может принять форму простого обмена взглядами, говорящими все. Во время одной из демонстраций против апартеида в прежней ЮАР, когда отряд белых полицейских рассеялся и стал преследовать черных демонстрантов, полицейский с резиновой дубинкой в руке гнался за чернокожей женщиной. Внезапно она потеряла одну из своих туфель; автоматически повинувшись своим «хорошим манерам», полицейский подобрал туфлю и отдал ее женщине; в этот момент они обменялись взглядами и оба осознали бессмысленность ситуации — после подобного жеста учтивости, то есть после того, как

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 25

он передал ей потерянную туфлю и подождал, пока она ее наденет, он просто не мог продолжить погоню за ней и бить ее дубинкой; итак, вежливо кивнув ей, полицейский повернулся и ушел... Мораль этой истории вовсе не в том, что полицейский внезапно открыл свою врожденную

* William Craig, *op. cit.*, p. 307-308.

72 Славой Жижек

доброту, то есть мы здесь имеем дело не с проявлением естественной доброты, побеждающей расистское идеологическое воспитание; напротив, по всей вероятности, полицейский был — в том, что касается его психологической установки, — типичным расистом. Восторжествовала же тут просто «поверхностная» вежливость.

Когда полицейский протянул руку, чтобы передать туфлю, этот жест был не просто моментом физического контакта. Белый полицейский и чернокожая женщина буквально жили в двух различных социосимволических вселенных, между которыми не был возможен никакой непосредственный контакт; для каждого из них барьер, разделявший эти две вселенные, на некоторое мгновение перестал существовать, и это было так, словно рука из другой призрачной вселенной протянулась в обычную реальность. Однако, чтобы сделать этот волшебный момент преодоления символических барьеров чем-то более существенным, необходимо нечто большее, например нечто вроде общих непристойных анекдотов. В бывшей Югославии в анекдотах, ходивших обо всех этнических группах, принято было приписывать им определенные специфические черты. Считалось, что черногорцы были очень ленивыми, боснийцы - глупыми, македонцы - ворами, словенцы — расчетливыми... Примечательно, что с ростом этнической напряженности в конце 1980-х годов эти анекдоты стали встречаться все реже, а в 1990-х, когда начались военные действия, о них уже никто и не вспоминал. Не будучи просто расистскими, эти анекдоты, особенно те, в которых встречаются представители разных народов типа «словенец, серб и албанец пошли за покупками, и...», были одной из основных форм действительного

Ленин как слушатель Шуберта 73

существования официального «братства и сплоченности» титовской Югославии. В этом случае общие непристойные анекдоты выступали не как средство исключения других, тех, кто не входит «в», а как средство их включения, установления минимального символического пакта. Индейцы курят пресловутую трубку мира, тогда как мы, более примитивные жители Балкан, должны обмениваться непристойностями. Чтобы установилась действительная солидарность, одного опыта общей высокой культуры недостаточно, каждый должен обмениваться с Другим вгоняющим в краску непристойным удовольствием.

Во время моей службы в армии я сдружился с албанским солдатом. Как известно, албанцы очень чувствительно относятся к сексуальным оскорблениям в адрес их близких родственников (матери, сестры); мой албанский товарищ по-настоящему принял меня, когда мы отбросили поверхностную игру вежливости и уважения и поприветствовали друг друга формализованными оскорблениями. Первый шаг сделал албанец: однажды утром вместо обычного «Привет!» он поздоровался со мной: «Я натягиваю твою мать!»; я знал, что это был вызов, на который я должен был ответить соответствующим образом; итак, я ответил: «Все нормально, ради бога, но только после того, как я кончу с твоей сестрой!» Этот обмен вскоре утратил свой явно непристойный и иронический характер и стал формализованным; спустя пару недель мы больше не утруждали друг друга полными предложениями, он просто кивал головой и говорил: «Мать!», на что я просто отвечал: «Сестра!»... Этот пример ясно показывает опасность такой стратегии: непристойная солидарность

74 Славой Жижек

все-таки слишком часто возникает за счет третьей стороны, в данном случае она связана с узлами мужской солидарности за счет женщин. (Можем ли мы представить себе обратную версию — молодую женщину, приветствующую свою подругу: «Я трахаюсь с твоим мужем!» — на что другая отвечает: «Ага, давай, но сначала я кончу с твоим отцом!»?) Возможно, поэтому отношения между Жаклин и Хилари дю Пре кажутся нам столь «скандальными»: то, что с разрешения своей сестры Жаклин имела связь с ее мужем, столь невыносимо потому, что это связано с полным переворачиванием леви-стросссовской логики женщины как объекта обмена между мужчинами, — в данном случае именно мужчина стал объектом обмена между женщинами.

Здесь есть еще одна проблема — проблема власти и авторитета; пример моего непристойного ритуала с албанским солдатом работает только потому, что между собой я и албанец были равны — оба мы были простыми солдатами. Если бы я был офицером, практически невероятно, что албанец сделал бы первый шаг. Однако, если бы офицером был албанец, ситуация была бы еще более непристойной: его жест был бы вызовом ложной непристойной солидарности, маскирующей базовые властные отношения, — парадигматический случай «постмодернистского»

использования власти. Традиционная фигура авторитета (босс, отец) требует соответствующего уважения, соблюдения формальных правил авторитета; обмен непристойностями и остроты должны делаться у него за спиной. Сегодняшний босс или отец, напротив, настаивают, чтобы мы относились к нему как к другу, он обращается с навязчивой фамильярностью, донимая нас сексуальными намека-

Ленин как слушатель Шуберта 75

ми, приглашая нас выпить или посмеяться над вульгарным анекдотом; и все это нацелено на установление связи между мужчинами, тогда как отношения авторитета (наше подчинение ему) не только остаются невредимыми, но к ним относятся даже как к своеобразной тайне, которую нужно беречь и о которой не следует говорить. Для того, кто подчиняется, такая конstellляция еще более клаустрофобна, чем традиционный авторитет: сегодня мы лишены приватного пространства иронии и насмешки, тогда как господин присутствует на обоих уровнях — как власти, так и друга.

Однако эта загадка не столь уж трудна, как может показаться, в каждом конкретном случае мы «стихийно» всегда знаем, что происходит, то есть является ли обмен непристойностями «настоящей» близостью или фальшивкой, скрывающей отношения подчиненности. Подлинная проблема более радикальна: возможен ли вообще прямой контакт в Реальном без символической рамки? Контакт с Реальным Другим в своей основе хрупок, всякий такой контакт крайне сомнителен и нестойк, подлинная связь с Другим может в любой момент превратиться в насильственное вторжение в интимное пространство Другого... Выход из этого затруднительного положения, кажется, обеспечивается логикой социального взаимодействия, лучше всего выведенной в шедеврах Генри Джеймса: в этой вселенной, где безраздельно властвует такт, где открытая вспышка эмоций считается крайней вульгарностью, все сказано, самые неприятные решения приняты, наиболее деликатные вопросы обходятся, однако все это происходит в виде формального общения. Даже когда я шантажирую своего партнера, я делаю это с вежливой улыб-

76 Славой Жижек

кой, предлагая ему чай и пирожные... Можно ли в таком случае, если прямой брутальный подход упускает сущность Другого, достичь этого во время тактичного танца? В своей *Minima Moralia* Адорно отметил крайнюю двусмысленность такта, ясно различимую уже у Генри Джеймса: уважительное отношение к чувствительности другого, забота о том, чтобы не нарушить его интимность, легко может превращаться в брутальную нечувствительность к боли другого*.

* См.: Theodor W. Adorno. *Minima Moralia*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1997, S. 38-41.

5. Любил ли Ленин своих ближних?

Когда мы находимся в одном пространстве с посторонними - скажем, когда курьер или водопроводчик заходят в нашу квартиру, — мы вежливо делаем вид, что не замечаем друг друга, воздерживаясь от проникновения в частную жизнь другого (каковы его желания, о чем он втайне мечтает); лаконианский большой Другой среди прочего - одно из имен этой Стены, позволяющей нам поддерживать надлежащую дистанцию, гарантирующую, что другой не подойдет к нам слишком близко, — когда мы разговариваем с клерком, мы «не вносим в беседу ничего личного». (Парадокс в том, что эта Стена не является просто чем-то негативным; одновременно она порождает фантазии о том, что находится за ней, чего на самом деле желает другой.) Наша повседневная жизнь в эпоху позднего капитализма связана с беспрецедентным отрицанием жизненного опыта других:

Мы старательно обходим бездомного, сидящего перед входом, наслаждаемся обедом, когда голодают дети, спокойно спим ночью, когда страданий не становится меньше, — атомизированная повседневность требует от нас систематического отказа от близости с другими, от нашей связи с ними (на языке господству-

78 Славой Жижек

ющей культуры наша экономика состоит из индивидов, уважающих индивидуальность друг друга). За карикатурой чуткого либерала стоит истина политики: как ты чувствуешь, так ты и поступаешь.*

Мы здесь имеем дело не с индивидуальной психологией, а с капиталистической субъективностью как формой абстракции, вписанной в сами узы «объективных» социальных отношений и ими определяемой:

Безразличие к определенному виду труда соответствует такой форме общества, при которой индивиды с легкостью переходят от одного вида труда к другому и при которой данный определенный вид труда является для них случайным и потому безразличным. Труд здесь, не только в категории, но и в реальной действительности, стал средством для создания богатства вообще и утратил ту сращенность, которая раньше существовала между определенными индивидами и определенными видами труда. Такое состояние в наиболее развитом виде имеет место в самой современной из существующих форм буржуазного общества — в Соединенных Штатах. Таким образом, лишь здесь абстракция категории «труд», «труд вообще», труд *sans phrase*, этот исходный пункт современной политической экономии, становится практически истинной.**

* Anna Kornbluh. The Family Man. Неопубликованная рукопись (Калифорнийский университет, Лос-Анджелес, март 2001 года).

** Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1.С.41. Когда Кьеркегор узрел основное зло современности в господстве анонимной публики, поддерживаемом прессой (ежедневные газеты), его страстная критика была направлена против той же абстракции: «абстракция прессы (для газеты, журнала личность не обладает политической конкретностью и индивидуальна исключительно в абстрактном смысле) в сочетании с бесстрастностью и рефлексивностью эпохи рождает этот фантом абстракции - публику» (Sören Kierkegaard. The Present Age. New York: Harper and Row, 1962, p. 64). То есть «абстракция» для Кьеркегора здесь также «реальна»: она описывает не теоретическое обозначение, но сам действительный жизненный опыт, взаимоотношения индивидов, когда они «обсуждают проблемы» с непредвзятой позиции внешнего наблюдателя, - в этом случае мы «абстрагируемся» от нашей включенности в конкретную ситуацию.

Любил ли Ленин своих близких? 79

Итак, следуя этой логике, Маркс показывает, как в рыночной экономике абстракция вписана в сам индивидуальный опыт (рабочий полностью осознает свою конкретную профессию как случайную актуализацию своей абстрактной способности к труду, а не как органическую составляющую собственной личности; «отвергнутый» влюбленный воспринимает своего сексуального партнера как случайную временную замену, удовлетворяющую его потребность в сексуальном и/или эмоциональном удовольствии и т.д.), абстракция также вписана в тот самый непосредственный уровень, на котором мы соприкасаемся с другими: мы игнорируем их в полном смысле этого слова, сводя их к носителям абстрактных социальных функций. И конечно, суть в том, что «системы власти неизбежно влекут за собой определенные эмоциональные структуры»*: фундаментальное «безразличие» позднекапиталистического субъекта вытесняет/скрывает фантом наполненной эмоциями частной жизни, который выступает как фантазматический экран, оберегающий нас от разрушительного опыта Реального страданий других. Сегодня больше чем когда-либо уместен старый анекдот о богаче, приказывающем своему слуге: «Выкинь отсюда этого попрошайку, я СТОЛЬ впечатлителен, ЧТО не могу смотреть на страда-

* Anna Kornbluh, op. cit.

80 Славой Жижек

ния людей!» Цена, которую придется заплатить за эту абстракцию, заключается в том, что сама сфера частной жизни «овеществляется», превращается в область калькулируемых удовольствий. Можно ли найти что-либо более уныло антиэротичное, чем ставшее притчей во языцех обращение яппи к своему партнеру: «Давай оттянемся хорошенько!»? Поэтому неудивительно, что изнанкой этой дистанции является брутальное и унижительное вторжение в интимное пространство других: от исповедальных ток-шоу до веб-камер, установленных в унитазе и позволяющих нам увидеть, как люди испражняются. Хорошо известно, что людям легче поведать о своих самых сокровенных мечтах и страхах незнакомцам, чем своим близким, — на этом парадоксе основываются такие феномены, как чаты или психоаналитическое лечение. То, что мы говорим об этом незнакомцу, который не входит в круг наших близких, гарантирует, что наше признание не приведет к дальнейшему запутыванию страстей; не будучи одним из наших друзей, незнакомец в каком-то смысле является самым большим Другим, способным безучастно выслушать наши секреты. Однако сегодняшний «всеобщий солипсизм» переходит на другой уровень: не только мы используем незнакомцев, чтобы доверить им тайны любви и ненависти, структурирующие наши отношения с людьми, которых мы знаем и которые нам близки; это как если бы мы могли вступать в эти отношения только в том случае, когда существует гарантированная дистанция. То, что раньше считалось исключительным (вроде известной страстной ночи секса, проведенной с совершенно незнакомым человеком с полным сознанием того, что

Любил ли Ленин своих близких? 81

на следующее утро каждый из нас пойдет своей дорогой и наши пути никогда больше не пересекутся), постепенно превращается в новую норму.

Это исчезновение границы между публичным и частным означает, что подробности интимной жизни становятся составляющей публичного образа, доступными каждому в книгах или на веб-сайтах, а не непристойной тайной, о которой говорят по секрету; выражаясь несколько ностальгически и консервативно, скандал заключается в том, что нет больше никакого скандала. Все началось с моделей и кинозвезд: о (фальшивом) видеоклипе с Клаудией Шиффер, делающей страстный минет двум мужчинам одновременно, говорилось повсюду; если поискать в интернете информацию о Мими Макферсон (младшей сестре знаменитой австралийской модели Эль Макферсон), то можно найти сайты о ее выдающейся экологической деятельности (проведение кампании по наблюдению за китами), интервью с ней как с деловой женщиной, сайты с ее «пристойными» фотографиями плюс украденную видеозапись, на которой она сначала мастурбирует, а после совokuпляется со своим любовником. А как насчет последней книги Катрин Милле*, в которой этот всемирно известный художественный критик в холодном и бесстрастном стиле, без всякого чувства позора или вины — и потому без какого-либо восторженного чувства

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 28

трангрессии — описывает подробности своей богатой сексуальной жизни, вплоть до регулярного участия в масштабных оргиях, во время которых аноним-

* Catherine Millet. *La vie sexuelle de Catherine M.* Paris: Editions du Seuil, 2001.

82 Славой Жижек

ные партнеры менялись один за другим. Здесь нет никаких априорных границ, легко можно представить, как в ближайшем будущем какой-нибудь политический деятель (поначалу осторожно) предоставит видеозапись жесткого порно со своим участием, чтобы убедить избирателей в том, насколько он привлекателен, или показать, какая у него потенция. Почти сто лет назад, примерно в 1912 году, Вирджиния Вульф написала, что человеческая природа изменилась; возможно, эти слова больше подходят для определения радикального сдвига в статусе субъективности, на который указывает исчезновение границы между публичным и частным и который особенно ярко проявился в феноменах вроде реальных шоу «Большого Брата»*.

В условиях позднего капитализма наша эмоциональная жизнь оказывается, таким образом, основательно расколотой: с одной стороны, существует сфера «частной жизни», интимных островков искренних чувств и глубоких привязанностей, которые оказываются как раз теми помехами, что не позволяют нам уви-

* Однако, несмотря на этот радикальный разрыв, сегодняшняя дигитализация определяет наивысшую точку определенной метафизической традиции. Адорно где-то сказал, что всякая великая философия заключается в варьировании онтологического доказательства существования Бога; попытка непосредственно перейти от мысли к бытию впервые сформулирована Парменидом в его утверждении тождества мышления и бытия. (Даже Маркс принадлежит этой традиции; разве его идея «классового сознания» не является идеей именно о том, что мышление непосредственно вмещивается в общественное бытие, как это превосходно показал Дьердь Лукач в своей «Истории и классовом сознании»?) А потому не является ли цифровая идеология киберпространства — в попытке перейти «от бита к Нему» («from the bit to the It»), то есть породить самую толщу бытия из цифрового формально-структурного порядка. - последним этапом этой эволюции?

Любил ли Ленин своих ближних? 83

деть большие проявления страданий; с другой стороны, существует (метафорически и буквально) экран, через который мы ощущаем эти большие страдания, ежедневно засыпаемые телерепортажами об этнических чистках, изнасилованиях, пытках, природных катастрофах, которым мы глубоко сочувствуем и которые иногда подвигают нас принять участие в гуманитарной деятельности. Даже когда такое участие «квазиперсонифицировано» (подобно фотографиям и письмам от африканского ребенка, которому мы регулярно помогаем деньгами), в конечном счете плата сохраняет здесь свою фундаментальную функцию, выделенную психоанализом: мы платим деньги, чтобы удержать страдание других на соответствующей дистанции, позволяющей нам проявить сочувствие, не ставя под угрозу нашу безопасную изоляцию от их реальности. Это дробление жертв суть истина дискурса виктимизации: я (обеспокоенный) versus другие (в третьем мире или бездомные в наших городах), которым я сочувствую на расстоянии. В отличие от этой идеологически-эмоциональной шелухи подлинная работа любви состоит не в том, чтобы помочь другому, подкармливая его нашими обедками через безопасный забор, скорее она заключается в работе по сносу этого забора, чтобы напрямую обратиться к отвергнутому страданию Другого.

Такая подлинная работа любви должна быть противопоставлена благодушному расизму в духе фильма «Угадай, кто придет на ужин?», в котором черный жених белой девушки, принадлежащей к верхушке среднего класса, образован, богат и т.д., а его единственный недостаток — цвет кожи; родителям легко переступить барьер и полюбить такого «ближнего»; однако как на-

84 Славой Жижек

счет того негра из фильма Спайка Ли «Делай как надо!», который докучает белым своим шатанием по округе с включенным на полную громкость магнитофоном? Именно к этому чрезмерному и навязчивому *jouissance* следует научиться относиться терпимо, разве оно не является идеальным объектом «культурного домогательства»?* И разве одержимость «сексуальным домогательством» не является формой нетерпимости — или «нулевой терпимостью», если воспользоваться популярным термином оруэлловских силовиков, — к удовольствию других? Это удовольствие по определению избыточно, всякая попытка определить «должную меру» терпит неудачу, так как сексуальное соблазнение или предложение столь же навязчивы и способны выводить из равновесия. Поэтому не является ли идея о праве каждой личности остаться в одиночестве, без своих ближних, быть огражденной от их навязчивого *jouissance* основным мотивом борьбы против «домогательства»?

Для чего в Гамбурге есть три междугородных железнодорожных вокзала — главный вокзал (Гамбург-Хауптбанхоф), Гамбург-Даммтор и Гамбург-Алтона, причем все три на одной линии? Различие между первыми двумя, тот совершенно «иррациональный» факт, что от главного вокзала до следующего, вокзала Даммтор, рукой подать, объяснить довольно легко: правящий класс хотел Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 29

иметь свой вокзал, где его члены могли бы спокойно садиться на поезд, не видя толп черни. Загадоч-

* Положение Польши 90-х годов дает нам уникальный урок такой любви к ближнему: неожиданная дружба генерала Ярузельского и Адама Михника, старого диссидента; они являются двумя настоящими близкими, в сущности своей чуждые друг другу, пришедшие из двух различных (идеологических) вселенных, но сумевшие, тем не менее, установить контакт.

Любил ли Ленин своих близких? 85

нее третий - Алтона. Непонятно происхождение названия; хотя, согласно некоторым источникам, в нем содержится отсылка к тому, что это датское поселение воспринималось как стоящее *all to nah* («слишком близко») к самому Гамбургу, более правдоподобным толкованием является *all ten au* («у ручья»). Однако известно, что с начала XVI века жители Гамбурга постоянно выражают недовольство этим небольшим, первоначально датским поселением к северо-западу от центра города. По поводу теории «слишком близко» нужно повторить старую итальянскую поговорку: *se non e vero, e ben' trovato* - «даже если это (фактически) и не так, это все равно прекрасная находка!» Именно так, по Фрейду, устроен симптом: как истерическое обвинение, которое явно не соответствует истине на фактическом уровне, но тем не менее является «прекрасной находкой», поскольку в нем резонирует бессознательное желание. И точно так же символическая функция третьего вокзала, Алтона, заключается в том, чтобы удержать чужаков, которые всегда находятся «слишком близко», на надлежащей дистанции, а также в том, чтобы сместить/мистифицировать основной социальный антагонизм (классовую борьбу) в фальшивый антагонизм между «нами» (нашей нацией, в которой все классы объединяются в одно социальное тело) и «ними» (чужаками-инородцами).

Связь между этими двумя оппозициями дает минимальные координаты того, что Эрнесто Лакло концептуализировал как борьбу за гегемонию*. Основная идея концепции гегемонии состоит в случайной свя-

* Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso Books, 1985.

86 Славой Жижек

зи между интрасоциальными различиями (элементами внутри социального пространства) и границей, отделяющей само Общество от не-общества (хаоса, полного разложения, распада всех социальных связей) - границей между Социальным и его внешней стороной, не-Социальным, которая может артикулировать себя только в виде различия (посредством картографирования себя в различии) между элементами социального пространства. Борьба внутри социального тела (между Хауптбанхофом и Даммтором, угнетенными и правящим классом) всегда в соответствии со структурной необходимостью отражается в борьбе между социальным телом, «как таковым» («всех нас, рабочих и правителей»), и теми, кто вовне («ими», чужаками, которые находятся «слишком близко», в Алтоне). То есть классовая борьба — это в конечном счете борьба за значение общества, «как такового», борьба, в которой оба класса будут навязывать себя в качестве заместителя общества, «как такового», тем самым низводя своего противника к представителю не-Социального (разрушения общества, угрозы обществу); проще говоря, ставит ли эта борьба масс за освобождение под угрозу цивилизацию, как таковую, если процветание цивилизации возможно только при иерархическом социальном порядке? Или этот правящий класс будет паразитом, угрожающим втянуть общество в процесс самоуничтожения, если единственной альтернативой социализму является варварство? Это, конечно, ни в коей мере не означает, что то, как мы относимся к «ним», имеет второстепенное значение, и что мы должны перенести акцент обратно на антагонизм, раскалывающий «наше» общество изнутри; то, как мы

Любил ли Ленин своих близких? 87

относимся к «ним», к третьему элементу, служит основным показателем нашего действительного отношения к внутреннему антагонизму. Разве основное действие сегодняшнего неофашистского популизма не заключается именно в сочетании интерпелляции к рабочему классу с расистской интерпелляцией («космополитические многонациональные корпорации как подлинный враг наших честных тружеников»)? Именно поэтому (возьмем самый крайний пример) для евреев в сегодняшнем Израиле «возлюби ближнего своего!» означает «возлюби палестинцев!» или не значит вообще ничего*.

Судам большинства европейских обществ известна мера, предписывающая «порядок ограничения»: когда кто-то подает в суд на другого человека за то, что тот его домогается (преследует, предпринимает недозволенные сексуальные действия и т.д.), домога-

* Несмотря на безоговорочное неприятие израильской оккупации Западного берега, следует, конечно, не менее безоговорочно выступить против антисемитских вспышек в Западной Европе, которые оправдывались «экспортом интифады», то есть как жесты солидарности с угнетаемыми палестинцами (от нападений на синагоги в Германии до сотен антисемитских происшествий во Франции осенью 2000 года). Здесь не нужно выказывать никакого «понимания»: не должно быть места для логики «но надо понимать, что нападения на

евреев во Франции — это реакция на израильские военные зверства!», как не должно быть места и для логики «но надо понять израильскую военную реакцию -кто бы не испугался после Холокоста и двух тысячелетий антисемитизма!» Здесь вновь нужно выступить против двойного шантажа: если кто-то выступает на стороне палестинцев, значит, он *eo ipso* является антисемитом, а если он выступает против антисемитизма, то он *eo ipso* должен быть на стороне Израиля. Решение не в компромиссе, не в «нахождении середины» между двумя крайностями - нужно идти до конца в обоих направлениях, защищая права палестинцев и борясь с антисемитизмом.

88 Славой Жижек

ющемуся может быть запрещено законом сознательное приближение к жертве менее чем на 100 ярдов. Эта мера необходима с точки зрения очевидной реальности домогательства, но она тем не менее не защищает от Реального желания Другого; разве не очевидно, что есть что-то ужасающе насильственное в открытом проявлении страсти к другому человеку? Страсть по определению ранит свой объект, и даже если ее адресат с удовольствием соглашается занять это место, он никогда не может сделать этого без минутного страха и удивления. Или, перефразируя старый афоризм Гегеля о том, что «Зло заключается в самом невинном взгляде, который воспринимает Зло вокруг себя»: нетерпимость к Другому заключается в самом взгляде, который воспринимает нетерпимое вторжение Других вокруг себя. Нужно с особым подозрением относиться к одержимости сексуальными домогательствами к женщинам, когда о них говорят мужчины: едва приняв «профеминистский» политкорректный облик, они вскоре неожиданно приходят к старому доброму мужскому шовинистскому мифу о том, что женщины — это беспомощные существа, которых нужно защищать не только от назойливых мужчин, но в итоге и от самих себя. Проблема не в том, что они не в состоянии сами за себя постоять, а в том, что они могут начать получать удовольствие от сексуальных домогательств, то есть назойливость мужчины освободит в них самоубийственный взрыв чрезмерного сексуального удовольствия... Короче говоря, сфокусироваться следует на том, представление о субъективности какого рода предполагает одержимость различными формами домогательства? Разве не

Любил ли Ленин своих близких? 89

для «нарциссической» субъективности все, что делают другие (обращаются ко мне, смотрят на меня...), составляет потенциальную угрозу; как давным-давно выразился Сартр, *l'enfer, c'est les autres*?* Что касается женщины как объекта беспокойства, то чем больше она закрыта, тем больше наше (мужское) внимание фокусируется на ней, на том, что находится за завесой. Талибан не только заставил женщин появляться на публике полностью скрытыми под паранджой, им было также запрещено носить обувь со слишком твердыми (металлическими или деревянными) набойками и приказано ходить таким образом, чтобы цоканье каблуков не привлекало внимание мужчин и тем самым не отвлекало их от своего внутреннего мира и служения Аллаху. Это парадокс прибавочного наслаждения в чистом виде: чем больше объект сокрыт, тем большее волнение вызывают малейшие его признаки.

И разве то же самое не происходит с расширяющимся запретом на курение: сначала все офисы были объявлены зоной «без сигарет», потом рестораны, потом аэропорты, потом бары, затем частные клубы, а в некоторых университетских городках - территория на расстоянии 50 ярдов от входа, затем (уникальный пример педагогической цензуры, напоминая известную сталинистскую практику ретуширования фотографий номенклатуры): Почтовая служба Соединенных Штатов убрала сигарету с марок с фотопортретом блюзовых гитаристов Роберта Джонсона и Джексона Поллока, вплоть до недавних попыток наложить зап-

* Ад — это другие (фр.).

90 Славой Жижек

рет на курение на тротуарах и в парках? Кристофер Хитченс справедливо заметил, что не только медицинские свидетельства об опасности «пассивного курения» кажутся весьма сомнительными, но и сами запреты, вводимые «для нашего же блага», «в основе своей нелогичны и служат предвестниками контролируемого мира, в котором мы будем жить без боли, в безопасности и скучно»*. Разве целью запретов не выступает вновь чрезмерное, опасное *jouissance* Другого, олицетворением которого является «безответственное» курение сигареты и глубокая затыжка с нескрываемым удовольствием в противоположность клинтоновским яппи, которые делают это не затыгиваясь (или занимаются сексом без настоящего проникновения, или поглощают пищу без жира,

* Christopher Hitchens. *We Know Best*. Vanity Fair May, 2001, p. 34. И разве не ту же «тоталитарную» точку зрения зачастую можно увидеть в выступлениях против смертной казни? Выражаясь на языке Фуко, не является ли отмена смертной казни составляющей определенной «биополитики», которая рассматривает преступление как результат сочетания социальных, психологических, идеологических и т.д. обстоятельств: понятие этически/юридически ответственного субъекта - идеологический вымысел, функция которого заключается в том, чтобы скрыть сеть властных отношений, индивиды не несут ответственности за преступления, которые они совершают, поэтому их не должны наказывать? Не является ли изнанкой этого тезиса утверждение, что тот, кто контролирует обстоятельства, контролирует и людей? Позиция Ленина —

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 31

недвусмысленное введение классово-борьбы как разделительной линии по отношению к вопросу о смертной казни - заслуживает значительно большего уважения: «... правильным доводом против смертной казни можно признать только применение ее к массам трудящихся со стороны эксплуататоров в интересах охраны эксплуатации. Без смертной казни по отношению к эксплуататорам (т. е. помещикам и капиталистам) едва ли обойдется какое ни на есть революционное правительство». (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 174.)

Любил ли Ленин своих близких? 91

или...)?* Столь идеальной мишенью курение делает то, что пресловутый «дымящийся ствол» здесь легко уязвим и указывает на политкорректного участника заговора, то есть крупные табачные компании, и тем самым скрывает за этим желанным ударом по корпорациям зависть к удовольствию Другого. Основная ирония не только в том, что на прибыли табачных компаний законодательство и кампании по борьбе с курением не оказывают никакого влияния, но и в том, что большая часть от тех миллиардов долларов, которые табачные компании согласились выплатить, пойдет в медико-фармацевтический отраслевой комплекс, который является мощнейшим отраслевым комплексом в США, вдвое мощнее печально известного военно-промышленного комплекса.

В великолепной второй главе («Возлюби ближнего своего») своих «Сочинений о любви» Кьеркегор доказывает, что идеальным ближним, которого нам следует возлюбить, является мертвый ближний: единственный хороший ближний - это мертвый ближний. Линия его рассуждений удивительно проста и последовательна: в отличие от поэтов и влюбленных, у которых объект любви наделен некими выдающимися качествами, «возлюбить ближнего — значит быть равным»: «Откажись от всех различий, чтобы возлюбить ближнего своего»**. Но все различия исчезают только в смерти, «Смерть стира-

* Кульминация всего этого — представление об опасности «пассивного курения», связанное с возникшей в результате распространения СПИДа боязнью не только непосредственного физического контакта с другими, но и более тонких форм контакта («невидимый» обмен флюидами, бактериями, вирусами...).

** Sören Kierkegaard. Works of Love. New York: Harper, 1994, p. 75.

92 Славой Жижек

ет все различия, а предпочтение всегда связано с различиями*. Следующий вывод из этого рассуждения — важное различие между двумя совершенствами: совершенством объекта любви и совершенством самой любви. В любви влюбленного, поэта и друга совершенство принадлежит ее объекту, а потому как любовь она несовершенна; в отличие от этой любви

...именно потому, что ближний не обладает ни одним из тех преимуществ, которыми восхищаются влюбленный, друг, образованный человек, а необычными и странными наделен в высшей степени - именно по этой причине любовь к ближнему совершенна. <...> Эротическая любовь определяется объектом; дружба определяется объектом; только любовь к ближнему определяется любовью. Поскольку ближним является всякий человек, безусловно всякий человек, объект действительно лишается всех отличительных особенностей. Следовательно, подлинная любовь узнается по тому, что ее объект лишен сколько-нибудь определенных отличительных особенностей, что означает, что эта любовь узнается только любовью. Не в этом ли заключено наивысшее совершенство?*

Выражаясь на языке Канта, Кьеркегор пытается здесь артикулировать контуры непатологической любви, любви, которая не зависела бы от своего случайного объекта, любви, которая (вновь перефразируя кантовское определение морального долга) мотивируется не определенным объектом, а только формой любви -я люблю ради самой любви, а не ради того, что отличает ее объект. Таким образом, вывод из всего этого фатален, если не совершенно патологичен: совершенная

* Op. cit., p. 74.

** Op. cit., p. 77-78.

Любил ли Ленин своих близких? 93

любовь полностью безразлична к своему объекту. Неудивительно, что Кьеркегор был столь одержим фигурой Дон Жуана; разве общим у христианской любви к ближнему у Кьеркегора и непрерывным обольщением у Дон Жуана не является это основополагающее безразличие к объекту? Для Дон Жуана не имеет значения качество соблазняемого объекта; основная суть длинного перечня завоеваний Лепорелло, в котором они распределяются в соответствии с их характеристиками (возраст, национальность, физические черты), заключается в том, что эти характеристики неважны, единственное, что имеет значение, - это исключительно числовой факт добавления в список нового имени. Разве в этом смысле Дон Жуан не является совершенно христианским соблазнителем, поскольку его победы были «чисты», непатологичны в кантовском смысле этого слова, совершены ради них самих, а не из-за каких-то конкретных или случайных особенностей их объектов? Предпочтительным объектом любви поэта также является мертвый человек (как правило, любимая женщина): он нуждается в ней, чтобы выразить свою скорбь в поэзии (или, как в куртуазной любовной поэзии, живая женщина возводится в ранг чудовищной Вещи). Однако в отличие от фиксации поэта на уникальном мертвом объекте любви христианин относится к живому ближнему так, словно тот уже мертв, не принимая в расчет его характерные

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 32

особенности. Мертвый ближний — это ближний, лишенный раздражающего избытка *jouissance*, который делает его невыносимым. Таким образом, понятно, где Кьеркегор ловчит: он пытается убедить нас, что подлинной сложностью любви является то, что в действительности пред-

94 Славой Жижек

ставляет собой бегство от усилия подлинной любви. Любовь к мертвому ближнему — доступное удовольствие: она наслаждается своим совершенством, безразличным к своему объекту, но как насчет того, чтобы не просто «терпимо» относиться к Другому, а полюбить его именно за его несовершенство?

Не является ли эта любовь к мертвому ближнему в действительности всего лишь теологической идиосинক্রазией Кьеркегора? Во время своей недавней поездки в Сан-Франциско, слушая блюзовый компакт-диск в квартире друга, я, к несчастью, сделал замечание: «Судя по тембру голоса, певица точно должна быть черной. Тогда странно, что у нее такое немецкое имя — Нина». Конечно, меня сразу же упрекнули в политической некорректности: нельзя связывать чью-либо этническую идентичность с физическими особенностями или именем, потому что это только упрочивает расовые клише и предрассудки. На свой следующий вопрос о том, как в таком случае следует идентифицировать этническую принадлежность, я получил четкий и радикальный ответ: ни в коем случае не посредством каких-либо конкретных черт, поскольку любая подобная идентификация потенциально репрессивна и ограничивает человека его конкретной идентичностью... Не является ли это превосходной современной иллюстрацией того, что имел в виду Кьеркегор? Следует любить ближних (негров в данном случае) лишь постольку, поскольку они полностью лишены всех своих индивидуальных особенностей — короче говоря, поскольку к ним уже относятся как к мертвым. Как насчет того, чтобы любить их за уникальный остро меланхолический тембр их голосов, за изумительную либидинальную комбинаторику их

Любил ли Ленин своих ближних? 95

имен (лидера антирасистского движения во Франции двадцатилетней давности звали Гарлем Дезир!), то есть за отличительные особенности их способа *jouissance*?

Имя, которое Лакан дал этому «несовершенству», помехе, заставляющей меня любить кого-либо, — *objet petit a*, «патологический» тик, который делает его уникальным. В подлинной любви я люблю другого не просто как живого, но вследствие самого беспокоящего избытка жизни в нем. Даже здравый смысл в той или иной мере сознает это: говорят, есть что-то холодное в совершенной красоте, все восхищаются ею, но все поддаются соблазну любви к несовершенной красоте из-за самого этого несовершенства. Для американцев, по крайней мере, что-то слишком холодное присутствует в совершенстве Клаудии Шиффер, так или иначе, легче влюбиться в Синди Кроу-форд из-за ее небольшого изъяна (знаменитая небольшая родинка рядом с губой - ее *objet petit a*)*. Эта неудача Кьеркегора также служит причиной сложностей, возникающих, когда мы применяем кьеркегоровскую триаду Эстетического, Этического и Религиозного к сфере сексуальных отношений: что представляет собой религиозная форма эротики, если ее эстетической формой является соблазнение, а этической — брак? Можно ли вообще говорить о религиозной форме эротики в строго кьеркегоровском смысле слова? Идея Лакана в том, что такую роль играет именно куртуазная любовь: в куртуазной любви Прекрасная Дама приостанавливает этический уро-

* Кстати, на статус знака несовершенства, символично называемый «знаком красоты» (отдельная родинка на одной стороне безупречного лица, слегка нарушающая его симметрию), как *objet petit a* Лакан прямо указывал в ходе своего (неопубликованного) семинара о тревоге (лекция 22 мая 1963 года).

96 Славой Жижек

вень универсальных символических обязательств и засыпает нас совершенно произвольными испытаниями, которые соответствуют религиозной приостановке Этического; ее испытания находятся на одном уровне с приказом Бога Аврааму принести в жертву своего сына Исаака. И вопреки первому впечатлению, согласно которому жертвоприношение достигает здесь своего апогея, именно здесь в итоге мы сталкиваемся с Другим в качестве Вещи, которая дает телу избыток наслаждения сверх простого удовольствия.

Точно так же, как и кьеркегоровская любовь к мертвому ближнему, это трагическое видение куртуазной любви не просто является ложным, но в конечном счете даже нехристианским. В хичкоковском «Головокружении» принадлежащая к низшему классу Джуди, которая из-за любви к Скотти пытается выглядеть и действовать как роковая и утонченная Мадлен, принадлежащая к высшему классу, действительно превращается в Мадлен: она — один и тот же человек, поскольку встреча Скотти с «настоящей» Мадлен уже была фальшивой. Однако это тождество Джуди и Джуди-Мадлен делает более осязаемой абсолютную инаковость Мадлен по отношению к Джуди - Мадлен, которая не дана нигде, которая присутствует только в форме бесплотной «ауры», окутывающей Джуди-Мадлен. Точно так же христианство утверждает, что по ту сторону

видимости нет ничего — ничего, кроме незаметного икса, который превращает Христа, этого обычного человека, в Бога. В абсолютной тождественности человека и Бога божественное — это чистая Schein* другого измерения, становящегося видимым сквозь Христа,

* Видимость (нем.).

Любил ли Ленин своих ближних? 97

этого несчастного человека. Именно здесь иконоборчество приходит к своему итогу: «по ту сторону образа» действительно находится Икс, который делает человека Христа Богом. Именно в этом смысле христианство превращает еврейскую сублимацию в радикальную десублимацию: не в десублимацию в смысле простого сведения Бога к человеку, но в десублимацию в смысле нисхождения возвышенного Потустороннего на обыденный уровень. Христос - это «ready-made Бог» (как выразился Борис Гройс), он является обычным человеком, по сути своей неотличимым от других людей, точно так же как Джуди неотличима от Мадлен в «Головокружении», — лишь незаметное «ничто», чистая видимость, которая никогда не сможет обрести субстанциальное качество, делает его божественным. Именно поэтому одержимая любовь Скотти к Мадлен в «Головокружении» Хичкока фальшива: если бы его любовь была настоящей, он должен был бы полностью признать тождество (заурядной вульгарной) Джуди и (возвышенной) Мадлен*.

Тем не менее настоящей любви свойственно безразличие: не безразличие к ее объекту, но безразличие к положительным качествам объекта любви. Это безразличие любви тесно связано с безразличием лаканианского «пустого означающего»: разумеется, это означающее никогда не бывает на самом деле «пустым» — король, например, всегда отождествляется с рядом личных черт, характеризующих его; однако мы, его подданные, всегда знаем, что эти черты совершенно безразличны и заменимы, что не эти черты делают его королем. Разли-

* Более подробно развертывание этого парадокса любви см. во второй главе: Slavoj Žižek. *On Belief*. London; New York: Routledge, 2001.

98 Славой Жижек

чие между «пустым» и «полным» означающим не в наличии или отсутствии положительных черт объекта, означаемого им, но в различном символическом статусе этих черт: в первом случае эти черты являются положительной величиной (свойства субъекта), тогда как во втором случае они функционируют в качестве отрицательной величины, то есть само их «полное присутствие» заменяет «пустоту» означающего (символического мандата) «Король» (и занимает его место). «Полнота» и «пустота», таким образом, не противопоставляются друг другу открыто: сама «пустота» пустого означающего обеспечивается определенной «отрицательной» полнотой. И то же относится к любви: сказать «я люблю тебя за... (твой прекрасный нос, привлекательные ноги)» а priori неправильно. В любви, как и в религиозной вере: я люблю тебя не потому, что нахожу определенные твои черты привлекательными, но, напротив, я нахожу некоторые твои черты привлекательными потому, что я люблю тебя, и потому смотрю на тебя любящим взглядом. Поэтому вся «полнота» положительных черт, обожаемых в возлюбленном, служит заместителем «пустоты», которую я на самом деле люблю, — даже если бы все они исчезли, я по-прежнему любил бы тебя.

Какое отношение все это имеет к сексу? В «Романсе» Катрин Брейа есть фантазматическая сцена, в которой прекрасно показан радикальный раскол между любовью и сексуальностью: героиня воображает, что она — обнаженная — лежит животом на невысоком столике, который крепится к стене. Ее тело по пояс погружено в отверстие, сделанное в стене: головой и туловищем она обращена к воспитанному нежному парню, с которым обменивается ласковыми любовны-

Любил ли Ленин своих ближних? 99

ми словами и поцелуями, тогда как нижняя часть ее тела открыта для одного или нескольких мужчин, проникающих в нее дико и многократно. Однако подлинное чудо происходит тогда, когда эти две последовательности на мгновение совпадают, когда секс «трансубстанциализируется» в акт любви. Существует четыре способа отрицания этого невозможного/реального совпадения любви и сексуального удовольствия: 1) прославление асексуальной «чистой» любви, как будто сексуальное желание влюбленного служит доказательством того, что любовь не подлинна; 2) обратное утверждение, что насыщенный секс — «это единственная реальная вещь», которое сводит любовь к простой воображаемой приманке; 3) разделение этих двух аспектов, распределение их между двумя различными людьми: любить свою кроткую жену (или идеализированную недоступную Прекрасную Даму) и одновременно иметь секс с «вульгарной» любовницей; 4) их фальшивое непосредственное слияние, когда предполагается, что интенсивный секс должен служить доказательством «подлинной любви» к партнеру, как если бы для того, чтобы доказать, что мы на самом деле любим, каждый половой акт должен быть пресловутым «трахом столетия». Все эти четыре установки ошибочны, они

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 34

представляют собой бегство от предполагаемого невозможного/реального слияния любви и секса; подлинной любви достаточно ее самой, она делает секс неуместным, но именно потому, что «по существу он не имеет значения», мы можем полностью наслаждаться им без всякого давления Сверх-Я... И это внезапно возвращает нас к Ленину: когда в 1916 году (на тот момент бывшая) любовница Ленина Инесса Ар-

100 Славой Жижек

манд написала ему, что даже мимолетная страсть и связь поэтичнее и чище, чем поцелуи без любви между мужчиной и женщиной, он ответил:

Поцелуи без любви у пошлых супругов грязны. Согласен. Им надо противопоставить... что?.. Казалось бы: поцелуи с любовью? А Вы противопоставляете «мимолетную» (почему мимолетную?) «страсть» (почему не любовь?) — выходит, по логике, будто поцелуи без любви (мимолетные) противопоставляются поцелуям без любви супружеским... Странно.*

Обычно ленинский ответ считают доказательством его мелкобуржуазной сексуальной стеснительности, связанной с горьким воспоминанием о прежней связи; однако здесь есть нечто большее: понимание, что супружеские «поцелуи без любви» и внебрачная «мимолетная страсть» - это две стороны одной медали, и то и другое избегает соединения Реального безусловной страстной верности с формой символической декларации. Ленин здесь глубоко прав, хотя и не в традиционном ханжеском смысле предпочтения «нормального» брака без любви запретной неразборчивости. Основополагающее понимание в том, что, несмотря на все свои проявления, любовь и секс не просто отличаются друг от друга, но в итоге несовместимы друг с другом, что они действуют на совершенно различных уровнях, подобно агапе и эросу: любовь милосердна, самозабвенна, она стыдится себя самой, тогда как секс насыщен, самоуверен, он является собственническим и в основе своей насильственным

* Цит. по: Roben Service. Lenin. London: Macmillan, 2000, p. 232. (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 56).

Любил ли Ленин своих близких? 101

(или наоборот: собственническая любовь versus наполненное радостью сексуальное удовольствие). Однако настоящее чудо происходит тогда, когда (как исключение, а не «как правило») обе эти последовательности на мгновение совпадают, когда секс «транссубстанциализируется» в акт любви, — достижение, которое является реальным/невозможным в строго лаканианском смысле слова и, как таковое, отмечено свойственной ему редкостью. Сегодня кажется, что узел трех уровней, характерных для традиционной сексуальности (воспроизводство, сексуальное удовольствие, любовь), постепенно распутывается: воспроизводство отдано на откуп биогенетическим процедурам, которые делают половое сношение избыточным, сам секс превращается в забавное развлечение, тогда как любовь сводится к сфере «эмоционального удовлетворения»*. В такой ситуации тем более важно напомнить о тех нечастых удивительных мгновениях, когда два из трех этих измерений все еще могут частично совпасть друг с другом. Здесь возникает соблазн перефразировать брехтовское «Что значит ограбление банка по сравнению с основанием банка?»: что значит внебрачная связь по сравнению со связью, которая публично заявляет о себе в форме брака?

* Эта идея узла основывается на: Rüdiger Safranski. Theorie über die Liebe oder Theorie aus Liebe? Выступление на коллоквиуме Über die Liebe, Шлес-Эльмай (Германия), 15 августа 2001 года. И кстати, не сталкиваемся ли мы здесь снова с триадой РВС: Реальным биогенетического воспроизводства, Воображаемым насыщенного опыта удовольствия, Символическим интерсубъективных отношений?

6. Оправдание насилия

В «Гаспароне», глупом немецком мюзикле 1937 года, молодая Марика Рокк в ответ на упреки отца за недоброе отношение к своему богатому и влиятельному жениху говорит следующее: «Я люблю его, поэтому имею право обращаться с ним так, как захочу!» В такой формулировке содержится истина: не обязывая меня быть «почтительным» и «внимательным» — блюсти эти знаки холодной дистанцированности, любовь в известном смысле позволяет мне обходиться без этих условностей. Означает ли это, что любовь дает мне своеобразный *carte blanche*, оправдывая всякую грубость? Нет, именно в этом и заключается чудо любви: любовь устанавливает собственные стандарты, так что в любовной связи сразу становится ясно, когда мы имеем дело с любовью, а когда — нет (точно так же, как и в случае с политически некорректными словами, которые могут использоваться и в качестве доказательства того, что я — настоящий друг заинтересованного лица). Как мы уже научились у христианства, подлинная любовь и насилие никогда не бывают просто внешними по отношению друг к другу, иногда насилие является единственным доказательством любви. «Бойцовский клуб» Дэвида Финчера

Оправдание насилия 103

(1999), экстраординарное достижение для Голливуда, сразу же сплетает в один узел любовь и Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 35

насилие.

Страдающий бессонницей герой фильма (великолепно сыгранный Эдвардом Нортон) следует совету своего врача и, для того чтобы узнать, в чем же заключается истинное страдание, начинает посещать группу психологической поддержки для больных раком яичек. Однако вскоре он открывает, что подобная практика любви к ближнему основывается на фальшивой субъективной позиции (вуайеристского сострадания), и переходит к более радикальным действиям. В самолете он встречается с Тайлером (Брэд Питт), харизматическим молодым человеком, который объясняет ему бесплодность его жизни, наполненной неудачами и пустой потребительской культурой, и предлагает решение: почему бы им не подраться, превратив друг друга в кровавое месиво? Постепенно из этой идеи вырастает целое движение: по всей стране в помещениях баров по окончании их работы проводятся тайные бойцовские поединки. Движение быстро политизируется и организует террористические атаки на крупные корпорации... В середине фильма есть почти невыносимо болезненная сцена, достойная самых фантастических моментов у Дэвида Линча, которая служит своеобразным ключом к неожиданной финальной развязке: чтобы вынудить своего начальника заплатить не заработанные им деньги, рассказчик перед приходом охраны мечется по офису, избивая себя до крови; перед сбитым с толку начальником рассказчик устраивает все таким образом, будто это именно начальник избил его.

Что означает это самоизбиение? На первый взгляд понятно, что основная его задача в том, чтобы восстановить и поддерживать связь с реальным Другим, то есть

104 Славой Жижек

приостановить фундаментальную абстракцию и холодность капиталистической субъективности, лучшим примером которой служит замкнутый монадический индивидуум, который, сидя в одиночестве перед экраном своего компьютера, связывается со всем миром. В отличие от гуманного сочувствия, позволяющего нам сохранить нашу дистанцированность от другого, насилие схватки сигнализирует об устранении этой дистанции. Хотя эта стратегия рискованна и сомнительна (она легко может регрессировать к протофашистской логике связующих мужчин уз насилия), на этот риск нужно пойти, иного выхода из герметически замкнутой капиталистической субъективности не существует. Таким образом, первый урок «Бойцовского клуба» в том, что невозможно сразу перейти от капиталистической субъективности к революционной: абстракция — отвержение других, слепота к страданиям и боли других — сначала должна быть разрушена жестом принятия риска и непосредственного приближения к страданию другого — жестом, который (поскольку он разрушает самую сердцевину нашей идентичности) не может не выглядеть чрезвычайно насильственным. Однако есть еще одно измерение того, как действует это самоизбиение: скатологическая (экскрементальная) идентификация, равнозначная положению пролетария, которому нечего терять. Чистый субъект возникает только в результате этого опыта радикального самоунижения, когда я позволяю другому (или провоцирую его) выбить из меня дерьмо, лишить меня всякого субстанциального содержания, всякой символической опоры, способной обеспечить минимум чувства собственного достоинства. Поэтому, когда Нортон избивает себя перед своим боссом, его основное послание

Оправдание насилия 105

для босса заключается в следующем: «Я знаю, что ты хочешь меня избить, но, как ты видишь, твое желание избить меня было и моим желанием, так что, если бы меня избил ты, ты сыграл бы роль раба моего извращенного мазохистского желания. Но ты к тому же слишком труслив, чтобы отыграть (to act out) свое желание, поэтому я сделаю это за тебя — здесь ты получаешь то, что хотел на самом деле. Почему ты так смущен? Ты не готов это принять?»* Здесь важен разрыв между фантазией и реальностью: босс, конечно же, никогда на самом деле не избил бы Нортон, он просто фантазировал бы об этом, и болезненный эффект от самоизбиения Нортон тесно связан с тем фактом, что он инсценировал содержание тайной фантазии своего босса, который так никогда и не смог бы ее осуществить. Парадоксальным образом такая инсценировка служит первым шагом к освобождению: с ее помощью мазохистская либидинальная привязанность раба к своему господину становится доступной для понимания, а раб тем самым обретает минимальную дистанцию по отношению к этой привязанности. Уже исключительно на формальном уровне самоизбиение делает очевидным то, что господин не нужен: «Разве мне нужен кто-то, чтобы он издевался

* Единственный схожий случай — это фильм «Я, снова я и Ирэн», в котором Джим Кэрри себя избивает; здесь, конечно комически (хотя и излишне гиперболизированно), показано, как у человека с раздвоением личности одна половина колотит другую. Однако в «Грязном Гарри» Дона Сигела есть сцена, которая в какой-то мере предвосхитила самоизбиение в «Бойцовском клубе»: серийный убийца, чтобы обвинить Грязного Гарри (инспектора Каллахана, сыгранного Клинтом Иствудом) в полицейской жестокости, нанимает голвореза, чтобы тот превратил его лицо в месиво, и даже с разбитым в кровь лицом он продолжает умолять его: «Ударь меня посильнее!»

106 Славой Жижек

надо мной? Я могу делать это сам!» Итак, только благодаря первичному самоизбиению мы становимся свободными: подлинная цель этого избиения в том, чтобы выбить из себя то, что привязывает меня к господину. Когда в конце фильма Нортон стреляет в себя (оставшись в живых и убив на самом деле только своего двойника, «Тайлера-в-себе»), он тем самым освобождает себя от двойного зеркального избиения: в этой наивысшей точке проявления агрессии к себе самому ее логика самоуничтожается, Нортону больше не нужно будет избивать себя - теперь он сможет бить подлинного врага (систему). И кстати, та же стратегия иногда используется во время политических демонстраций: когда толпу останавливает полиция, готовая избить ее, одним из скандальных способов разрядки ситуации является начало драки в самой толпе. В своем эссе о Захер-Мазохе* Жиль Делёз обстоятельно разработал этот аспект: не доставляя удовольствия садистскому свидетелю, самобичевание мазохиста фрустрирует садиста, лишает его власти над мазохистом. Садизм связан с отношениями господства, тогда как мазохизм — это необходимый первый шаг к освобождению. Когда мы подчинены властному механизму, это подчинение всегда и по определению подкрепляется конкретной либидинальной нагрузкой: подчинение порождает прибавочное наслаждение из себя самого. Это подчинение воплощается в сети «материальных» телесных практик, и потому мы не можем избавиться от нашей подчиненности посредством только

* Делёз Ж. Представление Захер-Мазоха // Венера в мехах. Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. Ж. Делёз. Представление Захер-Мазоха. З. Фрейд. Работы о мазохизме. М., 1992. С.189—313.

Оправдание насилия 107

интеллектуальной рефлексии; наше освобождение должно быть инсценировано как своеобразный телесный перформанс, и более того, этот перформанс должен носить явно «мазохистский» характер, он должен инсценировать болезненный процесс самоизбиения. И не эта ли стратегия была избрана Сильвией Плат в ее знаменитом «Папочке»?

В стихотворении она со сверхъестественной отстраненностью обращает насилие против себя самой, чтобы показать, что она может сравниться со своими угнетателями по причиненным себе же страданиям. А это стратегия концентрационных лагерей. Когда страдание существует независимо от того, что вы делаете, причиняя его себе, чтобы достичь собственной идентичности, вы освобождаетесь.*

Этим также снимается проблема отсылки Плат к Холокосту, то есть упрек некоторых критиков, считавших неявное приравнивание ее угнетения отцом к тому, что нацисты делали с евреями, непозволительным преувеличением: значение имеет не (явно несопоставимый) масштаб преступления, но то, что Плат считала необходимым прибегнуть к стратегии концентрационных лагерей, превращающей насилие против себя самого в единственное средство внутреннего освобождения. Поэтому было бы большим упрощением не обращать внимания на ее двусмысленное истерическое отношение к собственному отцу (страх перед его репрессивным присутствием и одновременно ее несомненная либидинальная очарованность им - «Всякая женщина обожает фа-

* Цит. по: Claire Brennan. The Poetry of Sylvia Plath. Cambridge: Icon Books, 2000, p. 22.

108 Славой Жижек

шиста - сапогом в лицо...»): этот истерический узел* либидинальной нагрузки собственной виктимизации невозможно распутать. То есть нельзя противопоставлять «спасительное» осознание угнетенности «патологическому» удовольствию, извлекаемому истерическим субъектом из самого этого угнетения, рассматривая их соединение в качестве результата «освобождения от патриархального господства как незавершенного проекта» (перефразируя Хабермаса), то есть в качестве указания на раскол между «хорошим» феминистским осознанием подчинения и сохраняющейся патриархальной либидинальной экономикой, которая связывает истерию с патриархатом, превращая ее подчинение в *servitude volontaire*** . Если бы все обстояло именно так, то решение было бы слишком простым: следует провести то, что Маркс, говоря о Прудоне, описал как мелкобуржуазную процедуру выделения во всяком явлении «хороших» и «плохих» сторон, последующего сохранения хорошей и избавления от плохой - в нашем случае борьба за сохранение «хорошей» стороны (осознание угнетения) и избавление от «плохой» (нахождение удовольствия в угнетении). Причина того, что «узел не распутывается», в том, что единственное подлинное осознание нашего подчинения — это осознание непристойного чрезмерного удовольствия (прибавочного наслаждения), которое мы из него извлекаем; именно поэтому исходный освободительный жест должен не избавляться от этого чрезмерного удовольствия, но активно использовать его,

* Я заимствую этот термин из исследования: Elisabeth Bronfen. The Knotted Subject. New York: Columbia University Press, 2000.

** Добровольное рабство (фр.).

Оправдание насилия 109

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 37

что и делает герой «Бойцовского клуба». Если, следуя Фанону, мы определяем политическое насилие не в качестве противоположности работе, а в качестве предельной политической версии «работы негативного», процесса гегельянского Bildung, воспитательного самосозидания, тогда насилие следует воспринимать в первую очередь как самоубийство, как насильственное воссоздание самой субстанции бытия субъекта — в этом и состоит урок «Бойцовского клуба». В своей «Автобиографии» Бертран Рассел рассказывает, как он пытался помочь Т. С. Элиоту и его жене Вивьен разрешить трудности в браке, «покуда не обнаружил, что невзгоды доставляли им удовольствие»* - короче говоря, пока он не открыл, что они наслаждались своим симптомом... В таком случае как нам провести четкую разделительную линию между этим спасительным насилием и brutальным отыгрыванием (acting out), которое лишь подтверждает, что мы пойманы в ловушку? В выдающемся толковании «Тезисов по философии истории»** Вальтера Беньямина Эрик Сантнер развивает идею Вальтера Беньямина о том, что современное революционное вмешательство повторяет/возвращает прошлые неудачные попытки: «симптомы» — следы прошлого, которые ретроактивно возвращаются посредством «чуда» революционного вмешательства, - явля-

* Рассел Б. Автобиография // Иностранная литература. 2000. № 12. С.171.

** Eric Santner. Miracles Happen: Benjamin. Rosenzweig, and the Limits of the Enlightenment — неопубликованный доклад, 2001, в котором содержится (совершенно оправданная) критика моего толкования «Тезисов»: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 140-145.

110 Славой Жижек

ются «не столько забытыми деяниями, сколько забытой неспособностью действовать, неспособностью приостановить силу социальной связи, препятствующей действиям солидарности с «другими» общества»:

...симптомы выражают не только прошлые неудачные революционные попытки, но и - более скромно — прошлую неспособность откликнуться на призывы к действию или даже сочувствие по отношению к тем, чьи страдания в некотором смысле связаны с формой жизни, частью которой они являются. Они удерживают место чего-то, что находится здесь, что упорствует в нашей жизни, хотя никогда и не достигает полной онтологической плотности. Симптомы, таким образом, в каком-то смысле являются виртуальными архивами пустоты — или, быть может лучше, защитой от пустоты, — которые продолжают существовать в историческом опыте.

Сантнер устанавливает, как эти симптомы могут также принимать форму нарушения спокойствия «нормальной» социальной жизни вроде участия в непристойных ритуалах правящей идеологии. Не была ли печально известная Kristallnacht* в 1938 году - эта отчасти организованная, отчасти спонтанная вспышка насильственных нападений на еврейские дома, синагоги, фирмы — бахтинским «карнавалом», если он вообще когда-либо существовал? Эту Kristallnacht следует прочитывать именно как «симптом»: неистовая ярость такой вспышки насилия делает ее симптомом - защитным образованием, скрывающим пустоту неспособности действительного вмешательства в социальный кризис. Другими словами, сама ярость антисемитских по-

* Хрустапная ночь (нем.).

Оправдание насилия 111

громов является доказательством a contrario* возможности подлинной пролетарской революции. Их чрезмерная интенсивность может прочитываться только как реакция на («бессознательное») осознание упущенной революционной возможности. И разве главной причиной Ostalgie (ностальгии по коммунистическому прошлому) у многих интеллектуалов (и даже «простых людей») не существующей ныне Германской Демократической Республики не является также жажда не столько коммунистического прошлого (не таким уж большим оно было, чтобы действительно прийти к коммунизму), сколько того, что могло бы произойти здесь, упущенной возможности иной Германии? Следовательно, не являются ли посткоммунистические вспышки неонацистского насилия также доказательством от противного существования этих освободительных возможностей, симптоматической вспышкой ярости, демонстрирующей осознание упущенных возможностей? Не нужно бояться проводить параллели с психической жизнью индивида: точно так же осознание упущенной «частной» возможности (скажем, возможности завязать роман) зачастую оставляет следы в виде «иррациональной» тревоги, головных болей и приступов ярости, пустота упущенного революционного шанса может выходить наружу в «иррациональных» приступах разрушительной ярости...

Итак, вернемся к «Бойцовскому клубу». Разве в таком случае сама идея «бойцовского клуба», вечерних схваток мужчин, которые принимают правила избиения друг друга, не является моделью такой фальшивой

* От противного (лат.).

112 Славой Жижек

трансгрессии/возбуждения, немощного passage a l'acte*, свидетельствующего о неспособности к действительному вмешательству в социальное тело? Разве «Бойцовский клуб» не являет собой Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 38

образцовый случай «внутренней трансгрессии»: не разрушая на самом деле капиталистическую систему, он показывает непристойную изнанку «нормального» капиталистического субъекта? Этот аспект был детально разработан Дикеном и Лаустсенем в их выдающейся работе «Наслаждайся своим боем!», наиболее репрезентативном анализе «Бойцовского клуба»**:

Нормального и законопослушного субъекта преследует призрачный двойник, субъект, который осуществляет желание преступить закон с извращенным удовольствием. <...> Итак, «Бойцовский клуб» вряд ли является «антинституциональной» реакцией на современный капитализм просто потому, что творчество, извращение или трансгрессия вовсе не обязательно должны сегодня приводить к освобождению. <...> «Бойцовский клуб», таким образом, скорее кажется не политическим актом, а сходным с трансом субъективным опытом, своеобразной псевдобахтинианской карнавальной деятельностью, в которой ритм повседневной жизни лишь ненадолго приостанавливается. <...> Проблема «Бойцовского клуба» в том, что он попадает в ловушку подачи собственной проблематики — насилия — с цинической дистанции. Разумеется, «Бойцовский клуб» чрезвычайно рефлексивен и ироничен. Можно даже сказать, что он иронизирует по поводу фашизма.

* Переход к действию (фр.).

** Bulent Diken and Carsten Bagge Laustsen. Enjoy your fight! - Fight Club as a symptom of the Network Society (неопубликованная рукопись).

Оправдание насилия 113

В основе этой иронии то, что в соответствии с позднекапиталистическим глобальным овеществлением «Бойцовский клуб» предлагает в качестве «основанного на переживании товара» саму попытку взорвать вселенную товаров: вместо конкретной политической практики мы получаем эстетскую вспышку насилия. Более того, следуя Делёзу, Дикен и Лаустсен видят в «Бойцовском клубе» две опасности, сводящие на нет его подрывной посыл: во-первых, налицо тенденция доведения до крайности зрелища экстатического (само) разрушения — революционная политика стирается в деполитизированной эстетской оргии уничтожения; во-вторых, революционный взрыв «детерриториализирует, массицирует, но только для того, чтобы прервать детерриториализацию, создать новые территориализации»: «несмотря на детерриториализирующее начало, «Бойцовский клуб» приходит к фашистской организации с новым названием: «Проект "Разгром"». Теперь насилие выходит наружу, достигая своей кульминации в планомерном организованном терроре, направленном на подрыв основ потребительского общества». Обе эти опасности взаимно дополняют друг друга, поскольку «регресс к недифференцированности или полной дезорганизации столь же опасен, как трансцендентность и организация».

Не есть ли решение в «золотой середине» между этими двумя крайностями: ни новая Организация, ни регресс к недифференцированному насилию? Проблематизировать, скорее, следует саму оппозицию де-и ретерриториализации, то есть идею Делёза о неразрешимом противоречии между «хорошей» шизофренически-молекулярной коллективностью и «плохой»

114 Славой Жижек

паранойяльно-молярной: молярная/ригидная против молекулярной/гибкой; ризоматические потоки с их молекулярной сегментарностью (основанной на мутациях, детерриториализации, связях и ускорении) против классов или твердых тел с их ригидной сегментарностью (бинарная организация, резонанс, сверхкодирование)*... Эта оппозиция (вариант старого сартровского тезиса из его «Критики диалектического разума» о превращении праксиса авторитетной группы диалектиков в «инертную к практике» логику отчужденной институции - Делёз и сам часто открыто ссылается на Сартра) является фальшивой («абстрактной») универсализацией, поскольку она не позволяет артикулировать ключевое различие между двумя различными логиками связи между микро- и макро-, локальным и глобальным: «паранойяльное» Государство, «ретерриториализирующее» шизофренический взрыв молекулярного множества, не является единственно возможной структурой глобальной коллективной социальной организации; ленинистская революционная партия воплощает (или, скорее, служит ее предвестником) совершенно иную логику коллективности. (В основе этой оппозиции, конечно же, глубоко антиленинистское недоверие Делёза ко всякой форме устойчивой глобальной Организации).

Уже Делёзу было очевидно, что невозможно заранее предложить четкий критерий, позволяющий нам отделить «фальшивую» вспышку насилия от «чуда» подлинного революционного успеха. Двусмысленность здесь непре-

* Наиболее систематическое описание этих двух уровней см.: Gilles Deleuze and Felix Guattari. A Thousand Plateaus. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Оправдание насилия 115

одолима, поскольку «чудо» может совершиться только через повторение предыдущих неудач. А это также служит объяснением того, почему насилие является необходимой составляющей революционного политического действия. То есть того, в чем же заключается критерий политического действия. Очевидно, что успех, как таковой, в расчет не принимается, даже если

мы будем определять его в диалектической манере Мерло-Понти как ставку на то, что будущее ретроактивно оправдывает наши сегодняшние отвратительные поступки (именно поэтому в своем «Гуманизме и терроре» Мерло-Понти дал одно из наиболее интеллектуальных оправданий сталинистского террора: ретроактивно он будет оправдан, если в итоге наступит подлинная свобода)*; также не принимаются ссылки на какие-то абстрактно-универсальные этические нормы. Единственный критерий безусловно внутренний - критерий инсценированной утопии. В собственно революционном прорыве утопическое будущее не просто полностью осуществляется, становится настоящим, не превращается в далекую перспективу, оправдывающую насилие, — скорее, все происходит так, как если бы в уникальном прерывании времени, в коротком замыкании между настоящим и будущим, нам - по милости божьей — ненадолго было позволено действовать так, словно утопическое будущее (еще не присутствует здесь во всей своей полноте, но) уже близко и остается просто ухватить его. Революция переживается не как текущая трудность, которую мы должны перетерпеть во имя счастья и свободы будущих поколений, но как текущая труд-

* См.: Maurice Merleau-Ponty. *Humanism and Terror: the Communist Problem*. Oxford: Polity Press, 2000.

116 Славой Жижек

ность, на которую уже бросили свою тень будущее счастье и свобода, — в этот момент мы уже свободны, хотя боремся за свободу, мы уже счастливы, хотя боремся за счастье независимо от того, насколько тяжела обстановка. Революция - это не ставка Мерло-Понти, действие, отложенное на *futur anterieur**, которое будет оправдано или осуждено позднейшим исходом нынешних действий; она является собственным онтологическим доказательством, основным признаком собственной истинности.

Вспомним организованное представление «Штурм Зимнего» в Петрограде, посвященное третьей годовщине Октябрьской революции, 7 ноября 1920 года. Десятки тысяч рабочих, солдат, студентов и актеров работали сутками, жили на каше, чае и мороженых яблоках и готовили представление в том самом месте, где тремя годами ранее «на самом деле» происходили события; их работой руководили армейские офицеры и авангардистские художники, музыканты и режиссеры — от Малевича до Мейерхольда. Несмотря на то что все это было представлением, а не «реальностью», солдаты и матросы играли самих себя - многие из них не только действительно участвовали в событиях 1917 года, но были втянуты также в реальные сражения гражданской войны, бушевавшие на подступах к Петрограду, находились в осажденном городе и страдали от ощутимой нехватки продовольствия. Современник так комментировал представление: «Будущий историк запишет, как на протяжении одной из самых жестоких и кровавых революций вся Россия участвовала в представлении»**, а теоретик формализма Виктор

* Будущее предшествующее (фр.).

** Цит. по: Susan Buck-Morss. *Dreamworld and Catastrophe*, p. 144.

Оправдание насилия 117

Шкловский отмечал, что «происходит какой-то стихийный процесс превращения живых тканей в театральные»*. Все мы помним печально известные первомайские парады, которые были одним из основных отличительных признаков сталинистских режимов. Разве - если кому-то нужно доказательство, что ленинизм действовал совершенно иначе, - такие представления не служат предельным доказательством того, что Октябрьская революция явно была не простым *coup d'etat*, совершенным горсткой большевиков, но событием, выпустившим наружу громадный освободительный потенциал?

Архетипическая эйзенштейновская кинематографическая сцена, изображающая неудержимую оргию разрушительного революционного насилия (сам Эйзенштейн называл ее «подлинной вакханалией разрушения»), стоит с этим в одном ряду: когда в «Октябре» победившие революционеры врываются в винные погреба Зимнего дворца, они не отказывают себе в экстаической оргии уничтожения тысяч бутылок с дорогим вином; в «Бежином луге» сельские пионеры силой прокладывают себе путь в местную церковь и оскверняют ее, растаскивают мощи, пререкаются из-за икон, кощунственно примеривают ризы, еретически смеются над изваяниями... В этой приостановке целенаправленной полезной деятельности мы в действительности сталкиваемся с разновидностью батайевской «безудержной траты»; ханжеское желание лишить революцию этого избытка является простым желанием иметь революцию без революции. Именно на этом фоне следу-

* Цит. по: Susan Buck-Morss, *op. cit.*, p. 144. (Шкловский В. Гамбургский счет. М., 1990. С. 85).

118 Славой Жижек

ет рассматривать деликатную проблему революционного насилия, которое является подлинным актом освобождения, а не просто слепым *passage a l'acte**

И разве мы не сталкивались с аналогичной сценой во времена Великой культурной революции в Китае, когда тысячи красногвардейцев исступленно уничтожали древние исторические памятники, вдребезги разбивали старинные вазы, оскверняли старинные картины, исписывали старые стены?*** Несмотря на все свои ужасы (или, скорее, вследствие их), Великая культурная революция, несомненно, содержала в себе элементы такой инсценированной утопии. В самом ее конце, незадолго до того как Мао лично приказал прекратить

* В этом отношении наиболее значительной фигурой советского кино является не Эйзенштейн, а Александр Медведкин, названный Крисом Маркером «последним большевиком» (см. выдающуюся документальную ленту Маркера 1993 года «Последний большевик»). Чистосердечно поддерживавший официальную политику, в том числе и насильственную коллективизацию, Медведкин снимал фильмы, в которых сохранялся исходный игровой утопически-подрывной революционный порыв; скажем, в своем «Счастье» (1935), борясь с религией, он показывает священника, который представляет себе, как выглядят скрытые под рясой груди монахини - неслыханная для советского кино 1930-х годов сцена. Медведкин, таким образом, наслаждается уникальной привилегией с энтузиазмом ортодоксального коммунистического кинорежиссера, все фильмы которого были либо запрещены, либо, по крайней мере, подверглись сильной цензуре.

*** Хотя в равной степени можно доказать, что это насилие на самом деле было немощным passage a l'acte — вспышкой, показавшей невозможность разрыва с авторитетом прошлой символической традиции. Чтобы действительно избавиться от прошлого, не нужно физически уничтожать памятники — куда более действенным является превращение их в элемент туристической индустрии. Не это ли сегодня болезненно открывают для себя тибетцы? Подлинным разрушением их культуры станет не уничтожение китайцами ее памятников, а стремительный рост числа «буддистских» парков в центре Лхасы.

Оправдание насилия 119

ее (так как он уже достиг своей цели, полностью восстановив свою власть и избавившись от соперников из числа высшей номенклатуры), была «Шанхайская коммуна»: миллион рабочих, которые просто приняли всерьез официальные лозунги и выступили с требованием отмены Государства и даже самой Партии, а также призвали непосредственно перейти к коммунистической организации общества. Символично, что именно в этот момент Мао приказал навести порядок. Парадокс в том, что вождь, давший начало неуправляемым потрясениям, в то же самое время пытался воспользоваться всей полнотой собственной власти — совпадение крайней диктатуры и крайней эмансипации масс.

Именно в отношении к террору заключается разрыв, отделяющий эпоху Ленина от сталинизма*: во времена Ленина террор признавался открыто (Троцкий даже иногда бахвалился, нагло заявляя о недемократическом характере большевистского режима и террора, им применяемого), тогда как во времена Сталина символический статус террора полностью изменился: террор превратился в не признаваемое публично, мрачное и непристойное дополнение официального публичного дискурса. Примечательно, что террор достиг своего пика (1936/37) после того, как в 1936 году была принята новая конституция; предполагалось, что эта конституция клала конец чрезвычайному положению и символизировала собой возвращение нормального порядка вещей:

* Возникает соблазн усомниться в самом термине «ленинизм»: разве он не был придуман именно при Сталине? И разве то же не относится к марксизму (как учению), который был, главным образом, ленинистским изобретением, так что марксизм — понятие ленинистское, а ленинизм — сталинистское?

120 Славой Жижек

гражданские права были возвращены целым группам населения (кулакам, бывшим капиталистам), право голоса отныне стало всеобщим и т.д. и т.п. Основная идея этой конституции состояла в том, что теперь, после упрочения социалистического строя и уничтожения классовых врагов, Советский Союз больше не является классовым обществом: субъектом Государства является теперь не рабочий класс (рабочие и крестьяне), а народ. Однако это не означает, что сталинистская конституция была простым лицемерием, скрывавшим социальную реальность; возможность террора была вписана в самую ее суть: поскольку с этого момента было объявлено о начале классовой войны, а Советский Союз мыслился в качестве бесклассовой отчизны народа, выступавшие против режима были теперь не просто классовыми врагами в борьбе, раздирающей социальное тело на части, но врагами народа, насекомыми, ничтожной мразью, лишенной человеческих качеств.

Это подавление режимом собственного избытка строго соответствовало изобретению либеральной психологической индивидуальности, которой не было в Советском Союзе в конце 1920-х - начале 1930-х годов. Русское авангардное искусство начала 20-х (футуризм, конструктивизм) не только страстно поддержало индустриализацию, оно даже попыталось изобрести нового индустриального человека — не укорененного в традициях прежнего человека с его сентиментальными чувствами, а нового человека, который радостно принимает на себя роль винта или шестерни в гигантской, хорошо отлаженной индустриальной Машине. Разрушительной здесь была именно «ультраортодоксальность» авангарда, то есть его сверхотождествление с

Оправдание насилия 121

ядром официальной идеологии: образ человека, с которым мы сталкиваемся у Эйзенштейна и Мейерхольда, в конструктивистских картинах и т.д., подчеркивает красоту его механических движений, его полную депсихологизацию. То, что на Западе воспринималось как кошмарный сон либерального индивидуализма, как идеологический контрапункт «тейлоризации», фордовского конвейера, в России провозглашалось утопической перспективой освобождения; вспомним, как яростно отстаивал Мейерхольд «бихевиористский» подход к игре актера — целью было не раскрытие личности актером, но безжалостная тренировка тела, способность актера производить серии механических движений... * То, что делали художники русского авангарда, было всего лишь следствием ленинского прославления «тейлоризации» как нового научного способа организации производства. Именно это было недопустимо для официальной идеологии сталинизма; «социалистический реализм» в действительности был попыткой вернуть социализму «человеческое лицо», то есть вписать процесс индустриализации в традиционную психологическую структуру человека: на полотнах, в текстах и фильмах социалистического реализма человек рассматривается уже не как часть глобального Механизма, но как теплая чувственная личность.

* См. главы 2 и 3 в: Susan Buck-Morss. *Dreamworld and Catastrophe*. Cambridge (Ma): MIT Press, 2000.

7. Против чистой политики

Самая примитивная форма символического насилия — это, конечно, форма принудительного выбора: «Ты свободен выбирать при условии, что сделаешь правильный выбор!» Когда мы попадаем в такое затруднительное положение, разве единственный подрывной жест, который мы все еще можем совершить, заключается не в том, чтобы публично озвучить неписанный запрет и тем самым нарушить то, что Гегель назвал бы «внутренним проявлением» свободного выбора? Тем не менее ситуация еще сложнее: иногда наиболее подрывная деятельность, по иронии, обращается к принудительному выбору, как если бы он был действительным. Из моей юности мне вспоминается грубая шутка студенческой газеты над коммунистами, находившимися у власти. Выборы в Югославии в значительной мере походили на выборы в других коммунистических странах: Партия (или, скорее, ее прикрытие в виде массовой политической организации, неуклюже названной Социалистическим союзом рабочих) регулярно получала (может, и не стандартные сталинистские 99,9% голосов, но) что-

Против чистой политики 123

то около 90%. Итак, вечером в день выборов появился специальный выпуск студенческой газеты с напечатанными очень крупным шрифтом «самыми последними известиями»: «Хотя окончательные результаты еще неизвестны, наши репортеры узнали из конфиденциальных источников, близких к избирательной комиссии, что Социалистический союз вновь одержал победу на выборах!» * Не нужно добавлять, что тираж газеты был немедленно конфискован, а редколлегия распущена. Что здесь было не так? Протестуя против конфискации, главный редактор наивно спросил партаппаратчиков: «В чем проблема? Вы считаете, что выборы были фальшивкой с заранее известными результатами?» Интересно, что ответ аппаратчика был уклончиво агрессивным, прямо отсылавшим к общественному договору, о котором не говорилось вслух: «Довольно ваших шуточек! Вы сами прекрасно знаете, что сделали!» Итак, это значит не только то, что по отношению к принудительному выбору следует поддерживать видимость свободного выбора, - о самой этой видимости не следует говорить слишком громко, поскольку явное расхождение с общеизвестной истиной о том, что на самом деле выборы свободными не являются, не может не вызвать комического эффекта... Следовательно, так как оба варианта находятся под запретом (вы не можете открыто говорить о запрете, но вы не можете открыто говорить и о самой видимости свободного выбора), остается толь-

* В 1980-х французская ежедневная газета «Либерасьон» проделала ту же шутку, напечатав на следующий день после выборов в СССР огромными буквами: «После своего успеха на выборах коммунисты останутся у власти в СССР!»

124 Славой Жижек

ко игнорировать проблему, как если бы все имели дело с вызывающей смущение общественной тайной: «Всем известно, что видимость свободного выбора - фальшивка, поэтому давайте не будем об этом особенно распространяться, продолжим заниматься делом!»

В таком случае не является ли одной из основных черт демократии действительное превращение принудительного выбора в по-настоящему свободный выбор -(политического) врага в соперника, безусловного антагонизма в агонистическую конкуренцию? Соперник -это не смертельная угроза власти, поскольку место ее изначально является пустым, место, в законной

конкурентной борьбе за занятие которого могут участвовать самые разные силы*. Однако всякий раз, когда слышишь о необходимости отказаться от логики исключения или отлучения в области политики, всегда нужно иметь в виду, что такое агонистическое цветущее множество соперников — не врагов — по определению должно опираться на определенный (скрытый или явный) символический договор, устанавливающий правила этой агонистической конкуренции. По этой простой причине широкое, насколько оно может быть таковым в поле агонистической конкуренции, преобразование антагонизма в агонизм, врага в соперника никогда не может закончиться — всегда будет существовать определенный «неделимый остаток» тех, кто не признает этот договор. И не являются ли термины, в которых мы должны описывать это исключение, с необходимостью этико-правовыми?

* Эта идея убедительно доказывается в: Chantal Mouffe. *Democratic Paradox*. London: Verso Books, 1999.

Против чистой политики 125

Это означает, что основная политическая борьба - это не столько агонистическая конкуренция политических субъектов, признающих друг друга как законных соперников, в области допустимого, сколько борьба за определение границ этой области, за проведение черты, отделяющей законного соперника от незаконного врага. Скажем, традиционно либеральная демократия связана с отлучением крайне (фашистских) правых и (террористических или коммунистических) левых: с ними не существует никакой договоренности, вопрос о союзе с ними даже не ставится. Почему бы левой стратегии не обратиться к еще более радикальному исключению, разве борьба между правыми и левыми не оборачивается зачастую включением крайне правых (правые признают это включение), а левые настаивают на их исключении (Хайдер в Австрии, неофашистский *Alleanza nazionale** в Италии и т.д.)? Почему бы вместо осуждения *tout court*** введения этических и правовых категорий в собственно политическую борьбу не расширить их применение, осудить крайне правых как моральное Зло, как неприемлемых в нравственном плане, как партий, которых следует избегать? Короче говоря, почему бы открыто не одобрить политизацию этики (в смысле упразднения дистанции между этикой и правом), превращение правового и морального пространства в еще одно поле битвы за политическую гегемонию, обращение непосредственно к

* Национальный альянс (ит.) - правопопулистское движение в Италии. - Прим. перев.

** Просто-напросто (фр.).

126 Славой Жижек

этическим/правовым аргументам и мерам для дискредитации врага?

На самом ли деле мы тем самым осуждаем определенного рода опасный «экстремизм», который также служит одним из традиционных упреков, обращенных к Ленину. Критика ленинской «Детской болезни "левизны" в коммунизме» более чем актуальна в последние десятилетия, когда левые зачастую поддавались террористическому соблазну. Политический «экстремизм» или «чрезмерный радикализм» всегда следует прочитывать как феномен идеологическо-политического смещения: как признак его противоположности, ограниченности, отказа «идти до конца». Чем было якобинское обращение к радикальному «террору», если не своеобразным истерическим отыгрыванием, свидетельствующим об их неспособности разрушить сами основы экономического порядка (частную собственность и т.д.)? И не относится ли это к так называемым «эксцессам» политической корректности? Не обнаруживают ли они также отступление от беспокоящих действительных (экономических и т.д.) причин расизма и сексизма? Быть может, пришло время обратиться к проблематическому стандартному топосу, разделяемому практически всеми «постмодернистскими» левыми, согласно которому политический «тоталитаризм» так или иначе проистекает из господства материального производства и технологии над интересубъективной коммуникацией и/или символической практикой, как если бы первопричина политического террора коренилась в том, что «принцип» инструментального разума, технологической эксплуатации

Против чистой политики 127

природы продлевался также и на общество, - в результате с народом обращаются как с грубой глиной, из которой должен быть слеплен Новый Человек. Что, если все обстоит как раз наоборот? Что, если политический «террор» указывает именно на то, что сфера (материального) производства лишена своей автономии и подчинена политической логике? Разве весь этот политический «террор» - от якобинцев до маоистской культурной революции - не предполагает отвержения собственно производства, сведения его к пространству политической борьбы?

Вспомним, как страстно Бадью защищал Террор французской революции, ссылаясь на оправдание гильотинирования Лавуазье: «La republique n'a pas de besoin de savants» (Республика не нуждается в ученых). Тезис Бадью состоит в том, что истина этого утверждения станет очевидной,

если мы сократим его, убрав концовку: «La republique n'a pas de besoins» (Республика не нуждается). Республика наделяет плотью чисто политическую логику равенства и свободы, которая должна следовать своей дорогой, не принимая во внимание «движение товаров», призванное удовлетворять потребности индивидов*. В революционном процессе свобода становится самоцелью, ухватывает собственный пароксизм - эта приостановка значения экономической сферы, (материального) производства вплотную подводит Бадью к Ханне Арентдт, для которой, точно так же как и для Бадью, свобода противо-

* См.: Alain Badiou. L'Un se divise en Deux. Выступление на симпозиуме «Возвращение Ленина», Эссен, 2-4 февраля 2001 года.

128 Славой Жижек

поставляется сфере обеспечения товаров и услуг, поддержания домохозяйств и управления, не имеющего отношения к политике: единственное место, где существует свобода, — общее политическое пространство. Именно в этом смысле призыв Бадью (и Сильвана Лазаруса*) к пересмотру Ленина оказывается более сомнительным, чем может показаться; на самом деле он вовсе не равнозначен отказу от важнейшей интуиции Маркса о том, что политическая борьба — это спектакль, расшифровать который можно, лишь обратившись к сфере экономики («если марксизм обладает аналитической ценностью для политической теории, не состоит ли она в упорстве в том, что проблема свободы заключается в общественных отношениях, имплицитно признаваемых «неполитическими» - то есть натурализованными - в либеральном дискурсе**»). Неудивительно, что Ленин, о котором говорят Бадью и Лазарус, - это Ленин «Что делать?», Ленин, который (в своем тезисе о том, что социалистическое революционное сознание должно быть привнесено в рабочий класс извне) порывает с сомнительным «экономизмом» Маркса и утверждает автономию Политического, а не Ленин «Государства и революции», восхищающийся современной централизованной промышленностью и считающий, что существуют (деполитизированные) способы реорганизации экономики и государственного аппарата.

* См.: Sylvain Lazarus. La forme Parti. Выступление на симпозиуме «Возвращение Ленина».

** Wendy Brown. States of Injury. Princeton: Princeton University Press. 1995, p. 14.

Против чистой политики 129

Эта «чистая политика» Бадью, Рансьера и Балибара (в большей степени якобинская, нежели марксистская) присоединяется к своему главному оппоненту — англосаксонским культурологическим исследованиям с их заикленностью на борьбе за признание — в недооценке значения экономической сферы. То есть все новые французские (или ориентирующиеся на них) теории Политического - от Балибара через Рансьера и Бадью к Лакло и Муфф - имеют своей целью, выражаясь на традиционном философском языке, сведение сферы экономики (материального производства) к «онтической» сфере, лишенной «онтологического» статуса. В рамках этого горизонта нет места марксистской «критике политической экономии»: структура мира товаров и капитала в «Капитале» Маркса — это не просто структура ограниченной эмпирической сферы, а своего рода социотрансцендентальное а priori, матрица, порождающая всю полноту социальных и политических отношений. Взаимосвязь экономики и политики — это в конечном счете взаимосвязь известного визуального парадокса «двух лиц или вазы»: видна либо ваза, либо два лица, но никогда и то и другое вместе - каждый должен сделать выбор*. Точно так же либо мы фокусируемся на политическом и область экономики сводится к эмпирическому «движению товаров», либо сосредоточиваемся на экономике, а политика сводится к театру видимостей, к преходящему феномену, который исчезнет с приходом развитого коммунистичес-

* См.: Fredric Jameson. The Concept of Revisionism. Выступление на симпозиуме «Возвращение Ленина».

130 Славой Жижек

кого (или технократического) общества, где, по выражению Энгельса, «управление людьми» заменится «управлением вещами»*.

«Политическая» критика марксизма (утверждение, что, когда политика сводится к «формальному» выражению некоего основополагающего «объективного» социально-экономического процесса, утрачиваются

* И не с этим ли парадоксом «вазы/двух лиц» мы сталкиваемся в случае Холокоста и ГУЛАГа? Мы либо превращаем Холокост в наивысшее преступление, и тем самым сталинистский террор наполовину оправдывается и становится «заурядным» второсортным преступлением; либо мы фокусируем внимание на ГУЛАГе как окончательном итоге логики современного революционного террора, и тем самым Холокост в лучшем случае становится всего лишь еще одним примером той же логики. Так или иначе, кажется невозможным развернуть действительно «нейтральную» теорию тоталитаризма, не отдав неявного предпочтения Холокосту или ГУЛАГу.

В истории коммунизма в Словении был травматический момент, когда пересеклись нацистские концентрационные лагеря и сталинские показательные процессы с ГУЛАГом: в 1949 году в Любляне, столице Словении, прошел открытый судебный процесс, который принято называть «процессом Дахау». Обвиняемыми были старые коммунисты, арестованные нацистами и сумевшие выжить в лагере Дахау. Большинство из них

по окончании Второй мировой войны заняли важные посты в новой национализированной промышленности, и они стали стрелочниками, виновными в экономических неудачах нового режима: их обвинили в сотрудничестве с гестапо в Дахау, предательстве своих товарищей (поэтому они выжили), а после войны - в работе на западные разведки и саботаже строительства социализма. После того как они вынуждены были открыто признать свою вину, большинство из них было приговорено к смертной казни и вскоре расстреляно, тогда как другие были отправлены в тюрьму Goli Otok («Голый остров») в Адриатическом море, уменьшенной югославской версии ГУЛАГа. Их отчаянию не было конца: после того как они выжили в Дахау, они не нашли никакого сочувствия у «большого Другого», которому рассказали о своих суровых испытаниях; напротив, они были обречены на выживание (обвинение, конечно же, играло и на так называемой виновности выжившего). Итак, они оказались в чудовищной пустоте, лишённые всякой символической опоры, их жизнь стала совершенно бессмысленной...

Против чистой политики 131

открытость и случайность, неотъемлемо присущие политическому полю) должна быть дополнена: поле экономики заключается в самой ее форме, не сводимой к политике, — как раз этот уровень формы экономики (экономики как определяющей формы социального) упускают французские «политические постмарксисты», когда превращают экономику в одну из позитивных социальных сфер. У Бадью источник этого понятия чистой «политики» (в основе своей автономной по отношению к истории, обществу, экономике, Государству и даже Партии) коренится в его противопоставлении Бытия и События — именно в этом Бадью остается «идеалистом». С материалистической точки зрения Событие не появляется «из ничего» в рамках определенной констелляции Бытия — пространство События занимает минимально «пустую» дистанцию между одним бытием и другим, «иным» измерением, ясно различимым в этом промежутке.

Следовательно, Ленина как наивысшего политического стратега ни в коем случае нельзя отделять от Ленина-«технократа», мечтающего о научной реорганизации производства. Величие Ленина в том, что, хотя ему и не хватало соответствующего концептуального аппарата для осмысления обоих этих уровней одновременно, он сознавал настоятельную необходимость выполнения этой - невозможной, но, тем не менее, необхо-

* И достижение «Истории и классового сознания» Дьердя Лукача состоит в том, что она представляет собой одну из немногих работ, успешно примиряющих оба эти измерения: с одной стороны, тему товарного фетишизма и овеществления; с другой стороны, тему партии и революционной стратегии — вот почему эта книга является глубоко ленинистской.

132 Славой Жижек

димой - задачи*. Мы сталкиваемся здесь с еще одной версией лаканианского *il n'y a pas de rapport*: если для Лакана не существует сексуальных отношений, то для марксизма не существует отношений между экономикой и политикой, нет никакого «метаязыка», позволяющего нам ухватить оба уровня с одной и той же нейтральной точки зрения, хотя - или, скорее, вследствие того, что - оба эти уровня неразрывно связаны. «Политическая» классовая борьба располагается в самом центре экономики (вспомним последний абзац третьего тома «Капитала», когда текст, в котором идет речь о классовой борьбе, резко обрывается), тогда как область экономики одновременно служит нам ключом, позволяющим расшифровать политическую борьбу. Неудивительно, что структура этих невозможных отношений повторяет ленту Мёбиуса: сначала мы должны перейти от политического спектакля к его экономической инфраструктуре; затем мы должны встать перед лицом несводимого измерения политической борьбы в самом сердце экономики. И здесь позиция, занятая Лениным как по отношению к экономизму, так и по отношению к чистой политике, чрезвычайно важна сегодня в том, что касается раскола в радикальных кругах (или том, что от них осталось) по вопросу об отношении к экономике: с одной стороны, вышеупомянутые чистые «политики», не признающие экономику участком борьбы и вмешательства; с другой - экономисты, очарованные функционированием сегодняшней глобальной экономики, которые исключают всякую возможность политического вмешательства. Сегодня - больше чем когда-либо - в этом вопросе нам следует вернуться к Ленину: да, экономика - это основная область, в ней пройдет решающая

Против чистой политики 133

схватка, нужно развеять чары глобального капитализма, но вмешательство должно быть именно политическим, а не экономическим. Сегодня, когда все выступают против капитализма, вплоть до голливудских «социально-критических» фильмов о заговорах (от «Врага государства» до «Своего человека»), в которых врагом являются крупные корпорации с их беспощадной жадностью наживы, означавшее «антикапитализм» лишилось своего смертоносного жала. Проблематизировать скорее следует явную противоположность этого «антикапитализма»: веру в то, что демократическое существо честных американцев способно расстроить заговор. В этом заключается главная проблема сегодняшней вселенной глобального капитализма, ее подлинного господствующего означавшего - демократии.

Предел демократии - Государство: в демократическом избирательном процессе социальное Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 45

тело символически распадается, превращается в простое числовое множество. Избирательное тело, в сущности, является не телом, структурированным целым, а бесформенным абстрактным множеством, массой без Государства (в обоих смыслах, придаваемых этому термину Бадью: государство как единство, репрезентирующее множество [людей], и Государство с его аппаратами). Суть, таким образом, не в том, что демократия неотъемлема от Государства, опирающегося на свои аппараты, а в том, что структурно она не придает значения этой зависимости. Когда Бадью говорит, что Государство всегда избыточно по отношению к тому множеству [людей], которое оно представляет, это означает, что именно этот избыток структурно упускается демократией: демократическая иллюзия заключается в

134 Славой Жижек

том, что демократический процесс может контролировать этот избыток Государства.

Именно поэтому антиглобалистское движение несамодостаточно: в определенный момент очевидная отсылка к «свободе и демократии» обязательно будет подвергнута проблематизации. В этом на сегодня и заключается основной ленинистский урок: как это ни парадоксально, только так, проблематизируя демократию, делая очевидным то, что либеральная демократия а priori в самом своем понятии (как выразился бы Гегель) не может выжить без капиталистической частной собственности, мы действительно можем стать антикапиталистами. Не стал ли распад коммунизма в 1990 году окончательным подтверждением наиболее «вульгарного» марксистского тезиса о том, что действительным экономическим базисом политической демократии является частная собственность на средства производства, то есть капитализм с его классовыми различиями? Важнейшим событием после введения политической демократии была «приватизация», неистовое стремление найти — любой ценой, любым способом — новых собственников, которыми могли бы быть потомки прежних владельцев (собственность которых была национализирована после прихода к власти коммунистов), аппаратчики из бывших коммунистов, мафиози... как бы то ни было, только так может быть создан «базис» демократии. Трагическая ирония в том, что все это происходило слишком поздно, как раз тогда, когда в «постиндустриальных» обществах первого мира частная собственность начала утрачивать свою центральную регулируемую роль.

Против чистой политики 135

Таким образом, борьба должна вестись на двух фронтах, да, прежде всего антикапитализм. Однако одного антикапитализма без проблематизации политической формы капитализма (либеральной парламентской демократии) недостаточно, независимо от того, насколько он «радикален». Возможно, привлекательной сегодня кажется вера в то, что капитализм можно разрушить, не проблематизируя либерально-демократическое наследие, которое, как утверждают некоторые левые, хотя и порождено капитализмом, но обрело самостоятельность и может послужить критике капитализма. Этот соблазн четко соответствует своей явной противоположности, псевдоделезовскому амбивалентному восторженному описанию Капитала как ризоматического монстра/вампира, детерриториализирующего и поглощающего все и вся, неудержимого, динамичного, всегда восстающего из пепла, набирающегося сил от каждого нового кризиса, возрождающегося Диониса-Феникса... Именно при таком поэтическом (анти-) капиталистическом обращении к Марксу Маркс действительно мертв: его усваивают, когда он уже лишен своего политического жала.

Маркс восхищался революционным «детерриториализирующим» воздействием капитализма, который в своем неумолимом движении разрушает все устойчивые традиционные формы человеческого взаимодействия, — все то твердое, что превращается в воздух, вплоть до трупов евреев, исчезнувших в дыму газовых камер Освенцима... Он упрекал капитализм за то, что его «детерриториализация» не была достаточно полной, что он породил новые «ретерриториализации», — основным препятствием на пути капитализ-

136 Славой Жижек

ма является он сам, то есть капитализм высвобождает движение, которое больше не в силах сдерживать. Совсем не устарев, это утверждение, кажется, вновь становится актуальным применительно к сегодняшнему тупику глобализации, когда антагонистическая по своей сути природа капитализма опровергает его всемирный триумф. Однако проблема в следующем: можно ли по-прежнему считать Коммунизм (или иную форму посткапиталистического общества) формацией, которая освобождает детерриториализирующую динамику капитализма, избавляя его от всех внутренних ограничений? Фундаментальное предвидение Маркса было в том, что новый высший социальный порядок (Коммунизм) возможен, что этот порядок способен не просто сохранить потенциал самовозрастающей спирали производительности, которая при капитализме из-за присущих ему препятствий/антагонизмов вновь и вновь обваливается под действием разрушительных в общественном отношении экономических кризисов, но также поднять его на

более высокий уровень и окончательно освободить. Маркс не заметил, что, выражаясь на языке Деррида, это внутреннее препятствие/антагонизм как «условие невозможности» полного развертывания производительных сил одновременно выступает в качестве «условия возможности»: если мы уберем препятствие, внутреннее противоречие капитализма, мы не получим бесконечного импульса к производству, который в итоге преодолет все недостатки, наоборот, мы лишимся той производительности, которую, кажется, порождает и которой одновременно мешал капитализм, - если мы уберем препятствие, тот потенциал,

Против чистой политики 137

реализации которого мешало это препятствие, рассеется... В этом и заключалась бы возможная лаканианская критика Маркса, фокусирующаяся на двусмысленном пересечении прибавочной стоимости и прибавочного удовольствия*.

В то время как эта непрерывно саморазвивающаяся революционизация по-прежнему содержится в тотальной производственной мобилизации развитого сталинизма, поздний реальный социализм времен «застоя» легитимирует себя (по крайней мере, между строк) как общество, в котором можно спокойно жить, избегая давления капиталистической конкуренции. Это было последним защитным рубежом после того, как в конце 1960-х, вслед за падением Хрущева (последнего энтузиаста, который во время своего визита в США пророчил: «ваши внуки будут коммунистами»), стало понятно, что реальный социализм утрачивает конкурентное преимущество в своей войне с капитализмом. Поэтому застойный поздний реальный социализм в известном смысле уже был «социализмом с человеческим лицом»: молча-

* Дальнейшее развитие этой идеи см. главу 3 в: Slavoj Zizek. *The Fragile Absolute*. London; New York, 2001. Часто говорят, что окончательным продуктом капитализма являются груды хлама - бесполезные компьютеры, автомобили, телевизоры и видеомэгафоны... Места вроде пустыни Мохаве, где находятся сотни «ушедших на покой» самолетов, заставляют нас столкнуться с изнанкой капиталистической динамики, ее инертным объектным остатком. И именно на этом фоне нужно прочесть экологистскую мечту/представление о полной утилизации отходов (когда любой остаток используется повторно) как основополагающую капиталистическую мечту, даже если она облачена в слова о сохранении естественного баланса на планете Земля: мечта о саморазвивающемся обращении капитала, не оставляющем после себя никакого материального остатка, служит доказательством того, что капитализм способен переварить даже те идеологии, которые, казалось бы, ему противостоят.

138 Славой Жижек

ливо отказавшись от великих исторических задач, он обеспечивал безопасность повседневной жизни, проходившей в благополучной скуке. Сегодняшняя *Ostalgie* по покойному социализму по большей части состоит в такой консервативной ностальгии по самодовольному ограниченному образу жизни; даже ностальгирующие антикапиталистические авторы — от Петера Хандке до Йозефа Бойса - восхваляют этот аспект социализма: отсутствие стрессовой мобилизации и ужасного овеществления. Сам Эрих Мильке, шеф тайной полиции ГДР, по-простому признался в неспособности коммунистического режима справиться с капиталистической логикой саморазвивающегося избытка: «Социализм настолько хорош, что люди хотят все больше и больше. Такие дела»*. Конечно, этот неожиданный сдвиг говорит нам о некоем изъяне самого первоначального марксистского проекта: он указывает на ограниченность его цели, заключающейся в высвобождении производительной мобилизации.

С чего вдруг «Общественный клуб "Буэна Виста"» (1999) Вима Вендерса, это повторное открытие и прославление дореволюционной кубинской музыки, традиции, стертой за долгие годы преклонения перед образом Революции, тем не менее был воспринят как жест открытия сегодняшней — «кастровской» — Кубы? Разве не логичнее было бы увидеть в этом фильме ностальгически-реакционный жест *rag excellence*, жест открытия и воскрешения следов давно забытого дореволюционного прошлого (музыканты, которым по семь-

* *Ich liebe euch doch alle! Befehle und Lageberichte des MFS, Januar-November 1989*. Edited by Armin Mitter and Stefan Wolle. Berlin: BasisDruck, 1990, S. 120.

Против чистой политики 139

десят-восемьдесят лет, старые обветшалые улицы Гаваны, словно время застыло на десятилетия)? Однако именно на этом уровне следует локализовать парадоксальное достижение фильма: он делает ностальгию по дореволюционному музыкальному прошлому ночных клубов частью кубинского послереволюционного настоящего (как это ясно дается понять уже в самой первой сцене фильма, в которой старый музыкант говорит о старых фотографиях Фиделя и Че). Благодаря этому «аполитичный» фильм стал моделью политического вмешательства: показывая, как «дореволюционное» музыкальное прошлое вошло в послереволюционную Кубу, он разрушает традиционное восприятие кубинской реальности. Цена, которую приходится заплатить за это, — возникающий у нас образ Кубы как страны, где время застыло: ничего не происходит, никакой трудовой деятельности, есть старые автомобили, пустые рельсы, слоняющиеся люди, и иногда они поют и играют музыку. Таким образом, Куба Вендерса — это латиноамериканский вариант

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 47

ностальгического образа Восточной Европы: пространство вне истории, вне динамики сегодняшней второй модернизации. Парадокс (и, быть может, основное послание фильма) в том, что в этом и заключается главная задача Революции: не ускорить общественное развитие, а напротив, создать пространство, в котором время застывает.

8. Ибо они не ведают, во что верят

Капитализм - это не просто всего лишь еще одна историческая эпоха наряду с другими; в известном смысле некогда модный, а ныне забытый Френсис Фукуяма был прав: глобальный капитализм - это «конец истории». Некий избыток, воспринимавшийся как локальное извращение или ограниченное отклонение из-за того, что о нем судили по прежним историческим меркам, превращается при капитализме в основной принцип общественной жизни, в спекулятивное движение денег, порождающее еще больше денег, в систему, которая может существовать лишь непрерывно революционизируя условия собственного существования, то есть в которой вещь может существовать лишь как собственный избыток, постоянно выходящий за свои «нормальные» границы. Возьмем, к примеру, потребление: до современности мы имели дело с открытой оппозицией между умеренным потреблением и его избытком (обжорство и т.д.); при капитализме избыток (потребление «бесполезных вещей») становится правилом, то есть элементарная форма покупки - это акт покупки вещей, в которых мы «на самом деле не

Ибо они не ведают, во что верят 141

нуждаемся». Существуют, конечно, экологические пределы роста: скажем, понятно, что перспектива быстрого роста Китая, появления в нем миллионов новых автомобилей в условиях нынешней глобальной констелляции привела бы к глобальной экологической катастрофе. Однако здесь не нужно недооценивать способность капитализма колонизировать те области, которые, как кажется, оказывают ему сопротивление, то есть превращать катастрофы, вызванные собственным развитием, в стимулы для дальнейшего развития. Если одним из высочайших достижений капитализма является превращение всякой человеческой катастрофы (от болезни до войны) в источник рентабельных инвестиций, то почему этого не может произойти и с экологией? Мечта о том, что серьезная экологическая катастрофа заставит нас осознать пагубность капитализма и превратиться в производителей без роста и прибылей, фатально недооценивает эту способность капитализма обращать катастрофы во благо*. Именно поэтому нужно оставаться верными фундаментальному прозрению Маркса: неограниченная капиталистическая экспансия сталкивается со своим пределом не новые - скажем, наличными экологическими ресурсами - а в себе самой: предел капитализма совершенно от него неотъемлем, или, как выразился Маркс, пределом капитализма является сам капитал.

* В сущности, уже есть предсказания, что «следующая промышленная революция» сконцентрируется на природной окружающей среде как основной области капиталистических инвестиций и инноваций: Paul Hawken. Amory Lovins and Hunter Lovins. *The Natural Capitalism. The Next Industrial Revolution*. London: Earthscan, 1999.

142 Славой Жижек

И быть может, только сегодня, при глобальном капитализме в его «постиндустриальной» дигитализованной форме, выражаясь гегельянски, реально существующий капитализм достигает уровня своего понятия; возможно, нужно вновь согласиться со старым антиэволюционистским лозунгом Маркса (кстати, дословно взятым у Гегеля), что анатомия человека служит ключом к анатомии обезьяны, то есть, чтобы развернуть внутреннюю понятийную структуру общественной формации, нужно начать с самой развитой ее формы. Маркс поместил исходный капиталистический антагонизм в рамки оппозиции между потребительной и меновой стоимостью: при капитализме потенциал этой оппозиции раскрывается полностью, область меновой стоимости обретает автономию, превращается в призрак саморазвивающегося спекулятивного капитала, который использует производительность и потребности реальных людей лишь в качестве своего необязательного временного воплощения. Маркс вывел из этого разрыва само понятие экономического кризиса: кризис происходит тогда, когда реальность нагоняет иллюзорный самопорождающийся мираж денег, производящих еще больше денег, - это спекулятивное безумие не может продолжаться бесконечно, оно обязательно должно разрешиться в масштабном кризисе. Первопричина кризиса - разрыв между потребительной и меновой стоимостью: логика меновой стоимости следует своей траектории, своей безумной пляске независимо от реальных потребностей реальных людей. Может оказаться, что этот анализ более чем актуален сегодня, когда напряжение между виртуальной вселенной и реальностью достигло совершенно невероятных раз-

Ибо они не ведают, во что верят 143

меров: с одной стороны, у нас есть безумные солипсистские спекуляции на фьючерсах, слиянии Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 48

компаний и т.д., следующие собственной логике; с другой стороны, ото всего этого не отстаёт реальность в виде экологических катастроф, бедности, краха социальной жизни в третьем мире, коровьего бешенства. Именно поэтому киберкапиталисты могут оказаться сегодня парадигматическими капиталистами, именно поэтому Билл Гейтс может мечтать о киберпространстве как о каркасе того, что он называет «капитализмом без трений». Мы сталкиваемся здесь с идеологическим коротким замыканием между двумя вариантами разрыва между реальностью и виртуальностью: разрывом между реальным производством и виртуальной/призрачной сферой Капитала и разрывом между эмпирической реальностью и виртуальной реальностью киберпространства. Самое ужасное в лозунге «капитализма без трений» заключается в том, что, хотя действительные «трения» по-прежнему существуют, они становятся невидимыми, вытесняются в преисподнюю, находящуюся за пределами нашей «постмодернистской» постиндустриальной вселенной; именно поэтому дигитализованную вселенную коммуникации «без трений», технологических гаджетов и т.д. всегда преследует представление о том, что глобальная катастрофа совсем близко и может разразиться в любую минуту.

Действительно, кажется, что киберпространственный разрыв между моим соблазнительным экранным образом и жалкой плотью, которая является «мною» вне экрана, переходит в непосредственный опыт разрыва между Реальным спекулятивного обращения капитала и мрачной реальностью доведенных до нищеты масс.

144 Славой Жижек

Как мы уже говорили, сегодня на рынке мы сталкиваемся с целым рядом товаров, лишенных своих злокачественных свойств: кофе без кофеина, обезжиренные сливки, безалкогольное пиво... Виртуальная реальность просто генерализует эту процедуру предложения продукта, лишенного своей субстанции: она обеспечивает саму реальность, лишенную субстанции, сопротивляющуюся твердому ядру Реального, — точно так же как кофе без кофеина обладает запахом и вкусом кофе, но им не является, виртуальная реальность переживается как реальность, не будучи таковой*. В случае виртуальной реальности различие является не просто количественным: кофе без кофеина — это по-прежнему часть реальности, тогда как виртуальная реальность подвешивает само понятие реальности... Однако действительно ли обращение к «реальности», которая рано или поздно достигнет виртуальную игру, является единственным способом операционализировать критику капитализма? Что, если проблема капитализма не в этой солипсистской безумной пляске, а в ее противоположности, в том, что она по-прежнему не признает разрыв с «реальностью», которую представляет себе в виде удовлетворения реальных потребностей реальных людей? В этом состоит основной мотив недавних де-конструктивистских интерпретаций Маркса.

Возьмем «Призраков Маркса»** Деррида: разве в них не содержится противоречие между «официальны-

* Возникает соблазн включить в эту последовательность сам субъект: не является ли так называемый постмодернистский «многогранный субъект» как раз «субъектом без субъекта», лишенным радикальной (по отношению к себе самому) негативности, благодаря которой он и становится субъектом?

** См.: Jacques Derrida. *Spectres of Marx*. New York: Routledge, 1993.

Ибо они не ведают, во что верят 145

ми» антикапиталистическими заявлениями Деррида (его призыв к «Новому интернационалу» против глобального капитализма) и его анализом непреодолимой призрачности, которая должна заполнить эту брешь во всякой позитивной онтологической структуре, как прототрансцендентального а priori, открывающего пространство для призрачности капитала? Разве последнее не подталкивает Деррида к выводу, что в конечном счете марксова критика капитализма и его революционный проект коммунистического общества были попыткой свести (или, скорее, включить) измерение призрачности и различия (differance) к позитивной онтологической структуре неотчужденного человечества, в которой коллективный «всеобщий интеллект»* регулирует его воспроизводство как совершенно (само) очевидный процесс? Короче говоря, не приходит ли Деррида к выводу, что капитал есть различие: движение, которому нет конца (полного круга обращения), которое всегда откладывает окончательную плату по счетам? Капитализм развивается, постоянно «занимая у будущего», отсылая к некоему неопределенному моменту будущей «полной расплаты», который все время откладывается, подобно тому, как МВФ постоянно реструктурирует долги стран второго и третьего мира с мыслью (которая остается действенной, хотя никто в это не верит) о том, что в какой-то момент в будущем долги будут возвращены. Уже Дж. М. Кейнс, критикуя идею о том, что в долгосрочной перспективе реальность должна настичь спекулятивное движение капитала, едко добавлял, что в долгосрочной перспективе все мы

* Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. II. С. 215.

146 Славой Жижек

уже мертвы; однако действительная экономическая жизнь — это именно бесконечная отсрочка этой полной расплаты по счетам. Итак, когда в своей превосходной дерридианской интерпретации «Капитала» Маркса Каратани утверждает, что капитализм уже является деконструкцией себя самого, что теперь он является не самостабилизирующейся системой, приводимой в движение излишками и вмешательствами, а системой, которая поддерживает себя как раз посредством беспрестанной самореволюционизации, системой, нестабильность которой является ее сильной стороной, в известном смысле избыточной по отношению к себе (что, кстати, по сути является лишь парафразом формулировок Маркса из «Манифеста коммунистической партии»), он, в конце концов, приходит к совершенно формальному определению капитализма как самореференциальной системы, опорой которой служит ее структурная нестабильность:

Самореференциальная система динамична благодаря непрерывному внутреннему сокращению (самодифференциации). В ней не может быть определенного мета-уровня или центра, который привел бы систему в порядок. Скорее, подобно «множественности субъектов», некогда предложенной Ницше, она многоцентрична. <...> Короче говоря, самореференциальная формальная система всегда неравновесна и избыточна.*

Как в таком случае в рамках этих координат возможен радикальный антикапитализм? Разве понятие антикапиталистической борьбы как борьбы между двумя при-

* Kojin Karatani. *Architecture as Metaphor*. Cambridge (Ma): MIT Press, 1995, p. 117.

Ибо они не ведают, во что верят 147

зрачностью, «плохой» призрачностью капитала и «хорошей» призрачностью мессианского обещания справедливости и грядущей демократии, достаточно убедительно? Разве мы — поскольку мы остаемся в этих рамках — не вынуждены применить деконструктивистскую логику восполнения к этой оппозиции и заявить, что «хорошая» призрачность мессианского обещания всегда-уже заражена «плохой» призрачностью капитала? Обычное деконструктивистское представление о том, что капитализм является системой, которая порождает/содержит собственный избыток, так что она уже есть собственное различие, ниспровергающее всякий фиксированный центр, таким образом путает то, что Маркс столь убедительно и — даже возникает искушение добавить - соблазнительно охарактеризовал как «теологические ухищрения» капитала, с марксовской теорией классовой борьбы и тем, что капитализм неизбежно должен производить избыток, который он больше не может сдерживать.

Рассмотрим подробнее данное Марксом классическое описание превращения денег в капитал со всеми его явными аллюзиями, отсылающими к гегельянским и христианским корням. Во-первых, существует простой акт рыночного обмена, когда я продаю, чтобы купить, - я продаю товар, которым владею или который изготовил, чтобы купить другой, чем-то для меня полезный: «Простое товарное обращение — продажа ради купли — служит средством для достижения конечной цели, лежащей вне обращения, — для присвоения потребительных стоимостей, для удовлетворения потребностей»*. С появлением капитала происходит не про-

* Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 163.

148 Славой Жижек

сто превращение Т - Д - Т (товар - деньги - товар) в Д - Т - Д, то есть вложение денег в определенный товар ради того, чтобы вновь продавать его и тем самым вернуться к (еще большим) деньгам; главным результатом этого превращения является увековечение обращения: «Напротив, обращение денег в качестве капитала есть самоцель, так как возрастание стоимости осуществляется лишь в пределах этого постоянно возобновляющегося движения. Поэтому движение капитала не знает границ»*. Ключевым здесь является различие между традиционным собирателем сокровищ, прячущим их в тайных укрытиях, и капиталистом, пополняющим свои сокровища тем, что пускает их в оборот:

Равным образом не получение единичной прибыли является его целью, а ее неустанное движение. Это стремление к абсолютному обогащению, эта страстная погоня за стоимостью являются общими и для капиталиста и для собирателя сокровищ, но в то время как собиратель сокровищ есть лишь помешанный капиталист, капиталист есть рациональный собиратель сокровищ. Непрестанного возрастания стоимости, которого собиратель сокровищ старается достигнуть, спасая деньги от обращения, более пронизательный

* Там же. С. 163. Именно с этим сдвигом к универсальной форме обращения как самоцели мы переходим от досовременной этики, основывающейся на отсылке к некоторому важному высшему Благу, к парадигматической для современности кантовской этике, в которой в конечном счете значение имеет лишь форма долга, то есть долг должен выполняться ради самого долга. Это значит, что лакановский акцент на том, что кантовская этика - это этика, свойственная галилеевско-ньютонскому универсуму современной науки, нужно дополнить идеей о том, что кантовская этика - это также этика, свойственная капиталистической логике обращения как самоцели.

Ибо они не ведают, во что верят 149

капиталист достигает тем, что он все снова и снова бросает их в обращение.*

Эта помешанность собирателя сокровищ, тем не менее, не является чем-то, что просто исчезает с ростом «нормального» капитализма или его патологическим отклонением. Скорее, она внутренне присуща ему: собиратель сокровищ становится триумфатором во время экономического кризиса. Во время кризиса не деньги - как можно было бы ожидать - лишаются своей стоимости, а мы узнаем «реальную» стоимость товаров; сами товары (олицетворение «реальной /потребительной/ стоимости») становятся бесполезными, поскольку их некому покупать. Во время кризиса

... деньги внезапно и непосредственно превращаются из чисто идеального образа счетных денег в звонкую монету. Теперь они уже не могут быть замещены обиденным товаром. Потребительная стоимость товара теряет свое значение, а стоимость товара исчезает. Еще вчера буржуа, опьяненный расцветом промышленности, рассматривал деньги сквозь призму просветительской философии и объявлял их пустой видимостью: «Только товар деньги». «Только деньги товар!» — вопят сегодня те же самые буржуа во всех концах мирового рынка. <...> Во время кризиса противоположность между товаром и образом его стоимости, деньгами, вырастает в абсолютное противоречие.**

Здесь важно то, что, возводя деньги в ранг единственного подлинного товара («капиталист знает, что всякие товары, какими бы оборвышами они ни выглядели, как

* Там же. С. 164.

** Там же. С.149.

150 Славой Жижек

бы скверно они ни пахли, суть деньги в духе и истине, евреи внутреннего обрезания»*), Маркс прибегает к данному апостолом Павлом идеальному определению христиан как «евреев внутреннего обрезания»: христиане не нуждаются в действительном внешнем обрезании (то есть в отказе от обычных товаров с их потребительными стоимостями и фиксации исключительно на деньгах), поскольку они знают, что все эти обычные товары уже «внутренне обрезаны», что истинная их сущность - деньги. Еще более важно здесь то, что Маркс описывает превращение денег в капитал в чисто гегельянских терминах превращения субстанции в субъект:

Однако на самом деле стоимость становится здесь субъектом некоторого процесса, в котором она, постоянно меняя денежную форму на товарную и обратно, сама изменяет свою величину, отталкивает себя как прибавочную стоимость от себя самой как первоначальной стоимости, самовозрастает. Ибо движение, в котором она присоединяет к себе прибавочную стоимость, есть ее собственное движение, следовательно, ее возрастание есть самовозрастание. Она получила магическую способность творить стоимость в силу того, что сама она есть стоимость. Она порождает живых детенышей или, по крайней мере, кладет золотые яйца. <...>

Если в простом обращении стоимость товаров в противовес их потребительной стоимости получала в лучшем случае самостоятельную форму денег, то здесь она внезапно выступает как саморазвивающаяся, как самодвижущаяся субстанция, для которой товары и деньги суть только формы. Более того. Вместо того чтобы выражать собою отношение товаров, она теперь

* Там же. С. 165.

Ибо они не ведают, во что верят 151

вступает, так сказать, в частное отношение к самой себе. Она отличает себя как первоначальную стоимость от себя самой как прибавочной стоимости, подобно тому как бог-отец отличается от самого себя как бога-сына, хотя оба они одного возраста и в действительности составляют лишь одно лицо. Ибо лишь благодаря прибавочной стоимости в 10 ф. ст. авансированные 100 ф. ст. становятся капиталом, и, как только они стали им, как только родился сын, а через сына и отец, тотчас снова исчезает их различие, и оба они едино суть: 110 фунтов стерлингов.*

Короче говоря, капитал - это деньги, которые являются теперь не простой субстанцией богатства, его универсальным воплощением, а стоимостью, которая посредством обращения порождает еще большую стоимость, стоимостью, которая опосредует/постулирует себя, ретроактивно полагая собственные исходные предпосылки. Сначала деньги появляются как простое средство обмена товаров: вместо бесконечного товарообмена сначала товар обменивается на универсальный эквивалент всех товаров, который можно обменять на любой товар, который нам только может понадобиться. Затем, после того как начинается обращение капитала, отношение переворачивается, средство становится самоцелью, то есть само прохождение через «материальную» область потребительной стоимости постулируется как момент того, что субстанциально является самодвижением капитала, — с этой минуты подлинной целью становится не удовлетворение потребностей индивидов, а простое умножение денег, бесконечное

* Там же. С. 165-166.

152 Славой Жижек

повторение обращения, как такового... Это загадочное круговое движение самополагания приравнивается к основополагающему христианскому догмату о тождестве Бога-Отца и его Сына, безупречной концепции, посредством которой Отец сам (без помощи женщины) порождает своего единственного сына и тем самым создает то, что в конечном счете можно назвать семьей с родителем-одиночкой.

Не является ли тогда капитал подлинным Субъектом/Субстанцией? И да и нет: для Маркса это саморазвивающееся круговое движение представляет собой — выражаясь на языке Фрейда — Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 51

именно «бессознательный фантазм», который паразитирует на пролетариате как «чистая, лишенная субстанции субъективность»; по этой причине спекулятивная, порождающая саму себя пляска капитала имеет предел, и это приводит его к краху. Это понимание позволяет нам решить ключевую интерпретативную проблему приведенной цитаты: как следует понимать первые ее слова «однако на самом деле»? Во-первых, в них, разумеется, содержится намек на то, что эта истина должна быть доказана вопреки некоей ложной видимости или ощущению, повседневному ощущению того, что конечная цель обращения капитала по-прежнему заключается в удовлетворении людских потребностей, что капитал — это всего лишь средство, помогающее более эффективно удовлетворять потребности. Однако эта «истина» не является реальностью капитализма: в действительности капитал не порождает себя сам, а эксплуатирует прибавочную стоимость рабочего. Таким образом, существует необходимый третий уровень, которым нужно дополнить простое противопоставление субъективно-

Ибо они не ведают, во что верят 153

го ощущения (капитал как простое средство эффективного удовлетворения потребностей людей) и объективной социальной реальности (эксплуатации): «объективный обман», непризнаваемый «бессознательный» фантазм (непостижимого самообразующегося кругового движения капитала), который является истиной (хотя и не реальностью) капиталистического процесса. Повторим вновь, цитируя Лакана: истина обладает структурой вымысла; единственный способ сформулировать истину капитала заключается в том, чтобы отразить этот вымысел его «безупречного» самообразующегося движения. И это понимание позволяет нам определить слабое место вышеуказанного «деконструктивистского» усвоения марксова анализа капитализма: хотя оно придает особое значение бесконечному процессу отсрочки, которым характеризуется это движение, равно как и его фундаментальной незавершенности, «деконструктивистское» изложение по-прежнему описывает фантазм капитала — оно описывает то, во что верят индивиды, хотя и не ведают об этом.

Все это означает, что сегодня неотложная задача экономического анализа в том, чтобы вновь повторить марксову «критику политической экономии», не уступив соблазну множества идеологий «постиндустриальных» обществ. Важные сдвиги происходят в статусе частной собственности: исходной составляющей власти и контроля больше не является последнее звено в цепи капиталовложений - фирмы или люди, которые «на самом деле владеют» средствами производства. Идеальный капиталист сегодня действует совершенно иначе: он вкладывает взятые займы деньги, ничем «на самом деле» не владея (даже долгом), но, тем не менее, распо-

154 Славой Жижек

ряжается вещами. Корпорация принадлежит еще одной корпорации, которая, в свою очередь, заняла деньги у банка, который в итоге распоряжается деньгами, принадлежащими простым людям вроде нас с вами. Во времена Билла Гейтса «частная собственность на средства производства» становится бессмысленной, по крайней мере в традиционном значении этого слова. Парадокс этой виртуализации капитализма в конечном счете соответствует парадоксу электрона в физике элементарных частиц. Масса любого элемента в нашей реальности состоит из массы покоя и избытка, создаваемого ускорением во время его движения; однако масса покоя электрона равна нулю, его масса состоит только из избытка, порождаемого ускорением его движения, как если бы мы имели дело с пустотой, которая обретала некую обманчивую субстанцию только тогда, когда она волшебным образом превращает себя в собственный избыток. Разве сегодняшний виртуальный капиталист не действует подобным образом — его «чистая стоимость» равна нулю, сам он работает только с избытком, занятым у будущего?

9. Культурный капитализм

Этот виртуальный капитализм, доведенный до своего логического завершения, ставит нас перед господствующим означающим в чистом виде. Нужно только представить компанию, полностью перенесшую свое производство в регионы с более дешевой рабочей силой - скажем, представим себе компанию «Найк», которая переложила на плечи своих индонезийских и центральноамериканских субподрядчиков не только материальное производство, распространение продукции, маркетинговые стратегии и рекламные кампании, но так же и сам дизайн, переданный лучшим дизайнерским агентствам, и денежные займы из местных банков. Таким образом, «Найк» должна быть по сути своей ничем - ничем, кроме чистой торговой марки «Найк», «пустого» господствующего означающего, которое означает культурный опыт, связанный с определенным «стилем жизни». Именно этого не хватает полемике о фетишизированной роли логотипа в нашей повседневной жизни; в ней упускается то, что действительность разнообразных логотипов паразитирует на некоем разрыве (между господствующим означающим и цепочкой «нормальных»

означающих), присущем языку, как таковому, - у нас не

156 Славой Жижек

может быть языка, слова которого непосредственно описывали бы реальность, пренебрегая коннотациями «стиля жизни». В последние годы на рынке фруктовых соков (и мороженого) укрепили свои позиции два ярлыка: «лесные плоды» и «мультивитамины». Оба они ассоциируются с легкоузнаваемым вкусом, но дело в том, что связь между ярлыком и тем, что он означает, в конечном счете случайна: нет никакой непосредственной связи между ярлыком и содержанием, обозначаемым им. Различные сочетания лесных плодов вызывали бы различные вкусовые ощущения, а то же вкусовое ощущение можно вызвать искусственным способом (то ж« относится, разумеется, и к «мультивитаминным» сокам), поэтому легко *можно* представить себе ребенка, который, получив сок из настоящих лесных плодов, жалуется маме: «Я не хочу его! Я хочу настоящего сока из лесных плодов!» Было бы слишком просто посчитать это примером действия функции жесткой десигнации при товарном фетишизме; такие примеры делают видимым разрыв, присущий языку, «как таковому». Всегда существует разрыв между тем, что слово означает на самом деле (в нашем случае вкус, считающийся «мультивитаминным»), и тем, каким было бы его значение, если бы оно действовало буквально (любой сок, богатый множеством витаминов). Самостоятельная «символическая действительность» столь сильна, что иногда она может вызывать эффекты, которые кажутся почти сверхъестественными и загадочными; я ясно помню свою реакцию, когда впервые попробовал итальянское мороженое *zuppa inglese* («английский суп»): хотя я понятия не имел, каков (или каким должен быть) вкус «английского супа», эффект узнавания был стихийным и незамедлитель-

Культурный капитализм 157

ным - я сразу же «понял», что у него должен быть вкус облизываемого мной *zuppa inglese*...

Джереми Рифкин назвал эту новую стадию овеществления «культурным капитализмом»*. При «культурном капитализме» отношения между предметом и его символом-образом переворачиваются: не образ репрезентирует продукт, а скорее продукт репрезентирует образ**. Мы покупаем продукт (скажем, экологически чистое яблоко), поскольку он репрезентирует идею здорового образа жизни. Эта инверсия достигает своей высшей степени, когда второстепенная ассоциация становится основной точкой референции, как в случае с Концертом для фортепьяно № 21 Моцарта: после того как однажды отрывок из него был использован в качестве саундтрека к популярной шведской сентиментальной любовной истории «Эльвира Мадиган», даже на его «серьезных» записях, как правило, к нему прибавляется название фильма - Моцарт, Концерт для фортепьяно № 21 («Эльвира Мадиган»), так что, когда мы покупаем компакт-диск и слушаем его, мы покупаем впечатления от безвкусной романтической мелодрамы... Точно так же основная причина, по которой так много людей по-прежнему продолжает ходить в «настоящие» магазины, заключается не в том, что вы можете в них «посмотреть и потрогать» сам продукт, а в том, что вы

* См.: Jeremy Rifkin. *The Age of Access*. New York: JP Tarcher, 2001. Следуя той же логике, Герхард Шульц предложил концепцию *Erlebnisgesellschaft*, «общества переживания», базовыми нормами которого являются удовольствие и качество жизненных переживаний - см.: Gerhard Schulze. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt and New York: Campus Verlag, 1992.

** Фуат Фират и Аллади Венкатеш, цит. по: Rifkin, op. cit.. p. 173.

158 Славой Жижек

можете «наслаждаться самим процессом, считая его разновидностью отдыха»*.

Как показывает пример с покупкой экологически чистого яблока, сам экологический протест против безжалостной капиталистической эксплуатации природных ресурсов уже включен в овеществленные переживания: хотя экология воспринимается как протест против дигитализации/виртуализации нашей повседневной жизни и пропагандирует возврат к непосредственному переживанию материальной реальности во всей ее непредсказуемой хрупкости и инертности, сама экология рекламируется как новый образ жизни — то, что мы на самом деле покупаем, приобретая «экологически чистую пищу» и т.д., уже представляет собой культурный опыт, опыт «здорового экологического образа жизни». То же относится ко всякому возвращению к «реальности»: в недавней рекламной кампании, транслировавшейся всеми основными телеканалами Америки, показывалась группа обычных людей, участвующих в пикнике с барбекю, музыкой кантри и танцами — все это сопровождалось словами: «Говядина. Реальная пища для реальных людей». Ирония в том, что говядина, предлагаемая здесь в качестве символа некоего образа жизни (самых что ни на есть «реальных» американцев, принадлежащих к рабочему классу), является куда более химически и генетически измененным продуктом, нежели «экологически чистая» пища, употребляемая «искусственными» яппи.

В конечном счете сама нация превращается в товар для переживания: мы покупаем вещи, которые позволяют нам ощутить, что мы участвуем в общенациональном

* Цит. по: Rifkin, op. cit., p. 35.

Культурный капитализм 159

деле... И возникает искушение сделать следующий шаг и дальше развить тезис Бенедикта Андерсона о нациях как «воображаемых сообществах»*: что, если нации изначально были «искусственными» образованиями? Не зависит ли подъем современных наций (в противоположность до-современным «органическим» сообществам) от подъема капитализма, то есть товарного производства? Не является ли «нация» призраком Сообщества, преследующим нас после того, как рыночная экономика уничтожила «живые» органические сообщества? Нация представляет собой «воображаемое сообщество» не только в том смысле, что ее материальным базисом являются средства массовой информации (печать) или что ее члены незнакомы друг с другом лично; «воображаемой» она является также в более радикальном смысле «воображаемого восполнения» социальной реальности распада и неразрешимых антагонизмов. Таким образом, нация изначально функционирует как фетиш: суть не в том, чтобы верить в общенациональное дело, а в том, чтобы использовать эту веру как средство, позволяющее нам преследовать свою эгоцентрическую выгоду («в действительности мы делаем это ради нашей нации»).

Определяющей чертой «постмодернистского» капитализма, при котором все мы сегодня живем, является полное овеществление нашего опыта: на рынке мы все реже покупаем продукты (материальные предметы), которыми мы хотим обладать, и все чаще жизненные переживания — переживания секса, пищи, коммуникации, культурного потребления, причастности к образу жизни.

* См.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

160 Славой Жижек

ни. Материальные предметы все чаще выступают здесь как средства для этих переживаний, которые все чаще предлагаются бесплатно, чтобы соблазнить нас на покупку подлинного «опытного товара» («experiential commodity»)*, вроде бесплатного сотового телефона, получаемого нами при подписании годичного договора:

Поскольку в экономике начинает преобладать культурное производство, товары все больше приобретают качества бутафории. Они становятся простыми платформами или площадками, вокруг которых выстраиваются культурные значения. Они теряют свою материальную значимость и получают символическую. Они все менее становятся вещами и все более — инструментами, помогающими облегчить получение жизненных переживаний.**

Таким образом, тенденция заключается в переходе от «Купите этот DVD-проигрыватель, и вы получите 5 цифровых видеодисков бесплатно!» к «Покупайте у нас цифровые видеодиски (или — даже лучше — покупайте у нас доступ к кабелю, который откроет вам свободный доступ к цифровым фильмам) постоянно, и вы получите DVD-проигрыватель бесплатно!», или, цитируя лаконичную формулировку Марка Слоуки: «Поскольку все больше времени проводится в синтетическом окружении <...>, сама жизнь превращается в товар. Кто-то делает это для нас; мы покупаем это у них. Мы становимся потребителями своей жизни»***. Логика рыночного

* Rifkin, op. cit., p. 35.

** Rifkin, op. cit., p. 173.

*** Цит. по: Rifkin, op. cit., p. 171.

Культурный капитализм 161

обмена достигает здесь своеобразного гегельянского самоопределяющегося тождества: мы больше не покупаем вещи, в итоге мы покупаем собственную жизнь (ее время). Идея Мишеля Фуко о превращении своего «Я» в произведение искусства тем самым получает неожиданное подтверждение: я покупаю свою физическую подготовку, посещая спортивные клубы; я покупаю свое духовное просвещение, записываясь на курсы по трансцендентной медитации; я покупаю свой публичный образ, бывая в ресторанах, посещаемых людьми, с которыми я бы хотел ассоциироваться...

Хотя этот сдвиг может показаться разрывом с капиталистической рыночной экономикой, можно доказать, что он приводит эту логику к ее закономерному итогу. Индустриальная рыночная экономика связана с временным интервалом между покупкой товара и его потреблением: с точки зрения продавца, все заканчивается в тот момент, когда он продает свой товар, — что происходит потом (что делает с ним покупатель, непосредственное потребление товара), его не касается; при овеществлении опыта этот интервал исчезает, само потребление покупается как товар. Однако возможность исчезновения этого интервала вписана в самую номиналистскую логику современного общества и сообщества. То есть поскольку покупатель приобретает товар по его потребительной стоимости и поскольку эта потребительная стоимость может быть разложена на составляющие (когда я покупаю «Ленд Ровер», я делаю это, чтобы ездить на нем самому и возить других людей, а также, чтобы показать, что я принадлежу к тем людям, образ жизни которых ассоциируется с «Ленд Ровером»), следующим логическим шагом будет овеществление и продажа самих этих

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 54

составляющих (сдача авто-

162 Славой Жижек

мобиля в аренду вместо его покупки и т.д.). В итоге мы приходим к солипсистской действительности субъективных переживаний: поскольку субъективное переживание индивидуального потребления является конечной целью всего производства, логично, минуя предмет, овеществлять и продавать сами эти переживания. И возможно, вместо интерпретации этого овеществления переживаний как результата сдвига в господствующей форме субъективности (от классического буржуазного субъекта, озабоченного обладанием предметами, к «постмодернистскому» многогранному субъекту, озабоченному богатством собственных переживаний) скорее следует рассматривать сам этот многогранный субъект как следствие овеществления переживаний*.

Это, конечно, заставляет нас полностью пересмотреть традиционную марксистскую проблему «овеществления» и «товарного фетишизма», поскольку эта проблема по-прежнему основывается на представлении о фетише как о целостном объекте, неизменное присутствие которого маскирует его социальную опосредованность. Парадоксальным образом фетишизм достигает пика своего развития именно тогда, когда сам фетиш «дематериализуется», превращается в изменчивую «бесплотную» виртуальную сущность; денежный фетишизм достигает своей кульминации с переходом их к электронной форме, когда исчезнут последние следы их материальности — электронные деньги представляют собой третью форму после «настоящих» денег, которые олицетворяют собствен-

* Попытку отстоять потенциально освободительные перспективы возникновения «многогранного субъекта» см.: Robert Lifton. *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Культурный капитализм 163

ную стоимость (золото, серебро), и бумажных денег, которые, хотя и являются «всего лишь знаком», лишенным внутренне присущей ему стоимости, все еще существуют в материальной форме. И только на том этапе, когда деньги станут виртуальной точкой референции, они примут форму нерушимого призрачного присутствия: я задолжаю вам 1000 долларов, и неважно, сколько банкнот я вам верну, я по-прежнему буду должен вам 1000 долларов, поскольку долг записан где-то в виртуальном цифровом пространстве... И только с этой полной «дематериализацией», когда знаменитый давнишний тезис Маркса из «Манифеста коммунистической партии», согласно которому при капитализме «все сословное и застойное исчезает»*, приобретает куда более буквальное значение, чем имел в виду Маркс, когда не только наша материальная общественная реальность находится во власти призрачного/спекулятивного движения Капитала, но когда сама эта реальность становится все более «призрачной» («многогранное я» вместо прежнего самотождественного Субъекта, неуловимая текучесть его переживаний вместо стабильности находящихся в собственности вещей), короче говоря, когда обычные отношения между устойчивыми материальными объектами и изменчивыми идеями переворачиваются (объекты все более растворяются в изменчивых переживаниях, тогда как единственной устойчивой вещью являются виртуальные символические обязательства — только в этот момент то, что Деррида назвал призрачным аспектом капитализма**, актуализируется в полной мере).

* Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 427.

** См.: Jacques Derrida. *The Spectres of Marx*.

164 Славой Жижек

Однако, несмотря на то что все это звучит весьма убедительно, такая точка зрения Рифкина имеет свои ограничения: он допускает чересчур быстрый переход от «индустриального» строя к «постиндустриальному», при котором (о чем нам неустанно приходится повторять) рынок и собственность перестают играть ключевую роль. Как насчет того очевидного и всеми признаваемого факта, что рынок по-прежнему существует? Во-первых, заикленность «культурного капитализма» на продаже переживаний, а не вещей, основывается на сложной материальной инфраструктуре (продовольствие, механизмы и т.д.); во-вторых, сами переживания по-прежнему должны продаваться, а следовательно, присутствовать на рынке — есть люди, которые ими владеют (в форме копирайтов на торговые марки и т.д.). Итак, вместо утверждения о том, что рынок и собственность перестают играть ключевую роль, скорее следует доказать, что изменяется характер собственности: все меньшее значение имеет владение материальными объектами, а все большее — обладание «бесплотными» формулами переживаний (авторские права, логотипы...).

Основополагающая интуиция заключается в том, что «культурный капитализм» — это не целостность; чтобы понять его во всей полноте, нужно включить оба полюса, то есть производство культурных переживаний и «действительное» материальное производство. Для «позднего

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 55

капитализма» характерен разрыв между производством культурных переживаний, как таковым, и его (отчасти скрытым) материальным базисом, между Спектаклем (театрального переживания) и его тайным сценическим механизмом; материальное производство вовсе не исчезает, а наоборот, сохраняется, становясь опорным механизмом сценического производства. При гос-

Культурный капитализм 165

подствующем сегодня восприятии идеологии работа сама по себе (ручной труд в противовес «символической» деятельности), а не секс становится тем непристойным пространством, которое следует скрывать от глаз общества. Традиция, восходящая к «Золоту Рейна» Вагнера и «Метрополису» Фрица Ланга, традиция, в которой трудовые процессы размещены в подземельях, в темных пещерах, сегодня достигает своей кульминации в миллионах анонимных работников, из которых выдавливают пот на фабриках стран третьего мира: от китайского ГУЛАГа до индонезийских сборочных линий — Запад может позволить себе болтовню о так называемом «исчезновении рабочего класса», даже когда признаки его существования бросаются в глаза, достаточно присмотреться к короткой надписи мелким шрифтом «Сделано в... (Китае, Индонезии, Бангладеш, Гватемале)» на предметах массового потребления от джинсов до плейеров. Но ключевая идея этой традиции — приравнивание труда к преступлению, мысль о том, что тяжелый труд изначально является непристойной, преступной деятельностью, которую следует скрывать от глаз общества. В голливудских фильмах мы можем увидеть процесс производства во всех деталях только тогда, когда герой проникает в убежище главного преступника и видит там усердный труд (очистку и упаковку наркотиков, сборку ракеты, которая уничтожит Нью-Йорк...). Когда еще Голливуд может быть ближе к гордому соцреалистическому преподнесению фабричного производства, кроме как в тот момент, когда глава преступников после пленения Бонда устраивает для него экскурсию по своей подпольной фабрике? И цель вмешательства Бонда в том, чтобы взорвать эту производственную площадку, дав нам тем самым возможность

166 Славой Жижек

вернуться к подобию нашей повседневной жизни в мире, где «рабочий класс исчезает»...

Сегодня две супердержавы — США и Китай — все более и более соотносятся друг с другом как Капитал и Труд. США превращаются в страну административного планирования, банковского дела, обслуживания и т.д., тогда как «исчезающий рабочий класс» (за исключением эмигрантов-чичанос и других работников сферы обслуживания) вновь появляется в Китае, где большая часть продукции для Соединенных Штатов - от игрушек до электроники - производится в условиях, идеальных для капиталистической эксплуатации: никаких забастовок, ограниченная свобода передвижения рабочей силы, низкие зарплаты... Отношения Китая и США скорее симбиотические, нежели антагонистические. Ирония истории в том, что Китай можно с полным правом называть «государством рабочего класса» — государство рабочего класса, обслуживающего американский капитал. Хотя Рифкин знает, что киберовеществлением опыта «культурного капитализма» охвачено лишь 20% человечества, он не устанавливает структурную взаимозависимость между этими 20% и остальными 80%. В таком случае куда нам следует отнести не только потогонки третьего мира, где применяется ручной труд, но и цифровые потогонки вроде той, что располагается в Бангалоре, где десятки тысяч индусов делают программное обеспечение для западных корпораций? Можно ли адекватно описать этих индусов как «интеллектуальный пролетариат»? Станут ли они окончательным отмщением третьего мира? Какое значение (по крайней мере, для консервативных немцев) имеет тот тревожный факт, что после десятилетий импорта сотен тысяч иммигрантов-работников физического труда Германия теперь обнару-

Культурный капитализм 167

жила, что ей нужны, по меньшей мере, десятки тысяч иммигрантов-работников умственного труда, главным образом компьютерных программистов? Выбор, загоняющий сегодняшний марксизм в тупик, таков: что делать с этой растущей сегодня важностью «нематериального производства» (киберрабочие)? Упорствовать ли нам в том, что только те, кто связан с «реальным» материальным производством, являются рабочим классом, или же сделать решительный шаг и признать, что «символические рабочие» сегодня представляют собой (подлинных) пролетариев? От этого шага нужно воздержаться, поскольку он затуманивает разделение между нематериальным и материальным, раскол в рабочем классе между (как правило, географически разделенными) киберрабочими и материальными рабочими (программистами в США или Индии, потогонками в Китае или Индонезии).

Быть может, именно фигура незанятого (безработного) олицетворяет собой сегодня подлинного пролетария: сущностное определение незанятого состоит в том, что он представляет собой рабочего, который либо лишен возможности трудиться, либо отказывается это делать, поэтому потенциально он остается рабочим, который не может работать. Быть может, все мы сегодня в

некотором смысле «безработные»: все чаще работа основывается на краткосрочных контрактах, поэтому безработное состояние становится правилом, а временная работа — исключением. В этом случае ответ сторонникам «постиндустриального общества», которые говорят рабочим, что их время прошло, что теперь их существование перестало быть необходимым и рассчитывать они могут только на человеческое сочувствие, должен стать таким: во вселенной сегодняшнего капитала рабочим остается все меньше места, и из этого факта нуж-

168 Славой Жижек

но сделать один закономерный вывод. Если сегодняшнее «постиндустриальное» общество нуждается во все меньшем числе рабочих для собственного воспроизводства (по некоторым подсчетам, 20% общего числа работающих), то наблюдается избыток не рабочих, а самого Капитала.

Этой ограниченностью точки зрения Рифкина также объясняется недостаток предложенного им выхода из кризиса — разница между выдающейся первой частью его книги и «регрессом» к постмодернистскому жаргону нью-эйдж во второй части становится почти осязаемой. Рифкин отталкивается от того, что культура — это общая почва человеческого существования, которая по важности превосходит экономику: чтобы мы могли производить и обменивать вещи, мы уже должны обладать общим пространством культурного понимания, и всякое материальное производство в итоге паразитирует на этой почве. Следовательно, когда рынок угрожает колонизировать и поглотить культуру, он бессознательно истощает свои же ресурсы; поэтому нужно найти новое равновесие между рынком и культурой путем воскрешения гражданского общества и жизни сообществ, утверждения их автономии от сил рынка — нам нужен не только доступ к товарам, но в еще большей степени доступ к общей культурной реальности... Это псевдорешение не может не напомнить нам о псевдовосточной нью-эйджевской болтовне о необходимости установления равновесия противоположных начал — в данном случае рыночной экономики и ее культурной основы.

10. Против постполитики

Какое отношение ко всему этому имеет Ленин? Согласно господствующей доксе, годы спустя после Октябрьской революции угасание у Ленина веры в творческий потенциал масс заставило его придать особое значение роли науки и ученых, положиться на авторитет экспертов: он провозгласил «начало самой счастливой эпохи, когда политики будет становиться все меньше и меньше, о политике будут говорить все реже и реже и не так длинно, а больше будут говорить инженеры и агрономы»*. Технократическая постполитика? Ленинские идеи, что дорога к социализму пролегает через земли монополистического капитализма, могут сегодня показаться опасно наивными:

Капитализм создал аппараты учета вроде банков, синдикатов, почты, потребительных обществ, союзов служащих. Без крупных банков социализм был бы неосуществим. <...> нашей задачей является лишь отсечь то, что капиталистически уродует этот превосходный аппарат, сделать его еще крупнее, еще демократичнее,

* Цит. по: Neil Harding. Leninism. Durham: Duke University Press, 1996. p. 168. (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 42. С. 156.)

170 Славой Жижек

еще всеобъемлющее. <...> Это — общегосударственное счетоводство, общегосударственный учет производства и распределения продуктов, это, так сказать, нечто вроде скелета социалистического общества*.

Не является ли это более радикальным выражением марксовой идеи «всеобщего интеллекта», открыто регулирующего всю общественную жизнь, идеи постполитического мира, в котором «управление людьми» заменяется «управлением вещами»? Разумеется, легко ответить на эту цитату в духе «критики инструментального разума» и «управляемого мира» (verwaltete Welt), «тоталитарный» потенциал вписан в саму форму всеобщего общественного контроля. Легко саркастически заметить, что в сталинскую эпоху аппарат общественного управления действительно стал «еще крупнее». Более того, не является ли это постполитическое представление полной противоположностью маоистской идее о бесконечности классовой борьбы («все является политическим»)?

Однако так ли все однозначно на самом деле? Что, если заменить (явно устаревший) пример с центральным банком Всемирной паутиной, сегодняшним идеальным кандидатом на роль Всеобщего Интеллекта? Дороти Сейерс утверждала, что «Поэтика» Аристотеля на самом деле представляет собой теорию детективных романов *avant la lettre***; поскольку бедному Аристотелю все же не было известно о детективном романе, он вынужден был обратиться к тем примерам, которыми

* Цит. по: Harding, op. cit., p. 146. (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 307.)

** Здесь: предшествующую их возникновению (фр.).

Против постполитики 171

располагал, - к трагедиям...* Следуя этой логике, Ленин в действительности развивал теорию Всемирной паутины, но, поскольку он о ней не знал, ему пришлось обратиться к несчастному центральному банку. Поэтому разве нельзя сказать, что «без Всемирной паутины социализм был бы неосуществим. <...> нашей задачей является лишь отсечь то, что капиталистически уродует этот превосходный аппарат, сделать его еще крупнее, еще демократичнее, еще всеобъемлющее»? В этих обстоятельствах возникает соблазн воскресить старую, изруганную и полузабытую марксистскую диалектику производительных сил и производственных отношений. Общим местом уже стало утверждение, что, по иронии судьбы, именно диалектика похоронила реально существующий социализм: социализм не смог осуществить переход от индустриальной экономики к постиндустриальной. Одной из трагикомических жертв распада социализма в бывшей Югославии был старый коммунистический аппаратчик, дававший интервью студенческому радио Любляны в 1988 году. Коммунисты понимали, что они теряют власть, поэтому отчаянно пытались всем угодить. Когда этому старому партийцу студенты-репортеры задавали провокационные вопросы о его сексуальной жизни, он столь же отчаянно пытался доказать, что он на короткой ноге с молодым поколением. Однако единственным языком, которым он располагал, был канцелярит, в результате получилась сверхъестественно непристойная смесь — заявления вроде следующего: «Сексуальность - это важная составляю-

* См.: Dorothy L. Sayers. *Aristotle on Detective Fiction in: Unpopular Opinions*. New York: Harcourt. Brace and Company, 1947, p. 222—236.

172 Славой Жижек

щая моей повседневной деятельности. Прикосновения к промежутиости моей жены придают мне новые стимулы в работе по строительству социализма». А когда читаешь восточногерманские официальные документы 1970-х - начала 1980-х годов, в которых излагается проект превращения ГДР в своего рода Силиконовую долину социалистического блока Восточной Европы, не удается избавиться от ощущения того же трагикомического разрыва между формой и содержанием: хотя они полностью сознавали, что дигитализация - это дело будущего, они подходили к ней с точки зрения старой социалистической логики промышленного планирования - сами их слова выдавали то, что они не понимали, что происходит, куда ведут социальные последствия дигитализации... Однако действительно ли капитализм служит «естественной» структурой производственных отношений для цифровой вселенной? Разве во Всемирной паутине не содержится подрывной потенциал, угрожающий самому капитализму? Не является ли урок монополии «Майкрософт» ленинистским уроком: вместо борьбы с монополией при помощи государственного аппарата (вспомним распоряжение суда о разделе корпорации «Майкрософт») не «логичнее» ли было бы просто обобществить ее, сделать общедоступной? Так, сегодня возникает соблазн перефразировать известный ленинский лозунг «Социализм = Советская власть + электрификация» как «Социализм = Советская власть + свободный доступ к интернету». (Первое слагаемое важно, поскольку оно определяет общественную организацию, только в рамках которой интернет сможет раскрыть свой освободительный потенциал; без этого мы вернулись бы к новой версии грубого технологического детерминизма.)

Против постполитики 173

Ключевой антагонизм так называемых новых (цифровых) отраслей промышленности, следовательно, таков: как сохранить форму (частной) собственности, только в рамках которой может существовать логика прибыли (вспомним проблему «Напстера», свободное обращение музыки)? И не свидетельствуют ли о том же сложности в биогенетике? Основным пунктом новых международных торговых соглашений является «защита интеллектуальной собственности»: всякий раз, когда при слиянии компаний крупная компания из первого мира поглощает компанию из третьего мира, первое, что они делают, — это закрывают исследовательский отдел. Возникающий при этом феномен приводит понятие собственности к необычным диалектическим парадоксам: в Индии местные общины внезапно узнают, что медицинские практики и материалы, которыми они пользуются веками, принадлежат теперь американским компаниям и поэтому должны покупать у них; в случае с биогенетическими компаниями, патентующими гены, мы вдруг узнаем, что часть нас самих, наши генетические составляющие, уже находятся под защитой авторского права и принадлежат другим...

Исход этого кризиса частной собственности на средства производства никоим образом не гарантирован, здесь нужно принять во внимание основополагающий парадокс сталинистского общества: по отношению к капитализму, который является классовым обществом, но в принципе эгалитарным и лишенным иерархического деления, «зрелый» сталинизм — это бесклассовое

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 58

общество, разделенное на четко определенные иерархические группы (высшая номенклатура, техническая интеллигенция, армия...). Это означает, что уже по отношению к сталинизму классическое по-

174 Славой Жижек

нятие классовый борьбы было неприемлемо, поскольку с его помощью невозможно было дать адекватное описание существовавших иерархии и господства: в Советском Союзе с конца 1920-х годов социальное разделение определялось не собственностью, а прямым доступом к властным механизмам и привилегированными материальными и культурными жизненными условиями (пища, жилье, здравоохранение, свобода путешествовать, образование). И быть может, величайшая ирония истории в том, что (как и в случае с ленинской мечтой о «социалистическом центральном банке», которую можно правильно понять только ретроактивно) с точки зрения Всемирной паутины Советский Союз стал первым образцом развитого «постсобственнического» общества, настоящего «позднего капитализма», при котором принадлежность к правящему классу определяется прямым доступом к (информационным, управленческим) средствам общественной власти и контроля и другим материальным и социальным привилегиям: суть теперь не в том, чтобы владеть компаниями, а в том, чтобы непосредственно управлять ими, иметь право пользования частным реактивным самолетом, иметь доступ к высококлассному медицинскому обслуживанию и т.д. — привилегиям, которые будут обеспечиваться не собственностью, а иными (образовательными, управленческими и т.д.) механизмами.

Этот грядущий кризис откроет перспективы новой борьбы за освобождение, полного пересмотра политического выбора - не старинного марксистского между частной собственностью и ее обобществлением, а выбора между иерархическим и эгалитарным постсобственническим обществом. Здесь старый марксистский

Против постполитики 175

тезис о том, что буржуазная свобода и равенство основываются на частной собственности и состоянии рынка, принимает новый неожиданный оборот: рыночные отношения делают возможным существование (по крайней мере) «формальной» свободы и «законодательного» равенства; поскольку опорой социальной иерархии может служить собственность, нет никакой нужды в ее непосредственном политическом утверждении. Тогда, если собственность перестает играть ведущую роль, возникает опасность того, что ее постепенное исчезновение вызовет потребность в некоей новой (расистской или экспертной) форме иерархии, непосредственно основывающейся на качествах индивидов, отменяющей тем самым даже «формальные» буржуазные равенство и свободу. Короче говоря, поскольку определяющим фактором социальной власти будет наличие/отсутствие доступа к привилегиям (знаниям, управлению и т.д.), мы можем ожидать усиления различных форм исключения, вплоть до неприкрытого расизма. Основная проблема геномной инженерии не в ее непредсказуемых последствиях (что, если мы породим монстров, скажем, людей, лишенных чувства моральной ответственности?), а в биогенетической инженерии, оказывающей фундаментальное воздействие на наши представления об образовании: нельзя ли, вместо того чтобы учить ребенка музыке, манипулировать его генами таким образом, чтобы у него «сами собой» проявились наклонности к музыке? Нельзя ли вместо формирования в нем чувства дисциплины манипулировать его генами таким образом, чтобы он «сам собой» повиновался приказам? Ситуация здесь совершенно открыта - если со временем появятся два класса людей, «рожденных естественным обра-

176 Славой Жижек

зом» и рожденных в результате генетических манипуляций, нельзя заранее узнать, какой класс займет более высокую ступень социальной иерархии: станут ли «рожденные естественным образом» рассматривать рожденных в результате генетических манипуляций в качестве простых инструментов, а не по-настоящему свободных существ, или же значительно более совершенные существа, рожденные в результате генетических манипуляций, станут рассматривать «рожденных естественным образом» как принадлежащих к низшей ступени эволюции? Таким образом, грядущая борьба поставит нас перед лицом крайней необходимости действия, так как она коснется не только нового способа производства, но и радикального прорыва в том, что значит быть человеком. Мы уже сегодня можем распознать признаки этого своеобразного всеобщего волнения по имени «Сиэтл». Десятилетие торжества глобального капитализма подошло к концу, возникло запоздалое «беспокойство» — доказательством тому служит паническая реакция крупных средств массовой информации, которые — от журнала «Тайм» до Си-эн-эн — вдруг заговорили о марксистах, манипулирующих толпой «простых» протестующих. Проблема теперь является совершенно ленинистской: как претворить в реальность обвинения средств массовой информации? Как создать организационную структуру, которая придавала бы этому волнению

форму универсального политического требования? Иначе момент будет упущен, и останется лишь маргинальное волнение, которое, возможно, оформится в виде нового «Гринписа», обладающего определенной эффективностью, но и со столь же жестко ограниченными целями, маркетинговыми стратегия-

Против постполитики 177

ми и т.д. Короче говоря, не приняв форму Партии, движение не выйдет из порочного круга «сопротивления», одного из важнейших слов-ловушек «постмодернистской» политики, которая любит противопоставлять «хорошее» сопротивление власти «плохому» революционному захвату власти, — не хотелось бы, чтобы антиглобализм превратился лишь в еще один «участок сопротивления» капитализму... Поэтому основной «ленинистский» урок сегодня заключается в следующем: политика, лишённая организационной формы, — это политика без политики. Поэтому ответ тем, кто хочет, чтобы существовали лишь (весьма удачно названные) «новые социальные движения», повторяет ответ якобинцев жирондистским соглашателям: «Вы хотите революцию без революции!» Сегодняшний тупик заключается в том, что существует только два способа социально-политической деятельности: либо вы играете в игру системы, участвуя в «долгом марше через институции», либо вы являетесь активистом новых социальных движений - от феминизма через экологию к антирасизму. Повторим: ограниченность этих движений не в том, что они не являются политическими в смысле Всеобщего Единичного, они - «движения одной проблемы», которым не хватает измерения универсальности, то есть они не касаются социального целого.

Ключевая особенность этой целого состоит в том, что оно структурно непоследовательно. Уже Маркс заметил эту непоследовательность, когда в своем «Введении к критике гегелевской философии права» обрисовал логику гегемонии: на пике революционного энтузиазма возникает «всеобщий класс», то есть некий определенный класс провозглашает себя всеобщим и тем самым

178 Славой Жижек

возбуждает всеобщий энтузиазм, поскольку олицетворяет общество, как таковое, в борьбе против *ancien regime**, преступление против общества, как такового (подобно буржуазии во французской революции). За этим следует разочарование, столь саркастически описанное Марксом: на следующий день разрыв между Всеобщим и Частным вновь становится видимым, вульгарная капиталистическая погоня за наживой становится реальностью всеобщей свободы и т.д.** Для Маркса, разумеется, единственным всеобщим классом, особенность которого (исключение его из общества собственности) гарантирует его действительную всеобщность, является пролетариат. Именно это отвергает Эрнесто Лакло в своей версии логики гегемонии: у Лакло короткое замыкание между Всеобщим и Частным всегда является иллюзорным, временным, своеобразным «трансцендентальным паралогизмом***». Однако действительно ли Марксов пролетариат представляет собой отрицание всего внутренне присущего человечеству или же он является «всего лишь» разрывом всеобщности, как таковой, который невозможно заполнить какой-либо позитивностью?* *** На языке Алена Бадью, про-

* Старый порядок (фр.).

** См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 427-428.

*** См.: Ernesto Laclau. The Politics of Rhetoric. Выступление на конференции «Культура и материальность», Калифорнийский университет, Дейвис, 23—25 апреля 1998 года. Когда сегодняшние постмодернистские политические философы придают особое значение парадоксу демократии, тому, что демократия возможна только на фоне своей невозможности, не воспроизводят ли они парадоксы кантовского практического разума, давным-давно разгаданные Гегелем?

* *** См. комментарии Евстахия Кувелакиса к «Введению к критике гегелевской философии права»: L'Introduction a la Critique de la philosophie du droit de Hegel. Paris: Ellipses, 2000.

Против постполитики 179

летариат - это не еще один частный класс, а особенность социальной структуры и, как таковой, представляет собой всеобщий класс, не-класс среди классов.

Решающим здесь является, по сути своей, временное и диалектическое противоречие между Всеобщим и Частным. Когда Маркс говорит, что в Германии вследствие соглашательской ничтожности буржуазии было слишком поздно для частичной буржуазной эмансипации и что вследствие этого необходимым условием всякой частной эмансипации в Германии служит эмансипация всеобщая, то понять это можно, лишь увидев здесь описание всеобщей «нормальной» парадигмы и исключения из нее: в «нормальных» условиях частичная (ложная) буржуазная эмансипация сопровождается всеобщей эмансипацией путем революции пролетариата, тогда как в Германии «нормальный» порядок переворачивается. Однако можно истолковать это по-иному, значительно более радикально: сама немецкая исключительность, неспособность буржуазии осуществить частичную эмансипацию открывают возможности для всеобщей эмансипации. Измерение всеобщности, таким образом, возникает (только) там, где

«нормальный» порядок, устанавливающий последовательность частных, нарушен. Поэтому «нормальной» революции не существует, каждый революционный взрыв основывается на исключении, коротком замыкании между «слишком поздно» и «слишком рано». Французская революция произошла вследствие того, что Франция была неспособна следовать «нормальному» английскому пути капиталистического развития; сам «нормальный» английский путь завершился «неестественным» разделением труда между капиталистами, обладающими социально-экономической властью, и аристократией, у которой осталась

180 Славой Жижек

политическая власть. И согласно Марксу, Германия именно потому произвела наивысшую революцию в мысли (философия немецкого идеализма как философский двойник французской революции), что избежала политической революции.

Именно структурную необходимость этого несовпадения по времени, этого несоответствия упускает Хабермас: основная суть его понятия «модерна как незавершенного проекта» заключается в том, что проект модерна содержал два аспекта: развитие «инструментального разума» (научно-технологическое манипулирование и господство над природой) и возникновение неограниченной intersubjectивной коммуникации; к настоящему времени в полной мере реализован только первый аспект, и наша задача в том, чтобы завершить проект модерна, реализовав потенциал второго. Однако, что, если это несоответствие является структурным? Что, если невозможно просто дополнить инструментальный Разум коммуникативным Разумом, поскольку превосходство инструментального Разума конститутивно для современного Разума, как такового? Хабермас вполне последователен, применяя ту же логику по отношению к сегодняшней глобализации, его тезис звучит так: «Глобализация как незавершенный проект». «Несоответствие между прогрессивной экономической интеграцией и отстающей политической интеграцией можно преодолеть только при помощи политики, стремящейся создать более высокий уровень политического действия, которое развивалось бы одновременно с дерегулированием рынков»*. Короче говоря, нет необходимости открыто бороться с капиталистичес-

* Juergen Habermas. Warum braucht Europa eine Verfassung? Die Zeit, June 29, 2001, Feuilleton, S. 7.

Против постполитики 181

тической глобализацией, нужно только дополнить ее соответствующей политической глобализацией (усилить центральный политический орган в Страсбурге, ввести общеевропейское социальное законодательство и т.д.). Однако, что, если современный капитализм, порождающий экономическую глобализацию, невозможно дополнить глобализацией политической? Что, если такое распространение глобализации на политический проект вынудило бы нас пересмотреть контуры самой экономической глобализации?*

Короче говоря, фундаментальная установка Хабермаса представляет собой не что иное, как отрицание двадцатого века; он действует так, словно двадцатого века с его особым измерением не было, словно все, что в нем происходило, было лишь случайным искажением того, что составляет основополагающий концептуальный нарратив — нарратив просвещенного демократического либерализма с его бесконечным прогрессом, который может обойтись и без событий двадцатого века**. Точно так же для описания падения социалистичес-

* Скрытую истину этого тезиса Хабермаса разоблачает его открытый европоцентризм: неудивительно, что Хабермас восхваляет европейский «образ жизни», неудивительно, что он описывает проект политической глобализации (создания транснациональной политической организации) как венец европейской цивилизации.

** Последней крупной фигурой либерализма такого рода был Эрнст Кассирер, поэтому неудивительно, что недавнее отречение от двадцатого века отчасти связано с возрождением Кассирера в Германии; неудивительно, что другие философы, а не только Хабермас, призывают нас пересмотреть знаменитые дебаты между Хайдеггером и Кассирером в Давосе в 1929 году, которые - «поражением» Кассирера и грубым отказом Хайдеггера обменяться рукопожатием со своим собеседником - свидетельствовали о философском завершении девятнадцатого столетия: что, если Хайдеггер не победил? Что, если мы все не так поняли?

182 Славой Жижек

тических режимов в 1990 году Хабермас придумал термин «догоняющая революция»*: Запад (западная либеральная демократия) ничему не может научиться у коммунистического опыта Восточной Европы, поскольку в 1990 году эти страны в своем социальном развитии лишь догоняли западные либеральные демократические режимы. Тем самым Хабермас отвергает этот опыт как простую случайность, отрицая какую-либо фундаментальную структурную взаимосвязь между западной демократией и возникновением «тоталитаризма», то есть всякое представление о том, что «тоталитаризм» является симптомом внутренних противоречий самого демократического проекта. То же относится к толкованию фашизма Хабермасом: вопреки идее Адорно и Хоркхаймера о том, что фашистское «варварство» представляет собой закономерный итог «диалектики Просвещения», фашистские режимы для него являются случайным отступлением

(задержкой, регрессом), которое не затрагивает основную логику модернизации и Просвещения. Задача, таким образом, состоит в простом возвращении на правильный путь, а не в переосмыслении самого проекта Просвещения. Однако эта победа над «тоталитаризмом» - пиррова, Хабермас должен усвоить хичкоковский урок (вспомним утверждение Хичкока, что фильм интересен ровно настолько, насколько интересен в нем главный злодей). Попытка отделаться от «тоталитарного» тупика как от простого случайного отступления ставит нас в комфортное, но совершенно бессильное положение

* См : Juergen Habermas. Die nachholende Revolution. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

Против постполитики 183

того, кто, оставаясь невозмутимым, когда вокруг него все рушится, продолжает верить в фундаментальную рациональность мира.

Перспективы «сиэтлского» движения напрямую зависят от того, поставит ли оно под сомнение систему взглядов, молчаливо признаваемую Хабермасом. Это движение представляет собой полную противоположность тому, как называют его средства массовой информации («антиглобалистский протест»): оно - зародыш нового глобального движения, глобального как по содержанию (оно стремится к глобальной конфронтации с сегодняшним капитализмом), так и по форме (это глобальное движение, мобильная международная сеть, готовая к выступлениям от Сиэтла до Праги). Оно глобальнее «глобального капитализма», поскольку оно вводит в игру его жертв, то есть исключенных капиталистической глобализацией, равно как и тех, кто включен в нее таким образом, что отныне им суждено владеть жалкое существование пролетариев*. Возможно, следует рискнуть воспользоваться давнишним различием Гегеля между «абстрактной» и «конкретной» всеобщностью: капиталистическая глобализация «абстрактна», она заключается в спекулятивном движении Капитала, тогда как «сиэтлское» движение олицетво-

* Индонезия — образцовый пример этой логики глобализации. После прихода к власти Сухарто в 1965 году страну наводнили иностранные инвесторы, искавшие дешевую рабочую силу; эта рабочая сила стала доступной после того, как иностранные компании выкупили участки плодородной земли, на которых они начали выращивать сельскохозяйственные культуры на экспорт (каучук, ананасы) вместо продуктов для внутреннего потребления. Таким образом, местное население оказалось в двойной зависимости от иностранных государств: оно работало на иностранные компании и ело импортированную пищу...

184 Славой Жижек

ряет собой «конкретную всеобщность», то есть тотальность глобального капитализма и его исключенную темную сторону. Реальность капиталистической глобализации лучше всего иллюстрируется победой российского ядерного лобби в июне 2001 года, которое вынудило парламент принять решение о ввозе в Россию ядерных отходов из развитых стран Запада.

Здесь очень важен ленинский упрек в адрес либералов: они лишь эксплуатируют недовольство рабочего класса для укрепления собственных позиций по отношению к консерваторам, вместо того чтобы наконец-таки заявить о солидарности с ними*. Не относится ли это и к сегодняшним левым либералам? Они любят апеллировать к расизму, экологии, недовольству рабочих и т.д., чтобы одержать верх над консерваторами, не создавая опасность для системы. Вспомним, как в Сиэтле Билл Клинтон ловко сослался на протестующих на улицах, напомнив лидерам, собравшимся внутри охраняемых дворцов, что они должны прислушаться к посланию демонстрантов (посланию, которое Клинтон, разумеется, истолковал по-своему, лишив его подрывного потенциала, приписанного опасным экстремистам, вносящим хаос и насилие в массы мирных протестующих). Эта клинтоновская позиция позднее превратилась в стратегию кнута и пряника: с одной стороны, паранойя (идея о том, что за всем этим стоит тайный марксистский заговор); с другой стороны, в Генуе не кто иной как Берлускони заявил, что пища и жилье будут предоставлены антиглобалистским демонстрантам только при условии, что они будут «вести себя надлежащим обра-

* Этой идеей я обязан: Alan Shandro. Lenin and the Logic of Hegemony.. Выступление на симпозиуме «Возвращение Ленина», Эссен, 2— 4 февраля 2001 года.

Против постполитики 185

зом» и не помешают проведению официального события. То же касается всех новых социальных движений, вплоть до сапатистов в Чиапасе: системная политика готова «выслушать их требования», лишая их собственно политического жала. Система по определению является экуменической, открытой, терпимой, готовой «выслушать» все, - даже если вы настаиваете на своих требованиях, сама форма переговоров лишает их универсального политического жала. По-настоящему «третий путь» нам следует искать в этом третьем пути между институционализированной парламентской политикой и новыми социальными движениями.

Ставка в сегодняшней политической борьбе должна быть такова: которая из прежних двух основных политических партий, консерваторы или «умеренные левые», преуспееет в подаче себя в качестве подлинного олицетворения постидеологического духа, объявив, что другая партия «все

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 62

еще находится во власти старых идеологических призраков»? Если 1980-е ассоциируются с консерваторами, то урок 1990-х в наших позднекапиталистических обществах, казалось бы, должен заключаться в том, что «третий путь» социал-демократии (или, точнее, посткоммунисты в бывших социалистических странах) на самом деле выступает в качестве представителя капитала, как такового, во всей его полноте, действуя против его конкретных фракций, представленных различными «консервативными» партиями, которые, чтобы показать, что они обращаются ко всему населению, также пытаются играть на требованиях антикапиталистических страт (скажем, «патриотических» работников собственного среднего класса, которым угрожает дешевый труд иммигрантов, — вспомним ХДС, который, выступив против предложения социал-демократов «импор-

186 Славой Жижек

тировать» в Германию 50000 индийских программистов, выдвинул позорный лозунг: «Kinder statt Inder!»*). Эта экономическая констелляция достаточно хорошо объясняет, как и почему социал-демократы «третьего пути» могут отстаивать как интересы крупного капитала, так и мультикультуралистскую терпимость, ориентированную на защиту интересов иностранных меньшинств.

Левые «третьего пути» мечтали, что договор с дьяволом может сработать: хорошо, никакой революции, мы признаем капиталистические правила игры единственно возможными, но тогда уж мы сохраним некоторые достижения государства благоденствия и построим общество, терпимое по отношению к сексуальным, религиозным и этническим меньшинствам. Если тенденция, заявившая о себе победой Берлускони в Италии, сохранится, то на горизонте замаячат довольно мрачные перспективы: мир, в котором неограниченное господство капитала дополняется не леволиберальной терпимостью, атипично постполитической смесью из чисто рекламного спектакля и озабоченности морального большинства (вспомним, что Ватикан оказал молчаливую поддержку Берлускони!). Ближайшее будущее принадлежит не правым провокаторам вроде Ле Пена или Пэта Бьюкенена, а людям вроде Берлускони и Хайдера, этим защитникам глобального капитала в волчьей шкуре популистского национализма. Борьба между ними и левыми «третьего пути» — это борьба за то, что более эффективно сможет нейтрализовать эксцессы глобального капитализма: мультикультуралистская терпимость левых «третьего пути» или популистская гомофобия. Станет ли эта унылая альтернатива ответом Европы на глобализацию?

* Дети вместо индийцев (нем.).

11. Ideologie heute*

Приход постполитики, легитимирующей себя в качестве «постидеологической», заставляет нас пересмотреть само понятие идеологии. В одном из ранних фильмов братьев Маркс есть забавная сцена под названием «Почему утка?». Граучо говорит Чико, что они должны встретиться с кем-то у виадука, а Чико спрашивает: «Почему утка?»** Когда Граучо начинает объяснять ему, что виадук — это большой мост через долину, Чико настаивает: «Почему утка?» Граучо продолжает объяснять: «Знаешь, мост! Под мостом есть зеленый луг...» «Почему утка?» — повторяет Чико. Поэтому объяснение продолжается: «Посреди этого луга есть пруд. В пруду плавают несколько уток...» «Так вот почему утка!» — торжествующе восклицает Чико, по ошибке приняв такое объяснение за истинное положение вещей, как это зачастую случается при идеологической легитимации. Следуя такой варварской этимологии, обозначение

* Идеология сейчас (нем.).

** По-английски слово «виадук» (viaduct) и вопрос «Почему утка?» («Why a duck?») звучат одинаково. -

Прим. перев.

188 Славой Жижек

(designation) имени объясняется здесь через буквальное значение его составляющих. Почему утка? Потому что в пруду под ним плавают утки... Суть здесь в том, что вопрос (о том, почему это имя таково) вписан в само имя. Все мы знаем, что слово «кенгуру» возникло в результате подобного недоразумения: когда первые белые исследователи Австралии спросили аборигенов, что это такое, указав на стоящего поблизости кенгуру, аборигены не поняли вопрос и поэтому ответили: «Кенгуру», что на их языке означало: «Что вы хотите?», а исследователи по ошибке посчитали этот вопрос обозначением кенгуру. Тогда, если это ошибочное восприятие вопроса выступает в качестве положительного члена, а эта неспособность распознать вопрос является стандартной процедурой идеологического неузнавания, то сама пустота диалога братьев Маркс обнаруживает критико-идеологическое измерение, поскольку в нем вновь встает вопрос о том, как возникает позитивная десигнация: на самом деле «виадук» — это «почему утка?» Разве логика антисемитизма не основывается на похожем неузнавании: хотя кажется, что слово «еврей» (в

антисемитском смысле)» является обозначением четко определенной этнической группы, в действительности оно кодирует целый ряд вопросов: «Почему нас эксплуатируют? Почему рушатся прежние представления о нравственности?» и т.д., а «еврейский заговор» — это лишь видимость ответа на вопрос. Иными словами, самым первым жестом критики антисемитизма должно стать прочтение «еврея» как «почему еврей?»... В повседневном языке американцев бейсбольная фраза «Кто на первой базе?», после того как она была пре-

Ideologie heute 189

вратно истолкована как положительное утверждение в комедии Эбботта и Костелло, тоже начала использоваться как ответ в форме вопроса*.

Когда Кристофер Хитченс взялся ответить на трудный вопрос, что на самом деле северные корейцы думают о своем «любимом Вожде» Ким Чен Ир, он дал, быть может, самое лаконичное определение идеологии: «Массовая иллюзия — это единственное, что позволяет людям оставаться нормальными»**. Этот парадокс указывает на фетишистский раскол, проходящий сквозь самое ядро действительно работающей идеологии: индивиды переносят свою веру на большого Другого (олицетворяющего собой коллектив), который таким образом верит вместо них, — индивиды остаются нормальными как индивиды, сохраняющие дистанцию по отношению к «большому Другому» официального дискурса. Ненормальными индивидов может сделать не только полная идентификация с идеологической «иллюзией», но и приостановка их (непризнаваемой, смещаемой) веры. Иными сло-

* Баа Эбботт и Лу Костелло - знаменитые голливудские комики 1930-1950-х годов. В известной сценке «Кто на первой базе» Эбботт играет роль тренера бейсбольной команды, а Костелло - нового кэтчера. Перед тем как допустить кэтчера к игре, тренер хочет убедиться, знает ли новый игрок имена членов команды. Эбботт предупреждает, что у игроков странные имена, а когда Костелло спрашивает, как зовут того, кто играет на первой базе, тренер отвечает: «Кто». Костелло не понимает, что «Кто» — это не вопрос, а имя игрока, и продолжает выяснять, как же зовут игрока с первой базы. Непонимание между Эбботтом и Костелло возрастает по мере того, как последний пытается узнать имена других членов команды: на второй базе стоит игрок по имени «Что», а на третьей — «Я не знаю» и т.д. - *Прим. перев.*

** Christopher Hitchens. Visit To a Small Planet. Vanity Fair, January, 2001, p. 24.

190 Славой Жижек

вами, если бы индивиды лишились этой веры (спроецированной на «большого Другого»), они сами должны были бы полностью принять веру. (Возможно, этим объясняется тот парадокс, что многие циники становятся искренними верующими в момент разрушения «официальной» веры.) Этот необходимый разрыв в идентификации позволяет нам определить роль Сверх-Я. Сверх-Я возникает в результате неудачной интерпелляции: я считаю себя христианином, но в глубине души на самом деле я не верю в это, и это осознание не осуществленной до конца интерпеллированной символической идентификации возвращается в форме давления вины со стороны Сверх-Я. Однако не скрывает ли эта логика свою полную противоположность? На «более глубоком» уровне Сверх-Я выражает вину, предательство, присущие акту интерпелляции, как таковому: интерпелляция в качестве символической идентификации с Идеалом-Я сама по себе, как таковая, является компромиссом, способом «уступить желанию другого». Вина тех, кто не является настоящим христианином, действует как давление Сверх-Я только постольку; поскольку она основывается на «более глубокой» вине соглашения с желанием другого, первоначальной идентификации как христианина...

Именно это имел в виду Лакан, когда утверждал, что подлинная формула материализма не в том, что «Бога нет», а в том, что «Бог — это бессознательное». Достаточно вспомнить, что в письме Макс Броду Милена Есенска писала о Кафке: «Для него жизнь вообще - нечто решительно иное, чем для других людей, и прежде всего: деньги, биржа, валютный банк, пишущая машин-

Ideologie heute 191

ка для него совершенно мистические вещи»*. Это утверждение следует прочесть на фоне анализа товарного фетишизма, проведенного Марксом: фетишистская иллюзия является неотъемлемой частью реальности, а не нашего восприятия ее; буржуазный субъект прекрасно знает, что в деньгах нет ничего сверхъестественного, что деньги - это всего лишь объект, олицетворяющий собой совокупность социальных отношений, но тем не менее он действует в реальной жизни так, как если бы он верил, что деньги — это что-то сверхъестественное. Именно благодаря этому мы можем постичь вселенную Кафки: Кафка обладал способностью непосредственно переживать эти фантазматические верования, которые мы, «нормальные» люди, отрицаем, — сверхъестественным у Кафки является то, что Маркс любил называть «теологическими ухищрениями» товаров**. Лакановское «Бог — это бессознательное» не следует путать с обратным юнгианским тезисом нью-эйдж: «Бессознательное - это Бог». Разница между ними двумя, как и при гегельянской перестановке субъекта и предиката, связана с

противоположностью между ложью и истиной. (Здесь имеет место та же оппозиция, что и в случае с утверждениями «Сон есть жизнь» и «Жизнь есть сон»: в то время как первое высказывание предполагает ниц-

* Цит. по: Jana Cerna. *Kafka's Milena*. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 174. (Цит. по: Карельский А. «Письма к Милене»: комментарии // Кафка Ф. Афоризмы; Письмо к отцу; Письма. М., 2000. С. 385 - Прим. перев.)

** Наиболее показательным примером — не просто товарного фетишизма, но фетишизма, который сам стал товаром, - является Япония, где наряду с банкой «кока-колы» и фасованными продуктами в торговых автоматах продаются трусики, которые недавно надевали на себя маленькие девочки.

192 Славой Жижек

шеанское утверждение сна как полнокровного жизненного опыта, второе высказывание выражает установку меланхолической безысходности а 1а Кальдерон: наша жизнь - это никчемный сон, бледная тень, лишенная плоти...) Лакановское «Бог — это бессознательное» указывает на фундаментальную Ложь, обеспечивающую фантазматическую целостность личности: исследуя самое сокровенное содержание нашей личности, мы сталкиваемся не с нашим истинным Я, а с первичной ложью (proton pseudos) — все мы втайне верим в «большого Другого». В отличие от этого «Бессознательное — это Бог» означает, что в неизведанных глубинах нашей личности пребывает божественная Истина: Бог — это сокровенная духовная субстанция нашего бытия, с которой мы сталкиваемся, когда постигаем наше истинное Я*.

Это понятие недоступной фантазии также позволяет ответить на набившие оскомину упреки в том, что психоанализ нельзя использовать по отношению к социально-идеологическим процессам: «допустимо» ли применять понятия, которые первоначально использовались для лечения индивидов, к коллективным объектам и утверждать, скажем, что религия - это «коллективный невроз навязчивости»? Психоанализ сосредоточен совершенно на ином: Социальное, область со-

* А поскольку с юнгианской точки зрения Бессознательное представляет собой огромную невидимую корневую систему, неудивительно, что именно Юнг был тем, кто (задолго до Делёза) открыто назвал его ризомой: «Жизнь всегда представлялась мне подобной растению, питающемуся от своего собственного корневища (rhizome). Жизнь в действительности невидима, спрятана в корневище. <...> То, что мы видим, лишь крона, и, когда ее не станет, корневище останется». (Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. М. - Львов, 1998. С. 17-18.)

Ideologie heute 193

циальных практик и социальных верований, не просто находится на уровне, отличном от индивидуальных переживаний, но представляет собой нечто, с чем индивид должен себя соотносить, что индивид должен переживать как порядок, который в минимальной степени «овеществлен», овнешнен. Следовательно, проблема не в том, «как перескочить с индивидуального на социальный уровень»; проблема в том, каким образом должен структурироваться децентрированный социо-символический порядок институционализированных практик верований, чтобы субъект сохранил свой «рассудок», свое «нормальное» функционирование. Какие иллюзии нужно сохранить, чтобы индивиды остались здоровыми? Вспомним пресловутого эгоиста, отвергающего публичную систему моральных норм: как правило, такой субъект может спокойно существовать только тогда, когда эта система «где-то» существует, признается публично, то есть, для того чтобы отдельный циник мог существовать, он должен предположить, что существует наивный другой, который «действительно верит»*. Эта странная сила веры в символический вымысел зачастую вызывает сверхъестествен-

* Поскольку обычно циничной установке, согласно которой «значение имеют только деньги», противопоставляется вера (в ценности, в идеалы и т.д.), следует обратить внимание на тот довольно очевидный (и именно поэтому им зачастую пренебрегают) факт, что деньги - это вера в ее наиболее чистом и радикальном проявлении: они функционируют только тогда, когда существует вера в социальные связи. Сами по себе деньги - это ничего не стоящая бумага (а с появлением электронных денег и не она вовсе), в своей основе их статус полностью зависит от символических гарантий — если люди перестают «верить в них», они перестают работать. Даже в случае с золотом, воплощением «реального богатства», нельзя забывать, что оно не обладает потребительной стоимостью, что его стоимость совершенно рефлексивна и представляет собой результат веры людей в его ценность.

194 Славой Жижек

ное je sais bien, mais quand même*: даже если нам хорошо известно, что в знаменитой сцене поедания дерьма в «Сало» Пазолини актеры на самом деле ели вкуснейшую смесь меда и швейцарского шоколада, у зрителя (конечно, если он не копрофаг) она все равно вызывает отвращение. Именно так должна совершаться подлинная «культурная революция» — не целясь в самих индивидов, не пытаясь «перевоспитать» их, «изменить их реакционные установки», но лишая индивидов опоры в виде «большого Другого», институционализированного символического порядка.

Иными словами, «культурная революция» должна принимать в расчет свойственную всякому идеологическому процессу децентрированность, когда бессмысленный ритуал в онтологическом

плане превосходит все наши попытки «сделать его осмысленным». Общим местом стало утверждать, что мы, внешние наблюдатели, никогда не сможем правильно понять напряженные религиозные ритуалы, поскольку только тот, кто полностью погружен в жизненный мир, частью которого этот ритуал является, может понять его смысл (или, точнее, он не рефлексивно «понимает» его, но непосредственно «ощущает» его осмысленность). С лаканианской точки зрения, здесь нужно сделать следующий шаг и заявить, что даже религиозная вера тех, кто участвует в таком ритуале, представляет собой «рационализацию» сверхъестественного либидинального воздействия самого ритуала. Разрыв заключается не в разрыве между участниками, в конечном счете непосредственно вовлеченными в происходящее, и нашей внешней интерпретативной позицией - он заключается в самом происходящем,

* Здесь: я знаю, как обстоит дело, но... (фр.)

Ideologie heute 195

то есть он изнутри расщепляет самих участников, которые нуждаются в «рационализации» значения, чтобы суметь выдержать Реальное самого ритуала. Точно так же базовая интерпретативная операция психоанализа заключается не в том, чтобы пойти «дальше» поверхностного толкования, а напротив, в том, чтобы со вниманием относиться к ошеломляющим первым впечатлениям. Обычно говорят, что первое прочтение всегда обманчиво и что смысл открывается только при повторном прочтении, но что, если смысл, возникающий при повторном прочтении, представляет собой в итоге защитное образование от потрясения, возникшего в результате первого прочтения? Следуя этой логике, Терри Иглтон интерпретировал «Бесплодную землю» Т. С. Элиота: первое впечатление от поэмы — фрагменты заурядных повседневных событий, смешанные с замысловатой структурой отсылок к противоречивому множеству художественных и религиозных феноменов, и есть «послание» поэмы*. Это короткое замыкание между фрагментами «отчужденной» современной повседневной жизни и сбивающим с толку множеством метафизических ссылок для Элиота само по себе является наилучшим показателем того, где мы сегодня находимся: испытывая нехватку прочного религиозно-метафизического фундамента, наша повседневная жизнь распадается на мелкие кусочки пустых и вульгарных социальных ритуалов. Когда мы переступаем этот порог и пытаемся увидеть непротиворечивое духовное построение за ошеломляющим множеством отсылок (на самом ли деле Элиот буддист? пропагандирует ли он языческий миф возрождения?), мы уже упускаем суть.

* Terry Eagleton. *Eliot and Common Culture*, in: *Eliot in Perspective*. Ed. by Graham Martin. New York: Humanities Press, 1970.

12. Добро пожаловать в пустыню Реального!

То же самое относится и к бомбардировкам Нью-Йорка 11 сентября 2002 года: их основное послание - это не какая-то глубокая идеологическая мысль, оно заключается в самом первоначальном травматическом воздействии: терроризм действует, и мы можем это наблюдать... Что же тогда было разрушено в результате этих атак? Наиболее паранойяльная фантазия американца, живущего в маленьком идиллическом городке Калифорнии - рае для потребителя, заключается в том, что он внезапно начинает подозревать, что мир, в котором он живет, является спектаклем, разыгрываемым перед ним, чтобы убедить его в реальности этого мира, а люди, окружающие его, в действительности простые актеры, занятые в гигантском представлении. Один из недавних примеров — фильм Питера Уира «Шоу Трумена» (1998) с Джимом Керри, играющим провинциального клерка, который постепенно узнает, что он -герой 24-часового телешоу (его родной город построен в гигантском павильоне) и за ним постоянно следят камеры. Среди его предшественников следует упомянуть «Вывихнутый век» (1959) Филиппа Дика, в котором герой, ведущий благопристойную жизнь в малень-

Добро пожаловать в пустыню Реального! 197

ком калифорнийском городишке конца 50-х, обнаруживает, что весь город является фальшивкой, построенной для его удовольствия. Основной урок, который можно извлечь из этих двух фильмов, состоит в том, что позднекапиталистический потребительский калифорнийский рай при всей своей гиперреальности, по сути, ирреален, несубстанциален, лишен материальной инерции. И дело не в том, что Голливуд создает некое подобие реальной жизни, лишенной веса и материальной инерции; в позднекапиталистическом потребительском обществе «реальная социальная жизнь» сама так или иначе приобретает черты инсценированной подделки, в которой соседи из нашей «реальной» жизни ведут себя подобно актерам и статистам... Предложенное Слотердайком понятие «сферы» здесь следует понимать буквально, как гигантскую металлическую сферу, которая окружает и изолирует весь город. Итак, окончательная истина капиталистической утилитарной бездуховной вселенной состоит в дематериализации самой

«реальной жизни», в превращении ее в призрачное шоу. Так, Кристофер Ишервуд выразил эту нереальность американской повседневной жизни в своем описании комнаты мотеля: «Американские мотели нереальны!.. Они специально сделаны так, чтобы быть нереальными... Европейцы ненавидят нас за то, что мы ушли в мир, созданный рекламой, подобно отшельникам, уединяющимся в пещерах для созерцания». Давным-давно научно-фантастические фильмы, такие как «Зардоз» или «Бегство Логана», предвосхитили современные постмодернистские трудности, касающиеся расширения фантазма до размеров сообщества: изолированная группа, живущая стерильной жизнью на

198 Славой Жижек

уединенной территории, стремится пережить опыт реального мира материального распада.

В хите братьев Вачовски - фильме «Матрица» (1999) - эта логика достигла своей кульминации. Материальная реальность, которую мы все видим и ощущаем, является виртуальной, порождаемой и управляемой гигантским мегакомпьютером, к которому все мы присоединены. Когда герой (его играет Кеану Ривз) пробуждается в «реальной действительности», он видит пустынный пейзаж, изобилующий сожженными руинами, — это то, что осталось от Чикаго после глобальной войны. Морфеус, лидер сопротивления, произносит ироническое приветствие: «Добро пожаловать в пустыню Реального». Разве нечто подобное не произошло в Нью-Йорке 11 сентября? Его жителей познакомили с «пустыней Реального». Нам, развращенным Голливудом, тот ландшафт и взрывы, которые мы видели во время падения башен, не могли не напомнить наиболее захватывающие сцены из фильмов-катастроф. Для большинства зрителей взрывы Всемирного торгового центра были событиями на телевизионном экране, и когда мы видели часто повторявшиеся кадры, на которых были запечатлены испуганные люди, бежавшие по направлению к камере на фоне гигантского облака пыли от падающей башни, то эти кадры напоминали нам о захватывающих съемках из фильмов-катастроф. Это был самый лучший спецэффект с тех пор, как Иеремия Бентам сказал, что реальность -это лучшая видимость себя самой.

Когда мы слышим, что бомбардировки были неожиданным потрясением, что невообразимое Невозможное случилось, следует вспомнить другую опреде-

Добро пожаловать в пустыню Реального! 199

ляющую катастрофу начала двадцатого века - «Титаник». Она тоже стала потрясением, но место для нее уже было подготовлено в идеологическом фантазме, поскольку «Титаник» был символом мощи индустриальной цивилизации девятнадцатого столетия. Разве то же самое не касается и этих бомбардировок? Не только средства массовой информации все время бомбардировали нас разговорами о террористической угрозе, сама эта угроза была либидинально инвестирована — достаточно вспомнить ряд фильмов от «Побега из Нью-Йорка» до «Дня независимости». В этом и состоит рациональное объяснение столь часто вспоминаемой ассоциации с атаками из голливудских фильмов-катастроф. Неправдоподобно, когда происходит то, что было объектом фантазма; в известной степени Америка получила то, о чем фантазировала, и это стало большой неожиданностью. Поэтому следует отойти от стандартного прочтения, согласно которому взрывы Всемирного торгового центра были вторжением Реального, которое разрушило нашу иллюзорную Сферу. Напротив, это до разрушения Всемирного торгового центра мы жили в нашей реальности, воспринимая ужасы третьего мира как что-то не являющееся частью нашей социальной реальности и существующее (для нас) как призрачное видение на (телевизионном) экране; и то, что произошло 11 сентября, есть экран фантазматического видения, вошедшего в нашу реальность. Это не реальность вошла в наши видения, а видение вошло и разрушило нашу реальность (т. е. символические координаты, определяющие наше восприятие реальности). Тот факт, что после 11 сентября премьеры множества боевиков со сценами, похожими на разрушение

200 Славой Жижек

Всемирного торгового центра (огромные здания в огне или атакуемые террористами...), были отсрочены на какое-то время (некоторые фильмы даже сданы в архив), следует толковать как «подавление» фантазматического фона, несущего ответственность за крушение Всемирного торгового центра. Конечно, мы не должны играть в псевдопостмодернистскую игру, сводящую крушение Всемирного торгового центра только к очередному, созданному средствами массовой информации зрелищу, истолковываемому в качестве катастрофической версии снафф-порнофильма. Вопрос, который мы должны были задать себе, когда 11 сентября сидели, пристально вглядываясь в телевизионные экраны, очень прост: где мы столько раз видели ту же самую картину?

Диалектику видимости и Реального нельзя свести к тому элементарному факту, что

виртуализация нашей повседневной жизни, впечатление, что мы все больше и больше живем в искусственно сконструированной вселенной, вызывает непреодолимую потребность «вернуться к Реальному», заново обрести устойчивую основу в некоей «реальной действительности». Реальное, которое возвращается, обладает статусом (новой) видимости: именно потому, что оно является реальным, то есть из-за его травматического/избыточного характера, мы не можем включить его в (то, что мы переживаем как) нашу реальность и поэтому вынуждены переживать его как кошмарное видение. Вот почему образ разрушающегося Всемирного торгового центра был столь пленительным: образ, вид, «эффект», который в то же самое время освободил «саму вещь». Этот «эффект Реального» — вовсе не то же самое, что в 60-х Ролан Барт назвал *l'effet du réel*: это, скорее, полная его

Добро пожаловать в пустыню Реального! 201

противоположность, *l'effet de l'irréel*. То есть в отличие от бартовского *effet du réel*, в котором текст заставляет нас принять за «реальное» результат вымысла, здесь Реальное, для того чтобы оно могло существовать, должно восприниматься как кошмарный ирреальный фантом. Обычно мы говорим, что нельзя принимать вымысел за реальность; вспомним постмодернистскую догму, согласно которой «реальность» - это дискурсивный продукт, символический вымысел, ошибочно принимаемый нами за автономную материальную сущность. Психоанализ учит обратному: нельзя принимать реальность за вымысел, нужно уметь различать в том, что мы переживаем как вымысел, твердое ядро Реального, которое мы сможем вынести, только если выдумаем его. Короче говоря, следует понять, какая часть реальности «трансфункционализована» посредством фантазии, чтобы, хотя она и является частью реальности, она воспринималась как вымысел. Гораздо труднее, чем осудить/разоблачить (то, что выглядит как) реальность как вымысел, распознать в «реальной» действительности элемент вымысла.

С распространением паники по поводу сибирской язвы в октябре 2001 года Запад впервые почувствовал вкус этой новой «невидимой» войны, в которой - и этот аспект всегда следует принимать во внимание — мы, обычные граждане, в отношении информации о происходящем полностью зависим от властей: мы ничего не видим и не слышим, все, что нам известно, мы узнаем от официальных средств массовой информации. Взрыв и крушение обеих башен Всемирного торгового центра в сентябре 2001 года был последним призрачным криком войны XX века, а не провозвестником вой-

202 Славой Жижек

ны XXI столетия. Нас ожидает нечто гораздо более страшное, призрак «имматериальной» войны — вирусы, яды, которые могут быть везде и нигде. На уровне видимой материальной реальности ничего не происходит, никаких громких взрывов, и все же знакомый мир начинает разрушаться, а жизнь распадается... Мы вступаем в эру паранойяльной войны, в которой главной задачей будет идентификация врага и его оружия. В этой новой войне участники все реже и реже публично признают свои действия: не только «террористы» перестают брать на себя ответственность за свои действия (даже печально известная «Аль-Каида» не заявила о своей причастности к атаке 11 сентября, не говоря уже о загадочном происхождении писем с сибирской язвой); «антитеррористические» государственные меры покрыты пеленой секретности. Все это создает идеальные условия для умножения теорий заговора и роста общественной паранойи. И разве составной частью этой всеобъемлющей паранойи невидимой войны не является ее десубстанциализация? Точно так же, как мы пьем безалкогольное пиво или кофе без кофеина, мы имеем дело с войной, лишенной своей субстанции, — виртуальная война велась за мониторами компьютеров, участники рассматривали ее как видеоигру, как войну без потерь (по крайней мере, с нашей стороны).

Сверхдержава, бомбящая богом забытую пустынную страну, в то же самое время является заложницей невидимых бактерий - именно это, а не взрывы во Всемирном торговом центре является предвестником войны XXI века. Что будет означать слово «война» в XXI веке? Кто будет «ими», если очевидно, что они не являются ни государствами, ни преступными бандами? Невоз-

Добро пожаловать в пустыню Реального! 203

можно устоять перед соблазном и не вспомнить здесь фрейдистское противопоставление публичного Закона и его непристойного двойника — Сверх-Я: разве по аналогии «международные террористические организации» не являются непристойным двойником крупных многонациональных корпораций — крайней ризоматической машиной, присутствующей повсюду, хотя и лишенной сколько-нибудь определенной территориальной базы? Не являются ли они той формой, в которой националистический и/или религиозный «фундаментализм» приспособился к глобальному капитализму? Не воплощают ли они крайнее противоречие в своем особом/исключительном содержании и активном глобальном функционировании? Поэтому всегда

нужно помнить, что Афганистан до начала 70-х, то есть до тех пор, пока страна не стала объектом борьбы сверхдержав, был одним из самых терпимых мусульманских обществ с давней светской традицией: Кабул был известен как город с яркой культурной и политической жизнью. Парадокс, таким образом, в том, что возвышение «Талибана» было не выражением глубокой «традиционалистской» тенденции, а «регрессом» к ультрафундаментализму, который произошел из-за того, что страна попала в водоворот международной политики. Ультрафундаментализм не был только защитной реакцией на нее, он возник при поддержке иностранных держав (Пакистана, Саудовской Аравии, самих Соединенных Штатов).

Именно поэтому идею «столкновения цивилизаций» следует полностью отвергнуть. То, свидетелями чего мы сегодня являемся, скорее, есть столкновение внутри самих цивилизаций. Вспомним письмо семилетней американской девочки, отец которой был лет-

204 Славой Жижек

чиком, воевавшим в Афганистане: она написала, что, хотя она очень сильно любит своего отца, она все же готова позволить ему умереть, пожертвовать собой за ее страну. Когда президент Буш цитировал эти строки, их рассматривали как «нормальную» вспышку американского патриотизма; проведите простой умственный эксперимент и представьте себе арабскую девочку-мусульманку, трогательно произносящую перед камерой те же слова о своем отце, воюющем за «Талибан». Нет нужды долго размышлять над тем, какой была бы реакция: отвратительный мусульманский фундаментализм не останавливается даже перед безжалостным использованием и эксплуатацией детей... Все черты, приписываемые Другому, уже находятся в самом сердце США. Как насчет кровавого фанатизма? Сегодня в США проживает более двух миллионов правых популистских «фундаменталистов», которые сами практикуют террор, оправдывая его (своеобразно понятым) христианством. Поскольку Америка «укрывает» их, следовало ли американской армии наказать сами Соединенные Штаты сразу же после взрыва в Оклахоме? И как насчет Джерри Фолвелла и Пэта Робертсона, которые восприняли бомбардировки как знак того, что Бог лишил США своего покровительства из-за греховной жизни американцев, возложив вину на гедонистический материализм, либерализм и необузданную сексуальность, и заявили, что Америка получила по заслугам? Тот факт, что такое осуждение «либеральной» Америки исходит как со стороны мусульманского Другого, так и из самого сердца l'Amerique profonde*,

* Исконная Америка (фр.).

Добро пожаловать в пустыню Реального! 205

дает основания для размышлений. 19 октября сам Джордж Буш-младший вынужден был признать, что в рассылке писем с сибирской язвой скорее всего виновны не мусульманские террористы, а собственные американские крайне правые христианские фундаменталисты. Еще раз зададимся вопросом: не служит ли тот факт, что действия, первоначально приписанные внешнему врагу, могут исходить из самого сердца l'Amerique profonde, неожиданным подтверждением тезиса о том, что столкновения происходят внутри самих цивилизаций?

Именно теперь, когда мы имеем дело с грубым Реальным катастрофы, мы должны принимать во внимание идеологические и фантазматические координаты, определяющие ее восприятие. После 11 сентября американцы en masse вновь открыли в себе чувство гордости за Америку, которое выражалось в вывешивании флагов и хоровом пении, — как если бы после десятилетий этико-политических сомнений относительно роли Америки в мире коварная бомбардировка башен Всемирного торгового центра избавила их от вины, дала им право отстаивать свою идентичность, будучи полностью уверенными в своей невинности... Что касается этой восстановленной невинности, то следует подчеркнуть, что — больше чем когда-либо — нет ничего «невинного» в этом повторном открытии невинной Америки, в этом освобождении от чувства исторической вины или иронии, которая не позволяла многим из них полностью признать то, что они американцы. Этот жест символизировал «объективное» принятие бремени всего, что стоит за прошлым Америки, — образцовый случай идеологической интерпелляции, пол-

206 Славой Жижек

ного принятия символического мандата, который выходит на сцену после растерянности, вызванной некоторой исторической травмой. В травматических последствиях 11 сентября, когда старая стабильность оказалась моментально разрушенной, можно ли назвать более «естественным» жест, чем поиск убежища в устойчивой идеологической идентификации? Однако именно такие моменты очевидной невинности, «возвращения к истокам», когда жест идентификации кажется «естественным», с точки зрения критики идеологии являются совершенно неочевидными и даже самой неочевидностью — процитирую превосходное высказывание Фернандо Пессоа: «Когда я говорю искренне, я не знаю, насколько я искренен». Вспомним другой, столь же невинно-прозрачный момент, бесконечно воспроизводившиеся кадры

видеозаписи «волнений» в Пекине в 1989 году, на которых крошечный молодой человек с бидоном, оставшись один на один с гигантским танком, пытался остановить движение, встав на его пути. Этот момент прозрачной чистоты (вещи представлены в своей наготе: одиночка против грубой силы Государства) подкрепляется для нашего западного взгляда паутиной идеологических импликаций, воплощая ряд оппозиций: индивид против государства, мирное сопротивление против государственного насилия, человек против машины, внутренняя сила маленького человека против бессилия мощной машины... Этим импликациям, на фоне которых съемка оказывает прямое воздействие, этих «опосредований», подкрепляющих непосредственное воздействие съемок, не существует для китайского наблюдателя, поскольку вышеупомянутый ряд оппозиций присущ европейскому идеоло-

Добро пожаловать в пустыню Реального! 207

гическому наследию. И тот же самый идеологический фон сверхдетерминирует, скажем, наше восприятие ужасающих образов крошечных человечков, прыгающих с горящих башен Всемирного торгового центра навстречу собственной смерти.

Идеология начала осваивать события 11 сентября, уже появились призывы переосмыслить некоторые основные составляющие понятий человеческого достоинства и свободы. Яркий пример - колонка Джонатана Олтера в журнале «Ньюсвик» «Время подумать о пытках» со зловещим подзаголовком «Это новый мир, и, чтобы выжить в нем, могут пригодиться старые добрые методы». После заигрывания с израильской идеей о признании законными физических и психологических пыток в случае крайней необходимости (когда нам известно, что террорист, сидящий в тюрьме, обладает информацией, которая может спасти сотни жизней) и «незаинтересованных» утверждений вроде «некоторые пытки хорошо срабатывают» он приходит к выводу:

Мы не можем узаконить пытки; они противоречат американским ценностям. Но если мы продолжаем говорить о нарушениях прав человека во всем мире, то нам следует быть восприимчивыми к некоторым мерам в борьбе с терроризмом вроде санкционированного судом психологического допроса. И мы должны будем подумать о передаче некоторых подозреваемых нашим менее щепетильным союзникам, даже если это выглядит лицемерием. Никто не говорил, что это будет приятно.

Непристойность таких утверждений очевидна. Во-первых, почему для оправдания используется нападение на Всемирный торговый центр? Разве в мире нет

208 Славой Жижек

более страшных преступлений? Во-вторых, что нового в этой идее? Разве ЦРУ не обучало латиноамериканцев и американских военных союзников третьем мире практике пыток десятилетиями? Современный капитализм все в большей степени зависит от практики «подряда»: не обладая собственными производственными мощностями, американская компания заключает договор с компанией из третьего мира на выполнение грязной работы по материальному производству продукции (кроссовки «Найк» делаются в Индонезии и т.д.). Преимущества очевидны: мало того что производство дешевле, можно к тому же уйти от вопросов о соблюдении экологических стандартов, норм здравоохранения и прав человека, заявляя, что мы не можем контролировать то, что делают наши подрядчики. И разве Олтер не предлагает в точности ту же самую (и продолжающуюся десятилетиями) практику подряда на пытки? Это лицемерие продолжается десятилетиями... Даже цитируемый «либеральный» аргумент Алана Дершовица вызывает подозрения: «Я не одобряю пытки, но если вы собираетесь применять их, следует для начала получить разрешение суда». Логика, основанная на таком принципе («Раз уж мы делаем это, давайте делать это по закону, чтобы избежать злоупотреблений!»), чрезвычайно опасна: легитимация пыток открывает возможность для новых, еще более недопустимых пыток. Когда, следуя этой логике, Дершовиц доказывает, что проведение пыток в ситуации «цейтнота» не является нарушением прав заключенного как обвиняемого (полученная информация не будет использована против него в суде; пытка — это не наказание, а способ предотвратить убийство множества лю-

Добро пожаловать в пустыню Реального! 209

дей), лежащее в основе допущение выглядит еще более тревожным: значит, следует позволить мучить людей не в наказание за что-либо, а просто потому, что они что-то знают? Почему бы тогда не узаконить пытки военнопленных, которые могут владеть информацией, способной спасти сотни жизней наших солдат? Выступая против либеральной «честности» Дершовица, нужно, следовательно, парадоксальным образом стараться сохранить видимое «лицемерие»: хорошо, можно представить, что в исключительной ситуации, столкнувшись с «заключенным, который знает» и слова которого могут спасти тысячи жизней, придется прибегнуть к пытке — однако даже (или, скорее, именно) в таком случае безусловно решающим будет то, что никто не возведет этот чрезвычайный выбор в универсальный принцип; следуя неотвратимой жестокой настоятельности момента нужно просто делать это. Только таким способом, самой

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 70

невозможностью или запретом возведения того, что мы должны были сделать, в универсальный принцип, сохраняется чувство вины, осознание недопустимости того, что мы сделали.

Короче говоря, такие споры, такие призывы «быть восприимчивыми» должны служить даже для каждого подлинного либерала знаком того, что террористы побеждают. И в определенном смысле эссе вроде олтеровского, в которых попытки не получают открытой защиты, но становятся темой для обсуждения, еще более опасны, чем прямое одобрение пыток. Хотя — по крайней мере, в данный момент — прямое одобрение пыток выглядит шокирующим и потому отвергается, простое превращение пыток в допустимую тему дискуссий позволяет нам оказывать внимание идее, сохраняя чистую

210 Славой Жижек

совесть. («Разумеется, я против пыток, но какой вред от того, что мы просто обсуждаем это!») Такая легитимация пыток как темы дискуссий меняет фон идеологических допущений и вариантов значительно более радикально, чем их прямая защита: она полностью изменяет поле, тогда как без этого изменения прямая защита пыток оставалась бы идиосинкратической точкой зрения. Проблема здесь в фундаментальных этических основаниях: конечно, можно узаконить пытку ради получения скорой выгоды (спасение сотен жизней), но как насчет долгосрочных последствий для нашей символической вселенной? Где следует остановиться? Почему бы не пытаться рецидивистов, родителей, похищающих детей у бывших супругов...? Идея о том, что, выпустив однажды джинна из бутылки, пытки можно удержать на «разумном» уровне, есть худшая законническая иллюзия. Всякая последовательная этическая позиция должна полностью отвергнуть такие прагматически-утилитарные рассуждения. Возникает соблазн провести здесь еще один простой умственный эксперимент: представьте себе арабскую газету, рассказывающую о случаях пыток американских военнопленных — какой за этим последовал бы взрыв критики фундаменталистского варварства и пренебрежения правами человека!

Быть может, последней жертвой бомбардировок Всемирного торгового центра станет определенная фигура большого Другого, Американская Сфера. Во время секретной речи Никиты Хрущева на XX съезде КПСС, осуждавшей преступления Сталина, более десятка делегатов получили нервный срыв и вынуждены были обратиться за медицинской помощью; один из них, Болеслав Берут, бескомпромиссный Генеральный

Добро пожаловать в пустыню Реального! 211

секретарь Коммунистической партии Польши, даже скончался от сердечного приступа спустя несколько дней. (Образцовый сталинистский писатель Александр Фадеев через несколько дней застрелился.) Суть не в том, что они были «честными коммунистами», — в большинстве своем они были жестокими манипуляторами, не питавшими никаких субъективных иллюзий о характере советского строя. Разрушена была их «объективная» иллюзия, фигура «большого Другого», на фоне которой они могли участвовать в жестокой борьбе за власть: Другой, на которого они переносили свою веру, Другой, который верил вместо них, их субъект, предположительно верящий, распался. И не произошло ли нечто похожее после 11 сентября? Не было ли 11 сентября XX съездом американской мечты?

13. Существует ли политика отнятия?

Что остается после того, как распадается большой Другой? Ален Бадью ключевой чертой двадцатого столетия назвал «страсть Реального» (*la passion du réel*)*: в отличие от девятнадцатого столетия с его утопическими и «научными» проектами, идеалами, замыслами будущего двадцатый век имел своей целью освобождение вещи, как таковой, непосредственную реализацию Нового Порядка. Основной и определяющий опыт двадцатого века — непосредственный опыт Реального, противопоставляемый повседневной социальной реальности. Реальное в его исключительной жестокости было той ценой, которую следовало заплатить за очищение от обманчивых слоев реальности. Уже в окопах Первой мировой войны Эрнст Юнгер прославлял рукопашные схватки как первый подлинный интересубъективный опыт: подлинность состоит в акте насильственной трансгрессии (от лаканианского Реального — Вещь Антигоны, с которой она

* См.: Alain Badiou. *Le siècle* (готовится к печати в Editions du Seuil, Paris).

Существует ли политика отнятия? 213

сталкивается, когда нарушает порядок Города, -до эксцесса у Батая). В сфере сексуальности иконой этой «страсти реального» стала «Империя чувств» Нагиса Ошимы — культовый японский фильм 70-х, в котором любовники пытались друг друга до смерти. Не становятся ли последней фигурой страсти Реального вебсайты с жесткой порнографией, позволяющие нам увидеть при помощи крошечной камеры, размещенной на конце фаллоимитатора, как выглядит влагалище изнутри? В этот момент все переворачивается: когда кто-то подходит слишком близко к объекту

желания, эротическая привлекательность превращается в отвращение к Реальному обнаженной плоти.

Вспомним удивление американских средств массовой информации после атак 11 сентября: «Как могут эти люди так равнодушно относиться к собственной жизни?» Но разве не может не вызывать удивления тот довольно грустный факт, что нам, жителям стран первого мира, становится все труднее представить себе социальное или всеобщее Дело, ради которого можно пожертвовать жизнью? Разве, когда после бомбардировок даже талибский министр иностранных дел сказал, что он может «чувствовать боль» американских детей, он тем самым не подтвердил господствующую идеологическую роль этой фирменной фразы Билла Клинтона? И действительно, кажется, будто раскол между первым и третьим миром все более проходит по линии противопоставления долгой, полной материального и культурного достатка сытой жизни посвящению своей жизни некоему трансцендентному Делу. Идеологический антагонизм между западным потребительским образом жизни и мусульманским радикализмом можно

214 Славой Жижек

объяснить, сославшись на Гегеля и Ницше. Не походит ли данный антагонизм на то, что Ницше называл «пассивным» и «активным» нигилизмом? Мы, на Западе, представляем собой «Последних Людей» (Ницше), с головой ушедших в бестолковые повседневные удовольствия, тогда как мусульманские радикалы готовы поставить на карту все, бороться вплоть до самоуничтожения. (Нельзя не обратить внимание на показательную роль фондовой биржи в бомбардировках: последним доказательством их травматического воздействия стало то, что нью-йоркская фондовая биржа была закрыта на четыре дня, а ее открытие в понедельник на следующей неделе было подано как ключевой знак того, что нормальный порядок вещей восстановлен.) Более того, если рассматривать это противопоставление сквозь призму гегелевской борьбы раба и господина, нельзя не заметить парадокса: хотя Запад считается господином-эксплуататором, мы тем не менее занимаем позицию раба, цепляющегося за жизнь и ее удовольствия, который не готов рисковать своей жизнью (вспомним идею Колина Пауэлла о высокотехнологичной войне без человеческих потерь), в то время как неимущие мусульманские радикалы — господа, готовые рисковать собственной жизнью...

Худшее, что можно сделать с событиями 11 сентября, - это возвести их в ранг Абсолютного Зла, пустоты, которую нельзя объяснить и/или рассмотреть диалектически. Поставить их в один ряд с Шоа — кощунство: Шоа совершали методически, через широкую сеть государственных аппаратчиков и палачей, у которых в отличие от участников бомбардировок Всемирного торгового центра не было потребности в самоубийствен-

Существует ли политика отнятия? 215

ных действиях (как показала Ханна Арент, они были анонимными бюрократами, делавшими свою работу, и гигантская пропасть отделяла то, что они делали, от их индивидуальных переживаний). Эта «банальность Зла» отсутствует в случае с террористическими атаками: они полностью сознавали кошмарность своих деяний, и весь этот кошмар был частью фатального влечения, толкавшего их на совершение этих деяний. Или, выражаясь несколько иначе: нацисты делали свою работу по «решению еврейского вопроса» так, словно это была непристойная тайна, которую следовало скрывать от глаз общества, тогда как террористы открыто устроили из своего акта зрелище. Поэтому следует отвергнуть известное лаканианское объяснение Холокоста (уничтожения евреев нацистами) как, в соответствии со старым иудейским значением слова, жертвы темным богам, предназначенной для удовлетворения их ужасной потребности в *jouissance*: уничтоженные евреи, скорее, были теми, кого древние римляне называли *homo sacer*, то есть людьми, исключенными из человеческого сообщества, которых можно убивать и которых по этой же самой причине нельзя приносить в жертву (поскольку они недостойны жертвоприношения).

Как показал Бадью, рассматривая сталинистские показательные процессы, эта насильственная попытка выделить чистое Реальное из эфемерной реальности с необходимостью оборачивается своей противоположностью, одержимостью чистой видимостью: в сталинистском универсуме страсть Реального (безжалостное осуществление социализма), таким образом, достигает своего апогея в ритуальных инсценировках показательных спектаклей, в истинность которых никто не

216 Славой Жижек

верит. Суть этой инверсии в изначальной невозможности провести четкое различие между обманчивой реальностью и некоторым устойчивым ядром Реального: всякая позитивная крупинка реальности а priori подозрительна, поскольку (как нам известно от Лакана) Реальное Вещи — это в итоге еще одно имя Пустоты. Стремление к Реальному, таким образом, равнозначно полному уничтожению, (само) разрушительной ярости, в которой единственным способом провести различие между видимостью и Реальным является постановка фальшивого спектакля.

Основополагающая иллюзия в том, что в результате насильственной очистительной работы Новый Человек должен возникнуть ex nihilo, избавленный от мерзости прошлого. С этой точки зрения «реальные люди» представляют собой сырье, которое можно безжалостно использовать для создания нового (порочный круг сталинского революционного определения человека: «Человек — это то, что следует разрушить, уничтожить, безжалостно переработать, для того чтобы произвести нового человека»). Здесь мы сталкиваемся с противоречием между последовательностью «обыкновенных» элементов («обыкновенные» люди как «материал» истории) и особым «пустым» элементом (социалистический «Новый Человек», который поначалу представляет собой пустое место, наполняющееся позитивным содержанием во время революционного беспорядка). У революции нет никакого а priori позитивного определения Нового Человека. Революцию невозможно оправдать позитивным представлением о том, что человеческая сущность, «отчужденная» в современных условиях, реализуется в революционном процессе. Единственное оправдание революции негативно: жела-

Существует ли политика отнятия? 217

ние поврать с Прошлым. Можно выразиться еще точнее: причина столь разрушительного характера неистовых сталинских чисток в том, что они основывались на вере, что в результате разрушительной работы очищения обязательно что-то останется, некий возвышенный «неделимый остаток», идеальный образец Нового или, цитируя Фернандо Пессоа: «Чем сильнее ныне разложится Жизнь, тем лучше она удобрит почву для Будущего». Именно для того чтобы скрыть факт, что у него нет ничего за душой, революционер вынужден цепляться за насилие как за единственный признак его подлинности, и именно на этом спотыкаются критики сталинизма, будучи не в состоянии объяснить преданность коммунистов Партии. Скажем, когда в 1939—1941 годах просоветские коммунисты дважды неожиданно вынуждены были менять линию своих партий (после подписания советско-германского пакта империализм, а не фашизм стал для них главным врагом, а с 22 июня 1941 года, когда Германия напала на Советский Союз, народный фронт вновь должен был противостоять фашистскому зверю), именно та брутальность, с которой им навязывали изменение позиции, была для них притягательной. Точно так же сами чистки обладали необъяснимым очарованием, особенно для интеллектуалов: их «иррациональная» жестокость служила своего рода онтологическим доказательством, свидетельствующим о том факте, что мы имеем дело с Реальным, а не просто с пустыми проектами. Партия была беспощадной и жестокой, но эта жестокость символизировала собой Дело...

Если страсть Реального оканчивается чистой видимостью политического театра, то в полную противополо-

218 Славой Жижек

ложность ей «постмодернистская» страсть видимости у Последних Людей оканчивается своего рода Реальным. Вспомним феномен «каттеров» (главным образом женщин, которые испытывают непреодолимое желание резать себя бритвами или наносить себе телесные повреждения каким-либо иным способом), полностью соответствующий виртуализации всего, что нас окружает: он символизирует отчаянную стратегию возвращения к реальности тела. По существу, нанесение порезов следует противопоставить обычным татуировкам на теле, которые гарантируют включение субъекта в (виртуальный) символический порядок; проблема каттеров в обратном, а именно в утверждении самой реальности. Нанесение порезов вовсе не связано с какими бы то ни было суицидальными желаниями, это просто радикальная попытка найти твердую опору в реальности или (другой аспект того же феномена) попытка достичь твердого основания нашего эго в телесной реальности в противоположность невыносимому страху восприятия себя самого как несуществующего. Обычно каттеры говорят, что, глядя на теплую красную кровь, вытекающую из нанесенной себе раны, они чувствуют себя заново ожившими, прочно укорененными в реальности*.

И разве бомбардировка Всемирного торгового центра не соотносится с голливудскими фильмами катастроф как снафф-порнография с обычными садомазохистскими порнофильмами? Есть элемент истины в провокационном заявлении Карла-Хайнца Штокхаузена о том, что самолеты, попадающие в башни Всемирного торгового центра, были последним произве-

* См.: Marilee Strong. *The Bright Red Scream*. London: Virago, 2000.

Существует ли политика отнятия? 219

дением искусства: действительно, крушение башен можно рассматривать как критический итог «страсти реального» искусства двадцатого века - «террористы» действовали не для того, чтобы нанести материальный ущерб, но для того, чтобы произвести волнующий эффект. Подлинная страсть двадцатого века - проникновение в Реальную Вещь (в конечном счете в разрушительную Пустоту) сквозь паутину видимости, составляющей нашу реальность, - достигает своей

кульминации в волнующем Реальном как окончательном «эффekte» всего, что популярно сегодня: от цифровых спецэффектов через реальное телевидение и любительскую порнографию к снафф-фильмам. Снафф-фильмы, освобождающие «реальную вещь», являются, быть может, окончательной истиной виртуальной реальности. Существует внутренняя связь между виртуализацией реальности и бесконечным причинением телу более сильной боли, чем обычно: разве биогенетика и виртуальная реальность не открывают новых «расширенных» возможностей для пыток, новых неслыханных горизонтов для расширения нашей способности переносить боль (через расширение нашей сенсорной способности переносить боль, через изобретение новых форм ее причинения)? Возможно, основной садовский образ «бессмертной» жертвы, которая способна переносить бесконечную боль, избегая смерти, только и ждет того, чтобы стать реальностью.

И в этот момент мы сталкиваемся с основополагающим выбором: означает ли саморазрушительный исход «страсти Реального», что нужно отказаться от консервативной установки на сохранение приличий? Должно ли нашей исходной позицией стать: «не пытай-

220 Славой Жижек

тись чересчур глубоко проникнуть в Реальное, иначе можно обжечься»? Однако существует еще один способ приблизиться к Реальному, то есть у страсти Реального двадцатого века есть две стороны: очищение и отнятие. В отличие от очищения, которое пытается выделить зерно Реального посредством его насильственной очистки, отнятие начинается с Пустоты, с сокращения («отнятия») всякого определенного содержания, а затем пытается установить минимальное различие между этой Пустотой и элементом, функционирующим в качестве ее заместителя. Помимо Бадью, эту структуру политики «пустой последовательности», «лишнего» элемента, принадлежащего к этой последовательности, но не занимающего в ней дифференциального положения, разрабатывал Жак Рансьер. Чем, собственно, является для Рансьера политика? * Феноменом, который впервые появился в Древней Греции, когда члены демоса (то есть те, кто не обладал четко определенным местом в иерархической социальной структуре) не просто потребовали, чтобы их голос был услышан теми, кто находится у власти, кто осуществляет управление обществом, то есть они не просто протестовали против несправедливости (*le tort*), от которой страдали, и хотели, чтобы их голос был услышан, чтобы они вошли в публичную сферу наравне с правящей олигархией и аристократией; более того, они, исключенные, лишенные фиксированного места в социальной структуре, выдавали себя за представителей - заместителей - Всего Общества, истины Универсальности («мы -

* Я основываюсь здесь на работе: Jacques Ranciere. *La mésentente*. Paris: Galilee, 1995.

Существует ли политика отнятия? 221

"ничто", не относящиеся к какой-либо определенной группе, - представляем собой народ, мы - это все выступающие против тех, кто отстаивает лишь свои частные привилегированные интересы»). Короче говоря, политический конфликт указывает на противоречие между структурированным социальным телом, в котором каждая часть занимает свое место, и «частью, которая не является частью», расстраивающей этот порядок одним лишь пустым принципом универсальности, тем, что Балибар называет *egaliberte*, принципиальным равенством всех людей как говорящих существ, вплоть до люмангов, «хулиганов» в современном феодально-капиталистическом Китае, тех, кто (по отношению к существующему порядку) вытеснен и свободно перемещается, будучи незарегистрированным по месту работы и проживания и лишенный культурной или половой идентичности*.

Собственно политика, таким образом, всегда связана со своеобразным коротким замыканием между Всеобщим и Частным: парадокс *singulier universel*, единичного элемента, который выступает в качестве заместителя Универсального, дестабилизирующего «естественный» функциональный порядок отношений в социальном теле. Такое отождествление не-части с Це-

* Любопытно отметить, что по отношению к тем, кто не занимает определенного места в Государстве, нынешний режим воспользовался традиционным термином «люманг», которым во времена старого императорского Китая обозначали тех, кто в поисках лучшей доли или же чтобы просто выжить, скитался, не будучи привязанным ни к земле, ни к местной патриархальной структуре. См.: Chen Baoliang. *To Be Defined a liumang in: Michael Dutton. Streetlife China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 63-65.

222 Славой Жижек

лым, части общества, не занимающей в нем определенного места (или отказывающейся признать свое подчиненное положение), с Универсальным суть элементарный жест политизации, который можно наблюдать во всех великих демократических событиях — от французской революции (когда *le troisième état** провозгласило, что оно тождественно Нации, как таковой, выступив против аристократии и духовенства) до кончины европейского социализма (когда диссидентские «форумы» заявили, что они представляют общество в целом, выступив против партийной номенклатуры). Ту же идею можно выразить и в антисталинистских понятиях: те, кого

Государство не наделило правами, не принимаются им в расчет, не занимают в нем прочного положения, то есть, несмотря на их присутствие, они не представлены должным образом в Государстве**.

В этом смысле «минимальное различие» — это различие между последовательностью и этим избыточным элементом, который принадлежит последовательности, но не обладает дифференциальным качеством, определяющим его место в социальной структуре; именно эта нехватка определенного (функционального) различия делает его олицетворением чистого различия между местом и элементами, его занимающими. Этот «избыточный» элемент, таким образом, представляет собой

* Третье сословие (фр.)

** См.: Alain Badiou. *D'un desastre obscur*. Paris: Editions de l'Aube, 1998, p. 57. Однако сегодня не представлены и правые популисты, они сопротивляются государственной власти, поэтому, возможно, нужно усомниться в этой логике множественного присутствия, противопоставляемой представительству в Государстве — в этом пункте Бадью все еще близок к Делёзу.

Существует ли политика отнятия? 223

нечто вроде «Малевича в политике», квадрат на поверхности, отмечающий минимальное различие между местом и тем, что имеет место, между фоном и фигурой. Или, говоря словами Лакло и Муфф, этот «избыточный» элемент появляется тогда, когда мы переходим от различия к антагонизму: поскольку при этом все качественные различия, присущие общественному зданию, временно перестают действовать, он означает «чистое» различие, как таковое, не-социальное в поле социального. Или, выражаясь на языке логики означающего, при этом сам Ноль принимается за Единицу*.

В таком случае не является ли противоположность между Очищением и Отнятием в конечном счете противоположностью между государственной властью и сопротивлением ей? Разве со взятием Партией государственной власти отнятие не превращается в очищение, в уничтожение «классового врага» тем более всеохватно, чем более чистым было отнятие (поскольку демократически-революционный субъект был лишен каких-либо определенных качеств, любое качество делает меня подозрительным...)? Проблема в следующем: каким образом можно сохранить верность политике отнятия, получив власть? Как избежать прекраснотушной игры в вечное «сопротивление», противостояние Власти, не имея на самом деле желания свергнуть ее? Стандартный ответ Лакло (но также и Клода Лефора): Демократия. То есть политика отнятия — это сама демократия (не в ее конкретном либерально-парламентском виде, но в форме бесконечной Идеи, выражаясь

* См.: Ernesto Laclau and Chantai Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso Books, 1985.

224 Славой Жижек

в платонистских терминах Бадью): при демократии к власти приходят именно аморфные остальные, лишённые положения в обществе и не обладающие специальной подготовкой, которая могла бы послужить им оправданием (в отличие от корпоративизма, чтобы быть демократическим субъектом, никакой специальной подготовки не нужно); более того, при демократии власть подрывается изнутри посредством минимального различия между местом и элементом: при демократии «естественным» состоянием всякого политического агента является оппозиция, а исполнение власти — исключение, временное занятие пустого места власти. Именно это минимальное различие между местом (власти) и агентом/элементом (который осуществляет власть) исчезает как в досовременных государствах, так и при «тоталитаризме».

Не знаю, насколько убедительно это прозвучит, но следует отвергнуть этот простой выход из положения. Почему? Как мы уже поняли, проблема демократии в том, что в момент установления ее в качестве позитивной формальной системы, регулирующей конкуренцию множества политических субъектов в борьбе за власть, она исключает определенные альтернативы как «недемократические», и это исключение, это основополагающее решение о том, кто включен, а кто исключен из поля демократического выбора, не является демократическим. Мы не играем здесь в формально-логические игры с метаязыковыми парадоксами, поскольку старая интуиция Маркса остается вполне действенной: это включение/исключение свёрхдетерминировано фундаментальным социальным антагонизмом («классовой борьбой»), который именно по этой причине не

Существует ли политика отнятия? 225

может быть адекватно преобразован в форму демократического соперничества. Основная демократическая иллюзия - и одновременно то, что делает очевидной ограниченность демократии, - заключается в том, что социальную революцию можно осуществить безболезненно, «мирными средствами», просто одержав победу на выборах. Эта иллюзия является формалистской в полном смысле этого слова, она абстрагируется от конкретной структуры социальных отношений, в рамках которых демократическая форма имеет значение. Следовательно, хотя в высмеивании

политической демократии нет никакой пользы, нужно, тем не менее, настоять на марксистском уроке, закрепленном постсоциалистической тягой к приватизации, на том, что в основе политической демократии должна лежать частная собственность. Короче говоря, проблема демократии не в том, что она является демократией, а, пользуясь фразой, вошедшей в употребление во время натовских бомбардировок Югославии, в «сопутствующем ущербе», в том, что она является формой государственной власти, связанной с определенными производственными отношениями. Старая идея Маркса о «диктатуре пролетариата», вновь ставшая актуальной благодаря Ленину, указывает именно на это, пытаясь ответить на ключевой вопрос: какой будет власть после того, как мы ее получим?

В этом смысле революционная политика двадцать первого века должна сохранить верность «страсти Реального» двадцатого века, повторяя «политику очищения» под видом «политики отнятия». Хотя может показаться, что Ленин олицетворяет собой момент зарождения политики очищения, правильнее было бы счи-

226 Славой Жижек

тать его нейтральной фигурой, в которой все еще сосуществуют обе версии «страсти Реального». Не является ли фракционная борьба в революционных партиях (и - возникает соблазн добавить — в психоаналитических организациях) всегда борьбой за определение «минимального различия»? Вспомним, с каким упорством в полемике во время раскола между большевиками и меньшевиками Ленин настаивал на том, что наличие или отсутствие одного-единственного слова в уставе Партии может определить судьбу движения на десятилетия вперед: особое значение придается здесь совершенно «поверхностному» небольшому различию, тайному знаку при формулировке, который, оказывается, приводит к фатальным последствиям в Реальном.

Чтобы до конца понять эту странную логику минимального различия, нужно принять во внимание сложную взаимосвязь лаканианской триады Реального— Воображаемого-Символического: вся триада отражается в каждом из трех элементов, ее составляющих. Существуют три модальности Реального: «реальное Реальное» (ужасающая Вещь, изначальный объект - от горла Ирмы до Чужого), «символическое Реальное» (реальное как последовательность: означающее, сведенное к бессмысленной формуле вроде квантовых формул физики, которые невозможно вернуть к повседневному опыту нашего жизненного мира или связать с ним) и «воображаемое Реальное» (загадочное *je ne sais quoi*, непонятное «нечто», благодаря которому в обычном объекте проявляется измерение возвышенного). Реальное, таким образом, на самом деле состоит из всех трех измерений одновременно: глубинного водоворота, разрушающего всякую последовательную

Существует ли политика отнятия? 227

структуру; математизированной последовательной структуры реальности; хрупкой чистой видимости. И точно так же существуют три модальности Символического (реальное - означающее, сведенное к бессмысленной формуле; воображаемое - юнгианские «символы»; символическое — речь, многозначный язык) и три модальности Воображаемого (реальное — фантазм, который представляет собой воображаемый сценарий, занимающий место Реального; воображаемое - образ, как таковой, в своем фундаментальном значении приманки; и символическое — опять юнгианские «символы» или архетипы нью-эйдж). Триада Реальное - Символическое - Воображаемое также определяет три формы децентрированности субъекта: Реальную (о которой говорит нейробиология: нейронная сеть как объективная реальность нашего иллюзорного психического переживания своего «я»); Символическую (символический порядок как проговаривающая мое «я» Другая Сцена, которая в действительности и служит тайным движителем); Воображаемую (сама фундаментальная фантазия, децентрированный воображаемый сценарий, недоступный моему психическому опыту).

Это означает, что Реальное не является твердым ядром реальности, сопротивляющимся виртуализации. Хьюберт Дрейфус справедливо называет основной чертой сегодняшней виртуализации нашего жизненного опыта рефлексивную дистанцию, препятствующую полной вовлеченности: как во время сексуальных игр в интернете, они никогда не захватывают тебя без остатка, как принято говорить, «когда не удается добиться чего-то, всегда можно от этого отказаться!» Когда ты попадаешь в безвыходное положение, то всегда остается воз-

228 Славой Жижек

можность сказать: «Хорошо, я покидаю игру, я выхожу! Что ж, начну другую игру!» — но сам факт этого выхода означает, что я так или иначе с самого начала знал, что у меня была возможность выхода из игры, а это значит, что я не был полностью в нее вовлечен*. Таким образом, мы никогда не можем на самом деле загореться, загореться безоглядно, поскольку всегда можно отказаться от обязательства, тогда как в случае безоговорочного экзистенциального

обязательства, если мы совершаем ошибку, мы теряем все, и нет никаких лазеек, никакого «Что ж, начну другую игру!». Мы упускаем, что Кьеркегор и другие подразумевают под полной экзистенциальной вовлеченностью, когда считаем ее опасным волюнтаристическим занятием догматической позиции, как если бы вместо упорства в совершенно оправданном скептицизме мы утратили самообладание и пошли на компромисс; он имеет в виду как раз те ситуации, когда мы окончательно загнаны в угол и не можем отступить и взглянуть на ситуацию со стороны — у нас нет выбора выбирать или не выбирать, поскольку уход от выбора — это уже (плохой) выбор.

Однако с фрейдистской точки зрения, первое, что здесь нужно сделать, — это решительным образом усомниться в оппозиции, от которой отталкивается Дрейфус, между человеком как полностью материализованным агентом, заброшенным в свой жизненный мир, действующим на непроницаемом фоне предпонимания, которое никогда не может быть объективировано/эксплицировано в виде совокупности правил, и человеком, действующим в искусственной цифровой все-

* Hubert Dreyfus. *On the Internet*. London: Routledge, 2001.

Существует ли политика отнятия? 229

ленной, которая регулируется правилами и тем самым испытывает нехватку исходной плотности жизненного мира. Что, если наше место в жизненном мире не является элементарным фактом? Фрейдовское понятие «влечения к смерти» указывает именно на это измерение человеческой субъективности, сопротивляющееся полному ее погружению в жизненный мир: оно означает слепое упорство, неотвратимое стремление к цели в сочетании с полным пренебрежением к требованиям нашего конкретного жизненного мира. В «Зеркале» Тарковского его отец Арсений Тарковский читает собственные строки: «Душе грешно без тела, / Как телу без сорочки» — без плана, без цели, загадка без ответа — «влечение к смерти» является этой лишенной своего вместилища душой без тела, чистым упорством, игнорирующим ограничения реальности. Гностицизм, таким образом, одновременно прав и не прав: прав, поскольку утверждает, что человеческий субъект в нашей реальности в действительности находится не «у себя дома»; не прав, поскольку делает вывод, что, следовательно, должен существовать иной мир, который и является нашим истинным домом и из которого мы «пали» в эту инертную материальную реальность. И в этом все постмодернистские-деконструктивистские-постструктуралистские вариации на тему, что субъект всегда-уже смещен, децентрирован, плюрализован, так или иначе упускают суть: что субъект, «как таковой», -это имя некоего радикального смещения, некоей «раны, пореза в текстуре мира», а все его идентификации -это в конечном счете лишь множество неудачных попыток залечить эту рану. Это смещение, которое само по себе служит предвестником целых миров, наилуч-

230 Славой Жижек

шим образом передано в первых строках «Табачной лавки» Фернандо Пессоа: «Я - никто. / Я никогда никем не буду. / И захотеть стать кем-нибудь я не могу. / Но мечты всего мира заключены во мне»*.

В пространстве оппозиции, от которой отталкивается Дрейфус, Реальное соответствует инерции материальной физической реальности, которую невозможно свести к еще одному дигитальному конструкту. Однако здесь следует ввести старое доброе лаканианское различие между реальностью и Реальным: в оппозиции между реальностью и призрачной иллюзией Реальное кажется столь же «нереальным», что и призрачная иллюзия, которой нет места в нашей (символически сконструированной) реальности. В этом — в этом «символическом конструкте (который мы воспринимаем в качестве нашей социальной) реальности» - вся загвоздка: инертный остаток, исключенный из (того, что мы переживаем в качестве) реальности, возвращается в Реальном призрачных видений. Отчего что-то жуткое есть в существах вроде моллюсков, улиток и черепах? По-настоящему ужасает не оболочка (раковина, панцирь) без склизкого тела в ней, а тело, лишенное панциря. То есть не склонны ли мы воспринимать оболочку как слишком большую, слишком тяжелую, слишком плотную для того живого тела, домом которому она служит? Нет такого тела, которое полностью соответствовало бы своей оболочке, более того, все выглядит так, как если бы это тело к тому же не обладало каким-то внутренним скелетом, который придал бы ему минимальную устойчивость и прочность: ли-

* Пессоа Ф. *Лирика*. М., 1989. С. 217.

Существует ли политика отнятия? 231

шенное своего панциря тело - это почти бесформенный рыхлый организм. Как если бы в этом случае фундаментальная ранимость, потребность в безопасном укрытии, предназначенном именно для людей, проецировалась обратно на природу, на животный мир -иными словами, как если бы эти животные на самом деле были людьми, носящими с собой свое жилище... Не является ли это

склизкое тело идеальным образом Реального? Панцирь без живого тела в нем походил бы на чашу, о которой говорил Хайдеггер: символическая рамка, обрисовывающая контуры Реальной Вещи, пустая посередине - жуть в том, что панцирь этот тем не менее заключает в себе «нечто вместо ничто», хотя и не соразмерное нечто, а всегда дефектное, ранимое, смехотворное несоразмерное тело, остаток утраченной Вещи. Таким образом, Реальное — это не дорефлексивная реальность нашей непосредственной погруженности в наш жизненный мир, а именно то, что утрачено, то, от чего субъект должен отречься, чтобы погрузиться в свой жизненный мир, а следовательно, и то, что всегда возвращается в виде призрачных видений.

Короче говоря, Реальное — это «почти ничто», которое обеспечивает промежуток, отделяющий вещь от нее самой. Измерение, которое мы пытаемся выделить, лучше всего может быть выражено в совершенной двусмысленности взаимоотношений между реальностью и Реальным. Стандартная «лаканианская» идея — это идея о реальности как гримасе Реального: Реальное -недостижимая травматическая сущность- Пустота, спящее Солнце, на которое невозможно смотреть прямо и которое можно увидеть, только глядя вкось, со стороны, при искажении перспективы, — если мы смот-

232 Славой Жижек

рим на него прямо, его свет ослепляет нас... Реальное, таким образом, структурируется/искажается в «гримасу», которую мы называем реальностью, при помощи восстанавливающей символической сети, подобно тому как кантовская Ding-an-sich* структурируется в то, что мы переживаем как объективную реальность посредством трансцендентальной сети. Однако если идти до конца, то придется инвертировать указанную формулу: само Реальное — это лишь гримаса реальности, что-то, что представляет собой не что иное, как искажение перспективы реальности, что-то, что становится видимым только благодаря такому искажению, поскольку оно заключено «в себе» и совершенно лишено субстанции. Это Реальное является пятном, которое, если смотреть на него прямо, походит на лик дьявола, проявляющегося на фотографии с обложки «Ньюс оф Уорлд» в вихре торнадо, препятствием (пресловутой «костью в горле»), которое всегда искажает наше восприятие реальности, внося в нее анаморфические пятна. Реальное — это видимость как видимость, оно не просто проявляется в видимости, оно представляет собой не что иное, как видимость себя самого — оно лишь некая гримаса реальности, некая незаметная, нестижимая, по сути, иллюзорная черта, обуславливающая абсолютно различное в тождественном. Это Реальное находится не по ту сторону явлений, но представляет собой их изнанку, промежуток между двумя несоразмерными явлениями, смещение перспективы. Именно такой ответ следует дать на «очевидный» теологический контраргумент (или, скорее, прочтение) Лака-

* *Вещь-в-себе (нем.).*

Существует ли политика отнятия? 233

на: означает ли Реальное вторжение другого измерения в порядок нашей реальности и почему это другое измерение не должно быть Божественной Вещью? С материалистической точки зрения Вещь — это призрак, который возникает в расщелинах реальности, поскольку реальность никогда не бывает гомогенной/последовательной, но всегда страдает от своей двойственности.

Большинство скульптурных работ Рэйчел Уайтрид построено на варьировании одного и того же мотива: мотива непосредственного воплощения Пустоты Вещи. Когда, берясь за готовый объект (туалет, комнату, дом...), она сначала заполняет пустое пространство в центре, а затем убирает все, что окружает и очерчивает тем самым эту центральную пустоту, — в итоге мы получаем массивный объект, воплощающий саму пустоту. Традиционные отношения между пустотой и корой/ броней/раковиной, создающей эту пустоту, таким образом, переворачиваются: вместо чаши, заключающей в себе центральную пустоту, сама пустота непосредственно материализуется. Сверхъестественное впечатление от этих объектов заключается в том, что они ясно показывают онтологическую неполноту реальности; такие объекты по определению должны бросаться в глаза, они онтологически избыточны, но - в отличие от «нормальных» объектов — на ином уровне реальности.

Это удвоение никогда не бывает симметричным. В известном психологическом эксперименте обоим беседовавшим между собой психиатрам по окончании беседы говорят по секрету, что их собеседник на самом деле был не психиатром, а опасным сумасшедшим, который живет с опасной и безумной иллюзией, что он психиатр; когда позднее их просили написать профес-

234 Славой Жижек

сиональное заключение о своем собеседнике, оба делали это, детально описывая опасные симптомы другого... Разве этот эксперимент не является воплощением известной картинки Эшера, на которой две руки рисуют друг друга? Тем не менее нужно заявить, что, как и в случае с

рисунком Эшера, абсолютная симметрия - это иллюзия, которая «никогда в реальности не осуществится»: два человека не могут существовать только лишь в снах друг друга. Действие асимметрии особенно ярко проявляется в другом схожем случае — случае отношений между Богом и человеком в традиции немецких мистиков (Майстер Экхарт): человек сотворен/рожден Богом, но Бог рождается в человеке, то есть человек дает рождение тому, что сотворило его. Отношения здесь не симметричны, но, выражаясь в гегельянской манере, представляют собой «полагание предпосылок»: Бог, конечно, является непостижимым/ глубинным Основанием, из которого возникает человек; однако именно посредством человека Бог актуализирует себя, «становится тем, кем он всегда-уже был». До сотворения человека существовала безличная субстанциальная сила, которая благодаря человеку становится божественной личностью.

Итак, мы возвращаемся к различию между идеализмом и материализмом; возможно, его наивысшее проявление заключается в различии между двумя этими формами Реального. Религия - это Реальное, находящееся по ту сторону явлений, Вещь, которая «становится видна» в явлениях через возвышенные переживания; атеизм - это Реальное как гримаса реальности, как просто Разрыв (непоследовательность) реальности. Именно поэтому стандартный религиозный упрек атеистам («Но вы же просто не в состоянии понять, что значит

Существует ли политика отнятия? 235

верить!») должен быть инвертирован: наше «естественное» состояние - это вера, а что на самом деле трудно понять, так это позицию атеиста. Здесь нужно выступить против утверждения Деррида/Левинаса о том, что сущностью религии является вера в невозможное Реальное призрачной Инакости, которая может оставлять следы в нашей реальности, — вера в то, что эта наша реальность не является Окончательной Реальностью. Атеизм - это не позиция веры только в позитивную (онтологически окончательно конституированную, структурированную, замкнутую) реальность; самое лаконичное определение атеизма — это «религия без религии» — утверждение пустоты Реального, лишенной всякого позитивного содержания, предшествующей всякому содержанию, утверждение того, что всякое содержание -это видимость, заполняющая пустоту. «Религия без религии» — это пространство религии, лишенной содержания: как у Малларме, подлинной формулой атеизма является «место, в котором нет ничего, кроме места». Хотя это может показаться похожим на «Мессианскую Инаковость» Деррида/Левинаса, на самом деле все обстоит с точностью до наоборот: это не «внутренняя мессианская Истина религии минус внешние институциональные аппараты религии», но, скорее, форма религии, лишенной своего содержания, в отличие от ссылок Деррида/Левинаса на призрачную Инаковость, которая придает религии не Форму, а пустое Содержание. Мало того что и религия и атеизм апеллируют к Пустоте, к тому, что наша реальность не является окончательной и замкнутой - опыт этой Пустоты представляет собой подлинный материалистический опыт, а религия, неспособная вынести его, наполняет его религиозным содержанием.

236 Славой Жижек

И разве этот сдвиг не является сдвигом от Канта к Гегелю? От противоречия между явлениями и Вещью к непоследовательности/разрыву между самими явлениями? Согласно традиционному представлению о реальности, она состоит из твердого ядра, сопротивляющегося концептуальному схватыванию; Гегель подошел к этому понятию реальности более буквально неконцептуальная реальность — это что-то, что возникает, когда саморазвитие понятия обнаруживает непоследовательность и становится непрозрачным для самого себя. Короче говоря, граница извне переносится вовнутрь: Реальность существует по причине и вследствие непоследовательности Понятия, несовпадения его с собой... Короче говоря, многочисленные противоречия в перспективах между явлениями — это не следствие воздействия трансцендентной Вещи, напротив, Вещь — это лишь онтологизация противоречий между явлениями. Логика этой инверсии в итоге является той же, что и при переходе от частной теории относительности у Эйнштейна к общей. В то время как уже в частной теории относительности вводится понятие искривленного пространства, это искривление мыслится как эффект материи: именно присутствие материи искривляет пространство, то есть одно лишь пустое пространство не было бы искривлено. При переходе к общей теории причинная связь переворачивается: не будучи причиной искривления пространства, материя является его эффектом. Точно так же лаконианское Реальное — Вещь - это не столько инертное присутствие, «искривляющее» символическое пространство (вносящее в него разрывы и противоречия), сколько эффект этих разрывов и противоречий.

Существует ли политика отнятия? 237

Мы можем относиться к Пустоте двояко, что наилучшим образом отражено в парадоксе Ахиллеса и черепахи: хотя Ахиллес легко может догнать черепаху, он никогда не сумеет этого сделать. Мы также постулируем Пустоту как невозможно-реальный Предел человеческого опыта,

к которому мы можем лишь бесконечно приближаться, абсолютную Вещь, от которой мы должны держаться на должной дистанции — если мы подойдем к ней чересчур близко, мы сгорим... Наше отношение к Пустоте, таким образом, двусмысленно, отмечено одновременно влечением и отвращением. Или же мы постулируем ее как то, через что нам следует (и в некотором смысле всегда-уже) пройти, — в этом состоит суть гегельянской идеи «сосуществования с негативом», выраженная в лакановском представлении о глубинной взаимосвязи влечения к смерти и творческой сублимации: для того чтобы могло возникнуть (символическое) творение, влечение к смерти (гегельянское самоопределение абсолютной негативности) должно совершить свою работу по освобождению места и подготовке его к творению. Вместо прежней темы феноменального исчезновения/распада объектов в водовороте Вещи мы получаем объекты, представляющие собой Пустоту воплощенной Вещи, или, выражаясь гегельянски, объекты, в которых негативность обретает позитивное существование.

На языке религии в этом переходе от Невозможного-Реального Единственного (Вещи), преломляющегося/отражающегося во множестве проявлений, к Паре заключается переход от иудаизма к христианству: еврейский Бог - это Реальная Вещь Потустороннего, тогда как божественное измерение Христа — это только

238 Славой Жижек

крошечная гримаса, незаметное отличие, которое выделяет его среди других (обычных) людей. Христос не является «возвышенным» в смысле «объекта, возведенного в ранг Вещи», он не замещает невозможную Вещь-Бога; скорее, он — «сама Вещь» или, точнее, «сама Вещь» - это лишь разрыв/промежуток, который не позволяет считать Христа обычным человеком. Христос — это тот, кого Ницше, этот последний самопровозглашенный Антихрист, называл «Полуднем»: тонкая грань между До и После, Ветхим и Новым, Реальным и Символическим, между Богом/Отцом/Вещью и сообществом Духа*. Как таковой, он в то же самое время двойственен: пик Ветхого (наивысшее проявление логики жертвы, он олицетворяет исключительную жертву, самоопределяющийся обмен, при котором нам больше не нужно платить Богу; Бог сам платит за нас и тем самым втягивает нас в бесконечный долг) и его преодоление (изменение перспективы) в Новом. Только небольшой нюанс, почти незаметное изменение перспективы отличает жертву Христа от атеистического притязания на жизнь, которая не нуждается в жертве. Понять Христа помогает фигура Иова, страдания которого служат прообразом страданий Христа. Почти непереносимое воздействие «Книги Иова» заключается не столько в ее нарративном каркасе (Дьявол появляется в ней как деловой партнер Бога, причем оба участвуют в довольно жестоком эксперименте, для того чтобы испытать веру Иова), сколько в ее итоге. Не получив удовлетворения от незаслуженных страданий

* Я опираюсь здесь на новаторское лаканианское толкование Ницше в работе: Alenka Zupancic. Nietzsche: Filozofija Dvojega. Ljubljana: Analecta 2001.

Существует ли политика отнятия? 239

Иова, Бог в конечном счете прибегает к чистому бахвальству и устраивает страшное представление с элементами фарса — все доказательство авторитета основывается на потрясающей демонстрации власти: «Ты видишь, что я могу? Ты так можешь? Кто ты такой, чтобы жаловаться?» Так что мы сталкиваемся здесь не с добрым Богом, дающим понять Иову, что его страдания — это лишь испытание, призванное стать подтверждением его веры, и не с темным Богом, находящимся по ту сторону закона, Богом чистого каприза, а скорее с Богом, который действует так, словно кто-то застал его в минуту беспомощности или в крайнем случае слабости, и который пытается выйти из этого положения, прибегнув к пустому бахвальству. В итоге мы получаем своего рода дешевый голливудский ужастик с большим количеством спецэффектов — неудивительно, что многие комментаторы пытаются объявить историю Иова остатком прежней языческой мифологии, которую нужно исключить из Библии.

Вопреки такому искушению, следует четко обозначить подлинное величие Иова: в противоположность обычным представлениям об Иове он не является терпеливым страдальцем, переносящим свои испытания с твердой верой в Бога, напротив, он постоянно жалуется на свою судьбу (подобно Эдипу в Колоне, которого также обычно — ошибочно — принято считать терпеливой жертвой, смирившейся со своей судьбой). Когда три друга-богослова приходят к нему, то все их доводы представляют собой стандартную идеологическую софистику (если ты страдаешь, ты точно должен был сделать что-то не так, поскольку Бог справедлив). Однако эта аргументация не ограничивается утверж-

240 Славой Жижек

дением, что Иов так или иначе должен быть виновен: на более радикальном уровне речь идет о (бес) смысле (нности) страданий Иова. Подобно Эдипу в Колоне, Иов настаивает на совершенной бессмысленности своих страданий, как говорится в подзаголовке к двадцать седьмой главе «Книги Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 80

Иова»: «Иов снова уверяет в своей непорочности». По сути, «Книга Иова» дает нам, возможно, самый первый образец критики идеологии в человеческой истории, открывающий основные дискурсивные стратегии легитимации страдания: этическая заслуга Иова в том, что он упорно отрицает представление о том, что его страдания могут иметь какой-то смысл, будь то наказание за его прошлые прегрешения или испытание его веры, вопреки трем богословам, навскидку предлагающим ему возможные смыслы, — и в итоге Бог неожиданно занимает его сторону, заявляя, что все слова, сказанные Иовом, были истиной, тогда как все, что говорили эти три богослова, — ложью.

И в том, что касается этого утверждения бессмысленности страданий Иова, следует настоять на параллелизме Иова и Христа, на том, что страдания Иова служат предвестником крестного пути: страдания Христа столь же бессмысленны, они изначально лишены всякого смысла. Разница, разумеется, в том, что в случае Христа разрыв, отделяющий страдания отчаявшегося человека от Бога, переносится на самого Бога, будучи коренным расколом в нем самом или, точнее, самозабвением. Это значит, что нужно решиться пойти на куда более радикальное, чем обычно, толкование слов Христа «Отец, для чего ты меня оставил?»: поскольку мы здесь имеем дело не с разрывом между человеком и Богом, а с расколом в самом Боге, у Бога нет

Существует ли политика отнятия? 241

иного выхода, кроме как (вновь) показать все свое величие, раскрыв Христу более глубокий смысл его страданий (что он был принесен в жертву Невинным для искупления людских грехов). Слова Христа «Отец, для чего ты меня оставил?» — это не выражение недовольства всемогущим капризным Богом-Отцом, пути которого для нас, простых смертных, неисповедимы, но указание на бессильного Бога: здесь есть сходство с ребенком, верящим во всеилие своего отца, который с ужасом открывает, что его отец не в состоянии ему помочь. (Приведем пример из недавнего прошлого: в минуты мучений Христа на кресте Бог-Отец находился в положении, сходном с положением боснийского отца, вынужденного стать свидетелем группового изнасилования собственной дочери и вынести предельный травматизм ее взгляда, наполненного страданием и упреком: «Отец, для чего ты меня оставил?»). Короче говоря, в момент произнесения слов «Отец, для чего ты меня оставил?» на самом деле умирает Бог-Отец, выказывающий свое совершенное бессилие, и вслед за тем восстает из мертвых в облике Святого Духа. Переход от иудаизма к христианству вновь оказывается переходом от очищения к отнятию: от смертельного очарования трансцендентным Богом-Вещью к минимальному различию, делающему Христа-человека божественным.

В старые добрые дни сталинизма- и вплоть до 1962 года (до XXII съезда КПСС, на котором более радикально и открыто было выражено осуждение Сталина) — в левом верхнем углу «Правды» рядом располагались профили Ленина и Сталина. После 1962 года с началом процесса «десталинизации» произошла довольно странная вещь: этот рисунок был заменен не изобра-

242 Славой Жижек

жением одного Ленина, а удвоенным рисунком Ленина—двумя его одинаковыми профилями. Как нам следует истолковать это сверхъестественное повторение? Разумеется, само собой напрашивается следующее объяснение: в этом навязчивом повторении Ленина сохранилась отсылка к отсутствующему Сталину. Здесь мы сталкиваемся с логикой двойника в чистом виде или, иными словами, с превосходной иллюстрацией тезиса Гегеля о тавтологии как наивысшем противоречии: Сталин — это зловещий двойник Ленина, его непристойная тень, которую мы получаем простым удваиванием Ленина. Если до начала процесса «десталинизации» официальная агиография выражалась в похожей на мантру сталинистской «банде четырех» -«Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин», то после 1962 года ее всего лишь нужно было поменять на формулу: «Маркс, Энгельс, Ленин, Ленин»... Однако существует другой, возможно куда более продуктивный подход: что, если повторение Ленина являет собой наивысший образец логики отнятия, порождения минимального различия?

Заключение: возвращение *versus* повторение

Всю историю Советского Союза можно уподобить знаменитому фрейдовскому образу Рима, города, история которого накладывается на его настоящее в виде различных пластов археологических остатков, каждый новый уровень не перекрывает предыдущий полностью, подобно (другая модель) семи пластам Трои, так что история, обращаясь к прежним эпохам, действует подобно археологу, открывающему новые пласты, погружаясь в землю все глубже и глубже. Не была ли (официальная идеологическая) история Советского Союза таким же средоточием исключений, превращения людей в не-людей, ретроактивного переписывания истории? Вполне логично, что «десталинизация» сопровождалась обратным процессом

«реабилитации», признания «ошибок» прежней политики Партии. Постепенная «реабилитация» демонизированных бывших лидеров большевиков может, таким образом, служить наиболее чувствительным показателем того, насколько далеко (и в каком направлении) зашла «десталинизация» в Советском Союзе. Первым было реабилитировано высшее военное руководство, расстрелянное в 1937 году (Тухачевский и дру-

244 Славой Жижек

гие); последним, реабилитированным уже в эпоху Горбачева, незадолго до крушения коммунистического режима, был Бухарин - и эта последняя реабилитация, конечно, была явным признаком поворота к капитализму: реабилитированный Бухарин был тем, кто в 1920-х годах выступал за согласие между рабочими и крестьянами (собственниками своей земли), бросив знаменитый лозунг: «Обогащайтесь!», и противился насильственной коллективизации. Примечательно, однако, что единственной фигурой, которую не реабилитировали ни коммунисты, ни антикоммунистически настроенные русские националисты, был Троцкий — Троцкий, «вечный жид» Революции, подлинный антисталинист, заклятый враг, противопоставляющий идею «перманентной революции» идее «построения социализма в одной отдельно взятой стране».

Возникает соблазн провести здесь параллель с фрейдовским различием между первовытеснением и вторичным вытеснением в бессознательное: исключение Троцкого - это нечто вроде «первовытеснения» советского государства, что-то, что не может быть признано в процессе «реабилитации», поскольку весь Порядок основывается на этом негативном жесте исключе-

* Стало модным утверждать, что ирония сталинской политики с 1928 года заключалась в том, что в действительности она была своего рода «перманентной революцией», перманентным чрезвычайным положением, во время которого революция пожирала своих же детей, однако это утверждение вводит в заблуждение: сталинистский террор - это парадоксальный результат попытки стабилизировать Советский Союз, сделать его обычным государством с прочными границами и институтами, то есть террор был паническим жестом, защитной реакцией на угрозу этой стабильности Государства.

Заключение: возвращение *versus* повторение 245

ния*. Троцкий - это тот, кому нет места ни до 1990 года, ни после него, ни в реально существующем социализме, ни в реально существующем капитализме, когда даже ностальгирующие коммунисты не знают, что делать с перманентной революцией Троцкого; быть может, означающее «Троцкий» лучше всего подходит для обозначения того, что стоит сохранить в ленинистском наследии. Здесь нужно вспомнить «Гиперион Гёльдерлина» - странный, но очень важный небольшой очерк Дьердя Лукача 1935 года, в котором он восхваляет гегелевское одобрение наполеоновского термидора, противопоставляя его бескомпромиссной верности Гёльдерлина героической революционной утопии:

Гегель примиряется с эпохой, наступившей после термидора и завершения революционного этапа буржуазного развития, он выстраивает свою философию на осмыслении этого нового поворотного пункта в мировой истории. Гёльдерлин не идет на компромисс с послетермидорианской реальностью; он остается верным революционному идеалу восстановления «полиса» демократии, но его сламывает реальность, в которой нет места его идеалам — даже на уровне поэзии и мысли*.

Лукач отсылает здесь к идее Маркса о том, что героический период французской революции был необходимым восторженным прорывом, вслед за которым наступил отнюдь не героический этап рыночных отношений: подлинная социальная функция Революции заключалась в том, чтобы создать условия для прозаичного господства буржуазной экономики, и подлин-

* Georg Lukacs. Hölderlin's Hyperion in: Goethe and His Age. London: Allen & Unwin, 1968, p. 137.

246 Славой Жижек

ный героизм заключается не в слепой преданности первоначальному революционному энтузиазму, а в том, чтобы увидеть «розу на кресте современности»*, как любил перефразировать Лютера Гегель, то есть в том, чтобы отказаться от прекраснотушной позиции и полностью принять настоящее как единственно возможную область действительной свободы. Таким образом, этот «компромисс» с социальной реальностью позволил Гегелю сделать в философии решающий шаг вперед на пути к преодолению понятия «органического» сообщества в его рукописи «Система нравственности» и анализу антагонизмов буржуазного гражданского общества. (В этом заключается поистине диалектический парадокс протофашистского стремления вернуться к досовременному «органическому» сообществу: не будучи только лишь «реакционным», фашистский «феодальный социализм» представляет собой своеобразное компромиссное решение, суррогатную попытку построить социализм в рамках самого капитализма.) Очевидно, что этот анализ Лукача глубоко аллегоричен: он был написан спустя пару месяцев после того, как Троцкий выдвинул свой тезис о том, что сталинизм — это термидор Октябрьской революции. Таким образом, текст Лукача нужно истолковать как ответ Троцкому: он признает данную Троцким характеристику сталинского режима как «термидорианского», повернув ее в позитивном ключе, — вместо стенаний об утрате утопической энергии нужно героически-безропотно признать ее Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 82

последствия в качестве единственно возможного действительного пространства социального про-

* Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 55.

Заключение: возвращение *versus* повторение 247

гресса... Для Маркса, конечно, отрезвление «на следующий день» после революционного упоения служит свидетельством изначальной ограниченности «буржуазного» революционного проекта, ложности его обещания всеобщей свободы: «истина» всеобщих прав человека — права торговли и частной собственности. Если мы считаем, что Лукач одобрил сталинистский термидор, то это означает (возможно, вопреки сознательному намерению) совершенно антимарксистскую пессимистическую точку зрения: и для пролетарской революции характерен разрыв между иллюзорным универсальным провозглашением свободы и последующим осознанием новых отношений господства и эксплуатации, что означает провал коммунистического проекта осуществления «действительной» свободы.

Что же в таких условиях должны делать мы? Проблема тех, кто остается ортодоксальным «ленинистом», которые ведут себя так, словно прежним ленинизмом можно воспользоваться еще раз, и продолжают говорить о предательстве коррумпированными лидерами революционных порывов рабочих масс, эта проблема в том, что не вполне ясно, с какой субъективной позиции высказывания выступают они со своими речами: они либо участвуют в страстных дискуссиях о прошлом (выказывая выдающуюся эрудицию в том, где и как антикоммунистические «лениноведы» фальсифицируют Ленина и т.д.), уходя от вопроса, зачем (за исключением чисто исторического интереса) все это нужно сегодня, либо - по мере приближения к современной политике — занимают сектантскую позу, которая никому ничем не угрожает. Когда в последние месяцы 2001 года режим Милошевича в Сербии окончательно рухнул, многие мар-

248 Славой Жижек

ксисты на Западе задались вопросом: как насчет шахтеров, забастовка которых привела к перебоям с электроэнергией и тем самым свалила Милошевича? Не было ли это действительно рабочим движением, которым манипулировали националистические или связанные с ЦРУ политики? Тот же симптоматический вопрос всякий раз встает в отношении новых социальных потрясений (вроде распада реального социализма десять лет назад): они всегда выделяют некое движение рабочего класса, которое якобы содержит революционный или, по крайней мере, социалистический потенциал, но сначала его используют, а затем предают прокапиталистические и/или националистические силы. Итак, можно спокойно продолжать грезить о том, что Революция вот-вот состоится: все, что нам нужно, — это настоящие лидеры, которые могли бы собрать воедино революционный потенциал рабочих. Если принять их слова на веру, «Солидарность» первоначально была демократическим социалистическим движением рабочих, которое впоследствии «предало» его руководство, продавшееся церкви и ЦРУ... Конечно, в таком подходе есть зерно истины: основная ирония распада коммунизма в том, что заметные проявления протеста (в ГДР в 1953 году, в Венгрии в 1956 году, «Солидарность» в Польше) изначально были рабочим протестом, только потом открывшим дорогу обычным «антикоммунистическим» движениям — перед тем как уступить «внешнему» врагу, режим узнал о своей фальши от тех, кого «государство рабочих и крестьян» считало своей социальной базой. Однако этот факт свидетельствует, что восстанию рабочих недоставало сколько-нибудь существенного социалистического потенциала: движение всегда проходило под стандартны-

Заключение: возвращение *versus* повторение 249

ми лозунгами «буржуазной» идеологии (политическая свобода, частная собственность, национальный суверенитет и т.д.).

Этот загадочный рабочий класс, революционной атаке которого постоянно мешают вероломные националистические и/или либеральные политики, является фетишем по-прежнему существующих троцкистов, этих подлинных гёльдерлинов сегодняшнего марксизма, - своеобразным отправным пунктом, позволяющим им дать собственную всеобъемлющую интерпретацию положения вещей. Их фетишистская фиксация на старой марксистско-ленинской схеме противоположна модной болтовне о «новых парадигмах», о том, что мы должны забыть древние «зомби-концепты» вроде рабочего класса и т.д., — второму, служащему дополнением первого, способу увиливания от попытки осмыслить Новое, действительно возникающее сегодня. Первое, что здесь нужно сделать, — отказаться от этой идеи, признав, что этого «настоящего» рабочего класса просто не существует*. И если мы дополним этот принцип четырьмя остальными, то получим достаточно полную картину того печального положения, в котором находятся сегодняшние левые: 1) признание культурных войн (феминистской, антирасистской и т.п. мультикультуралистской борьбы) в качестве основного пространства освободительной политики; 2) чисто оборонительная установка

* Другой их фетиш - вера в то, что в Советском Союзе все пошло наперекосяк только потому, что Ленин не объединил усилия с Троцким, чтобы сместить Сталина. Этот фетиш присутствует уже у самого Троцкого, который именно из-за своего «структурного догматизма» (своей привязанности к глобальной «марксистской» схеме исторического развития) не мог не истолковать сталинизм как продукт сталинской личности.

250 Славой Жижек

на защиту достижений государства всеобщего благоденствия; 3) наивная вера в киберкоммунизм (идея о том, что новые медиа непосредственно создадут условия для возникновения нового подлинного сообщества); 4) и, наконец, «третий путь», сама капитуляция. Джон Бергер недавно высказал замечательную мысль по поводу плакатов, использовавшихся во время рекламной кампании инвестиционной брокерской интернет-фирмы «Селфтрейд» во Франции: под изображением серпа и молота, выполненных из золота и инкрустированных бриллиантами, можно было прочесть: «А если фондовая биржа работает на благо всем нам?» Стратегия этого плаката очевидна: сегодня фондовый рынок удовлетворяет эгалитарным коммунистическим критериям, любой может в нем участвовать. Бергер не отказывает себе в удовольствии провести простой мысленный эксперимент: «Представьте себе сегодня рекламную кампанию, использующую образ свастики, выполненной из золота и инкрустированной бриллиантами! Конечно, она не сработает. Почему? Свастика отсылает к потенциальным победителям, а не к побежденным. Она вызывает к господству, а не к справедливости»*. В отличие от нее серп и молот пробуждают надежду на то, что «в конце концов, история будет на стороне тех, кто борется за братскую справедливость»**. Ирония, таким об-

* John Berger. *The Hammer and Sickle in: Janus 5* (2000), p. 16.

** Berger, op. cit., p. 17. Основное различие между нацизмом и сталинизмом, конечно, в том, что нацистский режим в действительности не вмешивался в базовые производственные отношения, тогда как сталинистская насильственная коллективизация свидетельствует о стремлении радикальным образом изменить сами фундаментальные производственные отношения.

Заключение: возвращение *versus* повторение 251

разом, в том, что именно в тот момент, когда господствующая идеология «конца идеологий» официально заявляет о кончине этой надежды, образцовая «постиндустриальная» компания (существует ли что-либо более «постиндустриальное», чем работа с акциями в интернете?) вынуждена мобилизовать эту дремлющую надежду, чтобы с ее помощью донести послание*. «Повторить Ленина» — значит вдохнуть новую жизнь в эту надежду, по-прежнему не дающую нам покоя.

Поэтому повторить Ленина - это не значит вернуться к Ленину. Повторить Ленина — значит признать, что «Ленин мертв», что его частное решение потерпело провал, даже чудовищный провал, но именно эту утопическую искру в нем стоит сберечь**. Повторить Ленина -

* Или попробуем провести схожий мысленный эксперимент: в последние дни реально существующего социализма массы протестующих часто пели официальные песни, в том числе и государственные гимны, напоминая властям об их невыполненных обещаниях. Могли ли восточногерманские массы в 1989 году придумать что-нибудь лучше пения государственного гимна ГДР? Поскольку его слова («Deutschland einig Vaterland» /Германия, единое Отечество/) касались не только восточных немцев как новой социалистической нации, на его публичное пение с конца 1950-х и до 1989 года был наложен запрет; во время официальных церемоний исполнялась только оркестровая версия. (ГДР, таким образом, была единственной страной, в которой пение государственного гимна было преступлением!) Можно ли представить такое во времена нацизма? ** Быть может, следует реабилитировать введенное Марксом (имплицитное) различие между рабочим классом («объективной» социальной категорией, темой социологических исследований) и пролетариатом (определенной субъективной позицией - классом «для себя», воплощением социальной негативности, если воспользоваться старым и довольно неудачным выражением). Вместо того чтобы заниматься поисками исчезающего рабочего класса, следует, скорее, задаться следующим вопросом: кто занимает сегодня положение пролетариата? кто способен придать ему субъективное измерение?

252 Славой Жижек

значит видеть разницу между тем, что Ленин делал на самом деле, и полем возможностей, которое было им открыто, противоречие между тем, что он делал на самом деле, и измерением того, что «в Ленине превосходило самого Ленина». Повторить Ленина — значит повторить не то, что Ленин делал, а то, что он не сумел сделать, его упущенные возможности. Сегодня Ленин кажется фигурой из другого времени: не то чтобы его идеи централизованной Партии и т.д. представляли «тоталитарную угрозу», скорее кажется, что они принадлежат другой эпохе, к которой мы не имеем больше никакого отношения. Однако вместо истолкования этого факта в качестве доказательства того, что Ленин устарел, возможно, нужно рискнуть выдвинуть противоположную гипотезу: что, если эта недоступность Ленина свидетельствует о том, что что-то не так с нашей эпохой? Что, если тот факт, что мы воспринимаем Ленина как неуместного, «не синхронного» нашей постмодернистской эпохе, передает куда более тревожное послание о том, что само наше время «не синхронно», что историческое измерение исчезло из него?*. Если кто-то увидит в таком утверждении опасное сходство с печально известной остротой Гегеля, выданной им, когда его вывод о том, что должно существовать только восемь планет, вращающихся вокруг

Жижек Славой. 13 опытов о Ленине. - © Suhrkamp Verlag, 2002, © Издательство «Ад Маргинем», 2003 84

солнца, был опровергнут открытием девятой планеты (Плутон): «Тем хуже для

* На более общем методологическом уровне также следует полностью перевернуть традиционное псевдоницшеанское представление, согласно которому прошлое, конструируемое в нашей историографии, - это симптом, артикуляция наших нынешних проблем: что, если, напротив, мы сами - наше настоящее — служим симптомом неразрешенных вопросов прошлого?

Заключение: возвращение *versus* повторение 253

фактов!», то мы должны быть готовы полностью признать этот парадокс.

Существует старый анекдот о социализме как синтезе наивысших достижений всей человеческой истории: от первобытных обществ берется примитивность, от Древнего мира - рабство, от Средневековья - бесчеловечная власть, от капитализма — эксплуатация, а от социализма — имя... Не содержится ли нечто подобное в нашей попытке повторить жест Ленина? От консервативной культурной критики берется идея о том, что сегодняшней демократии нет места там, где приняты все важные решения; от идеологов киберпространства — идея о том, что глобальная цифровая сеть предлагает новое пространство для жизни сообществ, и т.д. и т.п., а от Ленина — в большей или меньшей степени - только его имя... Однако сам этот факт должен стать доводом в пользу «возвращения к Ленину», степень, в которой означаемое «Ленин» сохраняет свой подрывной потенциал, легко доказать: скажем, когда «ленинист» отмечает, что демократия себя исчерпала, что она не решает ключевых вопросов, то тут же следуют обвинения в «тоталитаризме»; когда схожие идеи выдвигают социологи или даже Вацлав Гавел, их хвалят за глубокую пронизательность... Это сопротивление ответу на вопрос «Почему Ленин?»: именно означаемое «Ленин» формализует содержание, взятое откуда-то еще, превращая ряд обычных понятий в подрывную теоретическую конструкцию.

Содержание

Введение: между двумя революциями.....	5
1. Право на истину.....	18
2. Возвращаясь к материализму.....	32
3. Внутреннее величие сталинизма.....	52
4. Ленин как слушатель Шуберта	63
5. Любил ли Ленин своих ближних?.....	77
6. Оправдание насилия.....	102
7. Против чистой политики.....	122
8. Ибо они не ведают, во что верят.....	140
9. Культурный капитализм.....	155
10. Против постполитики.....	169
11. Ideologie heute.....	187
12. Добро пожаловать в пустыню Реального!.....	196
13. Существует ли политика отнятия?.....	212
Заключение: возвращение <i>versus</i> повторение.....	243

Славой Жижек**13 опытов о Ленине**

Ведущий редактор А. Иванов

Художник А. Бондаренко

Корректор Е. Рабкина

Компьютерная верстка М. Гришина

Подписано в печать 08.10.03.

Формат издания 84x108 ¹/₃₂.

Гарнитура «Ньютон». Печать офсетная.

Бумага газетная пухлая. Тираж 5 000 экз.

Заказ № 690.

ООО «Издательство Ад Маргинем»

113184, Москва, 1-й Новокузнецкий пер., д. 5/7,

тел./факс: 951-93-60, e-mail: ad-marg@rinet.ru

ИД №06255 от 12.11.2001

Отпечатано в полном соответствии с качеством

предоставленных диапозитивов

на ГИПП «Уральский рабочий»

620219, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.

<http://www.uralprint.ru>e-mail: book@uralprint.ru

Оптовая торговля «Книжный клуб 36'6»

Москва, Рязанский пер., д. 3, этаж 3

Офис

тел./факс: (095) 265-13-05, 267-29-69, 267-28-33, 261-24-90

Склад

тел.: (095) 523-92-63, 523-25-56

факс: 523-11-10

e-mail: club366@aha.ru<http://www.club366.ru>

Фирменный магазин «36'6 — Книжный двор»

(мелкооптовая и розничная торговля)

Проезд: Рязанский пер., д. 3, этаж 1

(рядом с м. «Комсомольская» и «Красные ворота»)

тел.: (095) 265-86-56, 265-81-14

Оператор по Москве: КОРФ «У Сытина»

125008, Москва,

проезд Черепановых, д. 56

тел: (095) 156-86-70

факс: (095) 154-30-40

e-mail: sytin@aha.ru;info@qvest.com

Интернет-магазин

(доставка в любую страну) <http://www.kvest.com>

Электронная версия книги: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru ||

yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека:<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - вверху

update 12.03.07