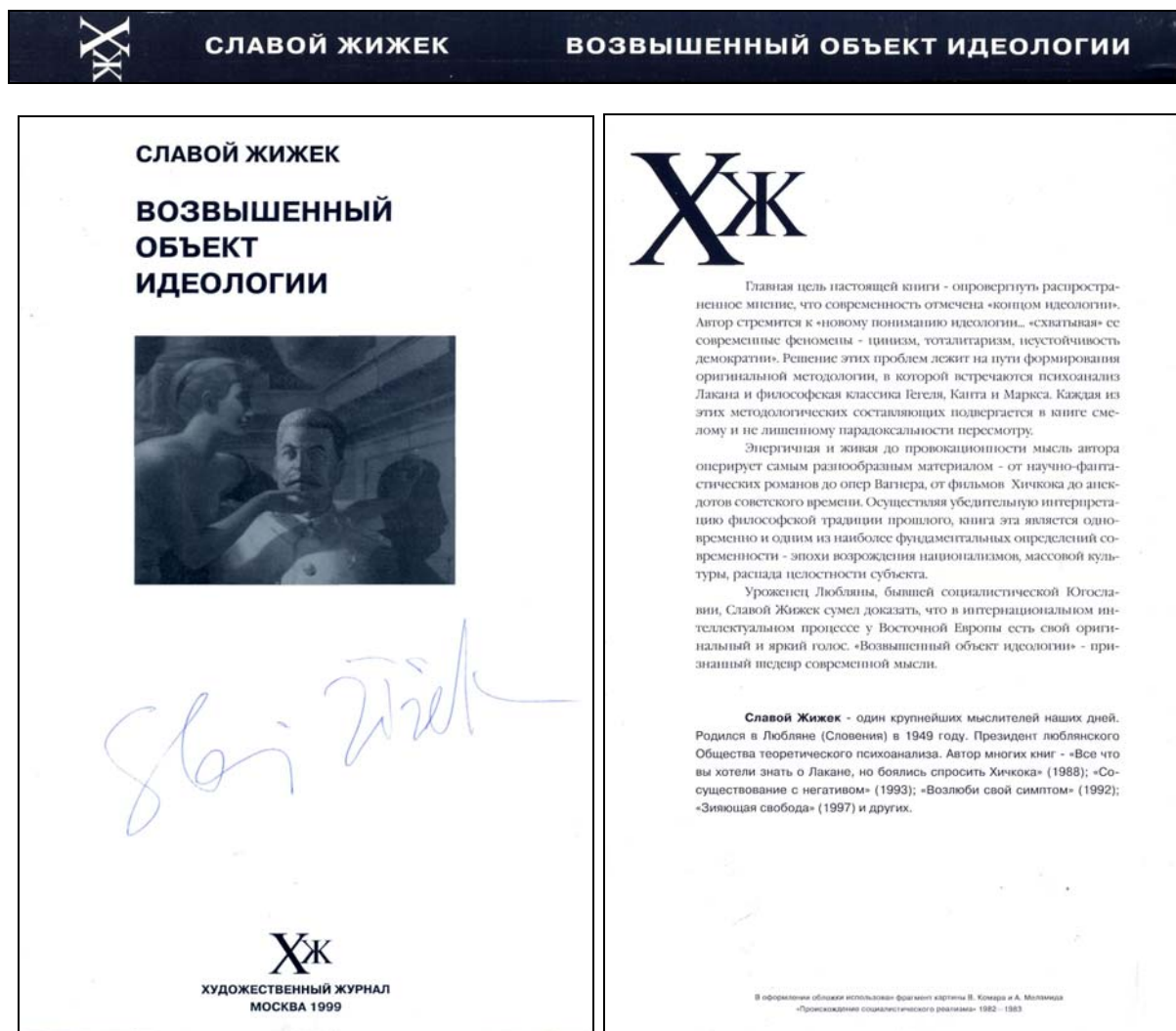


Электронная версия книги: [Янко Слава](#) (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru ||
yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Isq# 75088656 || Библиотека:
<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу
 update 06.03.07



АРХИВ XXI ВЕКА

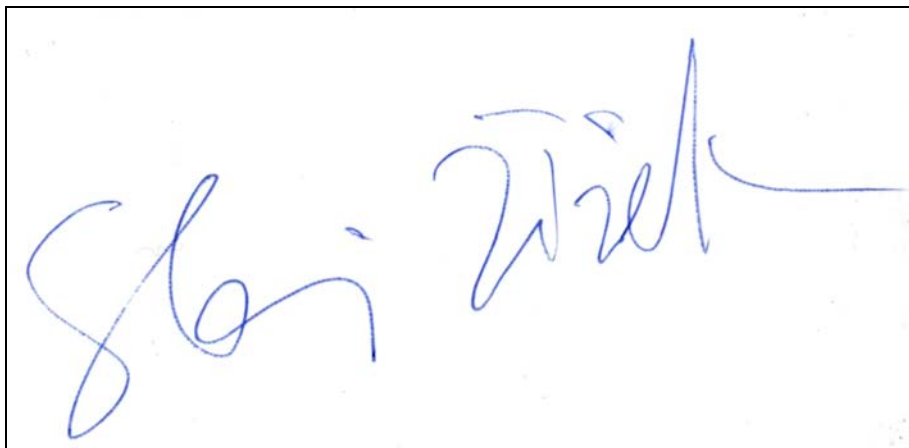
XЖ

СЛАВОЙ ЖИЖЕК

ВОЗВЫШЕННЫЙ ОБЪЕКТ ИДЕОЛОГИИ

XЖ

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ
 МОСКВА 1999



Перевод с английского: Владислав Софронов

Научный редактор: Сергей Зимовец

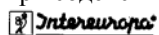
Редактор: Виктор Мизиано

Художник: Игорь Северцев Компьютерная верстка: «Магазин искусства»

Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского Университета «Translation Project*» при поддержке Регионального издательского центра Института «Открытое общество*» (OSI - Budapest) и Института «Открытое общество. Фонд содействия» (OSIAF Moscow)



при содействии



ISBN 5-901116-01-1

© VERGO, London, 1989

© Slavoj Zizek

© Издательство «Художественный журнал», 1999

Посвящается Ренате

Электронное оглавление

Электронное оглавление	3
СОДЕРЖАНИЕ	5
ВВЕДЕНИЕ	6
ЧАСТЬ I. СИМПТОМ.....	10
ГЛАВА 1. КАК МАРКС ИЗОБРЕЛ СИМПТОМ.....	10
Маркс, Фрейд: Анализ формы.....	10
Бессознательное товарной формы	12
Социальный симптом.....	14
Товарный фетишизм	15
Тоталитарный смех	17
Цинизм как форма идеологии	18
Идеологический фантазм.....	19
Объективность веры.....	20
«Закон есть закон».....	21
Кafka, критик Альтюссера	25
Фантазм как опора действительности.....	27
Прибавочная стоимость и избыточное наслаждение	28
ГЛАВА 2. ОТ СИМПТОМА К СИНТОМУ	30
ДИАЛЕКТИКА СИМПТОМА	30
Назад в будущее	30
Повторение в истории.....	32
Гегель и Остен.....	33
Две притчи	34
Ловушка времени	35
СИМПТОМ КАК РЕАЛЬНОЕ	37
«Титаник» как симптом	37
От симптома к синтому.....	38
«В тебе есть нечто, помимо тебя самого»	40
Идеологическое наслаждение.....	41
ЧАСТЬ II. НЕХВАТКА ДРУГОГО	45
ГЛАВА 3. «CHE VUOI?»	45
ИДЕНТИЧНОСТЬ	45
Идеологическая «пристежка»	45
Дескриптивизм <i>versus</i> антидескриптивизм	46
Два мифа	47
Жесткий десигнатор и <i>objet a</i>	49
Идеологический анаморфоз	50
ИДЕНТИФИКАЦИЯ	51
Ретроактивность значения	51
Граф 1.....	52
«Ретроверсивный эффект».....	52
Граф 2.....	52
Образ и взгляд	54
От <i>i(a)</i> к <i>I(A)</i>	55
ПО ТУ СТОРОНУ ИДЕНТИФИКАЦИИ	56
«Che vuoi?»	56
Граф 3.....	57
Еврей и Антигона	58
Фантазм как экран для желания Другого	60
Неполнота Другого и наслаждение	62
Полный граф.....	62
«Переход за/через» социальный фантазм.....	63
ГЛАВА 4. УМИРАЕШЬ ТОЛЬКО ДВАЖДЫ.....	66
Между двумя смертями	66
Революция как повторение	68
«С точки зрения Страшного Суда».....	71
От господина к лидеру	73
ЧАСТЬ III. СУБЪЕКТ	75
ГЛАВА 5. СУБЪЕКТ РЕАЛЬНОГО	75
«Метаязыка не существует»	75
Фаллическое означаемое	76
«Ленин в Польше» как объект.....	77
Антагонизм как Реальное	79

Насильственный выбор свободы.....	81
Coincidentia oppositorum.....	83
Еще один «гегелевский» анекдот.....	85
Субъект как «ответ Реального».....	87
S(A), а, Ф.....	89
Субъект, предположительно.....	91
Предполагаемое знание.....	92
«Боязнь заблуждаться есть уже заблуждение».....	93
«Сверхчувственное, следовательно, есть явление как явление».....	94
ГЛАВА 6. «НЕ ТОЛЬКО КАК СУБСТАНЦИЯ, НО ТАКЖЕ КАК СУБЪЕКТ».....	97
Логика возвышенного.....	97
«Дух это кость».....	100
«Богатство это самость».....	101
Полагающая, внешняя, определяющая рефлексия.....	103
Полагание предпосылок.....	104
Предпосылки полагания.....	108
ПРИМЕЧАНИЯ.....	112
ВВЕДЕНИЕ.....	112
ГЛАВА 1.....	112
ГЛАВА 2.....	112
ГЛАВА 3.....	113
ГЛАВА 4.....	113
ГЛАВА 5.....	113
ГЛАВА 6.....	114

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 9

ЧАСТЫ. СИМПТОМ 17

ГЛАВА 1. КАК МАРКС ИЗОБРЕЛ СИМПТОМ 19

Маркс, Фрейд: Анализ формы — Бессознательное товарной формы — Социальный симптом — Товарный фетишизм — Тоталитарный смех — Цинизм как форма идеологии — Идеологический фантазм — Объективность веры — «Закон есть закон» — Кафка, критик Альтюссера — Фантазм как опора действительности — Прибавочная стоимость и избыточное наслаждение

ГЛАВА 2. ОТ СИМПТОМА К *СИНТОМУ* 61

ДИАЛЕКТИКА СИМПТОМА: Назад в будущее -Повторение в истории — Гегель и Остен — Две притчи — Ловушка времени

СИМПТОМ КАК РЕАЛЬНОЕ: «Титаник» как симптом — От симптома к *синтому* — «В тебе есть нечто, помимо тебя самого» — Идеологическое *наслаждение*

ЧАСТЬ II. НЕХВАТКА ДРУГОГО 91

ГЛАВА 3. «*CHE VUOI?*» 93

ИДЕНТИЧНОСТЬ: Идеологическая «пристежка» — Дескриптивизм *versus* антидескриптивизм — Два мифа — Жесткий десигнатор и *objet a* — Идеологический анаморфоз

ИДЕНТИФИКАЦИЯ: (Нижний уровень графа желания) — Ретроактивность значения — «Ретроверсивный эффект» — Образ и взгляд — От *i(a)* к *I(A)*

ПО ТУ СТОРОНУ ИДЕНТИФИКАЦИИ (Верхний уровень графа желания): «*Che vuoi?*» — Еврей и Антигона — Фантазм как экран для желания Другого — Неполнота Другого и *наслаждение* — «Переход за/через» социальный фантазм

ГЛАВА 4. УМИРАЕШЬ ТОЛЬКО ДВАЖДЫ 135

Между двумя смертями — Революция как повторение — «С точки зрения Страшного Суда» — От господина к лидеру

ЧАСТЬ III. СУБЪЕКТ 153

ГЛАВА 5. СУБЪЕКТ РЕАЛЬНОГО 155

«Метаязыка не существует» — Фаллическое означаемое — «Ленин в Польше» как объект — Антагонизм как Реальное — Насильственный выбор свободы — *Coincidentia oppositorum* — Еще один «гегелевский» анекдот — Субъект как «ответ Реального» — *S(A)*, *a*, *Φ* — Субъект, предположительно... — Предполагаемое знание — «Боязнь заблуждаться есть уже заблуждение» — «Сверхчувственное, следовательно, есть *явление* как явление»

ГЛАВА 6. «НЕ ТОЛЬКО КАК *СУБСТАНЦИЯ*, НО ТАКЖЕ КАК *СУБЪЕКТ*» 201

Логика возвышенного — «Дух это кость» — «Богатство это самость» — Полагающая, внешняя, определяющая рефлексия — Полагание предпосылок — Предпосылки полагания

ПРИМЕЧАНИЯ 231

ВВЕДЕНИЕ

Крайне любопытно, что в книге Юргена Хабермаса «Der philosophische Diskurs der Moderne»¹, посвященной вопросам так называемого «постструктурализма», имя Жака Лакана упоминается только 5 раз и всегда в связи с другими именами. (Позвольте перечислить все пять случаев: с. 70 - «от Гегеля и Маркса до Ницше и Хайдеггера, от Батая и Лакана до Фуко и Деррида»; с. 120 - «Батай, Лакан и Фуко»; с. 311 - «с Леви-Строссом и Лаканом»; с. 313 - «современные структурализм, этнология Леви-Стросса и лакановский психоанализ»; с. 359 - «Фрейд или К. Г. Юнг, Лакан или Леви-Стросс».) Таким образом, теория Лакана не рассматривается как нечто самоценное, она всегда упоминается - если воспользоваться термином Эрнесто Лакло и Шанталь Муффа - в ряду эквивалентий. С чем связан этот отказ обращаться непосредственно к Лакану в книге, содержащей пространную дискуссию с Жоржем Батаем, Жаком Деррида и прежде всего с Мишелем Фуко, главным объектом критики Хабермаса?

К ответу на этот вопрос нас подводит другой показательный момент в книге Хабермаса - любопытный штрих, имеющий отношение к Луи Альтюссеру. Безусловно, мы употребляем слова «любопытный штрих» в том смысле, в котором их мог бы использовать Шерлок Холмс: Альтюссер не упоминается в книге Хабермаса ни разу - и это является любопытным штрихом. Отсюда наш первый тезис может быть сформулирован так: напряженные дебаты, имевшие место еще не так давно на интеллектуальной сцене, дебаты между Хабермасом и Фуко, заслонили другое противостояние, другой спор, теоретически более принципиальный: противостояние Альтюссер - Лакан. Есть нечто загадочное во внезапном закате школы Альтюссера: он не может быть объяснен теоретическим поражением. Как будто бы теория Альтюссера содержала травмирующее начало, поспешно преданное забвению, «репрессированное», - налицо показательный случай теоретической амнезии. Иначе почему противостояние Хабермас - Фуко как метафорический субститут заместило противостояние Альтюссер - Лакан? Здесь, по-видимому, сталкиваются четыре различные этические позиции и в то же время четыре разных понимания субъекта.

Хабермас - сторонник этики непрерывной коммуникации, идеала универсальной, прозрачной intersубъективной общности; используемое

9

им понятие «субъект» - это, безусловно, пресловутый субъект трансцендентальной рефлексии в версии, разрабатываемой философией языка. Фуко же отказывается от универсалистской этики, приходя к некоему подобию эстетизации этики: не опираясь на какие-либо раз и навсегда данные правила, субъект должен создать собственный модус самообладания; он должен привести к гармонии антагонистические начала в себе самом, так сказать, изобрести себя, выработать себя как субъекта, обретшего собственное искусство жизни. Это объясняет то, почему Фуко так привлекали маргинальные стили жизни, значительно повлиявшие на его индивидуальность (к примеру, садомазохистская гомосексуальная культура²).

Легко заметить, каким образом понимание субъекта Фуко связано с традицией элитарного гуманизма эпохи Возрождения: достаточно вспомнить ренессансный идеал «всесторонней личности», повелевающей своими страстями, с ее отношением к жизни как к производству искусства. Фуко понимает субъекта достаточно классично: субъект - это самоконтроль и гармонизация антагонизмов, это воссоздание своего уникального образа и «пользование наслаждениями». Таким образом, если Хабермас и Фуко - это две стороны одной медали, то Альтюссер совершает решительный прорыв, настаивая на том, что человеческое состояние как таковое характеризует некая трещина, некий разлом, незнание³, утверждая, что идея возможности преодоления идеологии является идеологической *par excellence*⁴.

Хотя Альтюссер не уделял слишком много внимания этическим проблемам, очевидно, что любая из его работ так или иначе выражает радикальную этическую позицию, которую можно обозначить как героизм отчуждения или как героизм умаления субъективности (несмотря на то или даже *именно потому*, что как раз понятие «отчуждение» Альтюссер отвергал как идеологическое). Дело не только в том, что мы должны вскрыть структурные механизмы, производящие субъекта как эффект идеологического незнания; но и в том, что мы должны четко осознавать неизбежность такого «незнания», то есть смириться с тем, что доля иллюзорности является условием нашего исторического опыта, что она обладает полноправной ролью в историческом процессе.

С этой точки зрения субъект конституируется незнанием: идеологическая интерпелляция, позволяющая субъекту «распознать» себя как «окликаемого» идеологией, неизбежно содержит некоторое «короткое замыкание», психологическую иллюзию типа «Я здесь уже был». А она, как отметил Мишель Пешо⁵, автор наиболее значительной теории интерпелляции, неизбежно содержит комический аспект: «неудивительно, что к тебе обращаются как к пролетарию, ведь ты и есть пролетарий», - это короткое замыкание. Так, Пешо применяет к марксизму известную шутку братьев Маркс: «Вы напоминаете мне Эмануэля Равелли». - «Но я и есть Эмануэль Равелли». - «Так вот почему вы на него так похожи!»

10 Возвышенный объект идеологии

В случае же альтюссеровской этики *отчуждения* в символическом «процессе без субъекта» мы можем видеть то, что в лакановском психоанализе понимается как этика *разделения*. Знаменитая фраза Лакана «не уступай в своем желании» [*«ne pas céder sur son désir»*] указывает на то, что мы не должны игнорировать

дистанцию, разделяющую Реальное и его символизацию: Реальное избыточно по отношению к любой символизации, функционирующей как желание, направленное на объект. Определиться с этим избытком (или, вернее, остатком) - значит признать фундаментальное препятствие («антагонизм»), сущностную ограниченность процессов символического объединения и распада. Мы сможем лучше уяснить себе подобную этическую позицию, противопоставив ее традиционному марксистскому пониманию социального антагонизма. Это понимание характеризуется двумя взаимосвязанными положениями: (1) существует некий фундаментальный антагонизм - экономическая эксплуатация, классовый антагонизм - онтологически «опосредующий» все прочие антагонизмы, определяющий их место и специфику; (2) исторический опыт показывает если не неизбежность, то «объективную возможность» преодолеть в конце концов этот фундаментальный антагонизм и таким образом разрешить все прочие конфликты; вспомним известную марксистскую формулу, гласящую, что та же логика, которая привела человека к отчуждению и классовому неравенству, создает и условия его освобождения - «*die Wunde schliesst der Speer nur, der sie schlug*» (рана может быть исцелена только тем копьём, которое нанесло ее) - слова, вложенные Вагнером, современником Маркса, в уста Парсифаля.

Революция, революционная ситуация понимаются в марксизме как единство двух этих признаков: это ситуация метафорического сгущения, в которой любому становится окончательно ясно, что никакая частная проблема не может быть решена без разрешения всех проблем вообще - то есть без разрешения основополагающей проблемы антагонистической природы социального целого. В «нормальной» - предшествующей революционной - ситуации каждый ведет свое собственное сражение (рабочие требуют повышения заработной платы, феминистки борются за права женщин, демократы - за политические и социальные свободы, «зеленые» - против загрязнения окружающей среды, участники движения за мир - против угрозы войны и т. д.). Марксисты используют все свое умение и ловкость, чтобы доказать участникам этих локальных войн, что единственным действительным решением их проблем может быть только всемирная революция: до тех пор, пока общественные отношения определяются Капиталом, сексизм неискореним в отношениях полов, угроза мировой войны не ослабнет, политические и социальные свободы будут ущемляться, а природа навсегда останется объектом хищнической эксплуатации... Всемирная революция уничто-

Введение 11

жит основной социальный антагонизм и позволит утвердить прозрачное и разумное общественное устройство.

Так называемый «постмарксизм» по большей части не разделяет эту логику, тем более что она далеко не всегда имеет отношение к марксизму, поскольку любой из конфликтов, трактуемых марксизмом как вторичный, может рассматриваться как основной. Так, мы получаем, например, феминистический фундаментализм - всеобщая либерализация невозможна без эмансипации женщины, без преодоления сексизма; или демократический фундаментализм - демократия есть основополагающая ценность западной цивилизации и любая другая борьба - экономическая, за права женщин, меньшинств и т. д. - является просто следствием борьбы за основной демократический, эгалитаристский принцип; экологический фундаментализм - экологическая катастрофа как основная проблема человечества; и даже - почему бы и нет? - психоаналитический фундаментализм, в том виде, который ему придал Маркузе в «Эросе и цивилизации»: путь к освобождению лежит через изменение репрессивных либидозных структур⁶.

Психоаналитический «эссенционализм» (в случае аутентичного психоанализа и особенно в лакановской версии) - как ни странно это выглядит на первый взгляд - совершенно порывает с «логикой сущности». Можно сказать, что психоанализ Лакана идет значительно дальше, чем традиционная постмарксистская контраверза эссенционализму, провозглашающая принципиальную множественность локальных противостояний. Другими словами, лакановский психоанализ показывает, как данные противостояния, в зависимости от конкретной суммы социально-исторических факторов, складываются в серии эквиваленций, что и позволяет нам упорядочить эту множественность как множество реакций на принципиальную недостижимость Реального.

Обратимся к фрейдовскому понятию «влечение к смерти». Безусловно, мы должны учитывать, что Фрейд придавал ему не только биологическое значение: «влечение к смерти» это не столько биологический факт, сколько указание на то, что психический аппарат человека подчинен слепому автоматизму колебаний между стремлением к удовольствию и самосохранением, взаимодействию между человеком и средой. Человек есть - Гегель *dixit* - «животное, болеющее до самой смерти», животное, изнуряемое ненасытными паразитами (разум, *логос*, язык). В этом смысле «влечение к смерти», это предельно негативное измерение, никак не касается тех или иных социальных условий, оно определяет *la condition humaine* (сами условия человеческого бытия) как таковые: это влечение неизбежно и непреодолимо; и задача состоит не в том, чтобы «превозмогнуть» или «отменить» его, но в том, чтобы уяснить его, чтобы научиться распознавать его ужасные проявления и после, на основе этого основополагающего распознавания, попытаться как-то определить свой *modus vivendi* в такой ситуации.

12 Возвышенный объект идеологии

Любая «культура» есть и следствие и причина этого дисбаланса, есть способ ограничить, канализировать - *культивировать* этот дисбаланс, это травматическое начало, этот радикальный антагонизм, которым, как разорванной пуповиной, человек отделен от природы, от животного гомеостаза. И следует не только

отказаться от попыток преодолеть этот сущностный антагонизм, но и признать, что именно стремление искоренить его приводит к соблазну тоталитаризма: массовое уничтожение людей и холокост совершались во имя человека как гармонического существа, Нового Человека, избавленного от антагонистических противоречий.

Точно так же и с экологией: человек, по определению, это «рана природы» и возврат к первобытной идиллии невозможен; все, что может сделать человек ради оптимизации своих отношений с окружающей средой, - это примириться насколько возможно с этим разрывом, пропастью, с этой структурной неукорененностью и попытаться по мере сил смягчить ее последствия. Все прочие проекты - возвращения к природе, полной социализации природы - это прямой путь к тоталитаризму. И точно так же обстоят дела с феминизмом: «сексуального равенства не существует», то есть отношения между полами по определению «конфликтны», антагонистичны; здесь не существует какого-либо окончательного решения, и единственным основанием для сколь-нибудь сносных отношений между полами является уяснение этого основного антагонизма, основного конфликта.

То же самое можно сказать и о демократии: это - если вспомнить старый афоризм, приписываемый Черчиллю, - худшая из всех возможных систем; единственная проблема заключается в том, что не существует системы, которая была бы совершеннее. Безусловно, демократия чревата коррупцией и диктатом узколобой медиократии; но проблема состоит в том, что любые попытки свести на нет неизбежный риск и вернуться к «подлинной» демократии всякий раз приводят к своей противоположности - они заканчиваются исчезновением демократии как таковой. Можно сказать, что первым постмарксистом был не кто иной, как сам Гегель: согласно Гегелю, противоречия гражданского общества не могут быть искоренены без скатывания к тоталитарному террору - государству лишь следует не позволять им выходить из-под контроля.

Важным достоинством книги Эрнесто Лакло и Шанталь Муффа *«Hegemony and Socialist Strategy»*⁷ является разработка теории социальности, основанной именно на таком понимании антагонизма - на признании исходности «травмы», некой недостижимой сущности, оказывающей сопротивление символизации, тотализации, символической интеграции. Любые попытки символизации-тотализации вторичны: в той мере, в какой они выступают попыткой «сшить» исходный разрыв, они по определению рано или поздно обречены на провал. И это лишний раз доказывает, что мы не должны стремиться к «радикальным» решениям: мы оби-

Введение 13

таем в промежутке и наше время заимствовано, любое решение временно и неоднозначно, это не более чем полумера в отношении фундаментальной недостижимости. Термин Лакло и Муффа «радикальная демократия», следовательно, должен рассматриваться как нечто парадоксальное; с точки зрения чистой, истинной демократии он как раз совершенно «не радикален»; напротив, его радикализм подразумевает, что мы можем сохранить демократию, *только принимая в расчет ее радикальную недостижимость*. Нетрудно заметить, что мы стоим на позиции, противоположной позиции традиционного марксизма, рассматривающего всемирную революцию как условие эффективного решения всех частных проблем; в то время как для нас любой временный и неоднозначный успех в решении той или иной проблемы связан с признанием существования глобального и радикального предела, признанием существования фундаментального антагонизма.

Мое предположение состоит в том, что наиболее последовательная модель подобного понимания антагонизма предлагается диалектикой Гегеля⁸: диалектика для Гегеля - это проследивание краха любых попыток покончить с антагонизмами, а вовсе не повествование об их постепенном отмирании; «абсолютное знание» означает такую субъективную позицию, которая полностью принимает «противоречие» как внутреннее условие любой идентичности. Другими словами, гегелевское «примирение» не есть некий «панлогизм», снятие всей действительности в Понятии, но окончательное принятие того факта, что Понятие - это «не все» (*«le pas-tout»*), если воспользоваться этим термином Лакана. В данном смысле Гегель действительно оказывается первым постмарксистом: именно им было открыто поле определенного рода разрывов, «залатанных» впоследствии марксизмом.

Такое понимание Гегеля неизбежно приходит в противоречие с обычным представлением об «абсолютном знании» как о чудовище концептуальной тотальности, не оставляющем никакого места случайности; это распространенное мнение о Гегеле, если так можно выразиться, «стреляет слишком быстро», как говорится в известном польском анекдоте, появившемся после введения Ярузельским военного положения. В то время патруль получил право без предупреждения стрелять в людей, замеченных на улице после начала действия комендантского часа (после 10 часов вечера). Завидев кого-то поспешно идущего без десяти минут десять, один из двух патрульных без промедления выстрелил. На вопрос напарника, почему он стрелял, если было только без десяти десять, тот ответил: «Я знаю этого парня - он живет далеко отсюда и все равно не успел бы домой за десять минут, вот я и выстрелил...» Точно так же и критики Гегеля: вменяя ему «панлогизм», они порицают абсолютное знание «до наступления десяти часов», задолго до его достижения, демонстрируя тем самым только свою предвзятость.

14 Возвышенный объект идеологии

Таким образом, эта книга преследует три цели:

- служить введением к некоторым основным понятиям лакановского психоанализа: вопреки превратному представлению о Лакане как о «постструктуралисте», книга показывает его радикальный разрыв с «постструктурализмом»; вопреки превратному представлению об обскурантизме Лакана, она доказывает его принадлежность к традиции рационализма. Вполне возможно, что теория Лакана является самой радикальной на сегодня версией Просвещения;

- совершить, так сказать, «возврат к Гегелю» - возродить гегелевскую диалектику, перечитав ее на основе лакановского психоанализа. Устоявшееся представление о Гегеле как об «идеалисте» и «монисте» является совершенно превратным: у Гегеля мы находим как раз утверждение различия и случайности - «абсолютное знание» само по себе есть не что иное, как теория определенного рода радикальной «утраты»;

- уточнить некоторые аспекты теории идеологии, заново перечитав ряд классических мотивов (товарный фетишизм и так далее) и несколько главных концептов Лакана, казалось бы, никак не связанных с теорией идеологии: «точка пристрастия», «обивочный гвоздь», «возвышенный объект», «избыточность наслаждения» - и так далее.

Я убежден, что три эти цели глубоко взаимосвязаны: «сохранить Гегеля» можно, только прибегнув к Лакану, и, в свою очередь, прочтение Гегеля и его наследия через Лакана способствует новому пониманию идеологии, позволяя нам «схватить» современные феномены идеологии (цинизм, «тоталитаризм», неустойчивость демократии), без того чтобы стать жертвой определенного рода «постмодернистских» ловушек (например, той иллюзии, что мы находимся в «постидеологических» условиях).

ЧАСТЬ I. СИМПТОМ

ГЛАВА 1. КАК МАРКС ИЗОБРЕЛ СИМПТОМ

Маркс, Фрейд: Анализ формы

Однажды Лакан заметил, что изобретением симптома мы обязаны именно Марксу. Что это - просто остроумное замечание, некая натянутая аналогия или же это утверждение обосновано теоретически? Если понятие симптома было действительно сформулировано Марксом и если оно может быть в том же значении применено и к полю исследований Фрейда, то мы должны будем задать себе кантовский вопрос: каковы же эпистемологические «условия возможности» такого неожиданного сходства? В силу каких обстоятельств Марксу в его анализе мира товарных отношений удалось ввести понятие, которое с таким же успехом применимо и к анализу сновидений, феномену истерии и так далее?

Ответ заключается в том, что между интерпретационными процедурами Маркса и Фрейда, точнее, между анализом товара и анализом сновидения существует фундаментальное сходство. В обоих случаях задача сводилась к тому, чтобы избежать свойственного фетишизму представления о «содержании», пребывающем скрытым за некой формой; «тайна», раскрываемая путем такого анализа (Марксова или фрейдовского), - это не содержание, скрытое за формой (формой товара, формой сновидения), но, напротив, «тайна данной формы самой по себе». Теоретический смысл формы сновидения заключается не в том, чтобы проникнуть через явное содержание к его «скрытой сущности», к «скрытой мысли сновидения»; он заключается в ответе на вопрос, почему скрытые мысли сновидения предполагают именно такую форму, как они принимают эту форму? С тем же самым мы сталкиваемся и при анализе товарных отношений: действительная проблема состоит не в проникновении к «скрытой сущности» товара - зависимости его стоимости от затраченного на его производство количества труда, - но в том, чтобы объяснить, почему труд принимает форму товарной стоимости, почему он может утвердить свой социальный характер, лишь воплотившись в товарную форму?

Печально известный упрек в «пансексуализме», адресованный фрейдовской интерпретации сновидений, давно стал общим местом. Ханс-Юрген Айзенк, суровый критик психоанализа, уже давно отметил глав-

19

ный парадокс фрейдовского подхода к сновидению: по Фрейду, проявляющее себя в сновидении желание полагается - по крайней мере как правило - бессознательным и, кроме того, имеющим сексуальную природу. Однако это противоречит большинству проанализированных самим же Фрейдом примеров, начиная со сна, выбранного им в качестве исходного для демонстрации логики сновидения, - знаменитого сна об инъекции Ирме. Скрытая мысль, «работающая» в этом сне, заключается в попытке Фрейда избежать ответственности за неудачу лечения Ирмы, своей пациентки, аргументируя это оправданиями вроде «то была не моя вина, причиной тому был целый ряд обстоятельств...»; но этот смысл сна, это «желание», очевидным образом не имеет сексуальной природы (оно скорее относится к сфере профессиональной этики) и не является бессознательным (неудача лечения Ирмы беспокоила Фрейда и днем и ночью)⁹.

Упрек такого рода базируется на фундаментальной теоретической ошибке: отождествлении бессознательного желания, работающего в сновидении, со «скрытой мыслью», то есть со смыслом сновидения. Но, как постоянно подчеркивает Фрейд, *в скрытой мысли сновидения нет ничего бессознательного*: эта мысль совершенно «нормальна» и может быть выражена при помощи средств повседневного обыденного языка; топологически она принадлежит системе «бессознательного/предсознательного»; субъект обычно отдает себе в ней отчет, даже до чрезмерной степени, она постоянно тревожит его... При определенных обстоятельствах мысль подобного рода отбрасывается, вытесняется из сознания, уходит в бессознательное, то есть подчиняется законам «первичного процесса», переведенным на «язык бессознательного». Взаимоотношения между этой скрытой мыслью и тем, что называется «явным содержанием» сновидения - текстом сновидения, сновидением в его буквальной явленности, - это, следовательно, в своем роде совершенно «нормальные» отношения между (пред)сознательной мыслью и ее переводом в «ребус» сновидения. Наиболее важным в строении сновидения, таким образом, является не его «скрытая мысль», но та работа (механизмы смещения и сгущения, перестановки слов или слогов), которая придает сновидению форму.

Именно здесь кроется главное недоразумение: если мы ищем «тайну сновидения» в латентном содержании, скрытом за явным текстом, то мы обречены на разочарование: все, что мы сможем найти, - это некоторые совершенно «нормальные» (хотя обычно и неприятные) мысли, природа которых в большинстве случаев является несексуальной и уж определенно не «бессознательной». Эта «нормальность» сознательно/предсознательная мысль оказывается вытесненной в сферу бессознательного не просто потому, что имеет для сознания «неприятный» характер, но потому, что она вызывает своего рода «короткое замыкание» между самой собой и другим желанием, которое уже подавлено, локализовано в бессознательном, *желанием, которое не имеет совершенно ничего общего со «скрытой мыс-*

20 Часть I. Симптом

лью сновидения". «Нормальный ход мыслей» - то есть выразимый средствами обычного повседневного

языка, синтаксисом «вторичного процесса», - «только тогда подлечит психическому лечению того рода, которое мы описывали» - работа сновидения, механизмы «первичного процесса», - «если бессознательное, сформировавшееся в раннем детстве и репрессированное, было перенесено на этот «нормальный ход мыслей»¹⁰.

А это бессознательно сексуальное желание не может быть сведено к «нормальному ходу мыслей», поскольку с самого начала, конститутивно, подавлено (*Urverdraengung*, как писал Фрейд), поскольку оно не имеет «истока» в «нормальном» языке повседневной коммуникации, в синтаксисе сознательного/предсознательного; оно целиком принадлежит механизмам «первичного процесса». Вот почему не следует сводить толкование сновидений или вообще симптомов к переводу «скрытой мысли сновидения» на «нормальный» повседневный обыденный язык межличностной коммуникации (формула Хабермаса). Структура всегда троична; в ней постоянно работают *три* элемента: *явный текст сновидения, скрытое содержание сновидения* или мысли и, наконец, *бессознательное желание*, артикулированное в сновидении. Это желание прикрепляет себя к сновидению, оно помещает себя в пространстве между скрытой мыслью и явным текстом; поэтому оно не является «более скрытым, более глубоким», чем скрытая мысль, напротив, оно гораздо более «поверхностно», поскольку исчерпывается механизмами означивания, обращению с которыми подчинена скрытая мысль. Другими словами, оно принадлежит исключительно форме «сновидения»: действительный субъективный источник сна - бессознательное желание - артикулирует себя в работе сновидения, в выработке «скрытого содержания» сна.

Как это часто бывает в случае с Фрейдом, то, что он формулирует как эмпирическое наблюдение (хотя и «совершенно удивительное по частоте, с которой оно встречается»), представляет собой фундаментальный, универсальный принцип: «Форма сновидения или форма, в которой оно снится кому-то, используется с совершенно удивительным постоянством для репрезентации его скрытого субъективного источника»¹¹. В этом, следовательно, состоит основной парадокс сновидения: бессознательное желание, которое предположительно является его наиболее глубоко скрытой сущностью, артикулирует себя как раз посредством работы по сокрытию «сущности» сновидения, его латентной мысли, работы по маскировке этого сущностного содержания путем его превращения в ребус сновидения. Опять-таки характерно, что Фрейд формулирует этот парадокс в его окончательном виде лишь в примечании, добавленном к последнему изданию «Толкования сновидений»:

«Какое-то время мне казалось чрезвычайно сложным приучить читателя к разграничению между явным содержанием снов и скрытой мыслью сновидения. Вновь и

Глава 1. Как Маркс изобрел симптом 21

вновь приходилось обращаться к той или иной форме, в которой сон удерживался в памяти, и настаивать на необходимости ее истолкования. Но теперь, когда аналитики наконец примирились с необходимостью заменять явное содержание сновидения его значением, обнаруживаемым посредством толкования, многие из них впали в новую путаницу, за которую теперь они держатся с равным упорством. Они ищут сущность сновидения в его скрытом содержании и, поступая таким образом, игнорируют различие между скрытой мыслью сновидения и его работой.

В своем основании сны не что иное, как некая специфическая форма мышления, ставшая возможной благодаря условиям состояния сна. Эту форму создает работа сновидения, которая одна и является сущностью сновидения - объяснением его специфической природы»¹².

Фрейд выделяет здесь два аспекта:

- Во-первых, мы должны отказаться от поверхностного представления о сновидении как о примитивном и бессмысленном явлении, физиологическом расстройстве, не имеющем никакого отношения к сигнификации. Другими словами, мы должны сделать решающий шаг по направлению к *герменевтическому* подходу и рассматривать сновидение как значимый феномен, как нечто содержащее подавленную информацию, каковая в процедуре интерпретации и должна быть обнаружена.

- Кроме того, мы не должны увлекаться поиском источника сигнификации, «скрытого значения» сновидения - то есть содержания, таящегося за формой сновидения, - и внимание наше должно быть сконцентрировано на этой форме самой по себе, на работе сновидения, которой подверглись «скрытые мысли сновидения».

Крайне знаменательно, что Маркс при анализе «тайны товарной формы» выделяет эти же два аспекта:

- Во-первых, мы должны отказаться от поверхностного представления о зависимости товарной стоимости от чистой случайности - например, от случайной игры спроса и предложения. Мы должны сделать решающий шаг и постичь «смысл», скрытый за товарной формой, значение, «выражаемое» этой формой; мы должны проникнуть в «тайну» товарной стоимости:

«Определение величины стоимости рабочим временем есть поэтому тайна, скрывающаяся под видимым для глаз движением относительных товарных стоимостей. Открытие этой тайны устраняет иллюзию, будто величина стоимости продуктов труда определяется чисто случайно, но оно отнюдь не устраняет вещной формы определения величины стоимости»¹³.

22 Часть I. Симптом

- Тем не менее Маркс отмечает, что раскрыть тайну еще *недостаточно*. Классическая буржуазная политэкономия уже обнаружила «тайну» товарной формы; но ограниченность буржуазной политэкономии состоит в том, что она не способна освободиться от этой очарованности тайной, скрытой за товарной формой, - ее внимание пленено трудом как истинным источником богатства. Другими словами, классическая политэкономия интересуется лишь содержанием, скрытым за товарной формой, вот почему

она не может объяснить истинной тайны, не тайны, стоящей за формой, но *тайны самой этой формы*. Несмотря на совершенно правильное объяснение «тайны величины стоимости», товар остается для классической политэкономии мистической, загадочной вещью - и точно такая же ситуация складывается при анализе сновидения. Даже после того, как мы объяснили его скрытый смысл, его латентную мысль, сновидение остается загадочным феноменом; то, что все еще остается необъясненным, - это его форма; процесс, посредством которого скрытый смысл маскирует себя в подобной форме.

Таким образом, необходимо сделать следующий шаг и подвергнуть анализу генезис самой товарной формы. Для этого недостаточно свести форму к сущности, к скрытому источнику, мы также должны исследовать процесс, соответствующий «работе сновидения», посредством которого таящееся содержание предполагает именно такую форму, ибо, как замечает Маркс, «откуда же возникает загадочный характер продукта труда, как только этот последний принимает форму товара? Очевидно, из самой этой формы»¹⁴. Этот шаг в сторону генезиса формы классическая политэкономия совершить не в силах, и это ее главная слабость:

«Правда, политическая экономия анализировала - хотя и недостаточно - стоимость и величину стоимости и раскрыла скрытое в этих формах содержание. Но она ни разу даже не поставила вопроса: почему это содержание принимает такую форму, другими словами - почему труд выражается в стоимости, а продолжительность труда, как его мера, - в величине стоимости продукта труда?»¹⁵.

Бессознательное товарной формы

Почему Марксов анализ товарной формы - *prima facie* [прежде всего] имеющий дело с чисто экономическими проблемами - оказал столь сильное влияние на широкое поле социальных исследований? Почему заморозил целые поколения философов, социологов, историков искусства и так далее? Потому что именно он предложил своего рода матрицу, позволяющую обобщить все иные формы «фетишистской инверсии»: как если бы диалектика товарной формы даровала нам чистую - или очищенную, ес-

Глава 1. Как Маркс изобрел симптом 23

ли так можно выразиться, - версию механизма, предоставившего ключ к теоретическому пониманию явлений, не имеющих на первый взгляд ничего общего с областью политической экономии (право, религия и так далее). В случае с товарной формой на карту поставлено определенно нечто большее, чем сама товарная форма, и именно это «нечто большее» и манило с такой неодолимой силой. Теоретик, пошедший дальше всех в раскрытии универсального характера товарной формы, - это, несомненно, Альфред Зон-Ретель, один из «попутчиков» франкфуртской школы. Его фундаментальный тезис состоял в том, что

«анализ товарной формы содержит в себе ключ не только к критике политической экономии, но и к исторической критике абстрактного понятийного мышления и возникшему вместе с ним разделению умственного и физического труда»¹⁶.

Другими словами, в структуре товарной формы можно обнаружить трансцендентальный субъект: товарной формой изначально задается анатомия, скелет кантовского трансцендентального субъекта, то есть система трансцендентальных категорий, составляющих априорную рамку «объективного» научного знания. Таков парадокс товарной формы: она - этот посягательный, «патологический» (в кантовском смысле слова) феномен - дает нам ключ к разрешению фундаментальной гносеологической проблемы: как возможно общезначимое и объективное знание?

В результате скрупулезного анализа Зон-Ретель пришел к следующему заключению: система категорий, предполагаемая научной процедурой, присущая ей - прежде всего, конечно, ньютоновской модели естествознания - система понятий, посредством которой она описывает природу, уже была представлена в социальной действительности, уже работала в акте товарного обмена. Прежде чем мысль появилась в виде чистой *абстракции*, абстракция уже работала в социальной действительности рынка. Товарный обмен предполагает двойную абстракцию: абстракцию изменения характера товара в акте обмена и абстракцию конкретного, эмпирического, чувственного, частного характера товара (в акте обмена отличительные, конкретные количественные характеристики товара не берутся в расчет; товар сводится к некоей абстрактной сущности, которая - безотносительно к ее специфической природе, к ее «потребительной стоимости» - обладает «равной стоимостью» с тем товаром, на который она обменивается).

Прежде чем мысль могла появиться как идея чистого качественного определения, этого *sine qua non* [непременного условия] современного естествознания, чистое качество уже работало в деньгах, в этом товаре, который сделал возможным (со)измерение стоимости любых товаров, независимо от их конкретных количественных характеристик. Прежде чем физика смогла сформулировать понятие чистого абстрактного

дви-

24 Часть I. Симптом

жения, осуществляющегося в геометрическом пространстве независимо от любых количественных параметров движущихся объектов, социальный акт обмена уже реализовал такое «чистое», абстрактное движение, которое оставляет совершенно незатронутыми конкретно-чувственные особенности объекта, увлекаемого этим движением: такова передача собственности. И Зон-Ретель продемонстрировал то же самое применительно к взаимоотношению субстанции и ее акциденций, применительно к понятию причинности в ньютоновской науке - короче говоря, применительно ко всей системе чистого разума.

Таким образом, трансцендентальный субъект - это основание системы априорных категорий - оказался

поставлен перед тем тревожным фактом, что самим возникновением своей формы он обязан некоему посюстороннему, «патологическому» процессу; скандал, абсурдная невозможность с трансцендентальной точки зрения, поскольку формально-трансцендентальное *a priori* по определению является независимым от любого положительного содержания: скандал, совершенно сходный со «скандальным» характером фрейдовского бессознательного, которое также неприемлемо для трансцендентальной философии. Если мы внимательно присмотримся к онтологическому статусу того, что Зон-Ретель назвал «реальной абстракцией» (*das reale Abstraktion*) (то есть абстракцией, работающей именно в *конкретном* акте товарного обмена), то сходство между ее статусом и статусом бессознательного - эта значимая связь, сохраняющаяся и на «другой сцене», - окажется поразительным: *«реальная абстракция» есть бессознательное трансцендентального субъекта*, основание объективного и общезначимого научного знания.

С одной стороны, «реальная абстракция» не является, конечно, «реальной» в смысле реальных, действительных свойств товаров как материальных объектов: товар как объект не обладает «стоимостью» в том смысле, в котором он обладает множеством частных свойств, определяющих его «потребительную стоимость» (его форма, цвет, вкус и так далее). Зон-Ретель подчеркивает, что «реальная абстракция» участвует в конкретном акте обмена в качестве *постулата* - другими словами, в качестве некоего «как если бы» (*ads ob*): в акте обмена индивиды ведут себя так, *как если бы* товар не был подвержен физическим, материальным изменениям, *как если бы* он был исключен из природного цикла возникновения и разрушения; хотя на уровне своего «сознания» они «очень хорошо знают», что на самом деле это не так.

Одним из наглядных примеров, показывающих действенность этого постулата, может быть наше отношение к материальности денег: мы все очень хорошо знаем, что деньги, подобно всем другим материальным объектам, приходят в негодность от долгого употребления, что их материальное тело изменяется со временем, однако в социальной *действительности* рынка мы тем не менее *обращаемся* с ними так, как если бы

Глава 1. Как Маркс избрал симптом 25

они состояли «из субстанции, не подверженной изменениям, субстанции, над которой не властно время и которая совершенно отлична от любой другой материи, обнаруживаемой в природе»¹⁷. Как не вспомнить здесь формулу фетишистского «отказа от реальности»: «Я очень хорошо знаю, но все же...» К обычным примерам этой формулы («Я знаю, что у матери нет фаллоса, но все же... [я верю в то, что он у нее есть]»; «Я знаю, что евреи такие же люди, как и мы, но все же... [что-то в них есть такое]») мы несомненно должны добавить пример с деньгами: «Я знаю, что деньги являются материальным объектом, но все же... [они как будто сделаны из особой субстанции, над которой не властно время]».

Здесь мы затронули проблему, не решенную Марксом, - проблему *материального* характера денег: не из эмпирического, материального вещества созданы деньги, но из *возвышенной* материи, им дано иное, «неразрушимое и неизменное» тело, не подверженное порче, которой не может противостоять тело физическое; это иное тело денег подобно телам жертв де Сада, претерпевающим все пытки и остающимся безукоризненно прекрасными. Нематериальная телесность «тела в теле» (*body within body*) дает нам точное определение возвышенного объекта; и лишь в этом смысле приемлемо психоаналитическое понимание денег как «пре-фаллического», «анального» объекта - оно не позволяет нам забыть о зависимости постулата существования возвышенного тела от символического порядка: неразрушимое «тело-в-теле», нетленное и не подверженное порче, всегда подкреплено гарантией некоего символического авторитета:

«Монету чеканят, чтобы она служила средством обмена, а не предметом потребления. Ее вес и чистота металла, из которого она изготовлена, гарантированы авторитетом эмиссии, так что если, изношенная и стертая в обращении, она теряет в весе, ей обеспечена безусловная замена. Очевидно, что ее физическая природа становится не более чем техническим моментом ее социальной функции»¹⁸.

Нб хотя «реальная абстракция» не имеет ничего общего с уровнем «реальности», действительных свойств, уровнем объекта, это все же не значит, что ее надо понимать как «интеллектуальную абстракцию», как процесс, совершающийся во «внутреннем пространстве» мыслящего субъекта: в отношении к этому «внутреннему пространству» абстракция акта обмена в любом случае является внешней, децентрированной - или, если воспользоваться сжатой формулировкой Зон-Ретеля: «Абстракция обмена *не есть* мысль, но она имеет *форму* мысли».

Отсюда мы получаем одно из возможных определений бессознательного: *это форма мысли, чей онтологический статус не есть онтологический статус мысли*, то есть это форма мысли, внешняя по отношению к мысли как таковой, - короче говоря, это некая внешняя мысли Иная

26 Часть I. Симптом

Сцена, на которой заранее уже задана форма мысли. Символический порядок есть такой формальный порядок, который дополняет и/или разрушает дуализм «внешней» фактуальной реальности и «внутреннего» субъективного опыта. Зон-Ретель, таким образом, совершенно справедливо критикует Альтюссера, полагающего абстракцию процессом, имеющим место исключительно в сфере знания, и отвергающего по этой причине категорию «реальной абстракции» как проявление «эпистемологической путаницы». «Реальная абстракция» является немислимой в рамках основополагающего для Альтюссера эпистемологического различия между «реальным объектом» и «объектом знания», поскольку она вводит третий элемент, разрушающий само поле этого разграничения, вводит форму мысли, выступающую первичной и внешней по отношению к самой мысли, то есть не что иное, как символический порядок.

Теперь мы в состоянии в точности уяснить себе «скандальную» природу того подхода к философской рефлексии, который предложил Зон-Ретель: он столкнул замкнутый круг философского размышления с внешней позицией, где его форма уже «осуществлена». Философская рефлексия подвергается здесь жестокому испытанию, подобному тому, о котором говорит старая восточная формула «ты еси это»: твое истинное место здесь - во внешней действительности процесса обмена; вот театр, в котором твоя истина была разыграна, прежде чем ты (философия) успела что-нибудь заметить. Столкновение с этой позицией является нестерпимым, поскольку философия как таковая *определяется* своей слепотой по отношению к этой позиции: она не может принять ее без того, чтобы не разрушить, не упустить самую ее суть.

Это не означает, однако, что повседневное «практическое» сознание, противопоставляемое философско-теоретическому, - сознание индивидов, принимающих участие в акте обмена, - не подвержено той же самой слепоте. В акте обмена индивиды оказываются «практическими солипсистами», они не узнают социально-синтетическую функцию обмена: на этом уровне «реальная абстракция» выступает как форма социализации индивидуального производства посредством рынка: «То, как ведут себя собственники товара в отношениях обмена, есть практический солипсизм - несмотря на то, что они думают и говорят об этом»¹⁹. Такое превратное осознание является *sine qua non* осуществления акта обмена - если бы его участники принимали во внимание измерение «реальной абстракции», «результативный» акт обмена стал бы более невозможен:

«Таким образом, говоря об абстрактности обмена, мы должны быть осторожны в применении понятия сознательности к действующим лицам обмена. Они полагают, что пользуются товарами, видимыми ими, по своему произволу, но произвольность эта только воображается ими. Действие обмена - само действие как таковое - является абстракцией... Абстрактность этого действия не может быть замечена, пока оно

Глава 1. Как Маркс изобрел симптом 27

длится, поскольку сознание его участников захвачено тем, чем они в этот момент заняты, и эмпирическими свойствами используемых ими вещей. Можно сказать, что абстрактность их действия не может быть уяснена участниками обмена, поскольку им мешает как раз их сознание. Если бы эта абстрактность оказалась осознана ими, обмен стал бы невозможен и абстракция не возникла бы»²⁰.

Это недоразумение проистекает из-за раскола сознания на «практическое» и «теоретическое»: собственник, участвующий в акте обмена, ведет себя как «практический солипсист» - он упускает из виду универсальное, социально-синтетическое измерение своих действий и сводит их к случайному столкновению отдельных индивидов на рынке. Это «репрессированное» *социальное* измерение его действий проявляется вслед за тем в форме своей противоположности - как универсального Разума, созерцающего природу (сеть категорий «чистого разума» как понятийная схема естествознания).

Основным парадоксом этих взаимоотношений между социальной эффективностью товарного обмена и его «осознанием» - если вновь воспользоваться сжатой формулировкой Зон-Ретеля - является то, что «это не-знание действительности является частью ее сути»: социальная эффективность процесса обмена - это такая действительность, которая возможна лишь при условии, что индивиды, принадлежащие ей, *не* осознают своей собственной логики. То есть это такая действительность, *сама онтологическая устойчивость которой предполагает определенное незнание со стороны своих участников*: если нам удастся «узнать слишком много», проникнуть к истинным закономерностям социальной действительности - эта действительность может оказаться разрушенной.

Возможно, это и есть фундаментальное измерение «идеологии»: идеология - это не просто «ложное сознание», иллюзорная репрезентация действительности, скорее идеология есть сама эта действительность, которая уже должна пониматься как «идеологическая», - *«идеологической» является социальная действительность, само существование которой предполагает не-знание со стороны субъектов этой действительности, незнание, которое является сущностным для этой действительности*. То есть такой социальный механизм, сам гомеостаз которого предполагает, что индивиды «не сознают, что они делают». «Идеологическое» не есть «ложное сознание» (социального) бытия, но само это бытие - в той мере, в какой это бытие имеет основание в «ложном сознании». Таким образом, мы наконец достигли уровня симптома, одно из возможных определений которого могло бы быть таким - «образование, само строение которого предполагает определенное не-знание со стороны субъекта»: субъект может «наслаждаться своим симптомом» лишь в той мере, в какой логика симптома ускользает от него; мера успешной интерпретации симптома - это его исчезновение.

28 Часть I. Симптом

Социальный симптом

Так как же мы можем определить понимание Марксом симптома? Маркс «изобрел симптом» (Лакан), вскрыв некий разрыв, асимметрию, некий «патологический» дисбаланс, опровергающий универсализм буржуазных «прав и обязанностей». Дисбаланс этот состоит не в том, что данный универсальный принцип еще не достиг своей «реализации» - и, следовательно, в дальнейшем может быть доведен до совершенства, - а в том, что дисбаланс работает как конститутивный момент этого принципа: «симптом» есть, строго говоря, некий особый элемент, разрушающий свое собственное универсальное основание, особый вид, разрушающий свой род. В этом смысле мы можем сказать, что элементарная марксистская процедура «критики идеологии» уже является «симптоматической»: она состоит в различении точки распада, *гетерогенной* данному идеологическому полю, и в то же время *необходимой* для того, чтобы это поле оказалось замкнутым, достигшим своей завершенной формы.

Эта процедура, таким образом, предполагает некую логику исключения: каждая идеологическая универсалия - свобода, равенство и т. д. - является «ложной» в той мере, в какой с необходимостью предполагает особый прецедент, который разрушает ее единство, обнажает ее ложность. К примеру, свобода: это универсальное понятие охватывает множество отдельных свобод (свобода слова и печати, свобода совести, свобода предпринимательства, политическая свобода и так далее) и в то же время со структурной необходимостью предполагает особую свободу (свободу рабочего продавать свой труд на рынке), разрушающую это универсальное понятие. Можно сказать, что эта свобода совершенно противоположна действительной свободе: «свободно» продавая свой труд, рабочий *теряет* свою свободу - действительным содержанием такой свободной продажи является порабощение рабочего капиталом. Главное здесь, конечно, то, что именно эта парадоксальная свобода, форма которой противоположна действительной свободе, замыкает круг «буржуазных свобод».

То же самое может быть показано на примере справедливого эквивалентного обмена, этого рыночного идеала. Пока в докапиталистическом обществе товарное производство еще не носит универсального характера - то есть пока преобладает так называемое «натуральное хозяйство», - собственники средств производства (по крайней мере «как правило») являются и производителями: это ремесленное производство; собственники сами работают и продают свои продукты на рынке. На этой стадии развития общества эксплуатации не существует (по крайней мере в принципе - то есть если мы не рассматриваем эксплуатацию труда подмастерьев и тому подобное); рыночный обмен является эквивалентным, за каждый товар платится его полная стоимость. Но как только продукция, изготовляемая для обмена на рынке, начинает преобладать в экономике-

Глава 1. Как Маркс избрал симптом 29

ской доктрине данного общества, то за такой *генерализацией* с необходимостью следует появление нового парадоксального типа товара - рабочей силы: рабочие, которые сами не являются собственниками средств производства, вследствие этого вынуждены продавать на рынке не продукты своего труда, а сам свой труд.

С появлением этого нового товара эквивалентный обмен становится своим собственным отрицанием - преимущественной формой эксплуатации, присвоения прибавочной стоимости. Важно понять, что данное отрицание является именно внутренним по отношению к эквивалентному обмену, это не просто его искажение: рабочая сила «эксплуатируется» не в том смысле, что ее полная стоимость не компенсируется; по крайней мере в принципе обмен между трудом и капиталом в целом является эквивалентным и справедливым. Хитрость заключается в том, что рабочая сила является особым товаром, использование которого - труд сам по себе - создает определенную прибавочную стоимость, и именно эта прибавка над стоимостью рабочей силы самой по себе присваивается капиталистом.

Здесь мы вновь встречаем определенную идеологическую универсалию, универсалию эквивалентного и справедливого обмена; особенного, парадоксального обмена - обмена рабочей силы на заработную плату, - такой обмен именно как «эквивалентный» функционирует в качестве формы эксплуатации. «Количественное» развитие само по себе, универсализация товарного производства приносят новое «качество», появление нового товара, репрезентирующего внутреннее отрицание универсального принципа эквивалентного товарного обмена; другими словами, *этот новый товар приносит симптом*. И с точки зрения марксизма, *утопический* социализм связан именно с верой в то, что возможно общество, в котором отношения обмена повсеместны и где преобладает рыночное производство, но где рабочие тем не менее остаются собственниками своих средств производства и тем самым не подвергаются эксплуатации, - короче говоря, «утопичность» выражается верой в возможность *целостности без своего симптома*, без точки исключения, функционирующей как её внутреннее отрицание.

На этой же логике построена критика Марксом Гегеля, гегелевского понимания общества как разумной целостности: поскольку мы пытаемся рассматривать существующий социальный порядок как разумную целостность, постольку мы должны включить в нее парадоксальный элемент, который, не прекращая быть ее внутренней составной частью, функционирует как ее симптом - разрушает сам универсальный разумный принцип этой целостности. Для Маркса таким «иррациональным» элементом существующего общества был, конечно, пролетариат, это «неразумие самого разума» (Маркс), точка, в которой Разум, воплощенный в существующем социальном порядке, сталкивается со своим собственным неразумием.

30 Часть I. Симптом

Товарный фетишизм

Приписывая открытие симптома Марксу, Лакан, однако, уточняет, что это открытие Маркс сделал, рассматривая переход от феодализма к капитализму: «Происхождение понятия симптома следует искать не у Гиппократов, а у Маркса, в связях, сперва установленных им между капитализмом и чем? - старым добрым временем, которое мы называем временами феодализма»²¹. Чтобы выявить логику этого перехода от феодализма к капитализму, проясним сначала ее теоретическое обоснование - марксистское понимание товарного фетишизма.

В первом приближении товарный фетишизм - это «определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами»²². *Стоимость* некоего товара, которая в действительности является проявлением системы общественных отношений между производителями различных товаров, принимает форму квази-«натурального» свойства другой вещи-товара,

то есть денег: мы видим, что стоимость некоего товара равна такому-то и такому-то количеству денег. Следовательно, суть товарного фетишизма заключается не в пресловутой подмене человека вещью («отношения самих людей, принимающие форму отношений между вещами»), а скорее в некотором неузнавании отношений между упорядоченной структурой и одним из ее элементов: то, что в действительности есть структурный эффект, эффект системы отношений между элементами, принимается за непосредственное свойство одного из элементов, как если бы это свойство к тому же являлось внешним по отношению к связям данного элемента с другими.

Подобное неузнавание может иметь место как в «отношениях между вещами», так и в «отношениях самих людей» - Маркс ясно показывает это относительно простой формы выражения стоимости. Стоимость товара А может быть выражена только относительно другого товара, товара В, который становится, следовательно, его эквивалентом: в стоимостных отношениях натуральная форма товара В (его потребительная стоимость, его положительные, эмпирические свойства) становится формой стоимости товара А - иными словами, тело товара В становится зеркалом стоимости товара А. К этому наблюдению Маркс добавляет следующее примечание:

«В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрит, как в зеркало, в другого человека. Лишь относясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек»²³.

Глава 1. Как Маркс изобрел симптом 31

Это короткое замечание в известном смысле предвосхищает лакановскую теорию «стадии зеркала»: только будучи отраженным в другом человеке - то есть поскольку этот другой человек предлагает ему образ его единства, - эго может достигнуть самоидентификации; следовательно, идентичность и отчуждение четко соотносены. Маркс постоянно подчеркивает эту взаимосвязь: один товар (В) равен другому товару (А) только поскольку товар А соотносится с В как с формой проявления своей стоимости, исключительно в рамках этого отношения. Однако внешнее проявление - и в этом заключен эффект инверсии, свойственной фетишизму, - выступает здесь в форме своей противоположности: А представляется соотносительным с В так, как если бы быть равным А для В не было бы «волевым отношением» (Маркс), а как если бы В *сам по себе уже* был бы равен А; свойство «быть-равным» оказывается принадлежащим В безотносительно его связи с А, в той же мере, в какой его другие «естественные» действительные свойства определяют его потребительную стоимость. В этой связи Маркс делает еще одно очень интересное замечание:

«Такие соотносительные определения представляют собой вообще нечто весьма своеобразное. Например, этот человек король лишь потому, что другие люди относятся к нему как подданные. Между тем они думают, наоборот, что они - подданные потому, что он король»²⁴.

«Быть-королем» есть проявление системы общественных отношений между «королем» и его «подданными»; однако - и в том заключено фетишистское неузнавание - для участников этой социальной связи данное взаимоотношение с необходимостью предстает в превращенной (*inverse*) форме: они думают, что являются подданными королевской власти, потому что король уже сам по себе есть король, безотносительно к своим подданным; как если бы определение «быть-королем» являлось «естественным» свойством личности короля. Как здесь не вспомнить знаменитое утверждение Лакана, что сумасшедший, который уверен в том, что он король, не более безумен, чем король, который уверен в том, что он король, то есть не более безумен, чем тот, кто непосредственно отождествляет себя с мандатом «король».

Существует, следовательно, параллель между двумя типами фетишизма, и главное - это определить, каким именно образом связаны два эти уровня. Следует заметить, что эта взаимосвязь ни в коем случае не является простой гомологией: нельзя сказать, что в обществах, в которых рыночное производство преобладает - то есть, в конечном счете, в капиталистических обществах - «люди уравниваются с товарами». Верно как раз обратное: товарный фетишизм имеет место в капиталистических обществах, но отношения самих людей при капитализме определены *не* «фе-

32 Часть I. Симптом

тишизируются»; это отношения между «свободными» индивидами, где каждый преследует свои эгоистические интересы. Преобладающей и определяющей формой их взаимоотношений является не господство и подчинение, а контракт между свободными людьми, равными в глазах закона. Их модель - рыночный обмен: здесь, где встречаются два субъекта, их отношения никак не зависят от проявлений почтения к Господину, от его опеки, от заботы о его намерениях; они встречаются как две личности, активность которых целиком определяется их эгоистическими интересами; каждый из них - утилитарист; личность другого полностью лишена для него какой бы то ни было мистической ауры; он видит в своем партнере лишь другого субъекта, преследующего свои интересы и интересующего его лишь постольку, поскольку тот обладает чем-то - неким товаром, -способным удовлетворить одну из его потребностей.

Следовательно, эти две формы фетишизма являются *несовместимыми*: в обществах, где господствует товарный фетишизм, «отношения самих людей» полностью де-фетишизированы, в то время как в обществах, где существует фетишизм в «отношениях самих людей» - в докапиталистических обществах, - товарный фетишизм еще не развит, поскольку для них характерно «натуральное» хозяйство, а не производство для рынка. Этот фетишизм в отношениях самих людей должен быть назван своим именем: мы имеем здесь, как указывает Маркс, «отношения господства и подчинения», то есть в точности отношения

Господства и Рабства в гегелевском смысле²⁵; и умаление роли Господина при капитализме оказывается только *подменой*: как если бы дефетишизация «отношений самих людей» была оплачена возникновением фетишизма в «отношениях между вещами» - товарным фетишизмом. Фетишизм просто перемещается из intersubъективных отношений в отношения «между вещами»; определяющие социальные отношения - производственные отношения - уже не проявляются непосредственно в форме межличностных отношений господства и подчинения (отношений Господина и его рабов и т. д.); они маскируют себя, пользуясь точной формулировкой Маркса, «в форме общественных отношений между вещами, между продуктами труда».

Вот почему было необходимо искать открытие симптома в исследовании Марксом перехода от феодализма к капитализму. С утверждением буржуазного общества отношения господства и подчинения оказываются *подавленными*: формально мы имеем дело со свободными субъектами, чьи интерперсональные отношения свободны от фетишизма; подавленная истина - сохранение отношений господства и подчинения - проявляется в виде симптома, разрушающего идеологическую видимость свободы, равенства и так далее. Симптом, точка, где открывается истина общественных отношений, - это именно «общественные отношения между вещами» - в противоположность феодальному обществу, где

Глава 1. Как Маркс изобрел симптом 33

«как бы ни оценивались те характерные маски, в которых выступают средневековые люди по отношению друг к другу, общественные отношения лиц в их труде проявляются, во всяком случае здесь, именно как их собственные личные отношения, а не облекаются в костюм общественных отношений вещей, продуктов труда»²⁶.

«Вместо проявления, во всяком случае здесь, именно как их собственных личных отношений общественные отношения лиц облекаются в костюм общественных отношений вещей» - это точное определение истерического симптома, «конверсионной истерии», свойственной капитализму.

Тоталитарный смех

Маркс оказался более радикален, чем большинство современных его критиков, отказывающихся рассматривать диалектику товарного фетишизма как актуальную: тем не менее эта диалектика и сегодня может помочь понять феномен так называемого «тоталитаризма». Обратимся для этого к книге Умберто Эко «Имя розы» - и именно потому, что в ней есть нечто неверное. Это касается не только ее идеологии, которая может быть названа - по аналогии со *«спагетти-вестернами»* - *спагетти-структурализмом*: некая упрощенная, адаптированная для масс-культуры версия структуралистских и постструктуралистских идей (не существует объективной реальности, все мы живем в мире знаков, которые соотносятся только с другими знаками...). Смущает в этой книге ее главный, лежащий в ее основе тезис: источником тоталитаризма является догматическое отношение к официозному слову: недостаток смеха, иронической отстраненности; безоглядное доверие к добру само по себе может стать величайшим злом, действительное зло связано с фанатическим догматизмом, особенно с догматизмом, проявляемым во имя высшего добра.

Эти положения полностью разделяются просвещенной версией религии: если нас обуревают чрезмерная страсть к добру и, как следствие, ненависть ко всему мирскому, то наша одержимость добром может обернуться злом, разрушительной ненавистью ко всему, что не соответствует нашим представлениям о добре. И тогда, казалось бы, невинный взгляд, но взгляд, не замечающий в мире ничего, кроме зла, оказывается действительным злом - как это происходит в «Повороте винта» Генри Джеймса, где таким злом является, конечно, сам взгляд рассказчика (молодой гувернантки)...

Прежде всего заметим следующее: представление о том, что одержимость добром, фанатическая преданность ему обращается злом, отвлекает внимание от другого феномена, гораздо более тревожного: от того, как навязчивая, фанатическая преданность злу сама по себе может стать не-

34 Часть I. Симптом

кой этической позицией, не являющейся просто следствием наших эгоистических интересов. Вспомним моцартовского Дон Жуана, который под конец оперы сталкивается со следующим выбором: признавшись в своих грехах, он может спастись; упорствуя в них, он будет проклят навеки. С точки зрения принципа удовольствия, правильным было бы отречься от своего прошлого, однако он не делает этого, он упорствует во зле, хотя и знает, что за это упорство будет проклят навсегда. Парадоксальным образом вследствие своего окончательного выбора он обретает статус морального героя, то есть того, кто руководствуется принципом, лежащим «по ту сторону принципа удовольствия», того, кто не ищет одно только удовольствие или материальную корысть.

То, что действительно смущает в «Имени розы», так это глубоко присущая этой книге вера в освобождающую, антитоталитарную силу смеха, иронической отстраненности. Наша позиция едва ли не полностью противоположна исходному тезису романа Эко: в современных обществах, будь то демократических или тоталитарных, такая циническая дистанция, смех, ирония выступают, так сказать, частью принятых правил игры. Господствующая идеология не предполагает серьезного или буквального отношения к себе. Возможно, самую большую опасность для тоталитаризма представляют люди, следующие его идеологии буквально: даже в романе Эко бедный старый Хорхе - воплощение догматической веры, не знающей смеха, - выступает скорее трагической фигурой: дряхлый пережиток прошлого, смахивающий на живого мертвеца, он определенно не является персоной, способной олицетворять существующую социальную или политическую власть.

Какие же выводы можно извлечь из сказанного? Следует ли полагать, что мы живем в постидеологическом обществе? Пожалуй, правильнее будет сначала попытаться уточнить, что мы имеем в виду под идеологией.

Цинизм как форма идеологии

Самым простым определением идеологии является, возможно, известное изречение из «Капитала» Маркса: «*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*» - «Они не сознают этого, но они это делают». Сама суть идеологии предполагает своего рода исходную, определяющую *naïveté*: превратное понимание собственных предпосылок, своих действительных условий, дистанцию, разрыв между так называемой социальной действительностью и нашим искаженным представлением о ней, нашим осознанием ее. Вот почему подобное «наивное сознание» и может быть подвергнуто процедуре критики идеологии. Цель этой процедуры - привести наивное идеологическое сознание к точке, в которой оно способно распознать свои действительные условия - искаженную им действительность - и именно этим дей-

Глава 1. Как Маркс избрал симптом 35

ствием разрушить его. Для более же тонкой критики идеологии - развиваемой, к примеру, в рамках франкфуртской школы - вопрос состоит уже не в том, чтобы увидеть вещи (то есть социальную действительность) так «как они существуют на самом деле», без кривого зеркала идеологии, а в том, чтобы понять, почему действительность как таковая не может существовать без «идеологической мистификации». Маска не просто скрывает действительное положение вещей - идеологическое искажение вписано в самую его суть.

Итак, перед нами парадокс - бытие, устойчивое ровно в той мере, в какой оно оказывается искаженным и упущенным: как только мы видим его таким «как оно есть на самом деле», это бытие обращается в ничто или, точнее, трансформируется в действительность другого рода. Вот почему следует избегать простых метафор и говорить о срывании масок или сбрасывании покровов, за которыми якобы скрывается голая действительность. Можно понять, почему Лакан в семинаре «Этика психоанализа» дистанцируется от либерального жеста, рано или поздно провозглашающего, что «король гол». По Лакану, дело состоит в том, что король гол только под своим платьем, поэтому если психоанализ и совершает разоблачение, то подобное тому, о котором рассказывается в известной шутке Альфонса Алле, приводимой Лаканом: некий человек, указывая на женщину, с ужасом восклицает: «Посмотрите, какой позор, под одеждой она совершенно голая»²⁷.

Впрочем, здесь нет еще ничего нового: это классическое понимание идеологии как «ложного сознания», то есть превратного представления о социальной действительности как части самой этой действительности. Вопрос в другом - приложимо ли такое понимание идеологии как наивного сознания к сегодняшнему миру? Эффективна ли она по-прежнему? В «Критике цинического разума»²⁸, ставшей бестселлером в Германии, Петер Слотердаик утверждает, что доминирующим в идеологии стал цинический модус - что делает классическую процедуру критики идеологии невозможной или, вернее, бесплодной. Цинический субъект вполне отдает себе отчет в дистанции между идеологической маской и социальной действительностью, но тем не менее не отказывается от маски. Формула, предлагаемая Слотердайком, звучит так: «Они отлично сознают, что делают, но тем не менее продолжают делать это». Цинический разум уже не наивен, он парадоксальным образом оказывается просвещенным ложным сознанием: прекрасно осознавая фальшь, полностью отдавая себе отчет в том, что за идеологическими универсалиями скрываются частные интересы, он вовсе не собирается отказываться от этих универсалий.

Мы должны строго отделять эту циническую позицию от того, что Слотердаик называет *кинизмом*. Кинизм представляет собой популистское, плебейское отношение к официальной культуре, проявляющееся в иронии и сарказме: классическая киническая процедура заключается в

36 Часть I. Симптом

противопоставлении патетического фразерства господствующей официальной идеологии, ее напыщенного, серьезного тона - банальности повседневной жизни, в стремлении выставить ее на посмешище, вскрывая за возвышенным *noblesse* [благородством] идеологической фразеологии эгоистические интересы, насилие, грубые притязания на власть. Таким образом, это скорее прагматическая, чем доказательная процедура: она разоблачает официальные утверждения, указывая на условия их провозглашения; она действует *ad hominem*²⁹. Например, когда политик превозносит патриотическую жертвенность как гражданский долг, кинизм выставляет напоказ персональную выгоду, извлекаемую им из чужой жертвенности.

Цинизм - это ответ правящей культуры на такое киническое ниспровержение: он распознает, учитывает частный интерес, стоящий за идеологическими универсалиями, дистанцию, разделяющую идеологическую маску и действительность, однако у него есть свои резоны, чтобы не отказываться от этой маски. Такой цинизм не есть откровенно аморальная позиция, скорее тут сама мораль поставлена на службу аморализму; типичный образец циничной мудрости - трактовать честность и неподкупность как высшее проявление бесчестности, мораль - как изощреннейший разврат, правду - как самую эффективную форму лжи. Такой цинизм является, следовательно, своего рода извращенным «отрицанием отрицания» официальной идеологии: циническая реакция состоит в утверждении, что легальное обогащение гораздо более

эффективно, чем разбой, да к тому же еще и охраняется законом. В «Трехгрошовой опере» Бертольд Брехт говорит об этом так: «Что значит ограбление банка по сравнению с учреждением нового банка?»

Понятно, что при столкновении с подобным циническим разумом традиционная критика идеологии уже не действует. Мы больше не можем подвергать идеологический текст «симптоматическому чтению», вскрывающему его пробелы, то, что им репрессировано ради своего упорядочения и своей устойчивости, - цинический разум заранее учитывает эту дистанцию. Итак, нам остается признать, что с приходом эпохи цинического разума мы оказались в так называемом постидеологическом мире? Даже Адорно пришел к этому выводу на основании того предположения, что идеология - это, строго говоря, система, только претендующая на правду, то есть система, которая не просто стремится ко лжи как таковой, но ко лжи, которая переживалась бы как правда, ко лжи, желающей, чтобы ее принимали всерьез. У тоталитарной идеологии больше нет этих претензий. Даже ее создателями больше не предполагается, что она будет восприниматься всерьез; она приобретает манипулятивный, совершенно внешний и инструментальный статус, она руководствуется не ценностью истины, а обыкновенным внеидеологическим насилием и посулом наживы.

Глава 1. Как Маркс избрал симптом 37

Для того чтобы показать, что утверждение, будто мы живем в постидеологическом обществе, несколько преждевременно, введем теперь различие между симптомом и фантазмом: при всей своей иронической отстраненности цинический разум никак не затрагивает фундаментальный уровень - уровень идеологического фантазма, тот уровень, на котором идеология структурирует самую социальную действительность.

Идеологический фантазм

Для анализа фантазма мы должны вернуться к формуле Маркса «они не сознают этого, но они это делают» и задать себе очень простой вопрос: где расположена идеологическая иллюзия - в «*осознании*» или в конкретном «*делании*»? На первый взгляд ответ кажется очевидным: идеологическая иллюзия находится в сфере «осознания». Ее источником является расхождение между тем, что люди реально делают, и тем, что, как им кажется, они делают. Идеологическая ситуация возникает как раз тогда, когда люди «не сознают, что они делают на самом деле», когда у них складывается ложное представление об окружающей их социальной действительности - расхождение, рожденное, безусловно, самой этой действительностью. Обратимся снова к классической Марксовой модели так называемого товарного фетишизма: в действительности деньги выступают всего лишь воплощением, конденсацией, материализацией системы общественных отношений - то, что они функционируют как всеобщий эквивалент любых товаров, обусловлено их положением в структуре общественных отношений. Однако самим индивидам эта функция денег - быть воплощением богатства - представляется непосредственным, естественным свойством вещи, именуемой «деньги», как если бы деньги уже сами по себе, в своей непосредственной материальной вещественности, являлись воплощением богатства. Здесь мы касаемся классического Марксова мотива «овеществления»: за вещами, за отношениями между вещами мы должны выявить общественные отношения, отношения между человеческими субъектами.

Однако такое понимание марксистской формулировки упускает из виду иллюзию, ошибку, искажение, которое «работает» в самой социальной действительности - на уровне, где индивиды *действуют*, а не просто *думают* или *осознают*, что они действуют. Используя деньги, индивиды очень ясно осознают, что в них (деньгах) нет ничего магического, что деньги в своей материальности это просто-напросто выражение общественных отношений. Повседневная стихийная идеология низводит деньги до простого знака, дающего индивиду, обладающему им, право на определенную долю общественного продукта. Следовательно, на уровне повседневности индивиды вполне ясно осознают, что за отношениями между

38 Часть I. Симптом

вещами стоят отношения между людьми. Проблема же заключается в том, что в самой своей социальной деятельности - в том, что они *делают*, они *поступают* так, как если бы деньги, в их материальности, непосредственно воплощали богатство как таковое. Они оказываются фетишистами на практике, а не в теории. «Не знают», упускают они то, что в самой социальной действительности, в социальной практике - в акте товарного обмена - они руководствуются фетишистской иллюзией.

Поясним это еще раз на примере классического марксистского мотива соотношения общего и частного. Общее - это просто-напросто свойство реально существующих отдельных объектов, однако, если мы становимся жертвами товарного фетишизма, нам начинает казаться, будто конкретные характеристики товара (его потребительная стоимость) являются проявлением его абстрактной всеобщности (его меновой стоимости); абстракция общего - стоимость - выступает тогда как реальная субстанция, последовательно воплощающаяся в те или иные конкретные объекты. Таково основное положение Маркса: действительный мир товаров предстает в виде субъект-субстанции Гегеля, претерпевающей те или иные частные воплощения. Маркс говорит о «метафизике товара», о «религии повседневной жизни». Корни философского идеализма лежат в социальной действительности мира товаров; именно этот мир «идеалистичен». Вот что Маркс говорит об этом в первой главе первого издания «Капитала»:

«Подмена (inversion), из-за которой чувственное и конкретное видится как феноменальная форма абстрактного и общего - в противоположность действительному положению вещей, где абстрактное и общее

выступают свойством конкретного, - такая подмена характерна и для выражения стоимости, и одновременно данная подмена делает понимание этого выражения столь сложным. Если я скажу: и римское право, и немецкое право - и то и другое есть право, - это понятно само собой. Однако если я скажу: право, эта абстрактная сущность, реализуется в римском праве и немецком праве, то есть в этих двух конкретных формах права, - взаимосвязь становится мистической»³⁰.

Повторим теперь вопрос: так где же здесь иллюзия? Мы не должны забывать, что повседневная идеология буржуазного индивида не имеет отношения к гегелевским построениям: частное содержание не понимается буржуа как результат саморазвития универсальной идеи. Напротив, он -старый добрый англосакский номиналист, полагающий, что общее есть свойство частного, то есть действительно существующих вещей. «Стоимости в себе» не существует, а существуют только отдельные предметы, одним из прочих свойств которых и является стоимость. Проблема состоит в том, что в своей практике, в своей повседневной деятельности он поступает так, как будто отдельные предметы (товары) являются теми или

Глава 1. Как Маркс избрал симптом 39

иными воплощениями абстрактной стоимости. Перефразируя Маркса, можно сказать: *он прекрасно осознает, что римское право и немецкое право суть два вида права, но на практике действует он так, как будто право, эта абстрактная сущность, реализовалось в римском праве и немецком праве.*

Таким образом, мы должны сделать решительный шаг вперед и по-новому взглянуть на марксистскую формулировку «они не сознают этого, но они это делают»: иллюзия имеет своим местом не «знание» - она находится в самой действительности, в том, что люди делают. Они не сознают, что сама их социальная действительность, их деятельность направляется иллюзией, фетишистской инверсией. Они упускают из виду, они заблуждаются не насчет действительности, а насчет иллюзии - иллюзии, структурирующей их действительность, их реальную социальную активность. Они прекрасно осознают действительное положение дел, но продолжают действовать так, как если бы не отдавали себе в этом отчета. Следовательно, иллюзия «двойственна»: прежде всего это иллюзия, структурирующая само наше действительное, фактическое отношение к реальности. А эта упущенная, неосознаваемая иллюзия функционирует уже как *идеологический фантазм*.

Если пользоваться классическим пониманием идеологии, относящим иллюзию исключительно к сфере «знания», то современное общество выглядит как постидеологическое: преобладает идеология цинизма; люди больше не верят в идеологические «истины»; они не воспринимают идеологические утверждения всерьез. Однако фундаментальный уровень идеологии - это не тот уровень, на котором действительное положение вещей предстает в иллюзорном виде, а уровень (бессознательного) фантазма, структурирующего саму социальную действительность. А на этом уровне наше общество вовсе не является постидеологическим. Циничная отстраненность - лишь один из многих способов закрывать глаза на упорядочивающую силу идеологического фантазма: даже если мы ни к чему не относимся серьезно, даже если мы соблюдаем ироническую дистанцию - *все равно мы находимся под властью этого фантазма*.

С этой точки зрения можно согласиться с формулировкой, предлагаемой Слотердайком: «Они отлично сознают, что делают, но тем не менее продолжают делать это». Если бы иллюзия относилась к сфере «знания», то циническая позиция действительно была бы позицией постидеологической, просто позицией без иллюзий: «Они сознают, что делают, и делают это». Но если иллюзия содержится в реальности самого действия, то эта формулировка может звучать совсем иначе: «Они сознают, что в своей деятельности следуют иллюзии, но все равно делают это». Например, они сознают, что их идея свободы скрывает особую форму эксплуатации, но продолжают следовать этой идее.

40 Часть I. Симптом

Объективность веры

Обратимся еще раз к марксистскому определению товарного фетишизма: в обществе, где продукты человеческого труда принимают форму товаров, отношения самих людей принимают форму отношений между вещами, между товарами - вместо отношений между людьми перед нами оказываются общественные отношения между вещами. В 60 - 70-х годах эта позиция была серьезно подорвана теорией антигуманизма Альтюссера. Принципиальное возражение сторонников Альтюссера состояло в том, что марксистская теория товарного фетишизма основана на наивном, идеологическом, эпистемологически не обоснованном противопоставлении личности (человеческого субъекта) и вещи. Но, посмотрев на эту формулировку с точки зрения теории Лакана, мы можем придать ей новый, неожиданный поворот: ниспровергающая сила марксистского подхода заключена именно в том, как он использует противопоставление людей и вещей.

При феодализме отношения людей, как мы видели, мистифицируются, опосредуются паутиной религиозных верований и предрассудков. Они представляют собой отношения господина и раба, в рамках которых господин опирается на свое харизматическое обаяние и пр. При капитализме же субъекты эмансипируются, полагают себя свободными от средневековых религиозных верований; взаимодействуя друг с другом, они ведут себя как рациональные утилитаристы, руководствующиеся исключительно эгоистическими интересами. Однако суть Марксова анализа состоит в том, что *вместо субъектов начинают верить сами вещи (товары)*: как если бы все верования, предрассудки, метафизические спекуляции индивидов - предположительно преодоленные рациональным утилитаризмом - оказались воплощенными в «общественных отношениях между вещами». Субъекты больше не верят, *но за них верят сами вещи*.

Под этим выводом вполне мог бы подписаться и Лакан, одним из основных тезисов которого был тезис, оспаривающий обычное представление о вере как о чем-то внутреннем, а о знании - как о чем-то внешнем (в том смысле, что его верификация осуществляется в некоей внешней процедуре). Скорее именно вера - это нечто предельно внешнее, востребующее практическую, конкретную активность человека. Она сходна с тибетскими молитвенными барабанами: вы пишете молитву на бумажке, кладете ее в барабан и проворачиваете его - бездумно и механически (либо, прибегнув к гегелевской «хитрости разума», прикрепляете ее к ветряной мельнице, чтобы за вас ее крутил ветер). Таким образом, сам барабан молится за меня, вместо меня - или, точнее, я молюсь посредством барабана. Прелесть ситуации заключена в том, что «внутри» я могу думать о чем заблагорассудится, предаваться самым грязным и непристойным фанта-

Глава 1. Как Маркс изобрел симптом 41

зиям, но, несмотря ни на что (вспомним известное выражение Сталина), что бы я ни думал, - *объективно* я молюсь.

Так становится понятным одно из главных утверждений Лакана: психоанализ - это не психология; самые сокровенные мысли, даже самые сокровенные переживания - сострадание, слезы, стыд, смех - могут быть переданы, доверены другому, не утратив при этом своей искренности. В семинаре «Этика психоанализа» Лакан говорит о роли хора в древнегреческой трагедии: мы, зрители, приходим в театр уставшие, не отрешившиеся от повседневных забот, неспособные всецело отдаться происходящему на сцене, проникнуться должным страхом и состраданием, но это не беда - ведь есть хор, испытывающий горе и сострадание вместо нас, или, говоря точнее, мы претерпеваем должные эмоции посредством хора: «Тем самым с вас нет никакого спросу - даже если вы ничего не чувствуете, хор будет чувствовать за вас»³¹.

Пусть даже мы, зрители, глядя на сцену, клянем носом, объективно - если применить все то же сталинское выражение - мы исполняем свой долг: сопереживаем героям. В так называемых примитивных обществах описан сходный феномен «плакальщиц» - женщин, нанимаемых оплакивать покойников за нас: так посредством другого мы исполняем свой долг скорби, а сами можем использовать это время с большей пользой - например, грызться с остальными наследниками покойника, чтобы оттягать кусок получше.

Однако, дабы не сложилось впечатление, что подобная экстерниоризация, подобный перенос наших самых сокровенных переживаний характерен исключительно для «примитивной стадии» развития общества, позвольте напомнить прием, обычно используемый в популярных телешоу и сериалах, - «смех за кадром». После какой-нибудь забавной или остроумной (по мнению авторов) реплики в фонограмму включаются смех и аплодисменты, выполняющие роль, точно соответствующую роли хора в древнегреческой трагедии; здесь мы как бы можем прикоснуться к «античности во плоти». Итак, зачем нужен этот смех? Первый ответ, который приходит в голову: он должен напомнить нам, где нужно смеяться, - интересен только постольку, поскольку содержит парадокс: смех оказывается обязанностью, а не произвольным выражением чувств. Но этот ответ не может нас удовлетворить - ведь обычно мы *не смеемся*. Единственным приемлемым ответом может быть тот, что Другой - роль которого исполняет в данный момент телевизор - освобождает нас даже от обязанности смеяться: он смеется вместо нас. Так что если после целого дня отупляющей работы мы весь вечер просидели, сонно уставившись в телеэкран, мы тем не менее можем сказать, что объективно, посредством другого, превосходно провели время.

Не принимая во внимание этого внешнего, объективного измерения веры, мы можем оказаться, как в известном анекдоте, в положении сума-

42 Часть I. Симптом

шедшего, считавшего себя пшеничным зерном. Пробыв некоторое время в психиатрической больнице, он излечился и знал, что он человек, а не зерно. Его выписали - однако скоро он примчался назад и выпалил: «Я встретил курицу и испугался, что она меня съест». Когда доктора попытались успокоить его: мол, нечего бояться, раз теперь ему известно, что он не зерно, помешанный возразил: «Я-то знаю это, а вот знает ли это курица?»

«Закон есть закон»

Вывод, который можно извлечь из проведенного анализа социального поля, состоит прежде всего в том, что вера - это вовсе не «сокровенное», психологическое образование, вера всегда *материализована* в нашей реальной социальной деятельности: она поддерживает фантазм, регулирующий социальную действительность. Здесь стоит вспомнить Франца Кафку: обычно считают, что в мире своих «иррациональных» романов Кафка дал «утрированное», «фантастическое», «предельно субъективное» описание современной ему бюрократии и участи человека, оказавшегося во власти этой бюрократии. Утверждая так, упускают из виду то решающее обстоятельство, что фантазм, упорядочивающий либидозное функционирование самой «реальной», «действительной» бюрократии, - этот фантазм артикулируется именно «утрированием».

Так называемый «кафкианский мир» является не «фантастическим образом социальной действительности», а *мизансценой фантазма, работающего в самой сердцевине социальной действительности*: все мы прекрасно сознаем, что бюрократия не всемогуща, однако, попадая в бюрократическую машину, ведем себя так, как будто верим в ее всемогущество... В отличие от традиционной «критики идеологии» (стремящейся вывести идеологию, характерную для того или иного социума, из конфигурации его конкретных общественных отношений) цель психоаналитического подхода -

идеологический фантазм, присущий социальной действительности как таковой.

То, что мы называем «социальной действительностью», оказывается последним прибежищем «этики»; эта действительность поддерживается определенным *как если бы* (мы ведем себя так, *как если бы* верили во всемогущество бюрократии, *как если бы* президент воплощал волю народа, *как если бы* партия выражала объективные интересы рабочего класса...) Как только эта вера (которая, повторим еще раз, не имеет ничего общего с «психологией»; она выступает воплощением, материализацией конкретных закономерностей социального целого) оказывается утраченной - распадается сама текстура социального поля. Вполне отчетливо это было выражено уже Блезом Паскалем, на которого прежде всего и ссылался

Глава 1. Как Маркс изобрел симптом 43

Альтюссер, развивая понятие «идеологического аппарата государства». Согласно Паскалю, само внутреннее пространство нашего размышления определяется внешней, абсурдной «машиной» - автоматизмом означающего, автоматизмом символических связей, которым захвачены субъекты:

«Не следует заблуждаться на свой счет, мы представляем собой столько же автомат, сколько дух... Доказательства убеждают только разум, обычай их делает весомее и достовернее. Он склоняет автомат, а тот направляет разум без вмешательства мысли»³².

Здесь Паскаль дает совершенно лакановское определение бессознательного: «автомат (т. е. мертвая, бессмысленная буква), направляющий разум без вмешательства мысли [*sans le savoir*]». Отсюда, из этого по определению абсурдного характера Закона, следует, что мы обязаны подчиняться ему не потому, что он справедлив, милостив или по крайней мере полезен, а просто *потому, что это закон*, - в данной тавтологии артикулируется порочный круг его власти, тот факт, что единственным основанием власти Закона оказывается акт его провозглашения.

«Обычай - вот и вся справедливость, по той единственной причине, что он в нас укоренился. Тут мистическое основание его власти. Кто станет докапываться до его истоков, его уничтожит»³³.

Действительным подчинением, следовательно, может быть только «внешнее» подчинение: подчинение, не основанное на страхе наказания, не может быть названо истинным подчинением, поскольку оно всегда оказывается «опосредованным» нашей субъективностью, - тогда мы не столько действительно подчиняемся власти, сколько просто следуем своему решению, говорящему нам, что власти стоит подчиняться, поскольку она милостива, мудра, благотворна... Еще более, чем к случаю наших отношений с «внешней» социальной властью, эта инверсия приложима к случаю нашего повиновения внешней власти веры: Кьеркегор писал, что верить в Христа из-за того, что он мудр и милостив, - это отвратительное богохульство; напротив, только сам акт веры как таковой может позволить нам прозреть его мудрость и милость. Безусловно, мы должны видеть рациональные причины, способные утвердить нашу веру, наше послушание предписаниям религии, однако самым главным в религиозном опыте оказывается то, что эти рациональные причины становятся очевидны только тому, кто уже уверовал, - мы обретаем рациональные основания своей веры только тогда, когда уже верим; и не верим вовсе не потому, что нам не хватает рациональных доказательств необходимости веры.

«Внешнее» подчинение Закону, следовательно, это вовсе не повиновение внешнему давлению, пресловутой «грубой силе», но это подчинение Предписанному в той мере, в какой оно непостижимо и не поддается по-

44 Часть I. Симптом

ниманию; в той мере, в какой оно сохраняет «травматический», «иррациональный» характер: вовсе не скрывая своего полного всевластия, этот травматический неинтегрируемый характер Закона является *его позитивным условием*. В равной степени это является и главной особенностью психоаналитического понятия *суперэго*-суперэго есть некое предписание, которое переживается как травматическое, «бессмысленное» - как такое, которое не может быть включено в символический мир субъекта. Однако для того, чтобы Закон функционировал «нормально», в бессознательное должна быть вытеснена его зависимость от акта своего провозглашения (или, если воспользоваться понятием, предложенным Лакло и Муффом, предельно *условный* (*contingent*) характер Закона), то травматическое обстоятельство, что «обычай - это вся справедливость, по той единственной причине, что он в нас укоренился». И вытеснено это обстоятельство должно быть идеологическим, воображаемым переживанием «смысла» Закона, будто бы имеющего своим основанием Справедливость и Истину (или, говоря современным языком, функциональность):

«Было бы хорошо, если бы мы повиновались законам и обычаям потому, что это законы... Но люди не принимают эту мысль, и поскольку они верят, что истину можно найти и что она заключена в законах и обычаях, то они им верят и считают их древность доказательством истинности (а не просто их власти, основанной на смелости, но не на истине)»³⁴.

Крайне знаменательно, что ту же самую формулировку можно обнаружить в «Процессе» Кафки, в разговоре К. со священником:

« - Нет, с этим мнением я никак не согласен, - сказал К. и покачал головой. - Если так думать, значит, надо принимать за правду все, что говорит привратник. А ты сам только что вполне обоснованно доказал, что это невозможно.

- Нет, - сказал священник, - вовсе не надо все принимать за правду, надо только осознать необходимость всего.

- Печальный вывод! - сказал К. - Ложь возводится в систему»³⁵.

«Вытесненным» оказывается не некий потаенный источник Закона, а сам факт того, что Закон не надо

принимать за истину, а надо принимать только как необходимость - то, что *его власть никак не соотносится с истиной*. С необходимостью возникающая структурная иллюзия, приводящая людей к вере в законы, основанные на истине, - эта иллюзия описывает как раз механизм *трансфера*: трансфер и есть это предположение Истины и Смысла за грубым, травматическим, нелепым явлением Закона. Иными словами, «трансфер» дает имя порочному кругу веры: доводы, предписывающие нам верить, убедительны только для тех, кто уже уверовал. Вспомним знаменитое рассуждение Паскаля о необходимости

Глава 1. Как Маркс избрал симптом 45

заклучения пари; его первая, большая часть пространно доказывает, как благоразумно «поставить на Бога», однако эта аргументация опровергается следующим замечанием воображаемого собеседника Паскаля:

«...мне связали руки и заткнули рот, меня заставляют играть, а я не свободен, меня держат, а я устроен так, что не могу верить. Что я, по-вашему, должен делать? Это правда, но знайте хотя бы, что неспособность верить проистекает из ваших страстей. Коль скоро разум влечет вас к вере, а вы все-таки не можете уверовать, старайтесь убеждать себя не новыми доказательствами существования Бога, но борьбой со своими страстями. Вы хотите прийти к вере, но не знаете дороги к ней. Вы хотите излечиться от неверия и просите лекарств; узнайте от тех, кто были связаны, как вы, а теперь ставят все, что имеют. Это люди, знающие дорогу, по которой вы хотите идти, и излечившиеся от болезни, от которой вы хотите излечиться; следуйте же им в том, с чего они начали. Они начали с того, что поступали точно так, как если бы веровали, - кропили себя святой водой, ходили к мессе и т. д. Разумеется, это поможет вам уверовать и сделает вас глупее.

Так что же с вами случится плохого, если вы сделаете такой выбор? Вы будете верным, честным, смиренным, благодарным, доброжелательным, искренним и надежным другом... Конечно, вы лишитесь мерзких удовольствий, славы, наслаждений, но разве не будет у вас других?

Говорю вам, что вы выиграете в этой жизни и что с каждым шагом, который вы сделаете по этой дороге, вы будете все лучше видеть, как верен выигрыш и как ничтожно то, чем вы рискуете, так что вы поймете наконец, что ставили на верную вещь, и бесконечную к тому же, а не отдали за нее ничего»³⁶.

Таким образом, окончательный ответ Паскаля таков: оставьте рациональную аргументацию и просто подчинитесь религиозному ритуалу, найдите забвение в повторении бессмысленных жестов, ведите себя так, *как будто* уже верите, и вера придет к вам сама собой.

Подобный способ идеологического «обращения» имеет универсальный характер, который не ограничен рамками католицизма, почему он и стал в одно время очень популярен среди французских коммунистов. Марксистская версия «пари» такова: руки буржуазного интеллектуала связаны, а рот его заткнут. На первый взгляд он свободен и руководствуется только доводами своего разума, в действительности же он пропитан буржуазными предрассудками. Будучи не в силах освободиться от этих предрассудков, он и не может поверить в смысл истории - в историческую миссию рабочего класса. Так как же ему поступить?

Ответ: прежде всего он должен уяснить свое бессилие, свою неспособность поверить в смысл истории; хотя его разум и склоняется к пониманию правды, но страсти и предрассудки, свойственные его классу, не позволяют принять эту правду. Поэтому он не должен стараться убедить себя в правоте исторической миссии рабочего класса - ему следует учиться

46 Часть I. Симптом

преодолевать свои мелкобуржуазные страсти и предрассудки. Он должен следовать тем, кто был когда-то, как и он, связан, а сегодня готов поставить все на дело революции. Он должен идти по их пути: подобно им, вести себя так, как будто верит в миссию рабочего класса, вступить в партию, собирать деньги для помощи бастующим, пропагандировать рабочее движение и так далее. Это сделало их глупее и помогло уверовать. И в самом деле - что плохого случилось с ними, когда они совершили такой выбор? Они обрели веру, стали доброжелательны, они искренни и благородны... Конечно, им пришлось отказаться от множества мерзких мелкобуржуазных удовольствий, от своих эгоцентричных интеллектуальных забав, от своего ложного представления об индивидуальной свободе. Однако, с другой стороны - несмотря на истинный источник их веры, - они и получили немало: их жизнь приобрела смысл, они освободились от сомнений и неопределенности, любому их действию сопутствует понимание того, что они вносят свой посильный вклад в великое и благородное дело.

От тривиальной житейской мудрости («судить о вере человека следует по его поступкам») паскалевский «обычай» отличает парадоксальный статус *веры прежде веры*, следуя обычаю, субъект верит, не зная, во что он верит, так что окончательно обращение в новую веру оказывается совершенно формальным действием, после которого мы и узнаем - во что мы, собственно, верили. Другими словами, понимать «обычай» Паскаля как выражение «житейской мудрости» - значит упустить из виду тот решающий факт, что внешний обычай всегда является материальной основой бессознательного в субъекте. Этот неоднозначный статус «неведающей веры» очень точно и тонко обозначил в своем фильме «Другая страна» Марек Каневска - причем как раз относительно «обращения в коммунистическую веру».

«Другая страна» - это фильм *a clef*³⁷ о двух студентах Кембриджа: коммунисте Джадде (прототип которого - Джон Корнфорд, герой кембриджских левых, погибший в 1936 году в Испании), и богатом гомосексуалисте Гае Беннетте, впоследствии ставшем русским шпионом (его прототип - это, конечно, Гай Бёрджесс). От лица Беннетта, рассказывающего эту историю английскому журналисту, разговаривающему с Гаем в Москве уже после побега, и ведется повествование в фильме. Они не были любовниками, Джадд - единственный, кто оказался равнодушен к обаянию Гая («исключение из закона Беннетта», как замечает Гай), именно поэтому посредством трансфера Гай идентифицирует себя с Джаддом.

Действие фильма разворачивается на «открытом факультете» Кембриджа в тридцатые годы: пустопорожняя патриотическая болтовня, террор студентов-заводител («богов») по отношению к остальным студентам... Однако в терроре этом есть что-то необязательное, что-то не вполне серьезное: за карикатурными формами этого террора скрывается мир, где во всей своей непристойности царит культ наслаждения - прежде все-

Глава 1. Как Маркс избрал симптом 47

го в форме разветвленных гомосексуальных отношений, - и действительным террором оказывается скорее невыносимая тяжесть наслаждения. Именно по *этой* причине Оксфорд и Кембридж оказались таким благодатным местом для КГБ - и не столько из-за «комплекса вины» богатых студентов, проживавших жизнь в разгар экономического и социального кризиса, а прежде всего потому, что удушливая атмосфера наслаждения, сама инерция ее создавала некое невыносимое напряжение; напряжение, которое могло быть снято только «тоталитарным» устремлением к отказу от наслаждения - Гитлер в Германии был тем, кто знал, как оказаться в центре этого устремления, а охотники из КГБ умели делать это в Англии - по крайней мере в среде элитарного студенчества.

Отдельно стоит упомянуть, как изображается в фильме «обращение» Гая: вся тонкость состоит именно в том, что само обращение и *не* показано, изложены только его предпосылки. Рассказ о тридцатых годах, которому посвящена большая часть фильма, обрывается как раз в тот момент, когда Гай уже «обращен», хотя еще и не осознает этого: сам момент «обретения веры» остается за рамками повествования. Воспоминания о тридцатых годах прерываются в ситуации сходной с той, когда некто уже влюблен, но пока еще не отдает себе в этом отчета и именно по этой причине обращается с предметом своей любви подчеркнуто цинично и с агрессией, призванной скрыть это чувство.

О чем же, в сущности, эта история? В фильме противопоставляются два образа действий в удушливой атмосфере наслаждения: отказ Джадда от такой погони, откровенно выражаемые им коммунистические взгляды (именно поэтому он не мог бы быть агентом КГБ), а с другой стороны -откровенный, пресыщенный гедонизм Гая, приведший его, однако, к печальным последствиям («боги» демонстративно унизили его, из-за того что личный враг Гая, патриотически настроенный карьерист, предал огласке его связь со студентом с младшего курса, лишив Беннетта таким образом долгожданной возможности самому стать на следующий год «богом»). Тогда Гай и отдает себе отчет в том, что единственным ключом к сложившейся невыносимой ситуации могут быть его трансферентные отношения с Джаддом: это прекрасно показано в двух сценах фильма.

Во-первых, в сцене, где Гай упрекает Джадда в том, что тот не освободился от буржуазных предрассудков: несмотря на все разговоры о равенстве и братстве, он по-прежнему считает, «что одни люди лучше других из-за того, как они занимаются любовью»; короче, он уличает субъекта, с которым его связывают отношения трансфера, в непоследовательности и нехватке. Во-вторых, в сцене, где Гай открывает наивному Джадду сам механизм трансфера: Джадд полагает, что его вера в правду коммунизма проистекает из основательного изучения истории и текстов Маркса, на что Гай замечает: «Ты коммунист не потому, что понимаешь Маркса, нет, - ты понимаешь Маркса, потому что ты коммунист». Иными словами,

48 Часть I. Симптом

Джадд понимает Маркса потому, что уже заранее полагает Маркса обладателем знания, открывающего истину истории, подобно верующим христианам, уверовавшим в Христа не потому, что их убедили доводы богословов, а напротив - оказавшимся под впечатлением этих доводов, поскольку уже были озарены светом веры.

Казалось бы, уличив Джадда в непоследовательности и даже вскрыв сам механизм трансфера, Гай вот-вот должен освободиться от трансферентных отношений с Джаддом, однако все обстоит наоборот - эти два момента лишний раз показывают, что «знающие заблуждаются», *les non-dupes errent*, как сказал бы Лакан. Как раз постольку, поскольку Гай «знает», он и оказывается во власти трансфера, - оба упрека Джадду имеют под собой основание только в той мере, в какой отношения Гая и Джадда уже подчинены законам переноса (точно так же, как пациент начинает находить особое удовольствие, подмечая погрешности и ошибки аналитика именно тогда, когда трансфер уже работает).

Состояние, в котором Гай оказывается незадолго до своего «обращения», состояние предельного напряжения, лучше всего передает его ответ на замечание Джадда о том, что он сам виноват во всех бедах, свалившихся на его голову (ведь если он проявит хоть толику благоразумия и скроет свою гомосексуальность, вместо того чтобы демонстративно выставлять ее напоказ, то сможет избежать губительного для себя разоблачения): «Почему скрываться для таких, как я, лучше, чем проявлять полное неблагоразумие?» Это, безусловно, очень похоже на лакановское определение лжи в ее специфически человеческом проявлении, когда мы пытаемся обмануть Другого при помощи самой истины: в мире, где все разыскивают истину под скрывающей ее маской, лучший способ ее спрятать - это надеть маску самой истины. Но сделать так, чтобы маска и истина совпадали, - невозможно: такое совмещение вовсе не гарантирует нам какого-либо «непосредственного контакта с ближним». Напротив, оно делает ситуацию совершенно невыносимой; любая коммуникация становится невозможной, поскольку мы оказываемся совершенно изолированными из-за самой нашей открытости - *sine qua non* успешной коммуникации является некая минимальная дистанция между видимостью и ее изнанкой.

И тогда единственным выходом оказывается уверовать в трансцендентную «другую страну» (в

коммунизм) и в конспирацию (стать агентом КГБ), создав тем самым радикальный разрыв между маской и истиной. Поэтому, когда в последней сцене той части фильма, которая посвящена прошлому Гая и Джадда, они переходят двор колледжа, Гай уже уверовал: его судьба решена, пусть даже сам он еще и не сознает этого. Вырвавшиеся у него слова «Как прекрасно было бы, если б коммунизм был действительно прав» выдают его веру, которая до поры до времени была отдана, перенесена на другого, - и сразу после этого действие фильма перемещается на несколько десятилетий позже - уже в его московское убежище, где

Глава 1. Как Маркс избрал симптом 49

единственный остаток наслаждения, связывающий дряхлого и немощного Гая с его страной, - это воспоминания о крикете.

Кафка, критик Альтюссера

Итак, внешнее измерение символической машины («автомата») не является абсолютно «внешним»: эта машина одновременно оказывается местом, где судьба самых наших «искренних» и «сокровенных» верований уже решена и осуществлена. Подчиняясь машине религиозного ритуала, мы уже верим, сами не сознавая этого; наша вера уже материализована во внешнем ритуале; иными словами, *бессознательно* мы уже уверовали, поскольку, исходя именно из этого внешнего характера символической машины, мы можем сделать вывод о предельно внешнем статусе бессознательного - бессознательного как мертвой буквы. Вера - это подчинение мертвой, непостижимой букве. Это и есть короткое замыкание - самая радикальная черта теологии Паскаля - между сокровенной верой и внешней «машиной».

Безусловно, в своей теории «идеологических аппаратов государства»³⁸ Альтюссер дал более развитую и приближенную к современности версию «машины» Паскаля - и тем не менее слабым местом этой теории является то, что ни Альтюссер, ни его школа никогда не были последовательны в продумывании связи между идеологическими аппаратами государства и идеологической интерпелляцией: каким образом эти идеологические органы государства (паскалевская «машина», автоматизм значений) «интериоризируют» себя; как они производят эффект идеологической веры в «правое дело» и сопутствующий ему эффект своей субъективации - эффект уяснения субъектом своей идеологической позиции? Ответ на этот вопрос, как мы видели, в том, что эта внешняя «машина» государственного аппарата проявляет свою силу - насколько можно судить - в присущей бессознательному экономике субъекта, экономике травматических, абсурдных предписаний. Альтюссер говорит только о процессе идеологической интерпелляции, в котором происходит «интериоризация» символической машины идеологии в идеологические универсалии Смысла и Истины. Однако, как показал еще Паскаль, эта «интериоризация» по самой своей структуре никогда не бывает полностью успешной, ей всегда сопутствует некий остаток, излишек, печать травматической иррациональности и абсурдности, причем *этот излишек вовсе не препятствует безусловному подчинению субъекта идеологическим предписаниям и, более того, составляет неперемное условие такого подчинения*: именно этот несвязанный избыток абсурдного травматизма наделяет Закон его безусловной властью. Другими словами, этот избыток поддерживает то, что можно назвать идеологическим *jouis-sense*³⁹, присущим идеологии.

50 Часть I. Симптом

Мы не случайно упомянули имя Кафки: касаясь этого идеологического *jouis-sense*, можно сказать, что Кафка предвосхищает критику Альтюссера, показывая, как возникает разрыв между «машиной» и «интериоризацией». Разве не с кафкианской «иррациональной» бюрократией, с этим слепым, огромным, бесчувственным аппаратом - как раз идеологическим государственным аппаратом - и сталкивается субъект до любой идентификации, любого осознания - до любой *субъективации*? Итак, чему же мы можем научиться у Кафки?

На первый взгляд Кафка описывает в своих романах именно процесс интерпелляции: кафкианский субъект непременно сталкивается с призывом, с интерпелляцией некой мистической сущности (Закон, Замок). Однако это необычная интерпелляция: она является, так сказать, *интерпелляцией без идентификации/субъективации*; она не предлагает какого-либо процесса отождествления: кафкианский субъект - это субъект, безнадежно ищущий признак, с которым он мог бы идентифицироваться, он оказывается не в состоянии понять смысл призыва Другого.

Именно это измерение и упускается альтюссеровским подходом к интерпелляции: еще до идентификации в символическом процессе распознавания/нераспознавания, субъект (\$) оказывается захвачен Другим в парадоксальном объектно-ориентированном желании, располагающемся в самом средоточии «оно» (а), захвачен этой тайной, предположительно скрытой в Другом, \$*o*а - вот лакановская формула фантазма. Значит ли это, если быть более точным, что идеологический фантазм структурирует действительность как таковую? Для пояснения стоит начать с основополагающего утверждения Лакана о том, что в оппозиции между сном и действительностью фантазм расположен по эту сторону действительности: это, как заметил однажды Лакан, опора, упорядочивающая то, что мы называем «действительностью».

Это утверждение обосновывается Лаканом на его семинаре «Четыре основных понятия психоанализа», где он дал свою интерпретацию известного сна о «горящем ребенке»:

«Один отец день и ночь сидел у постели своего больного ребенка. Ребенок умер, отец лег спать в соседней комнате, но оставил дверь открытой, чтобы из спальни видеть тело покойника, окруженное

большими зажженными свечами. Около тела сидел старик и бормотал молитвы. После нескольких часов сна отцу приснилось, что *ребенок подходит к его постели, берет его за руку и с упреком говорит: «Отец, разве ты не видишь, что я горю?»* Он просыпается, замечает яркий свет в соседней комнате, спешит туда и видит, что старик уснул, а одежда и одна рука тела покойника успели уже обгореть от упавшей на него зажженной свечи»⁴⁰.

Самая распространенная интерпретация гласит, что это сновидение должно было позволить спящему продлить свой сон. Когда спящий чело-

Глава 1. Как Маркс избрал симптом 51

век подвергается внезапному раздражению (звон будильника, стук в дверь или, как в данном случае, запах дыма), то ради того, чтобы не просыпаться, он моментально создает небольшую сценку, короткую историю, включающую в себя этот раздражитель. Когда же раздражение становится слишком сильным - субъект просыпается.

Лакан объясняет этот сон прямо противоположно. Субъект пробуждается вовсе не тогда, когда внешнее раздражение становится слишком сильным; логика его пробуждения совершенно иная. Сперва он создает сновидение, историю, позволяющую продлить сон, избежать пробуждения в действительность. Однако то, с чем он сталкивается в сновидении, действительность самого его желания, лакановское Реальное - в данном случае упрек ребенка отцу «Отец, разве ты не видишь, что я горю?», подразумевающий неискупимую вину отца, - эта действительность более ужасна, чем так называемая внешняя действительность, вот почему он просыпается: дабы избежать Реального своего желания, Реального, дающего о себе знать в ужасном сновидении. Он бежит в действительность, чтобы продлить сон, остаться слепым, уклониться от пробуждения в Реальное своего желания. Здесь приходит на ум старый лозунг хиппи 60-х годов: действительность существует для тех, кто не может выдержать сновидения. «Действительность» - это фантазматическая конструкция, позволяющая нам замаскировать Реальное нашего желания⁴¹.

Точно так же устроена и идеология. Это не призрачная иллюзия, возводимая нами для укрытия от невыносимой действительности, это по самой своей сути фантазматическая конструкция, служащая опорой для нашей «действительности»: «иллюзия», структурирующая наши конкретные, реальные общественные отношения и, кроме того, маскирующая невыносимую, реальную, непостижимую сущность (то, что Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф называют «антагонизмом», т. е. травматическое социальное подразделение, не поддающееся символизации). Функция идеологии состоит не в том, чтобы предложить нам способ ускользнуть от действительности, а в том, чтобы представить саму социальную действительность как укрытие от некоей травматической, реальной сущности. Для пояснения этой логики обратимся еще раз к семинару «Четыре основных понятия психоанализа»⁴². Лакан упоминает там известный парадокс Чжуан Цзы, которому приснилось, что он стал бабочкой, и который после пробуждения задал себе вопрос: как он может быть уверен в том, что он не бабочка, которой *сейчас* снится, что она Чжуан Цзы? Лакан замечает, что вопрос этот правомерен по двум основаниям.

Во-первых, он доказывает, что Чжуан Цзы отнюдь не глупец. Лакан определяет глупца как того, кто верит в свою ничем не опосредованную идентичность самому себе, кто не способен отнестись к самому себе диалектически, - таков, к примеру, король, думающий о себе как о короле, полагающий бытие-королем своим непосредственным свойством, а не

52 Часть I. Симптом

символическим мандатом, налагаемым системой интерсубъективных отношений, частью которой он и выступает (пример короля, помешанного на своем королевском звании, - Людвиг II Баварский, покровитель Вагнера).

Но это еще не все: дело не просто в том, что субъект может быть сведен к вакууму, к пустому месту, в котором его содержание определяется другими, символической системой интерсубъективных отношений, - как если бы «сам по себе» я был ничем, а моим позитивным содержанием являлось бы то, что я есть для других. Иными словами, если бы все обстояло именно так, вышеупомянутые слова Лакана были бы не чем иным, нежели выражением радикального отчуждения субъекта. Тогда его содержание, то, «что он есть», было бы целиком детерминировано внешней системой значений, навязывающей ему точки символической идентификации, предоставляющей тот или иной символический мандат. Однако Лакан пришел к утверждению - по крайней мере в своих поздних работах, - что для субъекта существует возможность обрести некое содержание, своего рода позитивную устойчивость, причем помимо Другого с большой буквы, помимо отчуждающей символической системы. Эта возможность предоставляется фантазмом - уравниванием субъекта и объекта фантазма. Полагая, что он бабочка, которой снится, что она Чжуан Цзы, Чжуан Цзы был на верном пути. Бабочка была объектом, задавшим фрейм, становой хребет его фантазматической идентификации (отношение «Чжуан Цзы - бабочка» может быть выражено формулой $\$ \diamond a$). В символической действительности он был Чжуан Цзы, но в Реальном своего желания он был бабочкой. Возможно, не случайно с чем-то подобным мы встречаемся в фильме Терри Гильяма «Бразилия», довольно пошло изображающем тоталитарное общество: герой фильма находит двусмысленное укрытие от повседневной действительности, во снах видя себя человеком-бабочкой.

На первый взгляд мы просто симметрично переворачиваем так называемое нормальное, обычное положение дел. В обычном понимании Чжуан Цзы - это конкретный человек, которому снится, что он бабочка, а мы же просто говорим о некоей конкретной бабочке, которой снится, что она Чжуан Цзы. Однако, как отмечает Лакан, это симметричное отношение не более чем иллюзия: проснувшись, Чжуан Цзы может

думать о себе как о Чжуан Цзы, которому снилось, что он стал бабочкой; но во сне, когда он становится бабочкой, он не может задаться вопросом о том, что, проснувшись и думая о себе как о Чжуан Цзы, он не будет этой бабочкой, которой сейчас снится, что она Чжуан Цзы. Вопрос, диалектическое рассуждение оказывается возможным, только когда мы просыпаемся. Другими словами, иллюзия не может быть симметричной, разворачиваться в обе стороны, в противном случае мы столкнулись бы с нонсенсом, описанным все тем же Альфонсом Алле: двое влюбленных, Рауль и Маргарита, ус-

Глава 1. Как Маркс изобрел симптом 53

ловились о свидании на бале-маскараде; там они укрылись в укромном уголке и бросились в объятия друг другу. Когда же они наконец сняли маски, то Рауль, к своему удивлению, обнаружил, что обнимал вовсе не Маргариту, а совсем другую женщину, а Маргарита увидела вместо Рауля какого-то незнакомца...

Фантазм как опора действительности

Обратимся еще раз к утверждению Лакана о том, что проснуться нас заставляет открывающееся нам во сне Реальное нашего желания. Когда Лакан говорит, что последним основанием того, что мы называем «действительностью», является фантазм, это ни в коем случае не стоит понимать как утверждение типа «жизнь - это только сон», «действительность - это только иллюзия» и т. п. Нечто подобное часто встречается в научно-фантастических романах - действительность как всеобщий сон или иллюзия. Повествование в таком случае ведется, как правило, от лица главного героя, постепенно понимающего, что все вокруг - не живые люди, а автоматы, роботы, только выглядящие и ведущие себя как люди. В итоге, конечно, оказывается, что и сам герой такой же автомат, а не человек. Подобная всеобщая иллюзия сходна с парадоксом, изображенным на известном рисунке Эшера, где две руки рисуют друг друга.

Утверждение Лакана, напротив, состоит в том, что всегда существует непроницаемое ядро, остаток, не могущий быть сведенным к игре иллюзорных отражений. Различие между Лаканом и «наивным реализмом» в том, что, по Лакану, *единственная точка, в которой мы касаемся этого непроницаемого ядра, - это как раз сновидение*. После пробуждения в действительность мы обычно говорим: «Это был всего лишь сон», - дабы закрыть глаза на то, что в своей повседневной жизни, в действительности бодрствования мы есть *не что иное, как сознание этого сна*. Только во сне мы касаемся фрейма фантазма, определяющего нашу активность, наш образ действий в самой действительности.

Так как же быть с идеологическим сном, с определением идеологии как призрачной конструкции, скрывающей от нас истинное положение дел, саму действительность? Как бы мы ни старались прервать идеологический сон, «открыть глаза и посмотреть на действительность как она есть», сбросить идеологические очки, мы по-прежнему остаемся «сознанием нашего идеологического сна»; даже как субъекты постидеологического, объективного, трезвого взгляда (свободного от пресловутых идеологических предрассудков), как те, кто видят факты так, как они есть. Единственный же способ вырваться из-под власти идеологического сна - это стать лицом к лицу с Реальным нашего желания, заявляющим о себе в сновидении.

54 Часть I. Симптом

Возьмем, к примеру, антисемитизм. Недостаточно сказать, что мы должны освободиться от «антисемитских предрассудков» и рассматривать евреев такими, какие они есть, - в таком случае мы все еще остаемся жертвами этих предрассудков. Мы должны отдать себе отчет в том, как идеологическая фигура «еврей» инвестирована в наше бессознательное желание, в том, как мы используем эту фигуру для ускользания из своего рода тупика нашего желания.

Предположим, например, что, посмотрев объективно, мы обнаружим - почему бы и нет? - что евреи действительно причастны к экономическим махинациям, что они могут соблазнить наших дочерей, что некоторые из них нечистоплотны. Но разве все это имеет какое-нибудь отношение к действительным причинам нашего антисемитизма? Вспомним замечание Лакана о патологически ревнивом муже: даже если доводы, приводимые им в оправдание своей ревности, совершенно справедливы, даже если его жена действительно спит с другим, разве это хоть на йоту изменит тот факт, что его ревность является патологической, параноидальной конструкцией?

Зададим себе простой вопрос: если бы мы посмотрели с подобной внеидеологической, объективной точки зрения на события, происходившие в конце 30-х годов в Германии, то что бы мы могли сказать? Примерно следующее: «Нацисты осудили евреев чересчур поспешно, без необходимых доказательств, поэтому надо взглянуть на это дело спокойно и трезво и разобраться - действительно ли они виноваты или же нет. Давайте посмотрим, справедливы ли обвинения против евреев». Требуется ли пояснять, что подобный подход просто-напросто придал бы рациональную форму все тем же нашим «бессознательным предрассудкам»? Поэтому опровержение антисемитизма не в том, что «евреи совсем не такие», а в том, что «антисемитский образ еврея не имеет никакого отношения к самим евреям; идеологическая фигура еврея необходима, чтобы придать видимость последовательности нашей идеологии».

Вот почему идеологические предрассудки не может поколебать даже доидеологический опыт нашей повседневной жизни. Существует мнение, что идеологические конструкции имеют своим пределом как раз этот опыт, что они не в состоянии исключить, поглотить, абсорбировать и аннигилировать этот уровень нашего существования. Возьмем, скажем, среднего человека в Германии конца 30-х: пусть даже пропаганда настойчиво внушает ему, что евреи - это само воплощение зла, что они плетут мировой заговор и т. п. Но,

возвращаясь домой, он встречает господина Штерна - соседа, милейшего человека, с которым так приятно поболтать по вечерам, их дети играют вместе... Разве на этом уровне повседневность не способна оказать сопротивление идеологии?

Ответ, конечно, будет отрицательным. Если повседневная жизнь и способна оказать такое сопротивление, то только в том случае, если мы

Глава 1. Как Маркс изобрел симптом 55

еще по-настоящему не обработаны антисемитской идеологией. Любая идеология действительно успешна ровно в той мере, в какой она не позволяет увидеть противоречия между предлагаемыми ею конструкциями и действительностью, когда она задает сам модус действительного повседневного опыта. Как бы реагировал наш многострадальный немец, если бы он был примерным антисемитом, на разрыв между идеологическим образом еврея (интриган и заговорщик, использующий людей в своих целях, и т. д.) и собственным опытом повседневного общения с приятным соседом г-ном Штерном? Скорее всего он использовал бы этот разрыв, это противоречие как еще один аргумент в пользу антисемитизма: «Разве не понятно, что они представляют собой реальную угрозу? Как ловко они скрывали свою суть; и именно эта скрытность, эта двуличность - вот самое опасное в евреях». Идеология достигает своих целей тогда, когда даже факты, казалось бы опровергающие ее доводы, оборачиваются аргументами в ее пользу.

Прибавочная стоимость и избыточное наслаждение

Вот различие между Марксом и Лаканом: в то время как в марксизме преобладает представление об идеологии как таком видении, которое за *частным* упускает *общее* в общественных отношениях, то, по Лакану, идеология означает *общую установку на стирание следов своей собственной непоследовательности и противоречивости*. Это различие можно сопоставить и с различным пониманием фетиша в марксизме и фрейдизме: в то время как с марксистской точки зрения фетиш скрывает действительные общественные отношения, то Фрейд полагал, что фетиш скрывает нехватку («кастрацию»), вокруг которой и артикулируется символическая система.

В той мере в какой Реальное понимается как «вечное возвращение на одно и то же место», мы вправе указать и на еще одно, не менее важное различие между марксистской и лакановской теориями. Для марксизма характерно представление об идеологическом процессе как таком, который *par excellence* состоит в «*ложном*» *увековечении и/или универсализации*: суть его в том, что некая форма, возникшая в результате конкретных исторических обстоятельств, выдается за вечное и неизменное условие человеческого существования. Например, интерес того ли иного класса выдается за всеобщий интерес человечества - и целью марксистской «критики идеологии» выступает разоблачение этой ложной всеобщности, обнаружение за «человеком вообще» - буржуазного индивида, за всеобщими правами человека - той или иной формы капиталистической эксплуатации, за «атомарной семьей» как всемирно-исторической сущностью - исторически определенной и ограниченной формы семейно-родственных отношений.

56 Часть I. Симптом

С точки же зрения Лакана, главной «уловкой» идеологии является процедура, противоположная увековечению, - *мгновенная историзация*. Рассмотрим общее место критики психоанализа со стороны опирающегося на марксистскую традицию феминизма. Критика эта исходит из того, что, настаивая на решающей роли Эдипова комплекса и семейного треугольника, психоанализ принимает исторически преходящую форму патриархальной семьи за признак, характеризующий человеческое существование как таковое. Но разве это усилие по историзации семейного треугольника само не оказывается попыткой уклониться от «непроницаемого ядра», обнаруживающегося в «патриархальной семье», то есть от Реального измерения Закона, от этого фундамента кастрации? Иными словами, если мгновенная универсализация призвана создать квазиуниверсальный Образ, чья функция - скрывать от нас его зависимость от социальных и символических процессов, то мгновенная историзация скрывает от нас ядро Реального, каждый раз проявляющееся в процессах историзации/символизации.

Все это в равной степени справедливо и относительно феномена, который наиболее точно характеризует «отталкивающий» облик цивилизации XX века, - концентрационных лагерей.

Любые попытки связать этот феномен с конкретным образом (холокост, ГУЛаг...), свести его к конкретному общественному устройству (фашизм, сталинизм...) - что это, как не различные способы уклониться от того факта, что здесь мы имеем дело с «Реальным» нашей цивилизации, которое проявляется как травматическая сущность в любой общественной системе? (Не нужно забывать, что концлагеря были изобретены в «либеральной» Англии еще во времена войны с бурами, что в США во время второй мировой войны в концлагеря были заключены американцы японского происхождения, и т. п.)

Таким образом, можно утверждать, что марксизм оказался непоследователен в отношении прибавочного, избыточного объекта (*surplus-object*) - остатка Реального, ускользающего от символизации. Это тем более удивительно, если вспомнить, что свое понятие избыточного наслаждения (*surplus-enjoyment*) Лакан разработал на основании марксистского понятия прибавочной стоимости (*surplus-value*). Доказательством того, что Марксова теория прибавочной стоимости и в самом деле предвосхищает понятие лакановского «*objet petit a*» как воплощения избыточного наслаждения, служит, к примеру, решительное определение Маркса, приводимое им в третьем томе «Капитала» - определение логико-исторического предела капитализма: «Настоящий предел капиталистического производства - это сам капитал...».

Определение это может толковаться двояко. Прежде всего, широко распространенный эволюционистский подход трактует его - в соответствии со злополучной парадигмой диалектического отношения производи-

Глава 1. Как Маркс избрал симптом 57

тельных сил и производственных отношений - как диалектическое отношение «формы» и «содержания». Эта парадигма слепо следует метафоре змеи, время от времени сбрасывающей кожу: считается, что главным двигателем общественного развития - его спонтанной, естественной константой - является непрестанный рост производительных сил (понимаемый обычно как технический прогресс); за этим «спонтанным» ростом с большим или меньшим отставанием следует и развитие производственных отношений - косных и несамостоятельных. Период более или менее полного соответствия производительных сил производственным отношениям сменяется периодом, когда, развившись, эти силы вырастают из своих «социальных одежд», из рамок данных отношений. Теперь эти рамки препятствуют их дальнейшему прогрессу, и тогда социальная революция разрушает старые производственные отношения и замещает их новыми, соответствующими новой стадии развития производительных сил.

Если определение капитала как собственного предела понимается с этой точки зрения, то отсюда следует, что капиталистические производственные отношения, в прошлом сделавшие возможным быстрое развитие производительных сил, с некоторого времени стали препятствием их дальнейшего прогресса: силы эти переросли свои рамки и теперь им должны соответствовать новые общественные отношения.

Для самого Маркса, конечно, ответ на этот вопрос был не так прост. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить, как он трактует в «Капитале» отношения между формальными и действительными предпосылками капиталистического процесса производства: формальные предпосылки *предшествуют* действительным; то есть сперва капитал использует процесс производства в том виде, в котором он его находит (ремесленное производство и т. п.), и только потом постепенно трансформирует производительные силы, пока они не придут в соответствие с капиталистическими производственными отношениями. В отличие от упомянутого все упрощающего подхода, по Марксу, именно *форма* производственных отношений вызывает развитие производительных сил, т. е. своего «содержания».

Для того чтобы раз и навсегда отказаться от упрощенного прогрессистского понимания формулы «пределом капитала является сам капитал», достаточно задать вполне простой и ясный вопрос: а когда, собственно, капиталистические производственные отношения становятся преградой дальнейшему развитию производительных сил? Или, если сформулировать тот же вопрос иначе: когда можно говорить о соответствии производительных сил и производственных отношений при капиталистическом способе производства? Трезвый анализ может дать только один ответ - *никогда*.

Именно этим капитализм и отличается от предшествующих способов производства: допустим, что периоды «спокойствия», когда процесс об-

58 Часть I. Симптом

щественного производства протекает плавно и равномерно, действительно сменяются периодами потрясений, когда противоречия между производительными силами и производственными отношениями усугубляют друг друга. Но дело в том, что это противоречие, эта дисгармония между силами и отношениями *входит в само понятие капитализма* (в форме противоречия между общественным характером производства и индивидуальным, частным характером присвоения). Именно это внутреннее противоречие вынуждает капитализм непрерывно расширять процесс производства - постоянно развивать собственные условия производства, в отличие от предшествующих экономических формаций, где - по крайней мере в «нормальном» состоянии - (вос)производство протекает равномерно.

Вот почему определение капитала как собственного предела не следует понимать с позиций эволюционизма - так, как будто в определенный момент рамки производственных отношений начинают препятствовать прогрессу производительных сил. Дело заключается в том, что *как раз этот внутренний предел, это «внутреннее противоречие» вынуждает капитализм к непрестанному развитию*. «Нормальное» состояние капитализма - это непрерывная революционизация собственных условий существования. Капитализм изначально подвержен «разложению», он всегда уже несет на себе родимые пятна противоречия, дисгармонии, имманентного дисбаланса. Именно поэтому он изменяется, непрестанно развивается; постоянное развитие - это, по-видимому, единственный способ разрешить его фундаментальный, конститутивный дисбаланс, его «противоречие». Его предел выступает, следовательно, не столько препятствием, сколько движущей силой его развития. Таков парадокс, свойственный капитализму, его последняя надежда: капитализм оказался способен превратить свой предел - не что иное, как свою слабость, - в источник своей силы: чем больше он «разлагается», чем глубже становятся его внутренние противоречия, тем больше он вынужден революционизироваться ради выживания.

Именно этот парадокс определяет и избыточное наслаждение: это не просто прибавка, которая присовокупляется к некоему «нормальному», основному наслаждению, напротив, *наслаждение как таковое и возникает из этой избыточности*, поскольку наслаждение и конституировано как некий «эксцесс». Отказавшись от избытка, мы теряем и само наслаждение, точно так же, как капитализм, способный выжить, только беспрестанно революционизируя свои материальные условия, прекратит свое существование, «оставшись прежним», достигнув внутреннего баланса. Между прибавочной стоимостью - «мотивом», приводящим в движение капиталистический процесс производства, - и избыточным наслаждением,

объектно-ориентированным желанием, существуют, следовательно, отношения гомологии. Разве эта парадоксальная топология движения ка-

Глава 1. Как Маркс изобрел симптом 59

питала, эта основополагающая преграда, преодолеваемая и заново задаваемая с лихорадочной активностью, эта *избыточная* сила как форма проявления фундаментального *бессилия*, этот непосредственный переход от одного к другому, это совпадение предела и эксцесса, нехватки и избытка - и не есть то, что характеризует лакановский *objet petit a*, - остаток, воплощающий фундаментальную, конститутивную нехватку?

Маркс, конечно, «прекрасно сознавал это, однако...» Однако принципиальные выводы, изложенные им в предисловии к «Критике политической экономии» звучат так, *как будто он не создает этого*: Маркс описывает переход от капитализма к социализму, пользуясь вульгарными понятиями упомянутой эволюционистской диалектики производительных сил и производственных отношений. Когда производительные силы достигают определенного уровня развития, капиталистические отношения становятся препятствием их дальнейшему прогрессу; эта дисгармония свидетельствует о неизбежности социалистической революции, которая снова приведет их в соответствие, создаст производственные отношения, которые позволят ускорить развитие производительных сил, которое и является самодостаточной целью исторического процесса.

Трудно не заметить, что в этих выводах Маркс игнорирует парадокс избыточного наслаждения. Ироническая месть истории за это упущение состоит в том, что и в самом деле было создано общество, которое, как представляется, вполне соответствует этой вульгарной эволюционистской диалектике сил и отношений: «реальный социализм», общество, которое считает себя построенным по марксистским законам. Но разве не стало сегодня уже общим местом то утверждение, что хотя «реальный социализм» и позволил осуществить быструю индустриализацию, но, когда производительные силы достигли определенного уровня развития (обозначаемого обычно расплывчатым понятием «постиндустриальное общество»), общественные отношения реального социализма сделали невозможным их дальнейшее развитие?

ГЛАВА 2. ОТ СИМПТОМА К СИНТОМУ

ДИАЛЕКТИКА СИМПТОМА

Назад в будущее

Единственное упоминание Лаканом научной фантастики касается парадокса времени: на своем первом семинаре Лакан использовал метафору обратного течения времени, введенную Норбертом Винером, для того чтобы показать симптом как «возвращение вытесненного»:

«Винер предлагает рассмотреть двух персонажей, временное измерение которых было бы обратным одному другому. Конечно, этим еще ничего не сказано, и именно таким образом вещи, которые еще ничего не говорят, вдруг получают некоторое значение, но совсем в другой области. Если один посылает другому сообщение, например квадрат, то персонаж, движущийся по времени в обратном направлении, увидит, как квадрат исчезает, перед тем как увидеть сам квадрат. И то же самое наблюдаем мы. Симптом сначала предстает нам как след, который лишь следом и будет и останется всегда непонятным до тех пор, пока анализ не продвинется достаточно далеко и мы не реализуем смысл»⁴³.

Следовательно, анализ понимается как символизация, символическая интеграция бессмысленных воображаемых следов; эта концепция предполагает, что бессознательное в основании своем имеет *воображаемый* характер: это создание «воображаемых фиксаций, не могущих быть принятыми в символическом развитии» истории субъекта; следовательно, это «нечто, что будет реализовано в символическом или, точнее, благодаря процессу символического в анализе *станет сбывшимся*»⁴⁴.

Таким образом, ответ Лакана на вопрос «откуда возвращается вытесненное» парадоксален: «из будущего». Симптомы не несут сами по себе смысла - смысл их не открывается, не извлекается из глубин прошлого, а ретроактивно конструируется: истина вырабатывается самим анализом, то есть анализ задает границы значения, наделяющие симптом его смыслом и местом в символическом. Как только мы вводим символический порядок, прошлое всегда оказывается представленным в форме истории-

61

ческой традиции, смысл следов которой нам не дан, - оно постоянно изменяется вместе с трансформациями системы означающих. Любой исторический перелом, любое появление господствующего означающего ретроактивно изменяет смысл всей традиции, делает возможной ее иную, новую интерпретацию.

Итак, «вещи, которые еще ничего не говорят, вдруг получают некоторое значение, но совсем в другой области». Чем является это «путешествие в будущее», как не «забеганием вперед», посредством которого мы заранее предполагаем наличие у другого некоего знания - знания смысла наших симптомов, - чем, следовательно, как не *трансфером*? Знание это иллюзорно, в другом его в действительности не существует, другой в действительности не обладает им, оно конституируется задним числом работой означающих; однако в то же самое время эта иллюзия неизбежна, потому что парадоксальным образом мы можем

выработать это знание, лишь опираясь на иллюзию, что другой уже обладает этим знанием, а мы только получаем его от другого.

Если, как утверждает Лакан, вытесненное содержание симптома возвращается из будущего, а не из прошлого, то и трансфер - актуализация действительности бессознательного - должен переместить нас в будущее, а не в прошлое. Но что есть «путешествие в прошлое» как не ретроактивная проработка, выработка самого означающего? То есть своего рода галлюцинаторная мизансцена поля означающего, в котором мы только и можем изменить прошлое, вызвать это прошлое?

Прошлое существует, будучи включено, введено в синхроническую сеть означающих, то есть будучи символизировано в текстуре исторической памяти, - вот почему мы постоянно «переписываем историю», включая ее элементы в новые текстуры и тем самым ретроактивно придавая им их символический статус, - этот процесс ретроактивно определяет, каким именно образом они «станут сбывшимися». В книге философа из Оксфорда Майкла Даммитта «Истина и другие загадки» (*«Truth and Other Enigmas»*) помещены две очень интересные статьи - «Может ли следствие предшествовать своей причине?» (*«Can an Effect Precede its Cause?»*) и «Вызывая прошлое» (*«Bringing About the Past»*). Лакан на эти два вопроса ответил бы так: да, симптом как «возвращение вытесненного» и есть следствие, предшествующее своей причине (своей скрытой сущности, своему смыслу), а в процессе проработки симптома мы именно и «вызываем прошлое» - мы создаем символическую действительность прошлого, прочно забытых травматических событий.

Таким образом, в «парадоксах времени» научно-фантастических романов можно увидеть своего рода галлюцинаторное «проявление в Реальном» той элементарной структуры символического процесса, которая имеет вид «восьмерки»: такое движение - своего рода ловушка, в которой мы как бы «встречаемся с самими собой» в трансфере, обнаруживая себя

62 Часть I. Симптом

в точке, в которой однажды уже были. Парадокс состоит в том, что эта добавочная петля, эта уловка встречи с самим собой (путешествие в будущее) и затем изменение направления течения времени (путешествие в прошлое) не являются просто субъективной иллюзией, субъективным восприятием некоего объективного процесса, происходящего в «реальности» независимо от этой иллюзии. Данная уловка является, скорее, внутренним условием, имплицитным конституентом пресловутого «объективного» процесса: только посредством этой добавочной петли само прошлое, «объективное» положение вещей и становится ретроактивно тем, чем оно всегда было.

Трансфер - это, конечно, иллюзия, но дело в том, что мы не можем прийти к истине непосредственно, минуя его: сама истина конституируется иллюзией, присущей трансферу, - «истина проистекает из неузнавания» (Лакан). Для пояснения этого парадокса можно вспомнить еще один пример из научной фантастики - известный рассказ Уильяма Тенна «Открытие Морниеля Метвея». Выдающийся историк искусств совершает путешествие на машине времени из двадцать пятого века в наше время, чтобы лично встретиться и непосредственно исследовать творчество бессмертного Морниеля Метвея, художника, не признанного при жизни, но впоследствии названного историей искусства величайшим художником всех времен. Встретившись с Метвеем, историк не обнаруживает в нем никаких признаков гениальности, напротив, тот оказывается выскочкой с манией величия, даже жуликом, похищающим машину времени и скрывающимся в будущем, так что несчастный историк искусств навсегда лишается возможности вернуться в свое время. Все, что ему остается, - это назваться именем сбежавшего Метвея и создавать под этим именем все те шедевры, которые стали известны в будущем, - он сам оказался тем непризнанным гением, которого искал!

Вот главный парадокс, на который мы хотим указать: существуют события в прошлом, которые субъекту хотелось бы изменить, «переиграть», в которые ему хотелось бы вмешаться, - и он совершает путешествие в прошлое, снова переживает эти прошлые события и хотя кажется, что он «ничего уже не может изменить», но на самом деле все обстоит как раз наоборот - только его вмешательство делает события прошлого *такими, какими они всегда были*: оказывается, что его вмешательство предполагалось, было предусмотрено изначально. Изначальная «иллюзия» субъекта состоит в том, что он просто забывает о необходимости учитывать свои собственные действия в данных событиях, то есть упускает из виду, что «тот, кто считает, тоже включен в подсчет»⁴⁵. Существует определенная взаимосвязь между истиной и неузнаванием/заблуждением, взаимосвязь, вследствие которой истина в полном смысле слова проистекает из неузнавания - вспомним известную притчу из пьесы Сомерсета Моэма «Шеппи».

Глава 2. От симптома к *синтому* 63

«Смерть. В Багдаде жил купец. Он послал своего слугу на рынок купить еды. Слуга скоро вернулся, весь белый и дрожащий. Он сказал: господин, только что на рынке меня толкнула женщина, и когда я обернулся, то увидел, что это была смерть. Она посмотрела на меня и сделала угрожающий жест. Прошу вас, дайте мне коня, я ускачу из этого города и избежу своей судьбы. Я поеду в город Самарра, и смерть не найдет меня там. Купец дал ему коня, слуга сел на него, вонзил шпоры в бока и поскакал во всю мочь. Тогда купец пошел на рынок и увидел меня в толпе. Он подошел ко мне и спросил: вы почему утром угрожали моему слуге? Но я не угрожала, ответила я ему. Я просто удивилась, что увидела его в Багдаде, ведь я с ним должна встретиться сегодня вечером в Самарре».

Ту же структуру мы находим в мифе об Эдипе: отцу Эдипа предсказывают, что его сын убьет своего отца и женится на своей матери, - и пророчество сбывается, «становится истинным» именно потому, что отец пытается предотвратить его (он велит унести младенца в лес, и поэтому двадцать лет спустя Эдип не

узнает отца при встрече и убивает его...). Иными словами, пророчество сбывается, если становится известным тем, кого оно касается, и если он или она пытаются предотвратить его: некто знает заранее свою судьбу и пытается избежать ее, но сами эти попытки и приводят к осуществлению предсказанного. Если бы не предсказание, маленький Эдип жил бы счастливо со своими родителями и не было бы никакого «Эдипова комплекса»...

Повторение в истории

Структура времени, о которой идет речь, всегда опосредована субъективностью: субъективная «ошибка», «погрешность», «упущение», неузнавание парадоксальным образом случаются *до* истинного положения вещей, по отношению к которому мы определяем их как «ошибки», поскольку эта «истина» сама становится истиной - если использовать гегелевское понятие - «посредством» ошибки. Такова логика «хитрости» бессознательного, тот способ, каким оно вводит нас в заблуждение: бессознательное не есть нечто трансцендентное, недостижимое, не есть что-то, чего мы никак не можем заметить; скорее оно представляет собой - если вспомнить использованную Лаканом игру слов при переводе понятия *Unbewusste* - *une bévue*, недосмотр: мы упускаем из виду то, что наши действия всегда являются частью рассматриваемых нами обстоятельств, что наши ошибки есть часть истины как таковой. Эта парадоксальная структура, в которой истина является следствием неузнавания, кроме всего прочего, дает нам ответ и на вопрос, почему трансфер неизбежен, почему он всегда возникает в анализе. Трансфер - это сущностная иллюзия, в которой возникает последняя истина - смысл симптома.

64 Часть I. Симптом

Той же самой логикой ошибки как внутреннего условия истины руководствовалась Роза Люксембург, описывая диалектику революционного процесса. Мы имеем в виду ее полемику с Эдуардом Бернштейном, направленную против ревизионистского страха, испытываемого Бернштейном перед «слишком поспешным», «преждевременным» захватом власти, прежде чем созреют так называемые «объективные условия». Как хорошо известно, это было главным упреком Бернштейна революционному крылу социал-демократов: он ставил им в вину чрезмерную нетерпеливость, желание подтолкнуть, ускорить объективную логику исторического развития. В этой полемике Роза Люксембург исходила из того, что первый захват власти *по необходимости является «преждевременным»*: рабочий класс может достичь «зрелости», дожидаться наступления «подходящего момента», только организуясь, подготавливая себя к этому захвату, а единственным способом достичь этой готовности являются именно «преждевременные» попытки... Мы никогда не найдем «подходящего момента», пока просто будем дожидаться его, поскольку этот «подходящий момент» не наступит, если не будут достигнуты субъективные условия зрелости сил революции (субъекта), то есть «подходящий момент» наступит только после ряда «преждевременных», неудачных попыток... Возражения против «преждевременного» захвата власти оказываются, таким образом, возражениями против захвата власти *как такового, вообще*: как говорил Робеспьер, ревизионисты желают «революции без революции».

При ближайшем рассмотрении можно заметить, что позиция Розы Люксембург - это позиция, выражающая не что иное, как невозможность метаязыка в революционном процессе: революционный субъект конституируется этим процессом, а вовсе не «управляет», вовсе не «руководит» им с объективной дистанции, и именно поэтому - в той мере, в какой момент революции определяется субъективно, - мы не можем «совершить революцию в нужный момент», избежав «преждевременных», ошибочных попыток. Оппозиция между Бернштейном и Люксембург - это оппозиция между Obsession (мужчина) и истерией (женщина): Obsessive субъект откладывает, задерживает действие, дожидаясь нужного момента, в то время как истерик своими действиями «забегает вперед», демонстрируя тем самым ложность Obsessive позиции. Вспомним и то, что эту же проблему имел в виду Гегель, излагая свою теорию повторения в истории: «Политическая революция обычно получает поддержку в мнении народа лишь тогда, когда она повторяется», то есть оказывается успешной только как повторение первой, неудачной попытки. Почему здесь необходимо повторение?

Исходной точкой теории Гегеля стали исторические события, связанные со смертью Юлия Цезаря. Когда Цезарь укрепил свою личную власть и фактически стал императором, «объективно» (в себе) он действовал в соответствии с исторической истиной, исторической необходимостью:

Глава 2. От симптома к *синтому* 65

Республика потеряла свою жизнеспособность, единственной формой правления, способной сохранить римскую государственность, была монархия - государственное устройство, основанное на воле отдельного человека. Но Республика все еще существовала формально (для себя, в мнении народа); Республика «была все еще жива только потому, что забыла о том, что уже умерла» - если перефразировать знаменитый сон, исследованный Фрейдом, сон об отце, не знавшем, что он уже умер: «Отец снова жив и говорит с ним, как обыкновенно, но в то же время он все-таки умер и только не знает этого»⁴⁶.

Для «мнения», по-прежнему верившего в Республику, укрепление личной власти Цезаря - вступавшее, безусловно, в противоречие с духом Республики - было деспотическим актом, ни на чем не основанном выражением индивидуального произвола; отсюда делался тот вывод, что смещение этого человека (Цезаря) позволит Республике вернуть все свое величие. Однако именно организаторы заговора против Цезаря (Брут, Кассий и другие) оказались теми, кто - подчиняясь логике «хитрости разума» - подтвердили истину (то есть

историческую неизбежность) Цезаря: окончательным результатом, последствием убийства Цезаря стало воцарение Августа, *первого* цезаря. Так истина произросла из ошибки - вопреки своим явным целям, убийство Цезаря исполнило роль, по-макиавеллиевски предназначенную ему самой историей: доказать историческую неизбежность империи, продемонстрировать ошибочность этого убийства, его собственную деспотичность и произвольность⁴⁷.

В этом вся суть проблемы повторения: в переходе от Цезаря (имя некоего человека) к цезарю (титulu римского императора). Убийство Цезаря - исторической личности - привело в конечном результате к установлению *цезаризма: Цезарь-личность повторился как цезарь-титул*. Что же выступает основанием, движущей силой этого повторения? На первый взгляд ответ представляется очевидным: «объективная» историческая необходимость осознается не сразу. Определенное действие, исторически необходимое, воспринимается сознанием («мнением народа») как самовольное, как то, что не должно было случиться; поэтому люди пытаются исправить его последствия, вернуться к старому положению вещей. Однако, когда это действие повторяется, его уже начинают воспринимать как выражение сущностной исторической необходимости. Иными словами, так историческая необходимость и утверждает себя в глазах «мнения».

Такое понимание повторения основано на эпистемологически наивном полагании некой объективной исторической необходимости, существующей независимо от сознания («мнения народа») и, путем повторения, доказывающей свою неизбежность. Но в таком случае упускается из виду то, что пресловутая историческая необходимость сама *конституируется не чем иным, как неузнанием*, конституируется изначальной ошибочностью «мнения» относительно ее истинной сути, то есть что ис-

66 Часть I. Симптом

тина как таковая и проистекает из неузнания. Суть состоит в изменении символического статуса события: первоначально событие воспринимается как случайная травма, как вторжение некоего не поддающегося символизации Реального. И только после того, как оно повторяется, оказывается возможным распознать его символическую необходимость - найти ему место в символической системе; именно так событие включается в символический порядок. Но, как показал Фрейд на примере Моисея, такое осознание-после-повторения с необходимостью предполагает преступление, убийство: чтобы утвердить символическую необходимость императорского титула «цезарь» - Цезарь должен был умереть как конкретный человек из плоти и крови, и именно потому, что «необходимость», о которой идет речь, это *символическая* необходимость.

Дело не только в том, что первоначальная форма проявления события (к примеру, усиление личной власти Цезаря) слишком травмирует людей и поэтому оказывается, что они не в состоянии уяснить себе его реальное значение. То, что сначала событие понимается превратно, является «внутренним» условием его символической необходимости, задает саму возможность его последующего понимания. Первое убийство (убийство Цезаря как отцеубийство) конституирует виновность - и именно эта вина, этот долг оказывается истинной движущей силой повторения. Событие повторяется не само по себе, по некой объективной необходимости, не зависящей от наших пристрастий и вследствие этого непреодолимой, а потому, что это повторение является возмещением нашего символического долга.

Иными словами, повторение свидетельствует о возникновении Закона, Имени Отца на месте мертвого, убитого отца, - события обретают свою законность ретроактивно, повторяясь. Вот почему повторение у Гегеля следует понимать как способ перейти от произвольности к закономерности, как придание произвольности определенного теоретического значения, то есть *как жест интерпретации par excellence*, как символическую апроприацию травматического, не поддающегося символизации события (согласно Лакану, интерпретация всегда осуществляется под знаком Имени Отца). Возможно, Гегелем впервые было ясно выражено то, что акт интерпретации конституируется *задержкой*: интерпретация всегда запаздывает, она осуществляется с некоторым опозданием, когда события, подлежащие интерпретации, повторяются; событие, происходящее впервые, не может быть закономерным. Это та самая задержка, о которой Гегель говорит во введении к «Философии права», в знаменитом фрагменте о сове Минервы (то есть о философском осознании той или иной эпохи), которая вылетает только в сумерках, когда эта эпоха уже подходит к концу.

То, что «мнение народа» видело в действиях Цезаря индивидуальный произвол, а вовсе не историческую необходимость, не является, следова-

Глава 2. От симптома к *синтому* 67

тельно, просто одним из примеров того, как «сознание не поспевает за происходящим»: дело в том, что сама эта необходимость (которую при первом ее проявлении ошибочно принимают за произвол) конституируется этим неузнанием, реализуется в нем. Неудивительно, что ту же логику повторения можно заметить в истории психоаналитического движения: Лакану было необходимо повторить свой разрыв с Международной психоаналитической ассоциацией (МПА). Если первый раскол (в 1953 году) еще воспринимался как травматическая случайность - сторонники Лакана пытались сгладить разногласия с МПА и воссоединиться, - то в 1964 году их «мнению» стало окончательно ясно, что разрыв неизбежен, поэтому отношения с МПА были прекращены и школа Лакана стала независимой.

Гегель и Остен

Предмет обсуждения Остен, а не Остин: Джейн Остен, пожалуй, - единственное *alter ego* Гегеля в

литературе: «Гордость и предубеждение» - все равно что «Феноменология духа», «Мэнсфилд-парк» - «Наука логики», «Эмма» - «Энциклопедия...» Неудивительно, что в «Гордости и предубеждении» мы находим идеальный пример диалектики истины, проистекающей из незнания. Хотя герои романа принадлежат к разным общественным слоям: Дарси происходит из очень богатой аристократической семьи, а Элизабет - из обедневшего среднего класса, их с неодолимой силой влечет друг к другу. Гордецу Дарси любовь к Элизабет кажется недостойным чувством; прося у нее руки, он откровенно признается, что презирает ее круг, но вместе с тем ожидает, что она сочтет его предложение неслыханной честью. Однако предубеждение заставляет Элизабет видеть в нем надменного и беззащитного эгоиста: его высокомерное предложение кажется ей унижительным и она отказывает ему.

Эта двойная неудача, это взаимонепонимание героев имеет структуру двухстороннего движения коммуникации: каждому из них возвращается собственное послание, но в перевернутом виде. Элизабет хочет казаться Дарси образованной, остроумной девушкой, а получает от него сообщение: «Ты всего лишь бедное, недалекое создание, а утонченность твоя -показная»; Дарси же хочет предстать перед ней гордым джентльменом, но из ее сообщения узнает, что его «гордость - не более чем наглость, достойная презрения». После разрыва, вследствие целого ряда событий, каждый из героев открывает истинный характер другого: она - чуткую и нежную натуру Дарси, он - подлинное человеческое достоинство и остроумие Элизабет, и роман, как тому и следует быть, завершается свадьбой.

С теоретической точки зрения эта история интересна тем, что их первое неудачное взаимодействие, обоюдное незнание истинной сути

68 Часть I. Симптом

другого является позитивным условием окончательной развязки: мы не можем прийти к истине напрямую. Нельзя сказать: «Если бы они с самого начала поняли истинный характер друг друга, их история сразу бы кончилась свадьбой». Представим себе, забавы ради, что было бы, если первая же встреча будущих влюбленных оказалась удачной и Элизабет сразу приняла предложение Дарси. Что бы из этого вышло? Вместо того чтобы выстрадать глубокое чувство, в конце концов их связавшее, они стали бы заурядной, ординарной супружеской парой, это был бы союз надменного богача и претенциозной, легкомысленной юной особы. Желая избавиться от тернистого кружного пути, лежащего через незнание, мы упускаем самое истину; только «проработав» незнание, мы можем открыть подлинную натуру другого и, одновременно, преодолеть собственные недостатки - так Дарси освобождается, от ложной гордости, а Элизабет - от предубеждения.

Две эти траектории взаимосвязанны, поскольку в гордости Дарси Элизабет сталкивается с перевернутым образом собственных предубеждений, а Дарси в ее «претенциозности» - с перевернутым образом собственной гордыни. Иными словами, гордость Дарси не есть некая позитивная данность, не зависящая от его отношений с Элизабет, непосредственное свойство его натуры; нет, его гордость возникает *только в перспективе ее предубежденности*, и наоборот, Элизабет - претенциозная, легкомысленная девица, с *высокомерной точки зрения Дарси*. Формулируя это в терминах Гегеля, можно сказать: постигая недостатки другого, *каждый из нас постигает* - сам не сознавая этого - *ложность своей собственной субъективной позиции*; недостатки другого - это просто объективация нашей собственной искаженной точки зрения.

Две притчи

Существуют две очень известные притчи, прекрасно иллюстрирующие размышления Гегеля о том, каким образом истина проистекает из незнания, каким образом наш путь к истине совпадает с самой истиной. Первая из этих притч имеет форму анекдота. В начале века в одном вагоне поезда встретились поляк и еврей. Поляк беспокойно ерзал на своем месте и не отрываясь рассматривал еврея; казалось, он чем-то раздражен; в конце концов, не сдержавшись, он выпалил: «Расскажи мне, как вам, евреям, удается богатеть, вытягивая у людей все до последней копейки?» Еврей отвечает: «Хорошо, я расскажу об этом, но не задаром, сперва дай мне пять злотых». Получив деньги, еврей начал рассказывать: «Первым делом надо взять мертвую рыбу, отрезать ей голову, а внутренности положить в миску с водой. Потом, в полночь, в полнолуние, ты должен зарыть эту миску во дворе церкви...» Тут поляк прерывает его и с жадным блеском в гла-

Глава 2. От симптома к *синтому* 69

зах говорит: «И, сделав все это, я тоже разбогатею?» - «Нет, не спеши, это еще не все, что нужно сделать, но, если хочешь узнать об остальном, заплати мне еще пять злотых!» Получив и эти деньги, еврей продолжал рассказывать, но вскоре потребовал еще денег, а потом еще - до тех пор, пока поляк в ярости не закричал: «Ах ты грязный мошенник, ты думал, я не замечу, что ты делаешь? У тебя нет никакой тайны, ты просто хочешь вытянуть у меня все до последней копейки!» А еврей отвечает невозмутимо: «Ну что ж, теперь ты знаешь, как мы, евреи...»

Все в этой истории достаточно удобно для истолкования, начиная с того, с каким любопытством и пытливостью поляк рассматривал еврея, -все говорит о том, что поляк с самого начала оказался вовлечен в отношения трансфера: еврей для него - это «субъект, предположительно знающий», знающий, как вытянуть у людей деньги. Самое главное в этой истории, конечно, то, что еврей *не обманул* поляка, он сдержал обещание и показал, как вытягивать у людей деньги. Решающими являются два момента - их разделяет промежуток между тем, когда у поляка лопнуло терпение, и последней фразой еврея. Когда поляк выпалил:

«У тебя нет никакой тайны, ты просто хочешь вытянуть у меня все до последней копейки!» - то, сам не сознавая того, он уже высказал истину, то есть разглядел в действиях еврея не что иное, как обман. Однако он упустил из виду то, что, как раз солгав, еврей и сдержал обещание, поведал то, за что ему заплатил поляк (раскрыл тайну того, как еврей...). Ошибка поляка заключается в его ожиданиях: он предполагает, что «тайна» раскроется где-то в конце, по его представлениям, рассказ еврея - это путь к финальному объяснению «тайны»; однако сам рассказ и составляет действительную тайну: эта тайна того, как захватить желание поляка так, чтобы полностью увлечь его внимание и заставить раскошелиться.

«Тайна» еврея заключается, следовательно, в нашем собственном желании (желании поляка, в данном случае): в том, что еврей знает, каким образом следует учитывать наше желание. Вот почему можно сказать, что развязка этой истории, в которой есть два решающих момента, соответствует завершающей стадии психоаналитического лечения: прекращению действия трансфера и «переходу за/через фантазм». Когда у поляка лопнуло терпение и он вспылал - от трансфера он уже избавился, но еще находился под властью своего фантазма: фантазм оказывается преодолен только тогда, когда становится ясно, что, солгав, еврей сдержал свое слово. Интригующая нас «тайна», заставляющая внимательно следить за рассказом еврея, как раз и является лакановским *objet petit a*, химерическим объектом фантазма, объектом, являющимся причиной нашего желания и одновременно - в этом состоит его парадоксальность - ретроактивно предполагаемым этим желанием. При «переходе за/через фантазм» мы открываем, каким образом этот фантазматический объект («тайна») лишь материализует пустотность нашего желания.

70 Часть I. Симптом

Существует еще одна известная притча, обладающая совершенно той же структурой - хотя этого часто не замечают, - мы, конечно, имеем в виду притчу о Вратах Закона из девятой главы «Процесса» Кафки, притчу о том, как прежде, чем эти врата закрылись навсегда, умирающий поселянин спросил привратника:

«Ведь все люди стремятся к Закону, - говорит тот, - как же случилось, что за все эти долгие годы никто, кроме меня, не требовал, чтобы его пропустили?» И привратник, видя, что поселянин уже совсем отходит, кричит изо всех сил, чтобы тот еще успел услышать ответ: «Никому сюда входа нет, эти врата были предназначены для тебя одного! Теперь пойду и запру их»⁴⁸.

Конец этой притчи ничем не отличается от окончания истории о поляке и еврее: субъект внезапно понимает, что он (его желание) было с самого начала частью игры, что врата были предназначены только для него, что повествование было нужно, только чтобы захватить его желание. Можно представить себе другую развязку притчи Кафки, чтобы еще больше уподобить ее анекдоту о поляке и еврее. После долгого ожидания поселянин пришел в ярость и стал кричать на привратника: «Грязный мошенник, зачем ты врал мне, что охраняешь доступ к какой-то важной тайне, ведь ты прекрасно знал, что за вратами нет никакой тайны, что они были предназначены только для меня, чтобы захватить мое желание!» На это привратник (будь он аналитиком) спокойно бы ответил: «Вот видишь, сейчас ты нашел действительную тайну - за дверью находится только то, что туда поместило твое желание...»

Развязка обеих этих историй следует гегелевской логике преодоления, упразднения «дурной бесконечности». Исходные условия этих историй ничем не отличаются: в обоих случаях субъект обнаруживает себя перед лицом некой субстанциональной Истины, тайны, к которой он не допущен, которая ускользает от него *ad infinitum* - перед недоступными недрами закона за бесконечным рядом врат; перед окончательным пониманием того, как евреи вытягивают у нас деньги, ожидающим нас в конце рассказа еврея (который мог бы продолжаться *ad infinitum*). И решение тоже в обоих случаях сходно: субъект должен уяснить себе, что с самого начала игры дверь, скрывающая тайну, была предназначена только для него, что действительной тайной в конце повествования еврея является его (поляка) желание, - короче говоря, что внешняя позиция субъекта как *vis-a-vis* Другого (то, что субъект обнаруживает себя исключенным из тайны Другого) является внутренней для Другого. Здесь мы встречаемся с такого рода «рефлексивностью», которая не может быть сведена к философской рефлексии: то, что, казалось бы, отделяет субъекта от Другого (желание субъекта проникнуть в тайну Другого - тайну Закона, тайну того, как еврей...), и есть «рефлексивное опре-

Глава 2. От симптома к *синтому* 71

деление» Другого; именно постольку, поскольку мы отделены от Другого, мы уже являемся частью его игры.

Ловушка времени

Позитивность, присущая неузнаванию, то есть функционирование неузнавания как «продуктивной» инстанции, может быть истолкована еще более радикально. Неузнавание является не просто имманентным условием окончательного достижения истины, более того - оно изначально обладает, так сказать, позитивным онтологическим измерением: только на его основании становится возможным определенное положение вещей. Чтобы пояснить эту мысль, стоит еще раз обратиться к научно-фантастической литературе, а именно к классическому роману Роберта Найнлайна «Дверь в лето».

В основу романа (написанного в 1957 году) легло предположение, что к 1970 году губерния становится совершенно обычным явлением и услуги подобного рода предлагаются множеством компаний. Герой романа, молодой инженер по имени Дэниэл Бун Дэвис, по ряду обстоятельств решает заморозить себя на тридцать лет. Среди прочих событий, случившихся с ним после пробуждения в декабре 2000 года,

происходит его встреча со старым доктором Твитчеллом, «сумасшедшим гением», сконструировавшим машину времени. Дэвис уговаривает доктора Твитчелла испытать машину на нем и отправить его обратно в 1970 год. Там наш герой проворачивает свою аферу: он вкладывает деньги в фирму, которой, как он узнает по опыту своего пребывания в 2000 году, в будущем предстоит процветать. Дэвис даже устраивает свою женитьбу, которая должна будет состояться в 2000 году, замораживая свою будущую жену. После этого он снова подвергается гибернации на тридцать лет; дата его второго пробуждения в будущем - 27 апреля 2001 года.

Таким образом, все кончается благополучно - и только одна маленькая деталь беспокоит Дэвиса: дело в том, что в 2000 году в газетах наряду с рубриками «Рождения», «Смерти» и «Бракосочетания» возникла рубрика «Пробуждения», где перечисляются имена всех проснувшихся после замораживания. *Первый* раз он пробыл в будущем с декабря 2000 года по июнь 2001 года; это значит, что доктор Твитчелл отправил его обратно в прошлое *после* того момента, когда он второй раз проснулся в будущем в апреле 2001 года. В «Таймс» за субботу 28 апреля 2001 года среди проснувшихся 27 апреля, естественно, было упомянуто и его имя - «Д. Б. Дэвис». Но почему в таком случае он пропустил свое имя в рубрике «Пробуждения», когда *первый* раз был в 2001 году - пропустил несмотря на то, что очень внимательно следил за этой рубрикой? Было ли это только случайностью?

72 Часть I. Симптом

«Но что бы произошло, если бы я все-таки *увидел* эту строчку? Что бы я сделал? Отправился туда, встретился с *самим собой* и сошел с ума? Нет! Нет - потому что, если бы я увидел эту строчку, я никогда бы не сделал то, что сделал после (для меня - «после»), то, что привело к появлению этой строки, без чего она никогда не могла появиться. Само существование этого объявления зависело от того, увижу я его или нет, и сама возможность появления этой газетной строчки могла возникнуть только благодаря тому, что я не увижу (или «не увидел») ее. Свобода выбора и предопределенность слились здесь воедино, но и то и другое не переставало существовать, не теряло смысла»⁴⁹.

Здесь мы встречаем совершенно точное определение «инстанции буквы в бессознательном»: «само существование этого объявления зависело от того, увижу я его или нет». Если бы во время своего первого появления в 2001 году субъект заметил свое имя в газете - если бы во время первого появления он заметил след своего второго появления, - то неизбежно вел бы себя иначе (не стал возвращаться в прошлое и т. д.): *его действия предотвратили бы появление его имени в газете*. То, что он не заметил своего имени в газете, имело, так сказать, негативное онтологическое измерение, а это и является «условием возможности» буквы, которая необходимо должна быть упущена из виду, которую мы должны не заметить: само существование этой буквы зависит от того, увидит ли ее субъект или нет. Здесь мы сталкиваемся со своего рода инверсией традиционной формулы *esse = percipi* [существовать = быть воспринимаемым]: здесь как раз *non-percipi* является условием *esse*. Вероятно, так и следует понимать «до-онтологический» статус бессознательного (рассматриваемый Лаканом в его Семинаре XI): бессознательное есть парадоксальная буква, которая гласит (*insists*) ровно в той мере, в какой не существует (*not exist*) онтологически.

Подобным же образом можно определить и статус знания в психоанализе. Знание, с которым обращается психоанализ, - это знание, касающееся наиболее интимных, травматичных аспектов бытия субъекта, знание партикулярной логики его наслаждения. В своей повседневности субъект относится к *Umwelt*, к окружающей его действительности, как к чему-то безусловному; психоанализ же вызывает к жизни головокружительный опыт осознания того, что эта безусловность может существовать и сохраняться только постольку, поскольку где-то еще (на другой сцене, *an einem anderen Schauplatz*) укоренено некое основополагающее не-знание, - ужасающий опыт, чреватый тем, что, узнав слишком много, мы рискуем самим нашим существованием.

Рассмотрим, к примеру, то, как Лакан понимал воображаемое «Я»: это «Я» может существовать исключительно на основе неузнавания своих собственных предпосылок, «Я» есть не что иное, как следствие, эффект этого неузнавания. Это не значит, будто Лакан рассматривал «Я» как не-

Глава 2. От симптома к *синтому* 73

способное к рефлексии, к уяснению своих предпосылок, как игрушку неподвластных «Я» сил бессознательного. Он имел в виду то, что за эту рефлексию субъект может заплатить утратой своей онтологической устойчивости. Именно в этом смысле можно сказать, что знание, достигаемое в психоанализе, - это знание о недоступном нам Реальном: мы встаем здесь на чреватый опасностью путь; продвинувшись слишком далеко, мы можем увидеть, что наша устойчивость, наша позитивность вдруг оказывается расшатанной.

Знание в психоанализе может стать летальным, платой за него может оказаться само существование субъекта. Другими словами, искоренить неузнавание означает одновременно искоренить, разрушить «субстанцию», которая предположительно скрывается за иллюзорными формами неузнавания. Этой «субстанцией» - честь открытия которой принадлежит психоанализу - является, согласно Лакану, наслаждение [*jouissance*]. Так за знание приходится расплачиваться утратой наслаждения - просто-напросто наслаждение оказывается возможным только при условии некоторого не-знания, невежества. Не стоит поэтому удивляться тому, что реакция пациента на действия психоаналитика часто оказывается параноидальной: наделяя анализируемого знанием о его желании, аналитик на самом деле похищает самое главное его сокровище, суть его наслаждения.

СИМПТОМ КАК РЕАЛЬНОЕ

«Титаник» как симптом

Встреча с самим собой в будущем и одновременная ретроактивная модификация прошлого - диалектическое отношение истины и ошибки, при котором ошибка оказывается внутренним условием истины, при котором неузнавание обладает позитивным онтологическим измерением, - эта диалектика, имеет, разумеется, свои границы; существует камень преткновения, полагающий ее предел. Это, конечно, Реальное, то, что сопротивляется символизации: травматический момент, каждый раз упускаемый, но тем не менее всегда возвращающийся, как бы мы ни пытались - используя самые разные стратегии - нейтрализовать его, включить в символический порядок. С точки зрения поздней теории Лакана, в качестве реального ядра наслаждения рассматривается именно симптом как таковой, сохраняющийся как избыток и возвращающийся, невзирая на все попытки обуздать, «облагородить» его (если позволительно будет использовать этот термин, обозначающий стратегии обуздания трущоб, этого «симптома» наших городов), разрешить его объяснением, выразить в слове его смысл.

74 Часть I. Симптом

Чтобы пояснить это изменение подхода к симптому в учении Лакана, обратимся к событию, сегодня снова привлекающему общественное внимание, - крушению «Титаника». Безусловно, в том, чтобы понимать «Титаник» как симптом некоего «узла значений», нет уже ничего нового: крушение «Титаника» имело травматический эффект, это был шок, «невозможное событие» - затонуло непотопляемое судно. Но все дело в том, что как раз как шок это крушение состоялось в соответствующий момент - «в момент, в который его ждали». Еще до того, как оно случилось на самом деле, для этого крушения уже существовало свободное место в пространстве фантазма. Оно произвело такое огромное впечатление на «социальное воображаемое» именно благодаря этому ожиданию. Предсказано оно было с удивительной точностью:

«В 1898 году никому не известный писатель по имени Морган Робертсон написал роман, вышедший в том же году в издательстве «*M. S. Mansfield*», о придуманном им атлантическом лайнере - тогда, когда ни один из подобных кораблей еще не был построен. В романе судно с богатыми и беззаботными пассажирами терпит крушение холодной апрельской ночью после столкновения с айсбергом. Отсюда и тема романа - тщетность всего сущего и его название - «Суета сует».

Четырнадцать лет спустя английская судостроительная компания «*White Star Line*» спустила на воду пароход, удивительно похожий на описанный в романе Робертсона. Водоизмещение этого судна составляло 66 000 тонн, у Робертсона - 70 000. Настоящий лайнер имел в длину 882,5 фута, придуманный Робертсоном - 800 футов. Оба судна имели три винта и могли делать 24-25 узлов. Оба могли принять на борт около 3000 человек и оба имели спасательные шлюпки, рассчитанные лишь на часть пассажиров. Но, как и в романе Робертсона, в жизни это не приняли во внимание, поскольку лайнер считался «непотопляемым».

10 апреля 1912 года судно покинуло Саутгемптон и отправилось в свое первое плавание до Нью-Йорка. Оно везло бесценную копию «Рубайата» Омара Хайяма, а совокупная страховка его пассажиров составляла 250 миллионов долларов. В пути судно столкнулось с айсбергом и холодной апрельской ночью пошло ко дну. Робертсон назвал свой корабль «Титан»; «*White Star Line*» дало своему судну имя «Титаник»⁵⁰.

О причине этого невероятного совпадения догадаться нетрудно: *Zeitgeist* конца XIX века - это ощущение того, что подходит к концу целая эпоха, долгий период с 1850 года до первой мировой войны, - эпоха мирного прогресса, ясных и нерушимых классовых делений и т. п. В воздухе уже витало предчувствие новых опасностей: рабочее движение, взлет национализма и антисемитизма, угроза войны - все это должно было вскоре разрушить идиллический образ западной цивилизации, реализовать ее «варварский» потенциал. Если и существовал феномен, способный на исходе века служить зримым воплощением конца эпохи, то это были ог-

Глава 2. От симптома к *синтому* 75

ромные трансатлантические лайнеры: плавучие дворцы, чудо технического прогресса. Невероятно сложные и отлаженные машины и одновременно место, где собирались сливки общества; некий микрокосм социальной структуры, не тот образ общества, каким он действительно был, а тот, каким его хотели видеть - как привлекательную, стабильную целостность с четко определенными классовыми различиями, короче - это был эго-идеал общества.

Другими словами, крушение «Титаника» произвело такое тягостное впечатление вовсе не из-за своих масштабов, а по причине символической сверхдетерминированности, потому что оно было нагружено идеологическим значением: оно было понято как «символ», как концентрированная, метафорическая репрезентация приближающегося крушения самой европейской цивилизации. Крушение «Титаника» было формой, в которой общество переживало опыт своей собственной гибели, причем стоит отметить, что такое видение было характерно в равной степени и для левых и для правых - с одним-единственным отличием. Если традиционалисты видели в «Титанике» ностальгический памятник ушедшей галантной эпохе, которую сменила эпоха вульгарности, то для левых он был зримым свидетельством бессилия закосневшего классового общества.

Все это, однако, давным-давно известно и было не раз описано, поэтому мы так легко можем объяснить ту метафорическую сверхдетерминацию, которая придала «Титанику» его символический статус. Проблема, однако, состоит в том, что и это еще не все. Проще всего в этом убедиться, посмотрев на фотоснимки затонувшего «Титаника», сделанные недавно подводной камерой, - в чем состоит ужасающее впечатление, производимое этими снимками? Интуиция подсказывает, что это впечатление не может быть объяснено символической сверхдетерминацией, метафорическим значением «Титаника»: его последнее пристанище - это не столько репрезентация, сколько некое инертное наличие. «Титаник» - это Вещь в лакановском смысле: материальный остаток, материализация ужасающего, невозможного *наслаждения*. Глядя на снимки затонувшего лайнера, мы оказываемся в сфере запретного, в месте, которое должно было остаться

невидимым; то, что оказалось доступно нашему зрению, - это своего рода свернувшийся ступок текучего наслаждения, своего рода окаменевший лес наслаждения.

Это ужасающее впечатление не имеет никакого отношения к значению, или, точнее, это такое значение, которое проникло в наслаждение, это лакановское *jouissance*. Останки «Титаника», следовательно, представляют собой возвышенный объект: это позитивный, материальный объект, обретший статус недостижимой Вещи. И, пожалуй, все усилия проартикулировать метафорический смысл «Титаника» являются не чем иным, как попытками нивелировать это ужасающее впечатление от Вещи, попытками обуздать Вещь, низвести Вещь до ее символического статуса,

76 Часть I. Симптом

придать ей значение. Обычно считается, что соблазнительное наличие Вещи затмевает ее значение; в данном же случае верно как раз обратное: значение затмевает ее ужасающее наличие.

От симптома к синтому

Исходя из изложенного, можно заметить, что в последние годы работы Лакана им была осуществлена своего рода универсализация симптома: почти все стало рассматриваться им как симптом, так что, в конце концов, даже женщина была определена как симптом мужчины. Можно даже сказать, что «симптом» стал окончательным ответом Лакана на извечный философский вопрос «почему вместо ничто существует нечто?» - это «нечто», которое «существует» вместо ничто, и есть симптом.

Предпосылкой философской дискуссии обычно считается триада «мир - язык - субъект», где отношение субъекта к миру объектов опосредовано языком. Лакана же часто упрекали в «абсолютизации означающего», в том, что он не принимает в расчет объективный мир, ограничивая свою теорию взаимодействиями субъекта и языка, как если бы объективного мира не существовало, как если бы он был только воображаемым эффектом иллюзорной игры означающих. Ответом Лакана на этот упрек было то, что не существует не только мира (совокупности объектов), но не существует также ни языка, ни субъекта. Вспомним один из основных тезисов Лакана: «Другой [то есть символический порядок как устойчивая, замкнутая тотальность] не существует», поэтому субъект и был обозначен \$, перечеркнутой, заблокированной S - как пустое, незанятое место в структуре означающего.

Здесь мы должны задать себе наивный, но неизбежный вопрос: если не существует ни языка, ни субъекта, ни мира - то *что же* существует; точнее: что придает существующему устойчивость? Симптом, - отвечал, как уже отмечено выше, на этот вопрос Лакан. Подчеркнем, что этот ответ не имеет ничего общего с постструктурализмом. Главная задача постструктурализма - это деконструкция любой субстанциональной целостности, показ того, что за ее незыблемой устойчивостью стоит символическая детерминация. Короче - разложение субстанциональной целостности на систему не-субстанциональных, дифференциальных отношений. Симптом же, напротив, это субстанция наслаждения, реальное ядро, вокруг которого структурируется взаимодействие означающих.

Чтобы уяснить логику универсализации симптома, необходимо связать ее с другой универсализацией - универсализацией отвержения (*Verwerfung*). В материалах своего неопубликованного семинара Ж.-А. Миллер иронизировал по поводу перехода от специальной к общей теории отвержения (имея в виду, конечно, переход Эйнштейна от специаль-

Глава 2. От симптома к синтому 77

ной к общей теории относительности). Введенное Лаканом в 50-х годах понятие отвержения обозначало лежащий в основе психоза процесс исключения из символического порядка определенных ключевых означающих (таких, как «*point de capiton*», «Имя Отца» и проч.). Таким образом, отвержение мыслилось как отличительный признак психоза, а не только как языковой феномен. Переформулировав мысль Фрейда, Лакан утверждал: то, что было отвергнуто в символическом, вновь появляется в реальном - например, как галлюцинация.

Однако в последние годы своей работы Лакан придал функции отвержения универсальное звучание: отвержение свойственно порядку означающих как таковому, любая символическая структура выстраивается вокруг некоторой пустоты, предполагает отвержение определенных ключевых означающих. Символическое строение сексуальности предполагает нехватку означающего сексуальных отношений, предполагает то, что «сексуальных отношений не существует», что они не могут быть символизированы - что это невозможные, «антагонистические» отношения. Чтобы составить представление о взаимосвязи между обеими универсализациями, следует помнить - «то, что было отвергнуто в символическом, вновь появляется в реальном измерении симптома»: женщина не существует, ее означающее с самого начала отвергается, вот почему она вновь появляется как симптом мужчины.

Симптом как Реальное - на первый взгляд кажется, что это утверждение полностью расходится с основным тезисом Лакана, гласящим, что бессознательное структурировано как язык: разве симптом не есть символическая формация *par excellence*, зашифрованное, закодированное сообщение, исчезающее в процессе толкования именно потому, что с самого начала является означающим? Разве не утверждал Лакан, что за вещественностью того или иного феномена воображаемого (например, за симптомом истерии) мы должны обнаружить его символическую сверхдетерминацию? Это противоречие можно объяснить, если помнить, что теория Лакана прошла несколько стадий развития.

Концепт симптома и можно использовать как ключ, или индекс, позволяющий определить эти основные

стадии развития теории Лакана. Сперва, в начале 50-х годов, симптом понимался Лаканом как своего рода шифрованное, кодированное сообщение, адресованное Другому, что, как предполагалось, и придает этому сообщению его истинный смысл. Симптом возникает там, где мир сбивается с ритма, где движение символической коммуникации прерывается. Симптом есть своего рода «продолжение коммуникации другими средствами»; запинаящееся, вытесненное слово артикулируется в шифрованной, кодированной форме. Отсюда следовало, что симптом не только «может быть» истолкован, но, более того, что он изначально формируется ради своего толкования: направленность к Другому и наделяет его смыслом. Другими словами, не суще-

78 Часть I. Симптом

ствует симптома без своего адресата: в психоаналитической процедуре симптом всегда адресован аналитику, это призыв показать его скрытое значение. Можно, кроме того, сказать, что не существует симптома вне трансфера, без субъекта, предположительно понимающего значение симптома. Именно в качестве загадки симптом указывает на свое исчезновение в процессе толкования: целью психоанализа является позволить пациенту вербализовать значение своего симптома и тем самым восстановить разрушенную систему коммуникации - в процессе этой вербализации симптом сам собой исчезает. Наиболее существенное состоит в том, что по самой своей конституции симптом предполагает устойчивое и полное поле Другого, поскольку само его строение предполагает обращение к Другому, который и наделяет симптом его значением.

Но здесь и возникает следующая проблема: почему, даже будучи истолкован, симптом не исчезает сам собой? Почему он продолжает существовать? Лакан отвечает на этот вопрос, конечно же, так: потому что существует *наслаждение*. Симптом - это не только зашифрованное сообщение, для субъекта это одновременно способ организации своего наслаждения

- вот почему, даже после исчерпывающего истолкования, субъект оказывается не в силах отказаться от своего симптома; вот почему он «любит свой симптом больше себя самого». Связывая измерение наслаждения с симптомом, Лакан прошел два этапа.

Сначала он соотносил наслаждение с измерением *фантазма* и четко противопоставлял их. Симптом является таким означающим, которое, так сказать, «встречается с собой» в истолковании и, следовательно, может быть проанализировано; фантазм, напротив, - это ригидная конструкция, не могущая быть проанализированной, противящаяся истолкованию. Симптом адресован некоему не-зачеркнутому устойчивому Другому, ретроактивно придающему симптому его смысл. Фантазм предполагает перечеркнутого, запертого, неполного, непостоянного Другого; фантазм

- это, так сказать, заполнение пустоты в Другом. Симптом (к примеру, оговорка) вызывает дискомфорт и досаду, однако мы с удовольствием истолковываем его, охотно объясняем другим смысл наших оговорок; его «интерсубъективное узнавание» чаще всего выступает источником интеллектуального удовлетворения. Когда же мы оказываемся во власти фантазма (например, сна наяву), то испытываем огромное удовольствие, однако, с другой стороны, он связан со значительным дискомфортом и мы стыдимся признаться в наших фантазиях другим.

Точно так же мы можем противопоставить две стадии психоаналитического процесса: *интерпретация симптомов - переход за/через фантазм*. Сталкиваясь с симптомом, необходимо сначала объяснить его и увидеть за ним основной фантазм как сущность наслаждения, блокирующего дальнейшее движение истолкования; затем необходимо сделать решительный шаг в анализе фантазма, дистанцироваться от него, понять,

Глава 2. От симптома к *синтому* 79

как образование фантазма восполняет, скрывает некоторую пустоту, нехватку, промежутки в Другом.

Однако здесь возникает еще одна проблема: как быть, если пациент успешно прошел стадию разбора фантазма, перешел за/через фантазм, но его симптом сохраняется? Как объяснить это? Как быть с симптомом, с этим патологическим образованием, сохраняющимся не только после его истолкования, но даже после дистанцирования от фантазма? Лакан попытался решить эту проблему, введя понятие *синтома* (*sinthome*), неологизма, объединяющего несколько ассоциативных рядов: искусственный (*synthetic-artifical*) человек, синтез симптома и фантазма, Святой Томас (*Saint Thomas*), святой (*sainty*)⁵¹... Симптом как *синтом* есть некоторая конфигурация означающих, пронизанная наслаждением, - это означающее как носитель *jouis-sense*, «наслаждения со смыслом».

Важно помнить, что симптом обладает предельным онтологическим статусом, симптом, понимаемый как *синтом*, - это в полном смысле слова единственная наша субстанция, единственное позитивное основание нашего бытия, единственное, что придает субъекту устойчивость. Иными словами, только симптом позволяет нам - субъекту - «избежать безумия», «выбрать что-то (образование симптома) вместо ничто (психотического аутизма, разрушения символического универсума)». Только симптом, связывая наше наслаждение с определенными означающими, с символическими образованиями, придает тем самым некий минимум устойчивости нашему бытию-в-мире.

Если понимать симптом как некое предельное измерение, буквально как «последнее основание мира», то единственной альтернативой ему выступает ничто: полный аутизм, психическое самоубийство, подчинение влечению к смерти вплоть до тотального разрушения символического универсума. Вот почему Лакан в конце концов определил окончание психоаналитической процедуры как *идентификацию с симптомом*.

Анализ подходит к концу, когда пациент способен распознать в Реальном своего симптома единственное основание своего бытия. Именно так и следует понимать утверждение Фрейда «*wo es war, soll ich werden*»: ты, субъект, должен идентифицироваться с тем местом, где уже существует твой симптом; в его специфической «патологичности» ты должен распознать элемент, придающий устойчивость твоему бытию.

Это и есть симптом: специфическая, «патологическая» конфигурация означающих, некий рубеж наслаждения, инертное пятно, противящееся коммуникации и истолкованию, пятно, не могущее быть включенным в движение дискурса, в систему социальных связей, но в то же самое время являющееся их условием. Теперь становится ясно, что имел в виду Лакан, утверждая, что женщина является симптомом мужчины. Чтобы понять это, достаточно вспомнить обычные рассуждения о мужском превосходстве (опирающиеся зачастую на авторитет Фрейда): «конечно, женщины

80 Часть I. Симптом

невыносимы, от них одно беспокойство, но все же они своего рода самая лучшая вещь, которой мы можем обладать, и без них было бы еще хуже». Таким образом, если женщина не существует, то, возможно, мужчина - это просто женщина, которая думает, что она существует.

«В тебе есть нечто, помимо тебя самого»

В той мере, в какой *синтом* - это такое означающее, которое не включено в некую сеть, а непосредственно наполнено, пропитано наслаждением, его статус «по определению» оказывается психосоматическим, синтом - это ужасающая отметина на теле, молчаливое свидетельство отвратительного наслаждения, а не репрезентация чего-либо или же кого-либо. И разве рассказ Кафки «Сельский врач» - это не рассказ о *синтоте* в его чистой - дистиллированной, так сказать, - форме? Открытая рана, расцветающая на теле ребенка, эта тошнотворная, омерзительная расщелина - что это, как не воплощение самой витальности, самой субстанции жизни в ее предельном измерении бессмысленного наслаждения?

«На правом боку, в области бедра, у него открытая рана в ладонь величиной. Отливая всеми оттенками розового, темная в глубине и постепенно светлея к краям, с мелкопупырчатой тканью и неравномерными сгустками крови, она зияет, как рудничный карьер. Но это лишь на расстоянии. Вблизи я вижу, что у больного осложнение. Тут такое творится, что только руками разведешь. Черви длинной и толщиной в мизинец, розовые, да еще и вымазанные в крови, копошатся в глубине раны, извиваясь на своих многочисленных ножках и поднимая к свету белые головки. Бедный мальчик, тебе нельзя помочь! Я обнаружил у тебя большую рану; этот пагубный цветок на бедре станет твоей гибелью»⁵².

«На правом боку, в области бедра...» - почти на том же месте, где была рана Христа, но более близкой аналогией кажутся страдания Амфортаса в «Парсифале» Вагнера. Мука Амфортаса в том, что, пока его рана кровоточит, *он не может умереть*, найти успокоение в смерти; его приближенные настаивают на том, что он должен выполнить свой долг и свершить обряд Грааля, невзирая на свои страдания. Амфортас же безуспешно просит их о милосердии и умоляет положить конец его мукам, убив его, - совершенно так же, как ребенок в рассказе «Сельский врач» обращается к доктору с отчаянной мольбой: «Доктор, позволь мне умереть».

Казалось бы, между Вагнером и Кафкой нет совершенно ничего общего; с одной стороны - обращение одного из последних романтиков к средневековой легенде, с другой - повествование о судьбе личности в тоталитарном бюрократическом государстве... Однако, присмотревшись, мы обнаружим, что главная тема «Парсифаля» имеет в высшей степени бюро-

Глава 2. От симптома к *синтому* 81

кратический смысл - это неумение, неспособность Амфортаса исполнить свои ритуально-бюрократические обязанности. Отец Амфортаса Титурель - этот живой мертвец, олицетворяющий предписания супер-эго, - в первом действии обращается к своему бессильному сыну со словами: «*Mein Sohn Amfortas, bist du am Amt?*» [Сын мой Амфортас, готов ли ты служить?]. Вопрос этот следует понимать как совершенно бюрократический: на месте ли ты? готов ли исполнить свои обязанности? Прибегнув к вульгарно-социологической формулировке, можно сказать, что в «Парсифале» Вагнера отражена новая историческая ситуация, суть которой в том, что Господин в его классическом понимании (Амфортас) в условиях тоталитарной бюрократии не способен более властвовать и его должен сменить новый тип лидера (Парсифаль).

Судя по тем изменениям, которые внес Ханс-Юрген Зиберберг в свою киноверсию «Парсифаля», режиссер очень хорошо отдавал себе в этом отчет. Об этом можно судить прежде всего по тому, как он обращается в фильме с половой дифференциацией героев: в решающий момент второго действия - после поцелуя Кундри - Парсифаль меняет свой пол, и вместо актера-мужчины появляется юная хрупкая девушка. Суть этого превращения не имеет никакого отношения к идее гермафродитизма - скорее оно пронизательно демонстрирует «женственную» природу тоталитарной власти. Тоталитарный Закон - это непотребный Закон, Закон, пропитанный наслаждением, потерявший свою формальную нейтральность. Но главное, что привлекает внимание в постановке Зиберберга, это то, что он *овнешнил* рану Амфортаса - и она стала подушкой, отвратительным частичным объектом, из дыры в котором, напоминающей срамные губы, сочится кровь. Здесь примечательна аналогия с Кафкой - это рана на ребенке из новеллы «Сельский врач», рана, которая овнешнилась, превратилась в некий отдельный объект, обрела самостоятельное существование (*existence*) или, как сказал бы Лакан, экс-систенцию (*ex-sistencé*). Вот почему Зиберберг

несколько изменяет сцену, в которой - перед самой развязкой - Амфортас умоляет приближенных пронзить его мечами и избавить от невыносимых мучений:

Я чувствую смерти объятья, -
и я должен к жизни вернуться опять?!
Где разум ваш?
Кто угрожает мне смертью?
Я жду ее как спасенья!
(Он разрывает на себе одежды.)
Вот здесь я! - Зияет рана вам!
Я весь отравлен кровью моей.
Мечи извлеките! Глубже вонзите
мне в грудь, по рукоять!⁵³

82 Часть I. Симптом

Рана Амфортаса - это его симптом, это воплощение его отвратительного низменного наслаждения, это сгустившаяся, конденсированная субстанция жизни, не позволяющая ему умереть. Вот почему слова Амфортаса «Вот здесь я! - Зияет рана вам!» следует понимать буквально, все его бытие - в этой ране; лишившись ее, он лишится и позитивной онтологической устойчивости и перестанет существовать. Сцену эту обычно изображают в соответствии с указаниями самого Вагнера: Амфортас разрывает одежды и указывает на кровоточащую рану на своем теле. У Зиберберга, который рану овнешнил, Амфортас указывает на отвратительный частичный объект вне себя, не на себя, а куда-то вовне, как бы подразумевая, что «я здесь - вовне, моя субстанция здесь, в этом отвратительном куске Реального!» Как же следует понимать эту овнешненность?

Первое, что сразу приходит в голову, - это понимать рану как *символическую*: рана овнешняется, дабы показать, что она имеет отношение не столько к телу как таковому, сколько к той символической системе, в которой тело заключено. Подлинной причиной бессилия Амфортаса и происшедшего вследствие этого упадка в его стране является некоторая преграда, некоторый сбой в системе символических отношений. «Прогнило что-то в этом королевстве», где поступились основополагающим запретом (Амфортас позволил Кундри соблазнить себя), и рана, следовательно, является просто материализацией этого морально-символического разложения.

Однако здесь возможно и другое, более радикальное понимание: в той мере, в какой рана вынесена вовне символической и символизируемой действительности тела, она есть «кусочек Реального», отвратительная опухоль, не охватываемая целостностью «нашего тела», она является материализацией того в Амфортасе, что есть в нем «помимо его самого», и того, что, согласно классической формуле Лакана⁵⁴, уничтожает его. Это то, что уничтожает его, и одновременно единственное, что придает ему устойчивость. Таков парадокс психоаналитического понимания симптома - пусть симптом, как некий паразит, «все портит», но после его снятия становится еще хуже и мы теряем даже то, что хотя и имеет прямое отношение к симптому, но еще не разрушено им. Сталкиваясь с симптомом, мы неизбежно оказываемся перед невозможным выбором. Эту ситуацию хорошо иллюстрирует известный анекдот о главном редакторе одной из газет, принадлежащих Херсту. Херст убеждал редактора взять наконец честно заслуженный отпуск, но тот постоянно отказывался. На вопрос о причинах этого нежелания отдохнуть он ответил: «Прежде всего я боюсь, что тиражи газеты упадут, если я на пару недель отлучусь. Но еще больше я боюсь, что, несмотря на мое отсутствие, тиражи *не упадут!*» Таков симптом, некий элемент, влекущий за собой множество проблем, но чье отсутствие чревато еще большей проблемой - полной катастрофой.

Глава 2. От симптома к *синтому* 83

И еще один, последний, пример - из фильма Ридли Скотта «Чужой». Разве отвратительный паразит, высасывающий из тела несчастного Джона Херта, не является именно симптомом, чей статус полностью совпадает со статусом овнешненной раны Амфортаса? Вспомним, что после того, как компьютер показал наличие жизни на пустынной планете, космонавты попали в пещеру, где полипообразный паразит вцепился в лицо Херту, - эта пещера имеет статус Вещи, еще не подвергнувшейся символизации, то есть статус материального тела, жизнетворной субстанции наслаждения. Трудно игнорировать уретро-вагинальные ассоциации, вызываемые этой пещерой. Следовательно, паразит, прилипнувший к лицу Херта, является своего рода «опухолью наслаждения», остатком материальной Вещи и выступает симптомом - Реальным наслаждения - тех, кто заключен на летящем космическом корабле; этот симптом и грозит им смертью, и делает их замкнутой группой. То обстоятельство, что этот паразитический объект постоянно меняет свою форму, лишний раз подтверждает его *анаморфный* статус: он есть чистое подобие. «Чужой», ставший восьмым пассажиром, является объектом, который, будучи сам по себе ничем, тем не менее должен быть прибавлен, присоединен как анаморфный избыток. Это и есть Реальное в его чистом виде: внешнее подобие, нечто, не существующее непосредственно на символическом уровне, - и в то же самое время единственное, что на протяжении всего фильма только и существует, то, против чего вся действительность совершенно беззащитна. Достаточно вспомнить леденящую кровь сцену, где доктор надрезает скальпелем полипообразного паразита и жидкость, выплескивающаяся из надреза, разъедает металлический пол звездолета...

Принимая в расчет понятие *синтома*, следует признать, что истина и наслаждение оказываются совершенно несовместимыми: измерение истины открывается при условии неузнавания нами травматической Вещи, этого воплощения невозможного *наслаждения*.

Идеологическое наслаждение

Отметив неустойчивость социально-символического Другого, позитивность которого связана с непристойностью

наслаждения, не следует ли нам согласиться с распространенным «постмодернистским» *ressentiment*⁵⁵ в отношении Просвещения? Однако уже в тексте, вынесенном Лаканом на обложку французского издания «*Écrits*», такой подход опровергается. Лакан говорит там, что ставит своей целью продолжение прежних битв за Просвещение. Следовательно, критика Лаканом понятия самодостаточного субъекта, его воли к рефлексии, его самополагания своих объективных условий не имеет ничего общего с утверждением некоего иррационального основания, недоступного разуму. Перефразируя марксист-

84 Часть I. Симптом

скую формулу «пределом капитализма является сам капитал», можно сказать, что, согласно Лакану, пределом Просвещения является само Просвещение, и не следует забывать, что это было вполне отчетливо выражено уже Декартом и Кантом.

Безусловно, основным мотивом Просвещения выступает неустанное утверждение «думай самостоятельно!», «полагайся только на свой разум, освободись от всех предрассудков, не принимай ничего без разумных оснований, ко всему относись критически...» Однако уже в своей знаменитой работе «Что такое Просвещение?» Кант добавлял: «Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!», конституировав тем самым определенный разлом в самой сердцевине проекта Просвещения. Как самодостаточный субъект теоретической рефлексии, обращающийся к просвещенной публике, ты можешь мыслить свободно, подвергать сомнению любой авторитет; но, как подданный, ты безусловно обязан подчиниться вышестоящей власти. Этот разлом принадлежит самой сути Просвещения, и его можно обнаружить уже в «Рассуждениях о методе» Декарта. Изнанкой *cogito* - ничего не принимающего на веру, ставящего под сомнение само существование мира - выступают Декартовы «правила морали», правила, которым философу необходимо следовать в повседневной жизни. Уже самое первое правило гласит, что законы и обычаи страны, в которой мы родились, следует принимать, не подвергая их сомнению.

Необходимо подчеркнуть, что принятие эмпирических, «патологических» (в том смысле, который вкладывал в это понятие Кант) обычаев и правил - это не пережиток эпохи, предшествовавшей Просвещению, - пережиток традиционного благоговения перед властью, - но, напротив, *неизбежная изнанка Просвещения*. Принимая обычаи и правила общества такими, какие они есть, во всей их бессмысленности, соглашаясь, что «закон есть закон», мы внутренне освобождаемся из-под их принуждения - и открываем себе путь для свободной теоретической рефлексии. Другими словами, предоставив цезарю - цезарево, мы получаем возможность рассуждать о чем угодно непредвзято. Принятие обычаев и правил общества такими, какие они есть, во всей их произвольности, влечет за собой своего рода отстраненность от них. В традиционном обществе, в эпоху, предшествовавшую Просвещению, власть Закона никогда не переживалась как бессмысленная и ни на чем не основанная; напротив, Закон привлекал своей харизматической силой. И только перед уже просвещенным взором мир общественных обычаев и правил предстает как бессмысленная «машина», которую мы вынуждены просто принимать такой, какая она есть.

Конечно, можно сказать, что главной иллюзией Просвещения выступает представление о том, что мы в силах удерживать дистанцию по отношению к внешней «машине» обычаев общества и тем самым сохранить

Глава 2. От симптома к *синтому* 85

в неприкосновенности внутреннее пространство нашего размышления. Однако подобного рода критика не достигает своей цели, поскольку в своем определении категорического императива Кант учитывает травматический, не-истинный, бессмысленный характер внутреннего, морального Закона. Кантовский категорический императив - это как раз Закон, обладающий неопровержимой, безусловной властью, но властью, не имеющей отношения к истинности. Это, как говорил сам Кант, своего рода «трансцендентальный факт», данный нам факт, истинность которого не может быть доказана теоретически. Однако для того, чтобы наша моральная деятельность обрела смысл, мы должны принимать этот факт без всяких сомнений.

Этот моральный Закон и «патологические», эмпирически данные законы общества могут быть четко противопоставлены. Законы общества задают поле социальной *реальности*, моральный Закон - это *Реальное* некоего безусловного императива, императива, не принимающего в расчет ограничения, накладываемые на нас реальностью, моральный Закон - это невыполнимое предписание. «Ты можешь, потому что ты обязан!» [*Du kannst, denn du sollst!*]. Законы общества ограничивают наш эгоизм и регулируют социальный гомеостаз, моральный Закон нарушает этот гомеостаз, вводя в него элемент безусловного принуждения. Главным парадоксом философии Канта является именно этот приоритет практического разума над теорией: освободиться от внешнего социального принуждения и стать самодостаточным просвещенным субъектом можно, только подчинившись «иррациональному» принуждению категорического императива.

Лакан неоднократно подчеркивал, что за кантовским моральным императивом скрывается непристойное предписание супер-эго - «наслаждайся!» Голос Другого - призывающего нас следовать нашему долгу ради самого долга - это травматический призыв к недостижимому наслаждению, призыв, который нарушает гомеостаз, задаваемый принципом удовольствия и вытекающим из него принципом реальности. Вот почему Лакан сравнивал Канта с Садом: «*Kant avec Sade*»⁵⁶. Однако в чем конкретно состоит непристойность морального Закона? Не в каком-то пережитке, остатке эмпирических, «патологических» содержаний, приставших к чистой форме Закона и запятнавших его, но *в самой его форме*. Моральный Закон непристоен постольку, поскольку сама его форма выступает мотивацией нашего подчинения его приказам - мы подчиняемся моральному Закону потому, что это закон, а не вследствие разумного выбора. Непристойность морального Закона является изнанкой его формального характера.

Безусловно, исходной процедурой этики Канта является исключение любого эмпирического, «патологического» содержания - другими словами, предпосылок, связанных с удовольствием (или неудовольствием), - из

86 Часть I. Симптом

сферы нашей моральной деятельности. Однако за этой процедурой у Канта скрывается способ, каким данное исключение вызывает определенное прибавочное, избыточное наслаждение (Лакан называл его *plus-de-jouir*). Возьмем, к примеру, фашизм - идеология фашизма основана на чисто формальном императиве: «Подчиняйся, потому что ты обязан подчиняться!» Иными словами, откажись от наслаждения, пожертвуй собой и не спрашивай о смысле этих жертв: ценность жертвы состоит в самой ее бессмысленности, цель жертвы - в ней самой. Ты должен видеть позитивность жертвы в ней самой, а не в ее целях, - именно это отречение, этот отказ от наслаждения и производит прибавочное, избыточное наслаждение.

Эта прибавка, избыток, производимый самоотречением, и есть лакановский *objet petit a*, воплощение избыточного наслаждения. Теперь становится ясно, почему Лакан выводил понятие избыточного наслаждения из марксистского понятия прибавочной стоимости: по Марксу, прибавочная стоимость предполагает своего рода отказ от «патологической», эмпирической потребительной стоимости. И фашизм непристоен постольку, поскольку он полагает целью идеологической формы ее саму, как цель в себе, - вспомним знаменитый ответ Муссолини на вопрос: «Чем фашисты могут объяснить свое стремление управлять Италией? Какова их программа?» - «Наша программа очень проста - мы хотим управлять Италией!» Сила фашистской идеологии заключена как раз в том, что либералы и левые понимают в качестве ее главной слабости: в абсолютной пустоте и формальности ее призывов, в требовании подчинения и самоотречения ради них самих. Для фашистской идеологии важны не последствия самопожертвования, а именно форма жертвы как таковая - «дух жертвенности», как целебное средство от либерально-декадентской заразы. Вот почему фашистов так пугал психоанализ: он позволяет понять, как в акте формального самопожертвования работает наслаждение во всей своей непристойности.

Такова оборотная сторона, измерение непристойности кантовского морального формализма, окончательно проявившееся в фашизме. Именно в этом пункте формализм Канта смыкается или, точнее, обнажает логику второго правила повседневной морали Декарта:

«...оставаться настолько твердым и решительным в своих действиях, насколько это было в моих силах, и с не меньшим постоянством следовать даже самым сомнительным мнениям, если я принял их за вполне правильные. В этом я уподоблял себя путникам, заблудившимся в лесу: они не должны кружить или блуждать из стороны в сторону, ни тем паче оставаться на одном месте, но должны идти как можно прямее в одну сторону, не меняя направления по ничтожному поводу, хотя первоначально всего лишь случайность побудила их избрать именно это направление. Если они и не придут к своей цели, то все-таки выйдут куда-нибудь, где им, по всей вероятности, будет лучше, чем среди леса»⁵⁷.

Глава 2. От симптома к *синтому* 87

В этом отрывке Декарт в некотором смысле открывает секрет любой идеологии: действительной целью идеологии является сама вменяемая ею система ценностей, незыблемость идеологической конструкции, цель ее в том, чтобы заставить нас «идти как можно прямее в одну сторону». Но доказательства, приводимые идеологией для оправдания своих притязаний - то есть подчинения нас идеологическим построениям, - только скрывают это, скрывают избыточное наслаждение, присущее любой идеологической форме.

Здесь стоит упомянуть понятие «феноменов, выступающих побочным продуктом» (*states that are essentially by-products*), введенное Джоном Эльстером. Это такие феномены, которые возникают как непредвиденный, побочный результат наших действий. Если мы намеренно добиваемся их, если наши действия впрямую устремлены к ним - то все кончается впустую. Из множества примеров, приводимых Эльстером, укажем только на доводы Токвиля в пользу суда присяжных: «Не знаю, насколько полезен суд присяжных для тяжущихся, однако я убежден в его важности для тех, кто выносит решения. Я рассматриваю его как одно из самых действенных средств, какими располагает общество, для дела народного просвещения». Эльстер комментирует эту мысль таким образом:

«Необходимым условием воспитательного значения суда присяжных для самих присяжных, о котором говорит Токвиль, является их убежденность в том, что, вне зависимости от уровня развития любого из них, они занимаются чем-то важным и значительным»⁵⁸.

Другими словами, если присяжные осознают, что правовой эффект их работы стремится к нулю и действительным смыслом этой работы является воспитание в них гражданского духа, *то воспитательная ценность их работы будет утрачена*.

Вспомним о сходных аргументах Паскаля в пользу пари за Бога: даже если я проиграю, даже если Бога не существует, моя вера в Него и мои поступки, продиктованные верой, будут иметь самые благотворные последствия в моей земной жизни - я буду вести достойную, рассудительную, благонравную жизнь, свободную от колебаний и сомнений. Но опять-таки все дело состоит в том, что достичь этих благотворных последствий в земной жизни я могу только при условии, если я действительно верю в Бога, в загробную жизнь. Такова скрытая, даже циничная логика рассуждений Паскаля: хотя действительной целью религии являются преимущества в земной жизни, но выгоды эти есть «феномен, выступающий побочным продуктом», они достигаются как непреднамеренный результат нашей веры в загробную жизнь.

Не стоит удивляться, что мы находим абсолютно ту же логику в описании Розой Люксембург революционного процесса. Первые попытки

88 Часть I. Симптом

борьбы рабочих обречены на поражение, их непосредственные цели не могут быть достигнуты, и тем не менее, невзирая на провал, они не теряют своего воспитательного значения, то есть превращения рабочего

класса в субъекта революционного процесса. Но опять-таки, если мы (партия) прямо скажем сражающимся рабочим: «Пусть даже вы потерпите поражение - это не имеет значения, потому что главным смыслом ваших сражений является их образовательный эффект», - этот образовательный эффект будет потерян.

Все говорит о том, что в приведенном отрывке Декарт представил нам - возможно, впервые - этот фундаментальный парадокс идеологии в его чистой форме: на что действительно делает ставку идеология, так это на собственную форму, на то, что мы продолжаем идти как можно прямее в одну сторону, что мы следуем даже самым сомнительным мнениям, если приняли их за вполне правильные. Но эта идеологическая позиция может быть только «феноменом, выступающим побочным продуктом». Субъекты идеологии, «путники, заблудившиеся в лесу» должны скрывать от самих себя, что «первоначально всего лишь случайность побудила их избрать именно это направление», они должны быть уверены, что их решение совершенно обоснованно, что оно ведет их к Цели. Как только они осознают, что *целью является неизблемость самой идеологической позиции*, идеологические конструкции окажутся разрушенными. Можно заметить, что идеологический постулат прямо противоположен известному постулату иезуитской морали, здесь целью выступает оправдание средств.

Почему же эта инверсия отношений между целью и средствами должна оставаться скрытой, почему ее разоблачение чревато ее разрушением? Потому что ее разоблачение откроет наслаждение, работающее в идеологии, в любом идеологическом отречении. Другими словами, откроет тот факт, что идеология служит исключительно своим собственным целям и ничему больше - а именно такое определение Лакан и дал *наслаждению*.

ЧАСТЬ II. НЕХВАТКА ДРУГОГО

ГЛАВА 3. «*CHE VUOI?*»

ИДЕНТИЧНОСТЬ

Идеологическая «пристежка»

Чем задается и поддерживается идентичность конкретного идеологического поля вне зависимости от любого возможного его содержания? Книга «*Hegemony and Socialist Strategy*» дает, пожалуй, самый точный ответ на этот ключевой вопрос теории идеологии: множество «плавающих означающих» («*floating signifiers*») - протоидеологических элементов - структурируется в единое поле внедрением определенных «узловых точек» (тем, что Лакан называл «точка пристежки» - «*point de capiton*»), останавливающих скольжение означающих, фиксирующих их значение - «пристегивающих» их.

Идеологическое пространство содержит несопряженные, несвязанные элементы - «плавающие означающие», сама идентичность которых «открыта» и предопределяется их сочленением в цепочки с другими элементами. Иными словами, их «буквальное» значение зависит от их метафорического «прибавочного значения» (*surplus-signification*). *Экологическое движение*, к примеру: сочленение его идеологии с другими идеологическими элементами не определено заранее. Существуют движения «зеленых», ориентированные на государство (полагающие, что только вмешательство сильной государственной власти может спасти нас от катастрофы); «зеленый» может быть и социалистом (и считать капиталистическую систему причиной безжалостной эксплуатации природы); существует консервативное крыло экологического движения (проповедующее возвращение человека к своим «корням») и т. д. *Феминизм* может быть и социалистическим, и аполитичным... Даже *расизм* бывает и элитарным, и популистским... Тотализация этого свободного течения идеологических элементов осуществляется «пристегиванием» - останавливающим, фиксирующим это течение, то есть превращающим его в часть упорядоченной системы значений.

93

Если «пристегнуть» плавающие означающие, например, к полю «коммунизма», то «классовая борьба» придает точное и фиксированное значение всем другим элементам идеологии. Демократии - тогда появляется понятие так называемой «реальной демократии» в отличие от «формальной буржуазной демократии» как узаконенной формы эксплуатации; феминизму - эксплуатация женщины как результат распределения труда в классовом обществе; экологической проблеме - исчерпание природных ресурсов как закономерное следствие ориентации капиталистического производства на сиюминутную выгоду; движению за мир - главную опасность для мира представляют происки империализма... и т. д.

Ставкой в идеологической борьбе являются «узловые точки», *point de capiton*, стремление ввести, включить в задаваемые ими серии эквиваленций эти свободно плавающие элементы. Сегодня, к примеру, ставкой в борьбе неоконсерваторов и социал-демократов выступает «свобода»: неоконсерваторы стремятся доказать, что эгалитаристская демократия, воплощенная в государстве всеобщего благосостояния, приводит к новым формам порабощения, подчинению индивида государству; а социал-демократы настаивают на том, что индивидуальная свобода имеет смысл только в том случае, если основывается на демократических принципах общественной жизни, равенстве экономических возможностей и т. п.

Таким образом, каждый элемент того или иного идеологического поля является частью серии эквиваленций: метафорическая избыточность, связывающая его со всеми другими элементами, ретроактивно определяет саму его идентичность (например, с точки зрения коммунистов, бороться за мир *значит* бороться против капиталистической системы и т. д.). Однако такое соединение в цепочки возможно только при условии, что определенное означающее - лакановское «Нечто» (*L'UN*) - «пристегивает» все поле в целом и, выступая его воплощением, задает его идентичность.

Обратимся еще раз к проекту радикальной демократии Лакло и Муффа: этот проект подразумевает, что существует множество сфер, в которых идет социальная борьба (борьба за мир, за экологию, за права женщин, за права человека вообще и т. д.). Ни одна из этих социальных битв не должна пониматься как единственно «правильная», значимая, обладающая «истинным смыслом»; тем не менее понятие «радикальная демократия» указывает на то, что сама возможность артикуляции данных сфер предполагает «узловую», определяющую роль одного определенного направления борьбы, которое - именно как конкретная задача - очерчивает горизонт всех других сфер. Ключевая роль принадлежит здесь, конечно, демократии, «изобретению демократии». Согласно Лакло и Муффу, все другие сражения (ведущиеся социалистами, феминистками и т. д.) должны пониматься как постепенная радикализация и расширение демократического проекта, его приложение во все новых сферах (будь то эконо-

94 Часть II. Нехватка Другого

мические отношения или отношения между полами). Диалектический парадокс состоит в том, что

данное конкретное направление борьбы, играя главенствующую роль, не оказывает насильственного давления на дифференции, оставляя пространство относительной автономии другим сражениям. Так, например, борьба феминизма оказывается возможной, только будучи соотнесена с демократическо-эгалитаристским политическим дискурсом.

Следовательно, первой задачей анализа выступает определение в идеологическом поле одного конкретного направления борьбы, задающего в то же самое время общий горизонт - или, выражаясь гегелевским языком, - определение вида, который является своим собственным родом. Здесь, однако, возникает главная теоретическая проблема: как отличить это определяющее, задающее общий горизонт направление одной конкретной борьбы от традиционно понимаемой борьбы за «гегемонию»? «Гегемонию», подразумевающую, что существует только одна истинная борьба (борьба рабочего класса в теории марксизма), а все другие в конечном счете являются различными формами ее проявления, так что ее успех дает нам ключ к успеху во всех других сферах. Так, в марксизме обычно подразумевается, что только победоносная социалистическая революция сделает невозможной эксплуатацию женщины, хищническое разграбление природных ресурсов, освободит от угрозы ядерной катастрофы... Другими словами, как описать определяющую роль одной отдельной области, не попав в ловушку эссенционализма? Мне представляется, что концептуальные средства для ответа на этот вопрос нам предлагает антидескриптивизм Сола Крипке.

Дескриптивизм *versus* антидескриптивизм

Одна из главных процедур антидескриптивизма Крипке может быть обозначена как *вторжение похитителей тел*, имея в виду знаменитый научно-фантастический фильм пятидесятых, в котором повествовалось о нашествии существ из космоса, способных принимать человеческий облик. Они выглядят в точности как люди, ничем от них не отличаясь, но в известном смысле именно это делает их столь жуткими. Все это очень напоминает проблему антисемитизма (а также антикоммунизма; по этой причине фильм «Вторжение похитителей тел» может пониматься и как метафора олицетворяемого Маккарти антикоммунизма пятидесятых): евреи «в точности как мы», очень трудно распознать, определить, что именно - какой избыток, какая неуловимая черта - отличает их от других людей.

Предмет дискуссии дескриптивизма и антидескриптивизма состоит в очень простом вопросе: как соотносятся имена и предметы, которые эти

Глава 3. «*Che vuoi?*» 95

имена обозначают? Почему стол обозначается словом «стол»? В дескриптивизме на этот вопрос обычно дается такой ответ - из-за своего значения; каждое слово - это прежде всего носитель определенного значения, то есть оно подразумевает набор определенных признаков (слово «стол» означает объект определенной формы, служащий определенным целям), и, следовательно, слово соотносится с теми объектами в реальности, которые обладают свойствами, обозначаемыми данным набором признаков. Слово «стол» обозначает некий стол потому, что этот стол обладает признаками, охватываемыми значением слова «стол». План содержания, следовательно, имеет логический приоритет над планом выражения: множество объектов, к которым относится слово, определяется универсальными свойствами, охватываемыми его значением. Антидескриптивизм решает эту проблему по-другому: слово соединяется с объектом или рядом объектов в акте «первого крещения» и эта связь сохраняется даже в том случае, если набор отличительных признаков, первоначально определявших значение слова, совершенно изменяется.

Возьмем простейший пример из приводимых Крипке: если мы спросим о значении имени «Курт Гедель», ответом будет «автор теоремы о неполноте формальных систем арифметики». Теперь предположим, что эта теорема была доказана другим человеком, Шмидтом, другом Геделя, которого Гедель убил и после присвоил доказательство упомянутой теоремы. В этом случае имя «Курт Гедель» по-прежнему будет означать человека Геделя, хотя к нему уже нельзя будет приложить этот набор отличительных признаков. Значит, имя «Гедель» связывается с определенным объектом (человеком) в акте «первого крещения» и эта связь сохраняется, даже если исходное значение оказывается ложным⁵⁹. В этом и состоит вся суть спора: дескриптивизм делает акцент на имманентном, внутреннем («интенциональном (понятийном)» содержании) слова; антидескриптивизм же полагает определяющими внешние каузальные связи, передачу слова от субъекта к субъекту по традиции.

На первый взгляд может показаться, что эта проблема имеет очень простое решение: разве мы не имеем здесь дело просто-напросто с двумя различными типами имен - общими понятиями и именами собственными? Тогда получается, что дескриптивизм показывает, как функционируют общие понятия, а антидескриптивизм - имена собственные. Если мы называем кого-то «толстым», то очевидно, что по крайней мере он должен обладать качеством исключительной дородности. Но если мы называем кого-то «Петром», мы не можем делать заключений о его действительных качествах, ведь его называют «Петром» только потому, что он был окрещен «Петром». Однако путем такой простой классификации уйти от решения проблемы невозможно, поскольку и дескриптивизм и антидескриптивизм претендуют на статус *общей* теории номинации. С позиций дескриптивизма, имена собственные являются только аббревиату-

96 Часть II. Нехватка Другого

рой или маскировкой отличительных признаков, с точки же зрения антидескриптивизма, внешние каузальные связи определяют номинацию даже в случае общих понятий - по крайней мере если они

обозначают «естественные виды». Обратимся еще раз к одному из примеров, приводимых Крипке. Когда-то некоторый род объектов получил имя «золото», и с тех пор это имя было связано с определенным набором отличительных признаков (блестящий желтый металл, легко поддающийся обработке). С течением времени этот набор признаков умножался и изменялся в соответствии с развитием знания, так что теперь мы определяем свойства «золота», прибегая к периодической таблице элементов, к понятиям протонов, нейтронов, электронов, спектра и т. д. Теперь предположим, что неким ученым было открыто, что на протяжении всех этих веков человечество заблуждалось насчет качеств объекта, именуемого «золотом» (например, впечатление желтого блеска было следствием оптической иллюзии). Слово «золото» по-прежнему относилось бы к тому же объекту, что и прежде, и мы бы говорили: «Золото не обладает свойствами, которые приписывались ему прежде», а не «объект, который мы прежде принимали за золото, золотом в действительности не является».

Все это верно и относительно другой гипотетической ситуации: допустим, что

«существует субстанция, обладающая всеми главными признаками, обычно приписываемыми золоту, но не являющаяся тем же предметом, той же субстанцией, что и золото. В таком случае мы могли бы сказать, что хотя этот предмет и обладает всеми признаками, по которым мы всегда узнавали золото, но золотом он не является»⁶⁰.

Но почему? Потому что эта субстанция не связана с именем «золото» каузальными отношениями, которые бы простирались в прошлое вплоть до «первого крещения», давшего имя «золото». Поэтому можно сказать, что

«даже если бы археологи или геологи обнаружили завтра окаменелости, очевидно свидетельствующие о существовании в прошлом животных, вполне отвечающих нашим представлениям о единороге, представлениям, почерпнутым из мифа о единорогах, отсюда вовсе не следовало бы, что найдены были именно единороги»⁶¹.

Другими словами, даже если эти квазиединороги полностью соответствуют набору отличительных признаков, охватываемых значением слова «единорог», мы вовсе не можем быть уверены, что это именно те существа, о которых повествовал миф о единороге, то есть тот объект, к которому имя «единорог» было прикреплено при «первом крещении»... Трудно не заметить либидозный аспект данных рассуждений Крипке. В самом деле, речь здесь идет именно о проблеме «исполнения желания»:

Глава 3. «Che vuoi?» 97

если мы сталкиваемся в реальности с объектом, обладающим всеми свойствами фантазматического объекта желания, мы тем не менее неизбежно испытываем некоторое разочарование. Мы понимаем, что «это не совсем то», нам становится очевидно: то, что мы наконец получили, не имеет никакого отношения к тому, что мы желали, хотя и обладает всеми его свойствами. И, возможно, не случайно, что Крипке в качестве примеров приводит объекты с откровенно либидозными коннотациями, объекты, уже воплощающие желание в обыденной мифологии, - золото, единорог...

Два мифа

Итак, сама почва, на которой разворачивается дискуссия дескриптивизма и антидескриптивизма, оказывается пронизанной подспудными течениями экономики желания. Неудивительно поэтому, что теория Лакана может помочь прояснить суть этого спора, не в смысле, конечно, некоего квазидиалектического синтеза, как раз напротив - показав, что и дескриптивизм и антидескриптивизм не учитывают *один и тот же принципиальный момент* - радикальную произвольность именования. Доказательством этому служит то, что для обоснования своих выводов и те и другие вынуждены прибегнуть к мифу, придумать миф: это миф о первобытном племени у Серла и миф о «всезнающем наблюдателе истории» у Донеллана. Для опровержения антидескриптивизма Серл придумывает живущее охотой и собирательством первобытное сообщество, язык которого содержит имена собственные:

«Представим, что каждый член племени знает всех своих соплеменников и что новорожденные получают имя на церемонии, где присутствует все племя. Представим, кроме того, что дети узнают имена людей, как и названия гор, озер, улиц, домов, при помощи указания. Предположим также, что в племени существует строгое табу на разговоры о смерти, так что имя умершего никогда больше не упоминается. Суть этого мыслительного опыта вот в чем: в том виде, в котором я описал его, это племя обладает институтом имен собственных, используемых для референции точно таким же образом, как их используем для референции мы, однако в таком племени имя ни разу не использовалось бы так, чтобы удовлетворить требования каузальной теории коммуникации»⁶².

Иными словами, функционирование имени в этом племени удовлетворяет требования дескриптивистской теории: референция обуславливается исключительно набором отличительных признаков. Серл, конечно, знает, что такого племени никогда не существовало; он хочет подчеркнуть только одно - с точки зрения логики проще всего предположить, что имя

98 Часть II. Нехватка Другого

функционирует именно так, как в этом племени, следовательно, все контрпримеры антидескриптивизма логически вторичны, они «паразитируют», они возможны только «после» дескриптивной референции. Если все, что мы знаем о ком-то, это то, что его имя «Смит» - если интенциональное содержание слова «Смит» - это «человек, которого другие называют Смитом», - отсюда логически следует, что существует по крайней мере один человек, который знает о Смите значительно больше, для которого имя «Смит» связано с целым

множеством признаков (старый толстый джентльмен, читающий курс лекций по истории порнографии...). Другими словами, примеры, рассматриваемые антидескриптивизмом как «нормальные» (передача имени по внешним каузальным связям), являются «внешним» (не учитывающим интенциональное содержание), «паразитическим» описанием, то есть логически вторичным аспектом функционирования референции.

Для опровержения позиции Серла требуется показать, что его первобытное племя, в котором язык функционирует исключительно как дескриптивный, не только эмпирически, но и логически невозможно. Деррида, конечно, сказал бы, что «паразитический» аспект разрушает, причем уже с самого начала, чисто дескриптивное функционирование; что миф Серла о первобытном племени основан на еще одной версии совершенно прозрачного сообщества, в котором референция не запятнана никаким отсутствием, никакой нехваткой.

Лакановский подход подчеркивает другой аспект: Серл в своей модели первобытного племени не берет в расчет один важный момент. Рассмотрим язык в строгом смысле слова, язык как социальную систему, в которой значение возникает ровно в той мере, в какой оно интересубъективно распознается, - язык, который по определению не может быть «приватным». В этом случае имя, принадлежащее объекту, отчасти приобретает свое значение только *потому, что это его имя*, потому что другие так называют этот объект. Любое имя, в той мере в какой оно является частью общего всем языка, предполагает этот автореференциальный аспект, этот аспект замкнутости на себя. «Других» не следует, конечно, понимать как эмпирических других, скорее это лакановский «Другой с большой буквы», символический порядок.

Здесь мы сталкиваемся с догматичностью, свойственной любому означающему, с догматичностью, принимающей форму тавтологии: имя принадлежит объекту, *потому что этот объект так называется*, - эта безличная форма («называется») отсылает к измерению «Другого с большой буквы», стоящему за конкретными «другими». Серл приводит как образчик паразитизма пример собеседников, не знающих, о чем они говорят, и которые «используют только интенциональное содержание имени, указывая на то, что и другие имеют в виду это интенциональное содержание, называя имя»⁶³. Но этот пример вопреки намерениям Серла выяв-

Глава 3. «*Che vuoi?*» 99

ляет, что любое «нормальное» применение имени в языке обладает социально обусловленной составляющей. Эта тавтологическая составляющая и есть лакановское господствующее означающее - «означающее без означаемого».

Ирония заключена в том, что эта нехватка на самом деле вписана в модель Серла в форме запрета («...в племени существует строгое табу на разговоры о смерти»). Мифическое племя Серла является, следовательно, племенем психотиков, для которых характерно - из-за табу на имена умерших - исключение функции Имени Отца, то есть практически невозможна трансформация мертвого отца в правило его Имени. Таким образом, если дескриптивизм Серла не учитывает измерение Другого с большой буквы, то антидескриптивизм - по крайней мере в своем преобладающем варианте - измерение другого с маленькой буквы, измерение объекта как реального в лакановском смысле, то есть различия реальное/действительность (*real/reality*). Вот почему антидескриптивизм ищет в самой действительности этот «Икс», нечто, что обеспечивало бы идентичность имени вне зависимости от любых изменений качеств, описываемых этим именем. Вот почему антидескриптивизму необходимо было создать свой собственный миф, своего рода контраверзу первобытному племени Серла - миф Донеллана о «всезнающем наблюдателе истории». Донеллан проводит следующий остроумный мысленный эксперимент:

«Допустим, что некто знает или думает, что знает, о Фалесе только то, что это греческий философ, говоривший, что все есть вода. Допустим, однако, что греческого философа, утверждавшего так, не существовало. Допустим, что Аристотель и Геродот называли так копателя колодцев, который сказал: «Я хотел бы, чтобы вода была повсюду и мне не приходилось рыть эти проклятые колодцы». В таком случае, говоря «Фа-лес», этот некто называет имя копателя колодцев. Предположим, кроме того, что когда-то жил отшельник, ни с кем никогда не встречавшийся и действительно полагавший, что все есть вода. Значит, до сих пор, говоря «Фалес», мы совершенно не имеем в виду этого отшельника»⁶⁴.

Сегодня нам неизвестен первый референт, начальная точка каузальной цепи - несчастный копатель колодцев. Однако «всезнающий наблюдатель истории», способный проследить каузальную связь вплоть до «первого крещения», мог бы восстановить изначальную связь слова «Фалес» и его референта. Зачем же оказывается необходим этот миф, эта антидескриптивистская версия лакановского «субъекта, предположительно знающего»?

Главная проблема антидескриптивизма - определить, что задает идентичность обозначаемого объекта, несмотря на любые изменения его отличительных признаков; что делает объект идентичным самому себе да-

100 Часть II. Нехватка Другого

же в том случае, если все его свойства изменяются. Иными словами, найти объективный коррелят «жесткому десигнатору» - имени, обозначающему один и тот же объект в любом из возможных миров. Антидескриптивизм - по крайней мере в наиболее распространенном своем варианте - упускает из виду то, что идентичность имени объекта в любом из возможных миров (при изменении любых его отличительных признаков) поддерживается *ретроактивным эффектом именованного*. Имя как таковое, означающее - вот что придает идентичность объекту. Эта «избыточность» объекта, остающаяся неизменной в любом из возможных миров, есть «нечто в нем, помимо его самого», то есть лакановский *objet petit a* - его поиски в

окружающей действительности напрасны, поскольку он не обладает позитивным содержанием, это просто объективация пустоты, объективация перерыва в реальности, открытого появлением означающего. Так и золото - напрасно искать в его действительных, физических качествах тот «Икс», который делает золото воплощением богатства. Так же, если вспомнить Маркса, и с товаром: напрасно искать среди его положительных свойств то, что конституирует его стоимость (а не только его потребительную стоимость). Выдвигая идею передачи имени по внешним каузальным связям коммуникации, антидескриптивизм игнорирует предельную произвольность именования, то, что имя уже само по себе ретроактивно конституирует своего референта. Имя это нечто неизменное, но неизменное, так сказать, «задним числом», ретроактивно - однажды мы оказываемся «уже с ним».

Таким образом, и миф о «всезнающем наблюдателе истории», и миф Серла о первобытном племени служат одной и той же цели: задать границу, предел радикальной произвольности именования, ввести инстанцию, гарантирующую неизменность имени. В первом случае референцию обеспечивает имманентное имени «интенциональное содержание»; во втором - каузальная связь, приводящая нас к «первому крещению», связавшему имя и объект. Если, тем не менее, в этом споре нам ближе позиция антидескриптивизма, то только потому, что его ошибка специфична. Антидескриптивизм оказывается слеп по отношению к своим собственным результатам, он приходит к ним «сам не осознавая того». А главным достижением антидескриптивизма является то, что он позволяет нам понять *objet a* как коррелят «жесткого десигнатора» в измерении реального, то есть *objet a* - это «точка пристежки» «чистого» означающего.

Жесткий десигнатор и *objet a*

Когда мы говорим *o point de capiton* как о «центральной точке», как о своего рода узле значения, отсюда вовсе не следует, что «точка пристежки» является как бы «главным» словом, словом, которое конденсирует всю

Глава 3. «*Che vuoi?*» 101

полноту значения того поля, которое она «пристегивает». *Point de capiton* - это скорее такое слово, которое *именно как слово*, на уровне самого означающего, унифицирует данное поле, задает его идентичность. Это такое слово, к которому сами «вещи» обращаются, чтобы уяснить себя в своей целостности. Вспомним знаменитый рекламный ролик сигарет «Мальборо» - загорелый ковбой, бескрайние равнины прерий и т. п., - коннотацией здесь выступает, конечно, определенный образ Америки (страна простых, честных людей и безграничных горизонтов). Однако «пристегивание» совершается только при условии определенной инверсии - оно произойдет тогда, когда «настоящие» американцы станут идентифицировать себя (в своем идеологическом самовосприятии) с образом, созданным рекламой «Мальборо», когда сама Америка поймет себя как «страна Мальборо».

Все это справедливо относительно любых так называемых «масс-медиаальных символов» Америки - например, относительно кока-колы. Дело совсем не в том, что кока-кола «коннотирует» своей терпкостью и прохладой определенное идеологическое видение Америки. Главное, что само это видение Америки получает свою целостность, идентифицируясь с означающим «кока». «*America, this is Coke!*» - вот вербализация идиотического рекламного механизма. Крайне важно, что слоган «*America, this is Coke!*» (идеологический образ страны - это означающее) нельзя перевернуть и прочесть как «*Coke, this is America!*» (кока - это означающее Америки). Единственный ответ на вопрос «Что есть кока?» уже дан в рекламном слогане: это безличное «оно» («*it*») - «*Coke, this is it!*» - это «реальная вещь», недостижимый «Икс», объектно-ориентированное желание.

Именно из-за этого «избыточного Икса» операция «пристегивания» не является симметричной. И не потому, что кока-кола прежде всего означает «дух Америки» и этот «дух» (набор признаков, призванных выражать его) олицетворяется кока-колой как его означающим, а потому, что после этой инверсии мы получаем именно «избыточный Икс», объектно-ориентированное желание, «нечто ускользающее», то, «что есть в кока-коле, помимо самой кока-колы», и то, что, согласно формуле Лакана, однажды может превратиться в дерьмо, в отвратительное пойло (кока-коле для этого достаточно согреться и выдохнуться).

Логика данной инверсии и возникающего в этой операции избытка может быть прояснена и на примере антисемитизма. На первый взгляд «еврей» - это означающее определенного набора признаков, предположительно выражающих «действительные» качества евреев (интриганство, страсть к наживе и т. д.), но согласиться с ними еще не значит стать антисемитом. Чтобы оказаться на позициях антисемитизма, необходимо *перевернуть* это отношение и сказать: они таковы (они скупердяи, интриганы и т. п.) *потому, что они евреи*. На первый взгляд эта инверсия кажется

102 Часть II. Нехватка Другого

ся не более чем тавтологией, и мы можем возразить: да, это так, поскольку «еврей» и значит жадный, интриганский, грязный... Однако тавтология здесь только кажущаяся: «еврей» в умозаключении «потому что они евреи» не является коннотацией ряда действительных качеств, «еврей» связан с тем самым ускользающим «Иксом», с тем «что есть в еврее, помимо самого еврея», с тем, что безуспешно старались измерить и выразить в объективно-научном языке нацисты.

«Жесткий десигнатор», следовательно, направлен к недостижимой сущности Реального, к тому «что есть в объекте, помимо самого объекта», к избытку, возникающему в операции означивания. Крайне важным является уяснить связь между предельной произвольностью именования и логикой возникновения

«жесткого десигнатора», задающего идентичность конкретного объекта. Предельная произвольность именования предполагает непреодолимый разрыв между Реальным и модусами его символизации; определенная историческая констелляция может быть символизирована самыми различными способами, но Реальное как таковое не содержит в себе каких-либо предзаданных модусов своей символизации.

Обратимся для примера к поражению Франции в 1940 году: конечно, успех Петена был связан с тем, что его символизация этого поражения («поражение является следствием долгой традиции дегенеративной демократии и антисоциального влияния еврейства; но по здравом размышлении оно предоставляет Франции возможность возродиться на новых, естественных, общих всем французам основаниях...») оказалась превалирующей, и то, что переживалось это как травматическая, непостижимая утрата, вдруг получило внятный и очевидный смысл. Следует, однако, учитывать, что эта символизация не вписана в Реальное как таковое, - обстоятельства никогда не «говорят сами за себя», язык никогда не функционирует как «язык Реального». Так и успех петеновской символизации стал следствием борьбы за идеологическую гегемонию.

Поскольку Реальное не дает оснований для своей непосредственной символизации, поскольку любая символизация в конечном счете является произвольной, постольку единственным способом постижения конкретных исторических обстоятельств является их объединение инстанцией означающего, подведение их под «чистое» означающее. Это не значит, что необходимо обнаружить некий действительный объект, референт, поддерживающий единство и идентичность определенного идеологического опыта, - напротив, само это подведение под «чистое» означающее только и придаст единство и идентичность нашему восприятию исторической действительности. Конечно, историческая действительность всегда уже символизирована, наше восприятие ее всегда уже опосредовано различными модусами символизации. Лакан только добавил к этому очевидному факту то, что единство данного «осознания значения», сам

Глава 3. «*Che vuoi?*» 103

горизонт идеологического поля значения поддерживается «чистым», лишенным значения «означающим без означаемого».

Идеологический анаморфоз

Как представляется, принадлежащая Крипке теория «жесткого десигнатора» - некоторого чистого означающего, указывающего и одновременно конституирующего идентичность данного объекта вне зависимости от изменения набора его признаков, - позволяет нам лучше уяснить идею «антиэссенционализма» Эрнесто Лакло. Возьмем, к примеру, такие понятия, как «демократия», «социализм», «марксизм». Эссенционалистская иллюзия - это убежденность в том, что возможно описать конечный (или по крайней мере минимальный) набор признаков, конкретных качеств, определяющих неизменную сущность того или иного феномена, например «демократии». Тогда любое явление, чтобы получить статус «демократического», по необходимости должно обладать этим набором свойств. Исходя же из теории антиэссенционализма, мы вынуждены признать, что невозможно задать какую-либо сущность, какой-либо набор конкретных качеств, который остался бы неизменным в любом из «возможных миров», в любой гипотетической ситуации.

В конечном счете единственным способом определить «демократию» является признание того, что этим понятием охватываются все общественные движения и организации, которые получают свою легитимацию, называя себя «демократическими»; определить «марксизм» - это признать, что этим понятием охватываются все общественные движения и теории, которые получают свою легитимацию, обращаясь к авторитету Маркса, и т. д. Иными словами, единственным возможным определением идентичности того или иного объекта будет то, что это именно тот объект, который всегда обозначается данным означающим, связан с одним и тем же означающим. Именно означающее и конституирует «идентичность» объекта.

Обратимся еще раз к понятию «демократия»: есть ли что-либо общее между либерально-индивидуалистическим пониманием демократии и теорией реального социализма, согласно которой главным признаком «реальной демократии» является руководящая роль партии как выразителя подлинных интересов народа и его направляющей силы?

Не стоит поддаваться искушению простого решения, гласящего, что понятие о демократии, которым руководствуется теория реального социализма, - это просто вывернутая наизнанку «подлинная» демократия, - в конечном счете «демократия» определяется не тем, что подразумевают те или иные под этим понятием, а только в соотношении, в сравнении с «недемократией». Поэтому конкретное содержание этого понятия может

104 Часть II. Нехватка Другого

быть самым разным, даже взаимоисключающим: для сторонников теории реального социализма «демократический» означало то явление, которое служило воплощением антидемократического тоталитаризма для классических либералов.

Таков, следовательно, фундаментальный парадокс *point de capiton*: «жесткий десигнатор», стабилизирующий ту или иную идеологическую форму, останавливая скольжение ее означающих, не является точкой максимальной плотности значения, исключенным из игры основанием устойчивой и постоянной референции. Напротив, это элемент, репрезентирующий инстанцию означающего в поле означаемого. Сам по себе он является не чем иным, как «чистым различием», его функция является исключительно структурной, это чистый перформатив, его значение совпадает с актом его провозглашения -

короче, это «означающее без означаемого». Таким образом, самое главное в анализе той или иной идеологической доктрины - это различить за блеском универсалий («бог», «страна», «партия», «класс»...), скрепляющих ее, данную самореференциальную, тавтологическую, перформативную процедуру. Например, «еврей» - это в конечном счете тот, кто стигматизирован означающим «еврей»; дело вовсе не в том, что все богатство вымышленных признаков, призванных характеризовать «евреев» (жадность, интриганство и т. п.), скрывает от нас то, «каковы они на самом деле», их подлинную природу, а в том, что в антисемитских построениях «еврей» обладает чисто структурной функцией.

Собственно «идеологическое» измерение состоит в эффекте определенного «искажения перспективы»: элемент, репрезентирующий инстанцию чистого означающего в поле значения, - элемент, позволяющий нонсенсу означающего оказаться в средоточии значения, - воспринимается как точка, в которой значение достигает своей максимальной насыщенности, как точка, «придающая значение» всем другим элементам и тем самым придающая цельность полю (идеологических) значений. Элемент, репрезентирующий в структуре высказывания то, что значение высказывания имманентно акту его провозглашения, воспринимается как некий трансцендентный гарант. Элемент, просто-напросто занимающий место нехватки, элемент, чья «телесность» есть не что иное, как воплощение нехватки, воспринимается как точка предельной полноты. *Короче - чистое различие воспринимается как Идентичность*, исключенная из игры отношений и дифференций и даже гарантирующая их гомогению.

Такое «искажение перспективы» можно назвать *идеологическим анаморфозом*. Лакан любил приводить в пример «Послов» Гольбейна: если посмотреть справа на то, что спереди кажется просто большим, «вздыбленным» и, казалось бы, мало что значащим пятном, то можно заметить очертания черепа. Критика идеологии тоже должна совершить нечто подобное: посмотрев на элемент, придающий целостность идеологической

Глава 3. «*Che vuoi?*» 105

доктрине - на этот «фаллический», вздыбленный гарант значения, - справа (или, точнее, слева - если прибегнуть к языку политики), мы должны признать в нем воплощение нехватки, пропасть нонсенса, разверзающегося в самом средоточии идеологического значения.

ИДЕНТИФИКАЦИЯ

(Нижний уровень графа желания)

Ретроактивность значения

Прояснив, каким образом *point de capiton* функционирует в качестве «жесткого десигнатора» - означающего, сохраняющего идентичность при любых изменениях своих означаемых, - мы вплотную подошли к очень важной проблеме. Есть ли что-то в идеологическом поле, что после «пристежки», фиксирующей значение данного поля, способно избежать такой фиксации? Можно ли сказать, что «пристежка» окончательно останавливает скольжение означающих? И если нет, то что именно способно избежать такой фиксации? Ответ на этот вопрос и может дать лакановский граф желания⁶⁵.

Лакан придает этому графу четыре последовательные формы. Нам не обязательно ограничиваться последней, полной формой, поскольку последовательность этих форм не является линейной, а способна ретроактивно изменяться. Например, последняя, завершенная форма, которая содержит полный граф (вектор, направленный от $S(A)$ к $(\$D)$), может быть уяснена, только если помнить, что она намечает ответ на вопрос «*Che vuoi?*»⁶⁶, намеченный предшествующей формой. Мы ничего не поймем в этой полной форме, если забудем, что она представляет собой не что иное, как артикуляцию имманентной структуры вопроса, исходящего от Другого, - вопроса, с которым субъект сталкивается вне пределов символической идентификации.

Начнем с первой формы, «элементарной клетки желания» (см. граф 1). Она представляет собой просто-напросто графическое выражение отношения между означающим и означаемым. Хорошо известно, что Соссюр изображал это отношение в виде параллельных волнистых линий или двух прямых, лежащих в одной плоскости: линейная последовательность означаемого параллельна линейной артикуляции означающего. Лакан структурирует это двойное движение совершенно по-другому: некое мифическое, до-символическое намерение (обозначаемое Δ) «пристегивает» цепочку означающего, последовательность означающего, маркируемую вектором $S-S'$. Вследствие этого пристегивания (которое «появляет-

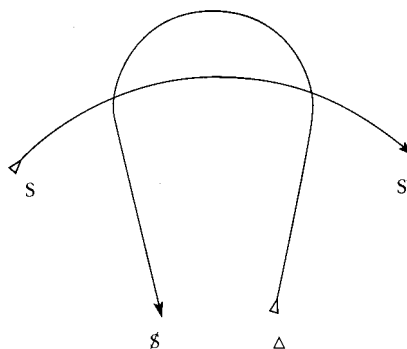
106 Часть II. Нехватка Другого

ся с другой стороны» после получения мифическим - реальным - намерением означающего и выхода из него) субъект обозначается как S (как расколотый, расщепленный субъект и в то же самое время как стертая означающее, как нехватка означающего, незанятое, пустое место в системе означающих). Уже на этом этапе становится ясно, что мы имеем дело с *интерпелляцией к индивиду* (к этой до-символической, мифической сущности) как к субъекту (и у Альтюссера «индивид», интерпеллируемый как субъект, не получает понятийного определения, а является просто гипотетическим «Икс», который необходимо предположить). *Point de capiton* - это точка, в которой субъект «пришит» к означающему, и одновременно это такая точка, в которой индивид интерпеллируется как субъект обращенным к нему призывом тех или иных господствующих означающих («коммунизм», «бог», «свобода», «Америка»). Одним словом, это точка

субъективации означающей цепочки.

Граф 1

Граф 1



Главной особенностью этой элементарной формы графа является то, что вектор субъективного намерения пристегивает вектор означающей цепочки ретроактивно, в обратном направлении: он покидает эту цепочку в точке, *предшествующей* той точке, в которой он встречается с данной цепочкой. Лакан настаивает именно на таком, ретроактивном характере эффекта означивания в отношении означающего, на том, что означаемое отстает от прогрессии означающей цепочки - значение возникает всегда уже после, *apres coup*. Плавающие означающие, не обладающие еще фиксированным значением, следуют друг за другом. Но в определенной точке - в той точке, где намерение встречает цепочку означающих и пересекает ее, - одно из означающих ретроактивно фиксирует значение цепочки, «пришивает» значение к означающему, останавливает скольжение значения.

Глава 3. «*Che vuoi?*» 107

Вспомним еще раз пример идеологического «пристегивания». В идеологическом пространстве «плавают» те или иные означающие - «свобода», «государство», «справедливость», «мир». Затем в их цепочку включается некое господствующее означающее («коммунизм»), ретроактивно придающее им «коммунистическое» значение. Тогда оказывается, что действительная «свобода» возможна только при условии преодоления формальной природы буржуазной свободы, которая на самом деле представляет собой одну из форм порабощения; «государство» оказывается основанием господства правящего класса; рыночный обмен не может быть «справедливым и равным», поскольку сама форма эквивалентного обмена между трудом и капиталом предполагает эксплуатацию; «война» оказывается неизбежным следствием деления общества на классы; только социалистическая революция приведет к прочному миру и т. д. (Либерально-демократическое «пристегивание» артикулирует значение совершенно иначе, консервативное «пристегивание» противостоит обоим указанным полям, и так до бесконечности.)

Здесь, на этом элементарном уровне, уже можно заметить логику трансфера, иллюзию, свойственную механизмам трансфера; трансфер оказывается неотъемлемым следствием отставания означаемого от потока означающих. Трансфер состоит в той иллюзии, что значение элемента не задается введением господствующего означающего, а заложено с самого начала в его форме как имманентная сущность. Мы оказываемся под властью трансфера, как только нам начинает представляться, что действительная свобода «по самой своей природе» противостоит буржуазной формальной свободе; что государство «по своей природе» является орудием классового господства и т. д. Парадокс, тем не менее, состоит в том, что эта трансферентная иллюзия является совершенно необходимой для успеха «пристегивания», выступает мерой самого этого успеха: *capitonnage* (пристежка, обивка) успешна ровно в той мере, в какой она стирает свои собственные следы.

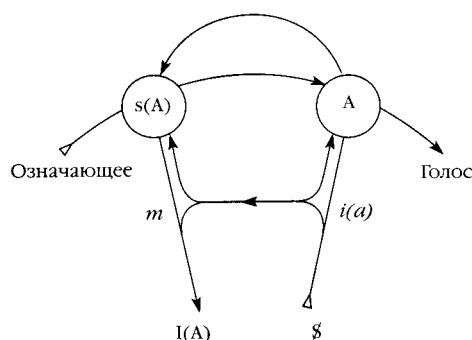
«Ретроверсивный эффект»

Таким образом, главный тезис Лакана в том, что касается отношений между означающим и означаемым, состоит в следующем: хотя значение характеризуется постепенным, имманентным, закономерным истечением его из некой исходной точки, но возникает оно ретроактивно и этот процесс оказывается предельно произвольным. Поэтому мы должны перейти ко второй форме графа желания, где намечены две точки, в которых намерение (Δ) пересекает означающую цепочку - A и $s(A)$, Другой с большой буквы и означаемое как его функция:

108 Часть II. Нехватка Другого

Граф 2

Граф 2



Почему мы видим A - то есть Другого с большой буквы как синхронический символический код - в точке пристежки (*point de capiton*)? Разве не в парадигматике кода точка пристежки занимает исключительное место «Нечто», сингулярного означающего? Для объяснения этой кажущейся непоследовательности достаточно вспомнить, что точка пристежки фиксирует значение предшествующих элементов, она ретроактивно подчиняет их тому или иному коду, упорядочивает их отношения согласно данному коду (в рассмотренном нами примере это был код, упорядочивающий совокупность значений «коммунизма»). Можно сказать, что в диахронической цепочке означающих точка пристежки репрезентирует место Другого с большой буквы, то есть синхронический код. Типичный для Лакана парадокс, при котором синхроническая, парадигматическая *структура* существует только в той мере, в какой она получает свое воплощение в «Нечто», в некоем абсолютно сингулярном *элементе*.

Отсюда становится понятно, почему вторая точка пересечения двух векторов обозначена как $s(A)$. В этой точке мы находим означаемое, значение, выступающее функцией Другого с большой буквы; такое значение, которое возникает как ретроактивный эффект «пристегиивания», уже после той точки, в которой отношение между плавающими означающими получает фиксацию в синхроническом символическом коде.

Почему правая часть вектора означающих $S-S'$, та часть, которая располагается после точек пристежки, обозначена как «голос»? Чтобы разрешить эту загадку, голос следует понимать именно так, как это делал Лакан. Голос - это не носитель исчерпывающего и самодостаточного значения (как у Деррида), а бессмысленный *объект*, остаток объекта после операции означивания, после *capitonnage*. Голос - это то, что остается, если из означающего вычесть операцию «пристегиивания», после которой возникает значение. Прямым воплощением такого объектного статуса голоса

Глава 3. «Che vuoi?» 109

является голос гипнотический: если постоянно повторять одно и то же слово, оно совершенно лишается смысла. Остается только инертное наличие, обладающее усыпляющей гипнотической силой, - это и будет голос как «объект», объектный остаток операции означивания.

И еще одна особенность второй формы графа требует объяснения - изменения в его нижней части. Если в первой форме мифическое намерение (A), пересекая означающую цепочку, давало субъекта (S), то здесь результат пересечения субъектом (расположенным справа) означающей цепочки обозначен как $I(A)$. Итак, во-первых, почему субъект перемещен из левой части (перестав быть результатом) в правую, начальную точку вектора? Лакан отмечал, что здесь имеет место «ретроверсивный эффект» с присущей ему трансферентной иллюзией, в силу которой субъект на каждом этапе становится тем, «чем он всегда уже был», - ретроактивный эффект состоит в том, что нечто воспринимается как существовавшее изначально. Во-вторых, почему результат движения вектора субъекта теперь обозначен как $I(A)$? Потому что здесь и происходит *идентификация*: $I(A)$ указывает на символическую идентификацию, вследствие которой субъект получает отождествление с тем или иным значимым признаком (I) Другого с большой буквы, символического порядка.

Это именно тот значимый признак, который, согласно лакановскому определению означающего, «репрезентирует субъекта другому означающему». Этот признак принимает конкретную, узнаваемую форму в соответствии с именем или мандатом, принимаемым субъектом и/или налагаемым на него. Эту символическую идентификацию необходимо отличать от воображаемой идентификации, маркированной другим, еще одним уровнем, помещенным между вектором означающего ($S-S'$) и вектором символической идентификации. Это ось, соединяющая воображаемое эго (m) и его воображаемого другого $i(a)$. Для обретения самоидентификации, самоидентификации субъект должен идентифицироваться с воображаемым другим - должен подвергнуть себя отчуждению, вынести свою идентичность вовне себя, так сказать, в образ своего двойника.

«Ретроверсивный эффект» имеет своим основанием именно этот уровень воображаемого - эффект этот поддерживается иллюзией, при которой Я воспринимает себя как самодостаточный фактор, являющийся основанием своих собственных действий. В этом воображаемом самоосознании субъект «не узнает» свою полную зависимость от Другого с большой буквы, от символического порядка как своего децентрирующего основания. Мы, однако, не будем повторять тезис о конститутивном для эго отчуждении в воображаемом Другом - теория Лакана о стадии зеркала как раз и трактует эту ось $m - i(a)$, - а сосредоточим наше внимание на принципиальном различии между воображаемой и символической идентификациями.

110 Часть II. Нехватка Другого

Образ и взгляд

Отношение между воображаемой и символической идентификациями - между *Я идеальное [Idealich]* и *Идеал-Я [Ich-Ideal]* - это отношение между «конституируемой» и «конститутивной» идентификациями (если воспользоваться различием, введенным на своем неопубликованном семинаре Жаком-Алэном Миллером). Выражаясь еще проще, воображаемая идентификация - это идентификация с привлекательным для нас образом, с образом, представляющим то, «какими мы хотели бы быть». А символическая идентификация - это идентификация с самим местом, *откуда* мы смотрим, *откуда* при взгляде на самих себя мы кажемся себе привлекательными, достойными любви.

Обычное, поверхностное представление об идентификации связывает ее с образцами для подражания, идеалами, имиджмейкерами. Первое, что приходит в голову (прежде всего снисходительному «зрелому» взору), - это отождествление подростков себя с героями, поп-исполнителями, кинозвездами, спортсменами... Такое представление ошибочно по двум причинам. Первая из них состоит в том, что особенность, черта, на основе которой мы идентифицируем себя с кем-нибудь, обычно совсем не бросается в глаза, она вовсе не обязательно должна быть чем-то из ряда вон выходящим.

Игнорирование этого парадокса может привести к серьезным политическим просчетам - вспомним хотя бы президентскую кампанию 1986 года в Австрии, кампанию, в центре которой находилась вызвавшая столько дискуссий фигура Вальдхайма. Исходя из предположения, что самой привлекательной чертой Вальдхайма для избирателей является его образ выдающегося государственного деятеля, левые в своей избирательной кампании сделали ставку на доказательство того, что он не только человек с сомнительным прошлым (причастный, возможно, к военным преступлениям), но, кроме того, и такой человек, который не готов посмотреть в глаза своему прошлому, тот, кто избегает трудных вопросов, касающихся этого прошлого, - короче, тот, чья главная особенность - это отказ «проработать» травматическое прошлое. Однако организаторы этой кампании упустили из виду то, что именно с этой чертой Вальдхайма и идентифицирует себя большинство средних избирателей. Послевоенная Австрия - это страна, само существование которой основано на отказе от «проработки» ее травматического нацистского прошлого, и, сосредоточившись на отказе Вальдхайма говорить о своем прошлом, левые заделали главный аспект идентификации большинства избирателей.

Теоретический урок, который можно извлечь отсюда, состоит в том, что идентифицироваться можно и со слабостью, неудачей, виной перед другими, так что, выставляя напоказ тот или иной недостаток, идентификацию, как ни странно, можно только упрочить. Правая идеология, в ча-

Глава 3. «*Che vuoi?*» 111

стности, способна очень искусно предложить людям слабость или вину как то, с чем можно себя идентифицировать, и свидетельства в пользу этого можно найти даже у Гитлера. При его публичных выступлениях люди, кроме всего прочего, идентифицировали себя с тем, что являлось истерическими вспышками бессильного гнева, то есть они «узнавали» самих себя в его истерическом *acting out* [отыгрывании].

Второй, еще более серьезной ошибкой было бы игнорировать то, что воображаемая идентификация - это всегда идентификация *с оглядкой на Другого*. Касается ли это любого подражания тому или иному образу или любого «разыгрывания роли», вопрос остается один: *для кого* субъект играет эту роль? Чей *взгляд* учитывает субъект, идентифицируя себя с тем или иным образом? Этот разрыв между тем, как я вижу себя, и той точкой, откуда я кажусь привлекательным себе самому, и позволяет понять феномен истерии (и невроза навязчивых состояний как ее разновидности), так называемый театр истерии. Не подлежит сомнению, конечно, что истеричная женщина в своем театрализованном приступе предлагает себя Другому в качестве объекта его желания. Однако анализ в каждом конкретном случае должен найти того - вполне определенного субъекта, -кто воплощает для нее Другого. Таким образом, за совершенно «женской» воображаемой фигурой, как правило, можно обнаружить своего рода мужскую, патерналистскую идентификацию. Хотя разыгрывается ранимая женственность, но на символическом уровне женщина фактически идентифицируется с патерналистским взглядом, перед которым она хочет выглядеть привлекательной.

Этот разрыв в своем радикальном выражении присущ обсессивному невроту: на «конституируемом», воображаемом, феноменальном уровне он, безусловно, подчинен мазохистской логике своих навязчивых поступков, он унижает сам себя, избегает всего, что может привести к удаче, организует свои ошибки и т. д. Однако главным опять-таки является то, каким образом определить тот порочный взгляд супер-эго, для которого он унижает себя, которому это навязчивое стремление к неудаче доставляет удовольствие. Этот разрыв лучше всего артикулировать с помощью гегелевского различия «для-других/для-себя». Истерический невротик воспринимает себя как того, кто играет роль для другого, его воображаемая идентификация - это «бытие-для-других». И главное, что должен совершить психоанализ, это способствовать пониманию субъектом истерического невроза того, что он сам является тем другим, для кого он разыгрывает роль: что его «бытие-для-других» является его «бытием-для-себя», поскольку он совершил символическую идентификацию с тем взглядом, для которого разыгрывает свою роль.

Для прояснения этого различия воображаемой и символической идентификаций обратимся к примеру, который не имеет отношения к клинике. В своем проницательном анализе фильмов Чаплина Эйзен-

112 Часть II. Нехватка Другого

штейн отметил как главную особенность его комедий нелицеприятное, садистское, оскорбительное отношение к детям. В фильмах Чаплина дети не являются предметом обычного любования, в этих фильмах их дразнят, высмеивают, потешаются над их ошибками, разбрасывают им пищу, как цыплятам, и т. д. Стоит задаться вопросом: с какой точки мы должны смотреть на детей, чтобы они стали предметом насмешек и издевательств, а не хрупкими созданиями, нуждающимися в защите? Ответ очевиден: с *точки зрения самих детей*. Только сами дети так относятся друг к другу. Садистское отношение к детям, следовательно, предполагает символическую идентификацию со взглядом детей на самих себя.

Другую крайность мы находим в том, как Диккенс любит «обычными людьми», в воображаемой идентификации с их небогатым, но счастливым, уютным, непорочным миром, свободным от ожесточенной борьбы за власть и деньги. Но откуда Диккенсу нужно смотреть на «обычных людей», чтобы они казались такими благообразными? Фальшивость позиции Диккенса заключается в том, что так они выглядят только с точки зрения того самого продажного мира власти и денег. Тот же самый разрыв можно отметить у позднего Брейгеля, живописующего идиллические сцены крестьянской жизни (деревенские праздники, полуденный отдых жнецов и т. д.). Арнольд Хаузер отметил, что невозможно представить себе живопись более далекую от подлинного положения простолюдинов, от какой бы то ни было близости к рабочему классу. Взгляд Брейгеля - это внешний взгляд аристократа на крестьянскую идиллию, а не взгляд крестьянина на свою собственную жизнь.

Все это присуще, конечно, и сталинистскому превозношению достоинства «простого рабочего человека». Этот идеализированный образ рабочего класса возникает под взглядом правящей партийной бюрократии, он необходим для легитимации ее власти. В этом, собственно, и состоял «разрушительный» эффект фильмов Милоша Формана, снятых им в Чехословакии, - в высмеивании маленького, обычного человека - в демонстрации его мелочности, тщетности его стремлений. Это было гораздо более опасно, чем высмеивание правящей бюрократии. Форман не собирался разрушать воображаемую идентификацию бюрократа, он мудро предпочел подорвать его символическую идентификацию - разоблачая тот спектакль, который разыгрывается для него.

От i(a) к I(A)

Различие между *i(a)* и *I(A)* - между *Я идеальное* и *Идеал-Я* - может быть пояснено и на таком примере, как функция клички в американской и советской культурах. Возьмем двух человек, каждый из которых занял исключительное положение в этих культурах: Чарльза Счастливого Лучиано-

Глава 3. «*Che vuoi?*» 113

но и Иосифа Виссарионовича Джугашвили - Сталина. В первом случае кличка имеет тенденцию занять место имени (обычно мы говорим просто «Счастливчик Лучиано»), во втором же случае кличка замещает фамилию («Иосиф Виссарионович Сталин»)). В первом случае кличка указывает на некое экстраординарное событие, связанное с человеком (Чарльз Лучиано «счастливо» выжил после жестоких пыток, которым его подвергли гангстеры враждовавшей с ним банды). Она указывает, таким образом, на некую действительную, конкретную особенность человека, привлекающую наше внимание. Она отмечает нечто, что выделяет человека, что бросается в глаза, нечто очевидное, а не некую точку, с которой мы смотрим на человека.

В случае же с Иосифом Виссарионовичем Джугашвили было бы совершенно неверно сходным образом полагать, что партийная кличка Сталин (то есть «сделанный из стали») указывает на «стальной», непреклонный характер самого Сталина. Стальными и непреклонными на самом деле являются законы исторического развития, железная необходимость, с какой гибнет капитализм и совершается переход к социализму - во имя чего и действует конкретный человек по имени Сталин; то есть здесь на первый план выступает перспектива, в которой он смотрит на себя и судит о своих поступках. Можно сказать, что «Сталин» - это идеальная точка, с которой «Иосиф Виссарионович», конкретный индивид, человек из плоти и крови, выглядит для самого себя привлекательным.

Подобное же разделение можно найти в одном из поздних произведений Руссо, написанном в то время, когда он страдал психическим расстройством, и носящем заглавие «*Jean-Jacques juge par Rousseau*» («Руссо судит Жан-Жака»). Это произведение можно рассматривать как иллюстрацию лакановской теории различных функций имени и фамилии: имя обозначает Я идеальное, точку воображаемой идентификации, а фамилия переходит нам от отца. Она обозначает, в качестве Имени Отца, точку символической идентификации, инстанцию, посредством которой мы смотрим на себя и судим о себе. Проводя такое различие, не следует забывать о том, что *i(a)* всегда уже подчинено *I(A)*: символическая идентификация (точка, с которой мы видны) доминирует, определяет образ, воображаемую форму, в которой мы кажемся привлекательными самим себе. На формальном уровне это подчинение подтверждается тем, что кличка, обозначаемая как *i(a)*, кроме всего прочего представляет собой «жесткий десигнатор», а не просто свидетельствует о некоей характерной черте человека.

Возьмем еще один пример «из жизни гангстеров»: если некто имеет кличку Шрам, это значит не просто то, что его лицо покрыто шрамами. Одновременно это предполагает, что мы имеем дело с тем, кого зовут Шрам и будут звать даже в том случае, если, к примеру, он совершенно избавится от шрамов после пластической операции. Идеологическое обо-

114 Часть II. Нехватка Другого

значение функционирует точно так же. «Коммунизм» означает прогресс и демократию (с точки зрения, конечно, самих коммунистов) даже в том случае, если на самом деле политический режим, называющий себя «коммунистическим», прибегает к жестоким репрессиям и тирании. Если снова воспользоваться понятиями теории Крипке, то можно сказать, что «коммунизм» обозначает в любых возможных мирах, в любых гипотетических ситуациях «демократию и свободу» и именно поэтому данную связь нельзя опровергнуть эмпирическими примерами, ссылками на действительное положение дел. Следовательно, анализ идеологии должен в первую очередь обращать внимание на ту точку, в которой имена, *prima facie* [первоначально] обозначавшие тот или иной конкретный признак, начинают функционировать уже как «жесткие десигнаторы».

Но почему именно это различие между тем, как мы смотрим на самих себя, и точкой, с которой мы видны, является различием между воображаемым и символическим? В первом приближении отметим, что при воображаемой идентификации мы подражаем другому на уровне подобия - мы идентифицируем себя с образом другого, поскольку мы «похожи на него». А при символической идентификации мы идентифицируем себя с другим как раз в том, в чем он уникален, в чем ему невозможно подражать. Для пояснения этого важнейшего различия обратимся к фильму Буди Аллена «Сыграй еще раз, Сэм». Начало фильма - это знаменитая финальная сцена из фильма «Касабланка», однако вскоре мы понимаем, что это был «фильм в фильме» и на самом деле рассказывается история истерического интеллектуала из Нью-Йорка, переживающего тяжелый период в своей сексуальной жизни - его только что оставила жена. На протяжении всего фильма перед ним возникает фигура Хамфри Богарта, который дает ему советы, иронически комментирует его поступки и т. д.

Статус фигуры Богарта становится ясен к концу фильма: после того, как герой провел ночь с женой лучшего друга, происходит драматическая встреча героя с другом и его женой в аэропорту. Он отказывается от женщины и позволяет ей уйти со своим мужем - повторяя в своей жизни финал «Касабланки», с которого начался фильм самого Аллена. Когда его любовница говорит свои прощальные слова: «Это было прекрасно», - герой Аллена отвечает: «Это из «Касабланки». Всю свою жизнь я хотел произнести их». После этой развязки Богарт появляется в последний раз и говорит герою, что раз он смог отказаться от женщины ради дружбы, то он наконец *«got some style»* и больше не нуждается в нем.

Как следует понимать исчезновение фигуры Богарта? На первый взгляд это объясняют последние слова героя: «Я понял, секрет был не в тебе, секрет был во мне». Иными словами, пока герой представляет из себя болезненного, хрупкого истерика, он нуждается в *Я идеальном*, чтобы идентифицироваться с ним, нуждается в ком-то, кто руководил бы им. Однако после возмужания, после того, как он *«gets some style»*, ему не нужна

Глава 3. *«Che vuoi?»* 115

больше внешняя точка идентификации, ведь он достигает своей собственной идентичности, «становится самим собой», самодостаточной личностью. Но слова, произнесенные героем сразу после вышеприведенной фразы, полностью опровергают такую модель: «Да, ты не слишком-то высок и довольно неказист, но, черт возьми, и я достаточно мал ростом и невзрачен, чтобы добиться всего самому».

Другими словами, герой вовсе не «перерос» идентификацию с Богартом, напротив, он стал «самодостаточной личностью», когда на самом деле идентифицировался с Богартом. Выражаясь точнее, он стал «самодостаточной личностью» *посредством* своей идентификации с Богартом. Единственное отличие состоит в том, что теперь эта идентификация уже не воображаемая (Богарт как образец для подражания), а символическая (по крайней мере в своем фундаментальном измерении), то есть структурная. Герой реализует эту идентификацию, играя в подлинной жизни роль Богарта из «Касабланки». Он принимает определенный «мандат», занимает определенное место в интерсубъективной символической системе (отказывается от женщины ради дружбы...). Это такая символическая идентификация, которая аннулирует воображаемую идентификацию (фигура Богарта исчезает). А точнее, совершенно меняет ее содержание. На уровне воображаемого герой теперь может идентифицироваться с теми чертами Богарта, которые прежде казались отталкивающими, - с его маленьким ростом, с его внешней неказистостью.

ПО ТУ СТОРОНУ ИДЕНТИФИКАЦИИ

(Верхний уровень графа желания)

«Che vuoi?»

Игрой воображаемой и символической идентификаций, где доминирует идентификация символическая, конституируется механизм, вводящий субъекта в то или иное социально-символическое поле, где ему придаются те или иные «мандаты», - и никто яснее Лакана не сознавал этого:

«Лакан знал, как вывести из текстов Фрейда различие между *Я идеальное*, обозначенное им как *i*, и *идеал-Я*, обозначенное *I*. На уровне *I* совсем не трудно ввести социальное измерение. Идеальное *I* может быть очень наглядно и вполне законно проинтерпретировано как социальная и идеологическая функция. Сам Лакан и сделал это в своих *«Ecrits»*: он расположил политику в самих основаниях психологии, так что утверждение «любая психология является социальной» можно рассматривать как принадлежащее Лакану. Если и не на уровне, где мы исследуем *i*, то по крайней мере на уровне, где мы находим *I*»⁶⁷.

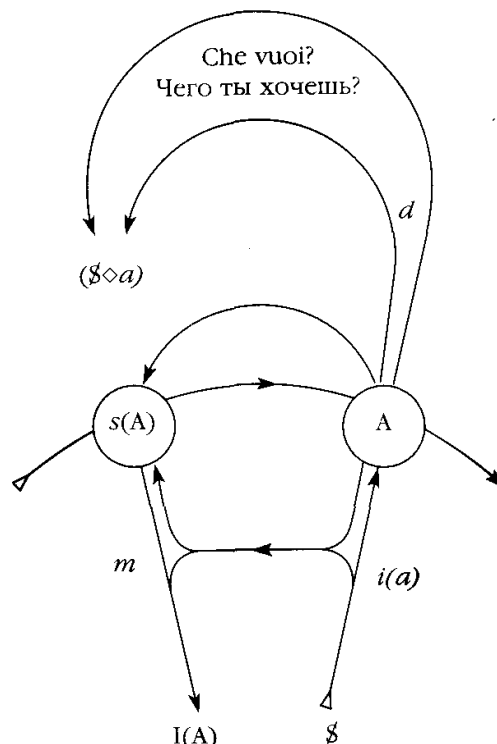
116 Часть II. Нехватка Другого

Единственная проблема состоит в том, что в этой «квадратуре круга» интерпелляции, в этом круговом движении символической и воображаемой идентификаций всегда существует определенный остаток. После любого «пристегивания» цепочки означающих, придающего им значение, всегда сохраняется определенный разрыв,

незамкнутость, намеченная в третьей форме графа вопросом «*Che vuoi?*» - «Ты говоришь мне это, однако чего ты хочешь, что ты имеешь в виду?»

Граф 3

Граф 3



Вопрос, который отмечен над дугой «пристегивания», указывает на непреложность разрыва между высказываемым и высказанным: на уровне процесса высказывания ты говоришь это, но что ты мне хочешь этим сказать? (В устоявшихся терминах теории речевых актов мы можем, конечно, обозначить этот разрыв как различие между локуцией и иллокутивной силой высказываемого.) И как раз здесь, где вопрос «зачем ты говоришь мне это?» повисает над произнесенным, мы и должны определить *желание* (маленькое d на графе) в его отличии от требования: ты что-то требуешь от меня, но что ты на самом деле хочешь, что за намерение стоит за этим требованием? Этот раскол между требованием и желанием есть то, что обуславливает позицию истерического субъекта: согласно классической формуле Лакана, логика истерического требования такова: «Я требую это от тебя, однако то, что я на самом деле требую, - это опровергнуть мое требование, поскольку я требую совсем другого!»

Глава 3. «*Che vuoi?*» 117

Возможно, именно здесь имеет основание недоброй памяти утверждение мужского шовинизма «все женщины проститутки»: женщина - это проститутка, потому что мы никогда не знаем, что она в действительности имеет в виду. Например, она говорит «нет» на наши заигрывания, но мы никогда не можем быть до конца уверены, что это «нет» не означает на самом деле двойного «да!» - призыва к еще более агрессивным попыткам. В таком случае ее подлинное желание совершенно противоположно ее требованию. Иными словами, утверждение «все женщины проститутки» - это вульгарная версия не имеющего ответа вопроса Фрейда «*Was will das Weib?*» («Чего хочет женщина?»).

Не исключено, что на том же самом основано и другое общее убеждение, утверждающее, что все политики тоже проститутки. Дело не только в том, что политика целиком покоится на коррупции, вероломстве и т. д. Дело скорее в том, что любое политическое требование подчинено такой диалектике, в которой его действительные цели не имеют ничего общего с буквальным смыслом требования. Например, политическое требование может быть рассчитано на то, что его отвергнут (и тогда лучший способ расстроить его - это принять данное требование, безоговорочно согласиться с ним). Хорошо известно, что именно так Лакан объяснял студенческую революцию 1968 года: как по существу истерический призыв к новому Господину.

Вопрос «*Che vuoi?*» лучше всего пояснить на примере начальных сцен хичкоковского фильма «К северу через северо-запад». Чтобы сбить советских шпионов со следа, ЦРУ придумывает не существующего на самом деле агента по имени Джордж Каплан. Для него заказывается комната в отеле, на его имя поступают звонки, ему покупаются билеты на самолет - все это, чтобы убедить советских шпионов, что Каплан действительно существует, хотя на самом деле он - просто пустота, имя без своего носителя. Фильм начинается с того, что герой - обычный американец по имени Роджер Торнхилл, отдыхает в шезлонге в том самом отеле, за которым ведут наблюдение русские, предполагающие, что здесь остановился вымышленный Джордж Каплан. Тут появляется служащий отеля и произносит: «Звонок для мистера Каплана. Мистер Каплан здесь?» Как раз в этот момент по чистой случайности Торнхилл делает знак служащему, желая

отправить телеграмму матери. Наблюдающие за этой сценой русские агенты ошибочно принимают его за Каплана. Когда Торнхилл покидает отель, его похищают, увозят на уединенную виллу и требуют рассказать все о своей шпионской деятельности. Торнхилл, конечно, ничего не знает, но его уверения в своей невиновности принимаются за двойную игру.

В чем состоит то, что можно назвать психологической убедительностью этих событий, основанных на совершенно невероятном стечении обстоятельств? Торнхилл оказывается в ситуации, которая целиком соответствует фундаментальным условиям человеческого бытия как бытия-в-

118 Часть II. Нехватка Другого

языке (*parletre*, используя лакановскую контаминацию). Субъект всегда привязан, приколот к означающему, которое репрезентирует его другим: так он получает символический мандат, место в интерсубъективной системе символических отношений. Но дело в том, что в конечном счете этот мандат всегда произволен, он по самой своей природе является перформативом и не может быть объяснен ссылками на какие-либо «действительные» признаки или свойства субъекта. И, получив этот мандат, субъект автоматически сталкивается с неким «*Che vuoi?*», с вопросом Другого. Другой обращается к нему так, как если бы субъект знал ответ на вопрос «почему я обладаю этим мандатом», но вопрос этот, конечно, не имеет ответа. Субъект не знает, почему он занял это место в символической структуре. Его единственным ответом на вопрос Другого «*Che vuoi?*» может быть только истерический вопрос: «Почему я тот, кем меня обязали быть, почему у меня этот мандат? Почему я... (учитель, господин, король... или Джордж Каплан)? Короче, «*Почему я то, что, по твоим (Другого с большой буквы) словам, я есть?*»

Окончание психоаналитического процесса совпадает с тем моментом, когда анализируемый избавляется от этого вопроса, то есть когда он принимает свое бытие как *не требующее оправдания Другим с большой буквы*. Вот почему психоанализ начинал с интерпретации истерических симптомов, вот почему его «корни» оказались в исследовании женской истерии. В конечном счете что есть истерия, как не свидетельство ошибочной интерпретации, ее эффект, следствие; что есть истерический вопрос, если не артикуляция неспособности субъекта совершить символическую идентификацию, неспособности полностью и без оговорок принять символический мандат? Лакан сформулировал истерический вопрос следующим образом: «Почему я именно тот, кто я есть по-твоему?» То есть что это за прибавочный, избыточный объект во мне, который является причиной интерпелляции Другого ко мне, того, что он «окликает» меня как... (короля, господина, жену...)»⁶⁸ Истерический вопрос открывает разрыв: то, что «в субъекте есть нечто, помимо самого субъекта», *объект в субъекте*, противящийся интерпелляции, - открывает подчиненность субъекта, его включенность в символическую структуру.

Пожалуй, самое ясное изображение момента истеризации дано на знаменитом полотне Россетти «*Ecce Ancilla Domini*», показывающем Марию как раз в момент интерпелляции, когда архангел Гавриил возвещает ее миссию - непорочно зачать и дать жизнь Сыну Божьему. Как же Мария реагирует на это удивительное послание, на это исходное «окливание Марии»? На полотне она изображена испуганной, охваченной угрызениями совести, забившейся в угол и как бы спрашивающей себя: «Почему меня избрали для этой дурацкой миссии? Почему я? Что на самом деле нужно от меня этому ужасному призраку?» Истощенное, бледное лицо и темные круги под глазами говорят, что перед нами женщина, ведущая

Глава 3. «*Che vuoi?*» 119

бурную сексуальную жизнь, распутная грешница - короче, Ева. И на картине изображена «интерпелляция Евы как Марии», ее истерическая реакция на это.

Мартин Скорцезе в своем фильме «Последнее искушение Христа» идет еще дальше: темой фильма является уже *истеризация самого Иисуса Христа*: он изображается как обычный человек, обуреваемый всеми плотскими желаниями и страстями, но постепенно осознающий, с удивлением и ужасом, что он Сын Божий, призванный пожертвовать собой и исполнить ужасную и величественную миссию спасения человечества. Но он не хочет согласиться с этой интерпелляцией, смысл его «искушения» как раз и состоит в истерическом сопротивлении своему «мандату», в сомнениях, в попытке избежать его, даже находясь уже на кресте⁶⁹.

Еврей и Антигона

Политика - вот где мы постоянно сталкиваемся с вопросом «*Che vuoi?*» Не явилась исключением и президентская кампания 1988 года в США, -вспомним, как после первых успехов Джесси Джексона в прессе стали раздаваться вопросы: «Что на самом деле нужно Джексону?» Поскольку этот вопрос никогда не обращали к другим кандидатам, в нем особенно легко можно было расслышать расистские обертоны. Заключение о том, что мы имеем здесь дело с расизмом, подтверждается и тем, что наиболее часто вопрос «*Che vuoi?*» возникает в самой чистой, так сказать, дистиллированной форме расизма - в антисемитизме. С точки зрения антисемитизма, еврей - это как раз тот, о ком никогда нельзя с полной ясностью сказать, «что ему на самом деле нужно»; предполагается, что он в своих действиях руководствуется некими скрытыми мотивами (тайным заговором, стремлением к мировому господству или к моральному разложению каждого, кто не является евреем). Такой подход к антисемитизму позволяет, кроме всего прочего, понять, почему Лакан поместил на конце дуги, обозначающей вопрос «*Che vuoi?*», формулу фантазма $S \dot{a}$: фантазм - это и есть *ответ* на вопрос «*Che vuoi?*», попытка преодолеть разрыв между вопросом и ответом. В случае

антисемитизма ответом на вопрос «чего хочет еврей» будет фантазм «еврейского заговора», некой мистической способности направлять события, нажимать на тайные кнопки. На теоретическом уровне главным является то, что функция фантазма - это создание воображаемого сценария, который заполняет пустотность, неопределенность *желания Другого*. Давая вполне определенный ответ на вопрос «чего хочет Другой?», фантазм позволяет избежать невыносимого положения, при котором мы оказываемся не в состоянии понять желание Другого как ту или иную интерпелляцию, как мандат, с которым можно было бы идентифицироваться.

120 Часть II. Нехватка Другого

Теперь можно понять, почему именно евреи стали объектом расизма *par excellence*: разве именно Бог евреев не является чистым воплощением этого «*Che vuoi?*», воплощением желания Другого в его ужасающей бездонности, сопровождающейся запретом на «изображение Бога», то есть запретом на заполнение разрыва желания Другого тем или иным фантазматическим сценарием? И если даже этот Бог требует чего-то вполне определенного (приказывая Аврааму принести в жертву сына), его действительное желание остается совершенно неясным, ведь сказать, что этот ужасный поступок должен доказать безграничную веру и преданность Авраама Богу, является недопустимым упрощением. Поэтому основной фигурой в иудаизме оказывается Иов: тихая жалоба как непонимание, растерянность, даже ужас перед желанием Другого (Бога), обрушивающего на него множество бедствий.

Эта испуганная растерянность отмечает исходное, основное отношение между верующими иудеями и Богом, договор, заключенный Богом с еврейским народом. То, что евреи рассматривают себя как «избранный народ», не имеет ничего общего с верой в свое превосходство, в обладание какими-либо особенными качествами. До того как Бог заключил с ними договор, они были такими же, как и все другие, не более и не менее греховными, жили своей обычной жизнью - и вдруг, подобно травматическому озарению, Моисей открыл им, что Другой избрал еврейский народ. Эта избранность не была присуща им с самого начала, не определяла «подлинный характер» евреев - если снова воспользоваться термином Крипке, она не имела ничего общего с их дескриптивными признаками. Почему избрали их, почему они вдруг обнаружили, что находятся в долгу перед Богом? Что на самом деле нужно Богу от них? Ответа на этот вопрос - если вспомнить парадоксальную формулировку запрета на инцест -нет, и одновременно его запрещено искать.

Другими словами, с точки зрения иудаизма, *Бог выше Священного, Бог имеет приоритет перед Священным* в противоположность приоритету Священного перед богами у язычников. Этот странный бог, закрывающий измерение Священного, не есть «бог философов», рационально управляющий миром, и поэтому такой бог, к вере в которого невозможно прийти через религиозный экстаз. Бог этот есть всего лишь невыносимая точка желания Другого, точка разрыва, пустоты в Другом, точка, которая скрывается за соблазнительным наличием Священного. Иудаизм упорно настаивает на этой загадочности желания Другого, на этой травматической точке чистого «*Che vuoi?*», вызывающего невыносимый страх, страх, который не поддается никакой символизации, «смягчению» (*gentrify*) любыми жертвами, любовью или преданностью.

Именно здесь находится решающее различие между иудаизмом и христианством, различие между религией *страха* и религией *любви*. Понятие «любовь» следует рассматривать в смысле лакановской теории Глава 3. «*Che vuoi?*» 121

- как фундаментальную уловку: мы пытаемся заполнить невыносимый разрыв вопроса «*Che vuoi?*», разомкнутость желания Другого, предлагая ему самих себя в качестве объекта его желания. В этом смысле любовь, как отмечал Лакан, является своего рода истолкованием желания Другого, любовь говорит: «Тебе не хватает меня, моя преданность, моя жертва ради тебя - вот что заполнит пустоту, придаст тебе цельность». Любовь, таким образом, совершает двойное действие: субъект преодолевает свою нехватку, предлагая себя другому в качестве объекта, который восполнит нехватку в Другом. Уловка любви состоит в том, что она накладывает одну нехватку на другую, взаимным восполнением аннулируя нехватку как таковую.

Христианство, таким образом, следует понимать как попытку «смягчить» иудаистское «*Che vuoi?*» жертвой и любовью. Величайшая из возможных жертв, Распятие, смерть Сына Божьего, есть именно последнее доказательство всеобъемлющей, бесконечной любви Бога-Отца к нам, избавление Им нас от страшного вопроса «*Che vuoi?*» Крестные муки, этот захватывающий образ, превосходящий любые другие образы, этот фантазматический сценарий, в котором сосредоточена вся любидозная экономика христианской религии, обретает свое значение только на основании невыносимой загадочности желания Другого (Бога).

Безусловно, мы совсем не имеем в виду, что христианство предполагает своего рода возврат к языческим отношениям между человеком и богом. Это не так хотя бы потому, что, вопреки видимости, христианство вслед за иудаизмом стремится элиминировать измерение Священного. В христианстве можно найти нечто совсем другое - идею *святого*, фигуру, совершенно противоположную *священнослужителю*, находящемуся на службе у Священного. Священнослужитель - это «функционер Священного»; Священное немислимо без своих чиновников, вне бюрократической машинерии, которая поддерживает его и организует его ритуалы - от ацтекских жрецов, приносивших человеческие жертвы, до современного религиозного государства или армейских ритуалов. В противоположность этому святой занимает место *objet petit a*, чистого объекта, того,

кто предельно умаляет свою субъективность. Его действия не продиктованы ритуалами, он не закликает духов, он просто упорствует в своем инертном наличии.

Теперь становится понятно, почему Лакан усматривал в Антигоне предтечу Христа, праобраз его жертвы. Упорствуя, Антигона оказывается святой, а вовсе не священнослужительницей. Поэтому мы должны отказаться от любых попыток «одомашнить», «приручить» ее, от попыток скрыть ее ужасающую странность, «негуманность», *не знающий жалости* характер ее образа. Не следует видеть в ней кроткую защитницу семьи и домашнего очага, фигуру, вызывающую сострадание и предлагающую себя в качестве точки идентификации. Тот, с кем в «Антигоне» Софокла мы

122 Часть II. Нехватка Другого

можем идентифицироваться, - это ее сестра Исмена - добрая, внимательная, чуткая, готовая на уступки и компромиссы, жалостливая, «человечная». Полная противоположность Антигоне, доходящей до предела, «не уступающей в своем желании» (Лакан), в своем упорстве «влечения к смерти», «бытия-к-смерти», в своей устрашающей жестокости выпадающей из круга заурядных чувств и представлений, страданий и слез. Другими словами, Антигона - вот кто вызывает у нас - жалостливых, заурядных, сострадательных созданий - вопрос «Что ей на самом деле нужно?», вопрос, делающий невозможной какую бы то ни было идентификацию с ней.

В европейской литературе пара Антигона - Исмена снова возникает в творчестве де Сада, принимая форму пары Жюльетта - Жюстина. Здесь Жюстина - это вызывающая сострадание жертва, которая противопоставлена Жюльетте, безжалостной распутнице, тоже «не уступающей в своем желании». И наконец, почему бы не посмотреть как на третью версию все той же пары Антигона - Исмена на двоих террористов РАФ из фильма Маргаретт фон Тротта «Время свинца»: террористка (чьим прототипом была Гудрун Энслин) и ее сострадательная сестра, которая «пытается понять ее» и от чьего лица и ведется повествование в фильме. (В фильме «Германия осенью» Шлендорфа есть эпизод, основанный на сопоставлении Антигоны и Гудрун Энслин.)

Три фигуры, между которыми на первый взгляд нет ничего общего: благородная Антигона, жертвующая собой ради памяти брата; неразборчивая Жюльетта, стремящаяся в своих наслаждениях перейти все границы (а значит, и ту границу, после которой наслаждение уже не связано с удовольствием); аскет и фанатик Гудрун, пытающаяся своими террористическими актами пробудить мир заурядных удовольствий и рутины. Лакан позволяет нам распознать во всех трех случаях одну и ту же этическую позицию - «не уступай в своем желании». Вот почему ко всем трем обращен один вопрос «*Che vuoi?*», вопрос: «Что им на самом деле нужно?» Антигона со своей упрямой настойчивостью, Жюльетта со своей безжалостной неразборчивостью, Гудрун со своими «бессмысленными» терактами - все они ставят под вопрос Добро, воплощенное в государстве и обычной морали.

Фантазм как экран для желания Другого

Фантазм, таким образом, возникает как ответ на вопрос «*Che vuoi?*», на невыносимую загадочность желания Другого, нехватки в Другом. Однако в то же самое время фантазм сам по себе обеспечивает, так сказать, координацию нашего желания, создает рамки, в которых мы способны желать нечто. Распространенное определение фантазма («воображаемый сценарий, в котором исполняется то или иное желание») вводит в заблуждение

Глава 3. «*Che vuoi?*» 123

или по крайней мере является двусмысленным. В фантазматической сцене желание вовсе не исполняется, не «удовлетворяется», а конституируется (получая свои объекты и т. д.) - *с помощью фантазма мы <учимся желать>*. Парадокс фантазма состоит в его промежуточности: являясь рамкой, координирующей наше желание, фантазм в то же самое время является защитой от вопроса «*Che vuoi?*», экраном, скрывающим разрыв, пропасть желания Другого. Предельно заострив, вплоть до тавтологии, этот парадокс, можно сказать, что *желание как таковое есть защита от желания*. Желание, структурированное фантазмом, есть защита от желания Другого, от этого «чистого», транс-фантазматического желания (т. е. «влечения к смерти» в его чистой форме).

Можно заметить, что максима психоанализа в том виде, в котором ее сформулировал Лакан («не уступай в своем желании»), имеет прямое отношение к финальному моменту психоаналитического лечения, к «переходу за/через фантазм». Желание, в котором мы не должны «уступать», это не то желание, основание которого в фантазме, а желание Другого по ту сторону фантазма. Максима «не уступать в своем желании» предполагает полный отказ от всего богатства желаний, основанных на фантазматических сценариях. В процессе психоанализа желание Другого принимает форму желания аналитика: сначала пациент пытается избежать этой пропасти с помощью трансфера - предлагая себя аналитику в качестве объекта любви. Трансфер прекращает свое действие тогда, когда пациент отказывается от заполнения пустоты, нехватки в Другом. (Точно так же, как желание парадоксальным образом оказывается защитой от желания, так и причина, по утверждению Лакана, это всегда причина чего-то неправильного, неверного (французское «*ça cloche*»). Можно сказать, что причинность - обычная, «нормальная» линейная цепь причин - является защитой против причины, с которой мы имеем дело в психоанализе. А эта причина появляется как раз тогда, когда «нормальная» причинность перестает действовать, прерывается. Например, когда мы оговариваемся, когда произносим совсем не то, что собирались сказать, то есть в тот момент, когда причинная связь,

регулирующая нашу «нормальную» речевую активность, прерывается, - именно тогда неизбежен наш вопрос: «Почему это случилось?»)

То, как функционирует фантазм, можно пояснить, обратившись к «Критике чистого разума» Канта: роль фантазма в экономике желания сходна с ролью трансцендентального схематизма в процессе познания⁷⁰. У Канта трансцендентальный схематизм является промежуточным звеном, инстанцией, опосредующей эмпирическое содержание (условные, посюсторонние, эмпирические объекты опыта) и систему трансцендентальных категорий. Трансцендентальный схематизм - это наименование механизма, включающего эмпирические объекты в систему трансцендентальных категорий, которая и определяет то, как мы воспринимаем и по-

124 Часть II. Нехватка Другого

стигаем эти объекты (как субстанцию, которой присущи определенные качества, которая подчинена определенным причинным связям, и т. п.). Точно такой же механизм работает в фантазме: как некий эмпирический, конкретный объект становится объектом желания? Каким образом в нем появляется некоторый «Икс», некое неизвестное качество, нечто, что «есть в нем, помимо его самого» - то, что делает его достойным нашего желания? Это происходит, когда объект вводится в структуру фантазма, когда он включается в фантазматическую сцену, что и придает устойчивость желанию субъекта.

Вспомним «Окно во двор» Хичкока: окно, в которое постоянно смотрит немощный и прикованный к инвалидному креслу Джеймс Стюарт, несомненно является окном-фантазмом - его желание пленено тем, что он может видеть в этом окне. Поэтому он воспринимает действия несчастной Грейс Келли как помеху, как пятно, мешающее ему смотреть в окно, хотя его и привлекает красота Грейс. И как же она поступает, чтобы стать достойной желания Стюарта? Буквально вступая в рамки его фантазма - проходя по двору и появляясь «с другой стороны», там, где он может видеть ее *через окно*. И когда Стюарт видит ее в комнате убийцы, его взгляд - это уже жадный взгляд соблазненного человека, человека, желающего ее. Здесь Лакану можно приписать точку зрения «мужского шовинизма»: отношения между мужчиной и женщиной складываются в той мере, в какой она оказывается способна вступить в границы его фантазма.

Одной из самых известных аксиом психоанализа является утверждение, что любой мужчина в той женщине, которую он выбирает как сексуального партнера, стремится найти субститут своей матери. Мужчина влюбляется в женщину тогда, когда она чем-то напоминает ему мать. Лакан только добавил, что здесь существует негативное измерение, которое обычно упускают из виду: в фантазме мать сводится к ограниченному набору (символических) признаков. Как только объект, *слишком близкий* к Матери (функционирующей в данном случае в бессознательном как Вещь) - то есть такой объект, который не просто связан с Матерью-как-Вещью теми или иными признаками, а непосредственно соединен с ней, - появляется в границах фантазма, желание задыхается в инцестуозной клаустрофобии. Здесь мы снова сталкиваемся с парадоксальной двойственностью фантазма: предоставляя нам возможность найти субститут матери, он одновременно выступает экраном, не позволяющим подойти слишком близко к материнской Вещи, удерживающим нас на расстоянии от нее. Поэтому неверно было бы считать, что любой эмпирический объект может оказаться в границах фантазма и стать объектом желания: определенные объекты (а именно те, что слишком близки к травматической Вещи) никогда не проникают в границы фантазма. Если же по каким-либо причинам такой объект все-таки вторгается в про-

Глава 3. «*Che vuoi?*» 125

странство фантазма, результат оказывается разрушительным и вызывающим отвращение - фантазм теряет свою привлекательность и становится чем-то тошнотворным.

И снова мы находим у Хичкока, теперь в фильме «Головокружение», пример подобной трансформации. Герой фильма - его опять зовут Джеймс Стюарт - страстно влюблен в Мадлену и вместе с ней ходит в музей, где она любит портретом Шарлоты, давно умершей женщины, с которой отождествляет себя Мадлена. Его близкая подруга детства, художница-любитель, решает сыграть со Стюартом злую шутку. Она делает точную копию портрета Шарлоты - в белом кружевном платье, с букетом цветов на коленях и т. д., - однако вместо прекрасного лица Шарлоты она изображает свое собственное ничем не примечательное лицо в очках... Результат оказывается ужасным: потрясенный, шокированный и испытывающий отвращение Стюарт навсегда порывает с ней. (То же самое происходит и в фильме Хичкока «Ребекка». Джоан Фонтейн, полагая, что ее муж по-прежнему любит свою бывшую жену - Ребекку, и желая произвести на него впечатление, появляется на приеме в платье, в которое однажды была одета в аналогичной ситуации Ребекка. И снова события оборачиваются гротеском - муж в ярости прогоняет ее.)

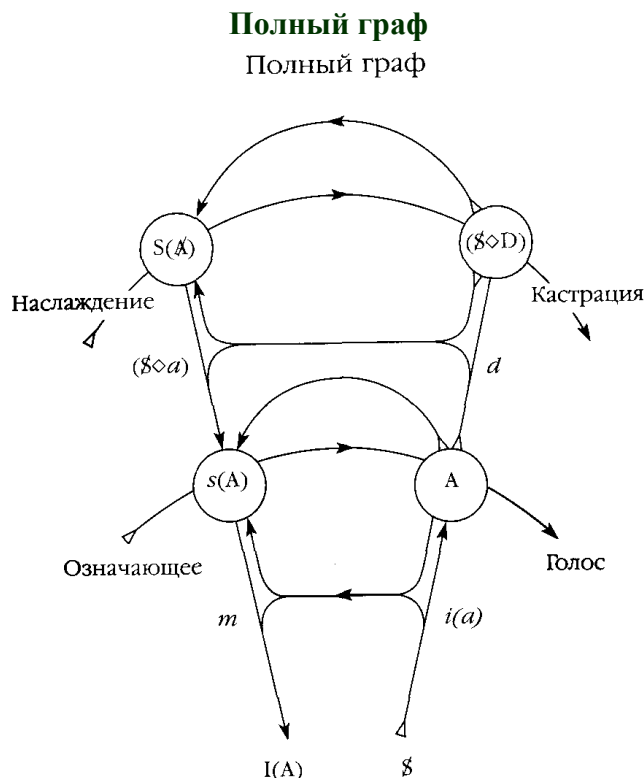
Понятно также, почему Лакан строил граф желания, ссылаясь и на шекспировского «Гамлета». Присмотревшись, разве мы не заметим, что «Гамлет» - это драма *ошибочной интерпелляции*? В начале пьесы происходит не что иное, как интерпелляция в ее чистой форме: призрак короля-отца обращается *{interpellates}* к индивиду Гамлету как к субъекту, то есть Гамлет распознает себя как адресата предписываемой ему миссии или мандата (который заключается в мести убийце отца). Но одновременно распоряжения призрака отца сопровождаются загадочным требованием ни в коем случае не причинять какого бы то ни было вреда матери Гамлета. И не позволяет Гамлету действовать, исполнить предписанную миссию мести как раз то, что он сталкивается с «*Che vuoi?*» желания Другого. Ключевая сцена всей пьесы - это долгий диалог Гамлета с матерью, в котором он пытается вывести желание матери. Чего она на самом деле хочет? Неужели ей на самом деле доставляет наслаждение мерзкая и непристойная связь с его дядей?

Колебаться Гамлета заставляет вовсе не то, что он не может определиться с тем, чего хочет он сам (неопределенность его желания), дело вовсе не в том, что «он не знает, чего на самом деле хочет». Его желание вполне очевидно - он хочет отомстить за своего отца. Что заставляет его колебаться - это сомнения относительно *желания другого*, это то, что он сталкивается с тем самым «*Che vuoi?*», которое отмечает пропасть ужасающего, отвратительного наслаждения. Если Имя Отца - это инстанция интерпелляции, символической идентификации, то желание матери, с его бездонным «*Che vuoi?*», отмечает тот предел, с которым неизбежно сталкивается любая интерпелляция.

126 Часть II. Нехватка Другого

Неполнота Другого и наслаждение

Таким образом мы наконец достигаем четвертой, окончательной, полной формы графа желания - поскольку то, что его отличает, - это вектор наслаждения [*jouissance*], пересекающий вектор символически структурированного желания:



Полный граф характеризуется тем, что у него есть два уровня, которые могут быть обозначены как уровень значения и уровень наслаждения. На первом (нижнем) уровне пересечение означающей цепочки и мифического намерения (Δ) показывает, как возникает эффект значения со всеми его внутренними артикуляциями. Среди них и ретроактивный характер значения в той мере, в какой оно выступает функцией Другого с большой буквы, то есть в той мере, в какой оно обуславливается местом Другого, батареей означающих ($s(A)$); а также воображаемая ($i(a)$) и символическая ($I(A)$) идентификации субъекта, основанные на таком ретроактивном возникновении значения, и т. д. Второй (верхний) уровень графа показывает, что происходит, когда само это поле порядка означающих, Другого с большой буквы, пронизывается, пропитывается до-символическим (принадлежащим Реальному) течением наслаждения; что происходит, когда до-символическая «субстанция», тело как материализация, инкарнация наслаждения запутывается в системе означающих.

Глава 3. «*Che vuoi?*» 127

В общем результат этих процессов очевиден: процеживаясь через сито означающего, тело подвергается *кастрации*, наслаждение извлекается из тела, тело расчленяется, омертвляется. Другими словами, порядок означающего (Другой с большой буквы) и порядок наслаждения (Вещь как его воплощение) предельно гетерогенны, несоизмеримы; какая-либо согласованность между ними структурно невозможна. Вот почему на верхнем уровне графа, слева - там, где наслаждение впервые пересекает означающее, - мы видим $S(A)$, означающее нехватки в Другом, его несообразности. Как только поле означающего пронизывается наслаждением, это поле становится несоизмеримым самому себе, пористым, перфорированным. Наслаждение - это то, что не может быть символизировано, его присутствие в поле означающего может быть определено только по дырам и возмущениям в этом поле. Так что единственно возможным означающим наслаждения является означающее нехватки в Другом, означающее неполноты Другого.

Сегодня общим местом стало утверждение, что, по Лакану, субъект является чем-то разделенным,

перечеркнутым, чем-то тождественным нехватке в означающей цепочке. Однако радикальность теории Лакана состоит не просто в указании на этот факт, а в выявлении того, что Другой с большой буквы, символический порядок как таковой тоже является *barré*, тоже оказывается перечеркнутым фундаментальной невозможностью, структурированной вокруг некоей недостижимой/травматической сущности, вокруг центральной нехватки. Если бы этой нехватки в Другом не существовало, Другой был бы закрытой структурой и субъект был бы обречен на радикальное отчуждение от Другого. Так что именно эта нехватка в Другом позволяет субъекту достигнуть своего рода «раз-отчуждения» (*de-alienation*), названного Лаканом *сепарацией*. Под сепарацией имеется в виду не то, что субъект рано или поздно осознает, что он навсегда отделен (сепарирован) от объекта барьером языка, а то, что *объект отделен и от Другого*. Дело в том, что и у Другого «нет» объекта, нет окончательного ответа, сам Другой является «запертым», желающим, то есть существует также и желание Другого. Эта нехватка в Другом дает субъекту, если так можно выразиться, жизненное пространство, позволяет ему избегать тотального отчуждения в означающем не за счет восполнения своей нехватки, а за счет отождествления себя, своей нехватки, с нехваткой в Другом.

Три уровня ниспадения вектора, располагающегося слева графа, соответствуют логике их последовательности. Сперва мы видим **S(A)**, пометку нехватки в Другом, неполноты символического порядка, пронизанного *juissance*. Затем идет **($\$a$)**, формула фантазма, выполняющего функцию экрана, скрывающего эту неполноту. И наконец, **s(A)**, эффект сигнификации, где доминирует фантазм, функционирующий как «абсолютная сигнификация» (Лакан). Он конституирует рамки, через кото-

128 Часть II. Нехватка Другого

рые мы воспринимаем мир как устойчивый и осмысленный - априорное пространство, в котором располагаются те или иные эффекты сигнификации.

И последнее, что требует пояснения, это почему в другой точке пересечения наслаждения и означающего, справа, находится формула влечения **$\$D$** . Как уже отмечалось, означающее расчленяет тело, извлекает наслаждение из тела; однако это «извлечение» (*«evacuation»*) (Ж.-А. Миллер) никогда не бывает полным. Существуют некоторые остатки, оазисы наслаждения, рассеянные по пустыне символического Другого, так называемые «эрогенные зоны», участки, все еще проникнутые наслаждением, -это именно те остатки, с которыми связано фрейдовское понятие влечения, циркулирующего и пульсирующего вокруг этих зон. Эрогенные зоны обозначены **D** (символическое требование), поскольку в них нет ровно ничего «природного», «биологического». То, какая часть тела избежит «эвакуации наслаждения», определяется не психологией, а только способом расчленения тела означающим (что и подтверждается теми симптомами истерии, при которых части тела, из которых наслаждение «обычно» извлечено - шея, нос, - снова эротизируются...).

Пожалуй, стоит рискнуть и перечитать формулу **$\$D$** ретроактивно, уже с точки зрения поздней теории Лакана, как формулу *симптома* - как формулу такого означающего образования, которое непосредственно пропитано наслаждением, то есть как парадоксальное соединение наслаждения с означающим. Такой подход дает ключ к верхнему уровню, к верхнему «четырёхугольнику» графа желания в его противопоставлении нижнему «четырёхугольнику». Место воображаемой идентификации (отношение между воображаемым эго и его конститутивным образом, его *Я идеальным*) теперь занимает желание (**d**), поддерживаемое фантазмом (**$\$a$**). Функция фантазма - заполнение незамкнутости Другого, сокрытие его неполноты; так, например, представление тех или иных соблазнительных сексуальных сцен выступает экраном, маскирующим невозможность сексуальных отношений. Фантазм скрывает то, что Другой, символический порядок, структурируется вокруг некой травматической невозможности, вокруг чего-то такого, что не может быть символизировано, то есть вокруг принадлежащего измерению Реального наслаждения. Фантазм же «приручает», «смягчает» наслаждение - и что же происходит с желанием, когда мы переходим за/через фантазм? На последних страницах своего Семинара XI Лакан отвечает на этот вопрос так: появляется *влечение*, а именно влечение к смерти. «По ту сторону фантазма» не существует каких-либо чаяний или подобных тому возвышенных явлений, «по ту сторону фантазма» находится только влечение, его пульсация вокруг *симптома*. Переход за/через фантазм, следовательно, точно соответствует идентификации с *симптомом*.

Глава 3. «*Che vuoi?*» 129

«Переход за/через» социальный фантазм

Таким образом, весь верхний (второй) уровень графа можно понимать как обозначение того измерения, которое располагается «по ту сторону интерпелляции». Парадоксальная «квадратура круга» - символическая и/или воображаемая идентификация - никогда не имеет своим следствием полное отсутствие каких-либо остатков, а существование такого остатка и открывает пространство желанию и делает Другого (символический порядок) неполным, дает место фантазму как попытке преодолеть, скрыть эту неполноту, этот разрыв в Другом. Вот теперь мы и можем наконец вернуться к проблематике идеологии: начиная с теории интерпелляции Альтюссера и до сих пор главной слабостью «(пост-)структуралистского» подхода к теории идеологии была его ограниченность нижним уровнем, нижним «четырёхугольником» лакановского графа желания, его стремление анализировать действенность идеологии, исходя исключительно из механизмов символической и воображаемой идентификаций. А измерение, располагающееся «по ту сторону

интерпелляции» (и до сих пор упускаемое из виду), никак не укладывается в постструктуралистские представления о неизбежном распылении и плюрализации процесса означивания, в представления о метонимическом скольжении как о том, что разрушает любую фиксацию значения, любое «пристегивание» плавающих означающих. «По ту сторону интерпелляции» находится «четырёхугольник» желания, фантазма, нехватки в Другом и влечения, пульсирующего вокруг невыносимой избыточности наслаждения (*surplus-enjoyment*).

Какое значение это имеет для теории идеологии? Случилось так, что под анализом идеологии прежде всего понимается анализ того способа, каким она функционирует как дискурс, способ тотализации, трансформации серий плавающих означающих в целостное поле введением, интервенцией тех или иных «узловых точек». Короче говоря, тот способ, каким дискурсивные механизмы конституируют поле идеологического значения. С такой точки зрения наслаждение-в-означающем (*enjoyment-in-signifier*) представляется чем-то до-идеологическим, иррелевантным для анализа идеологии как социального механизма. Однако изучение так называемого «тоталитаризма» показывает то, что присуще любой идеологии, идеологии как таковой: ее последним основанием (тем основным механизмом, которым идеологическая система означающих «удерживает» нас) является бессмысленная, пред-идеологическая сущность наслаждения. «Не все в идеологии является идеологией» (то есть не все обладает идеологическим значением) - и именно этот избыток, эта прибавка и есть последнее основание идеологии. Отсюда следует, что в «критике идеологии» существуют две взаимосвязанные процедуры:

- во-первых, *дискурсивная* процедура, «симптоматическое чтение»

130 Часть II. Нехватка Другого

идеологического текста, осуществляющее «деконструкцию» наивного восприятия его смысла; то есть процедура, демонстрирующая, что данное идеологическое поле является результатом монтажа гетерогенных плавающих означающих, результатом их тотализации посредством введения, интервенции определенных «узловых точек»;

- во-вторых, такая процедура, целью которой является выведение на свет *наслаждения*, артикуляция того способа, каким (одновременно и извне и внутри поля значения) идеология включает в себя, использует, производит пред-идеологическое наслаждение, наслаждение, которое структурируется фантазмом.

Дабы продемонстрировать необходимость дополнения анализа дискурса анализом логики наслаждения, достаточно взять тот пример, который является особым случаем идеологии, является, возможно, самой чистой инкарнацией идеологии как таковой, - пример антисемитизма. Приведем самый откровенный в своей прямоте пример: «Общества не существует» и еврей - симптом этого.

На уровне дискурсивного анализа совсем нетрудно артикулировать ту систему символических сверхдетерминаций, которая инвестирована в фигуру еврея. Это прежде всего смещение: основной трюк антисемитизма - это представление социального антагонизма антагонизмом между здоровыми социальными силами (социальным телом) и силами, разрушающими это тело, силами разложения. Так, выходит, что не общество, само по себе являющееся «парадоксальным», основано на антагонизме, а что источник разложения сосредоточен в некой конкретной его части - в евреях. Такое смещение становится возможным, поскольку евреи ассоциируются с финансовыми операциями: источник эксплуатации и классовых антагонизмов оказывается тогда не в отношениях между трудящимися и правящими классами, а в отношениях между «продуктивными» силами (рабочие и организаторы производства) и лавочниками, эксплуатирующими «продуктивные» классы и превращающими здоровое сотрудничество в классовую борьбу.

И естественно, это смещение поддерживается сгущением: евреи наделяются предельно противоречивыми характеристиками. Они описываются как грязные *и* умные, как развратники *и* импотенты и т. д. Следовательно «придает энергию» такому смещению тот способ, каким фигура еврея объединяет в себе серии разнородных антагонизмов: экономического (евреи как спекулянты), политического (евреи как заговорщики, обладающие тайной властью), морально-религиозного (евреи как подлые антихристы), сексуального (евреи как совратители наших невинных девушек)... Короче, совсем несложно показать, что фигура еврея выступает симптомом в смысле некоего закодированного послания, шифра, иска-

Глава 3. «Che vuoi?» 131

женной репрезентации социальных противоречий. Анализируя работу смещения/сгущения, мы и можем определить значение этого симптома.

Однако эта логика метафорического-метонимического смещения еще недостаточна для объяснения того, каким образом фигура еврея захватывает наше желание. Чтобы понять всю ее силу, необходимо принять во внимание и то, каким образом эта фигура вводит схему фантазма и структурирует наше наслаждение. Фантазм - это прежде всего сценарий, восполняющий пустоту, экран, прикрывающий вакуум. «Сексуальные отношения невозможны», и эта невозможность заполняется соблазнительным сценарием фантазма, вот почему фантазм - это в конечном счете всегда фантазм сексуальных отношений, фантазматическая их инсценировка. Как таковой, фантазм не может толковаться, из него можно только «выйти», и все, что нам нужно сделать, - это понять, что «за» ним нет ничего и каким образом фантазм скрывает это «ничего». (Однако многое стоит за симптомом - целая система символических сверхдетерминаций, поэтому возможно истолкование симптома.)

Теперь проясняется, как можно применить такое понимание фантазма в области идеологии: классовых

отношений «не существует», общество всегда расщеплено антагонистическими расколами, которые не могут быть объединены символическим порядком. А задачей социально-идеологического фантазма является создание такого видения, в котором общество «существует», в котором общество не расколото на антагонистические части, в котором отношения между этими частями являются органическими и взаимосогласованными. Самым наглядным примером такого видения является представление об обществе как огромном организме, социальном теле, в котором разные классы подобны тем или иным органам, выполняющим в этом организме различные функции, - можно сказать, что образ общества как единого тела является фундаментальным идеологическим фантазмом. Но какой элемент позволяет объяснить это несовпадение между органическим видением общества и действительным социумом, расколотом антагонистическими противоречиями? Конечно, фигура еврея - внешний элемент, чужеродное тело, привносящее разложение в здоровый социальный строй. Короче, «еврей» - это фетиш, одновременно и отрицающий, и воплощающий структурную парадоксальность «общества»; в этой фигуре данная парадоксальность как бы обретает свое положительное и осязаемое существование, вот почему эта фигура отмечает вторжение наслаждения в социальное поле.

Следовательно, понятие социального фантазма является необходимым дополнением понятия антагонизма; фантазм - это именно тот способ, каким маскируется пропасть антагонизма. Другими словами, *фантазм - это то средство идеологии, которое позволяет ей заранее принимать в расчет свои огрехи*. Обратимся снова к тезису Лакло и Муффа «общества не существует», предполагающему, что социальное измерение

132 Часть II. Нехватка Другого

- это неполное поле, структурированное вокруг конститутивной невозможности, поле, рассекаемое центральным «антагонизмом». Из этого тезиса вытекает, что любая идентификация, наделяющая нас устойчивой социально-символической идентичностью, в конечном счете обречена на провал. Функция идеологического фантазма заключена в том, чтобы скрыть эту неполноту, скрыть то, что «общества не существует», - идеологический фантазм служит компенсацией за ложную идентификацию.

«Еврей» - это средство, с помощью которого фашизм учитывает, репрезентирует свою собственную несостоятельность: в своей конкретике эта фигура воплощает невозможность полного осуществления тоталитаристского проекта, его имманентный предел. Поэтому недостаточно определить тоталитаристский проект просто как несостоятельное, утопическое стремление к созданию полностью прозрачного и гомогенного общества - дело в том, что в известном смысле тоталитаристская идеология *сознает* это, заранее знает об этом; фигура «еврея» - это способ включить данное знание в свою доктрину. Вся идеология фашизма структурируется, строится как борьба против элемента, который олицетворяет имманентную «невозможность» самого фашистского проекта: «еврей» - это не что иное, как фетишистское воплощение некоторого фундаментального тупика (*blockage*).

«Критика идеологии» должна, следовательно, поменять местами те причины и следствия, которыми оперирует тоталитаризм: «евреи» вовсе не являются действительной причиной социальных антагонизмов - это воплощение некоторого фундаментального тупика, воплощение того, что не позволяет социуму достигнуть полной самоидентичности в качестве замкнутой, гомогенной тотальности. «Евреи» не являются причиной социальной негативности, фигура «еврея» - это точка, в которой социальная негативность как таковая обретает позитивное существование. Отсюда можно вывести другую формулу основной процедуры «критики идеологии», дополняющую данную выше: это такая процедура, которая определяет в той или иной идеологической доктрине элемент, репрезентирующий в данной доктрине ее собственную «невозможность». Вовсе не евреи не позволяют социуму достигнуть полной идентичности, это не позволяют его собственная антагонистическая природа, его собственные имманентные тупики, но социум «проецирует» эту внутреннюю негативность на фигуру «еврея». Иными словами, то, что исключается из символического (из границ общего социально-символического порядка), появляется в реальном как параноидальный конструкт «еврея»⁷¹.

Нетрудно заметить, что «переход за/через социальный фантазм» можно соотнести также и с такой процедурой, как «идентификация с симптомом». Очевидно, что евреи - это социальный симптом: это точка, в которой имманентные антагонизмы общества принимают позитивную форму, прорываются на поверхность социума, точка, в которой становится

Глава 3. «*Che vuoi?*» 133

очевидно, что социум «не работает», что общественный механизм «скрипит». Если мы находимся в пределах (органического) фантазма, то «еврей» выглядит как самозванец, привносящий извне в систему взглядов общества беспорядок, рассогласованность и разложение, как внешняя действительная причина разложения, устранив которую, мы можем восстановить порядок, стабильность и самоидентичность. Однако, «перейдя за/через фантазм», необходимо одновременно идентифицироваться с симптомом: в качествах, которыми наделяются «евреи», необходимо признать неизбежные следствия функционирования самой нашей социальной системы; в «крайностях», приписываемых «евреям», необходимо признать истину нас самих.

Исходя именно из такого понимания социальных «эксцессов», Лакан и утверждал, что не кто иной, как Маркс, «изобрел» симптом. Величайшей заслугой Маркса стало то, что явления, представляющиеся повседневному буржуазному сознанию всего лишь отклонением, случайным искажением и разладом в

«нормальном» функционировании общества (экономические кризисы, войны и т. д.), тем, что может быть устранено в ходе улучшения системы, - что Маркс эти явления показал как неизбежный продукт самой системы, как точку, в которой прорывается «истина», - внутренне противоречивый характер системы. «Идентифицироваться с симптомом» значит распознать в «эксцессах», в нарушениях «нормального» положения вещей то, что дает нам доступ к их истинному устройству. Точно так же и Фрейд полагал, что устройство человеческого сознания открывается в снах, оговорках и тому подобных «анормальных» явлениях.

134

ГЛАВА 4. УМИРАЕШЬ ТОЛЬКО ДВАЖДЫ

Между двумя смертями

Связь между влечением к смерти и символическим порядком всегда была определяющей в теории Лакана, но эта связь между влечением к смерти и означающим на различных этапах развития теории трактовалась по-разному:

- На первом этапе (Семинар I, «Функция и поле языка и речи в психоанализе») на авансцене находится представление гегелевской феноменологии о слове как смерти, убийстве вещи. В той мере, в какой действительность символизируется, заключена в символическую систему, вещь как таковая оказывается представлена в слове, в своем понятии, а не в непосредственной данности. Точнее, мы не можем вернуться к ничем не опосредованной действительности: даже если мы перейдем от слова к вещи - например, от слова «стол» к столу в его физической данности, - восприятие самого стола уже будет отмечено некоторой нехваткой; чтобы осознать, чем в действительности является стол, в чем его смысл, необходимо прибегнуть к слову, которое уже предполагает отсутствие вещи.

- На втором этапе (когда Лакан обратился к интерпретации новеллы Эдгара По «Похищенное письмо») акцент был перенесен со слова, речи к языку как синхронической структуре, бессмысленному автономному механизму, производящему смысл в качестве своего следствия. Если в первый период лакановское понимание языка является преимущественно феноменологическим (он постоянно повторяет, что поле психоанализа - это поле значения, *la signification*), то теперь он обращается к «структуралистскому» пониманию языка как дифференцированной системы элементов. Теперь влечение к смерти отождествляется с символическим порядком: по словам самого Лакана, влечение к смерти - это «не что иное, как маскировка символического порядка». Главное здесь - это оппозиция между уровнем воображаемого, на котором воспринимается смысл, и уровнем «бессмысленного» механиз-

135

ма означающее/означаемое, где смысл производится. На уровне воображаемого господствует принцип удовольствия, стремящийся к установлению гомеостаза; символический порядок в своем слепом автоматизме постоянно нарушает этот гомеостаз и располагается «по ту сторону принципа удовольствия». Человеческое бытие, захваченное системой означающих, омертвляется и становится частью странного механического порядка, разрушающего его природный гомеостаз (один из примеров тому - навязчивое повторение).

На третьем этапе, когда центр интересов Лакана сместился к непостижимому измерению Реального, понятие влечения к смерти снова радикально изменило свое значение. Это изменение проще всего понять, если коснуться отношений между принципом удовольствия и символическим порядком.

Вплоть до конца пятидесятых принцип удовольствия отождествлялся с уровнем воображаемого, символический порядок рассматривался как область «по ту сторону принципа удовольствия». Однако начиная с конца пятидесятых годов (Семинар «Этика психоанализа») именно символический порядок как таковой стал отождествляться с принципом удовольствия. Бессознательное «структурировано как язык», его «первичный процесс» метонимически-метафорического смещения управляется принципом удовольствия; все, что лежит за этими пределами, относится не к символическому порядку, а к ядру Реального, к травматической сердцевине. Для обозначения этих процессов Лакан использовал термин Фрейда: *das Ding*, Вещь как инкарнация непостижимого *наслаждения* (термин «Вещь» должен пониматься со всеми коннотациями, присущими ему в научной фантастике; так, например, «чужой» из одноименного фильма - это пред-символическая, материнская *Вещь par excellence*).

Символический порядок стремится к сохранению гомеостаза, но в его сердцевине, в самом его центре существует некий странный, травматический элемент, который не может быть символизирован, интегрирован в символический порядок, - это Вещь. Здесь Лакан вводит неологизм *L'extimité* - экс-тимность, «внешняя интимность», термин, послуживший названием одному из семинаров Ж.-А. Миллера. Что же представляет собой на этом уровне влечение к смерти? Оно четко противопоставлено символическому порядку: влечение к смерти - это возможность «второй смерти», полной аннигиляции символической структуры, конституирующей «действительность». Само существование символического порядка включает в себя возможность полного стирания, «символической смерти» - уже не просто смерти «реального объекта» в своем символе, а уничтожения, стирания системы означающих вообще.

136 Часть II. Нехватка Другого

Эти изменения в теории Лакана не лишены теоретического интереса; они совершенно четко связаны с тем, как изменялось его понимание завершения психоаналитического лечения:

- В первый период, когда слово определялось как медиум intersубъективного распознавания желания, симптом рассматривался как белое пятно, пробел, как избежавший символизации воображаемый элемент истории субъекта. Процесс анализа и был процессом символизации этих белых пятен, процессом их интеграции в символический мир субъекта. Анализ ретроактивно придавал смысл тому, что первоначально было бессмысленным следом. Таким образом, финал лечения совпадал с тем моментом, когда субъект оказывался способен рассказать Другому свою полную историю, когда его желание интегрировалось и распознавалось как «полная речь» (*«parole pleine»*).

- Во второй период, когда символический порядок рассматривался как нечто омертвляющее субъекта, вменяющее ему некую травматическую утрату (имя этой утраты, этой нехватки - это, конечно, «символическая кастрация»), Лакан считал, что анализ подходит к концу тогда, когда субъект готов принять эту фундаментальную утрату, готов согласиться с символической кастрацией в качестве неизбежной платы за успех его желания.

- В третий период появляется фигура Другого с большой буквы, на первый план выходит символический порядок, в самой сердцевине которого находится некий травматический элемент. Фантазм в теории Лакана рассматривается как конструкция, позволяющая субъекту согласиться с этим травматическим ядром. Теперь завершающая стадия психоанализа определяется как «переход за/через фантазм» (*«-la traversée du fantasme»*). Не символическое истолкование фантазма, а уяснение того, что его соблазняющее наличие есть только восполнение нехватки, пустоты в Другом. «По ту сторону фантазма» ничего нет, фантазм представляет собой конструкцию, скрывающую эту пустоту, это «ничего» - то есть нехватку в Другом.

Самой важной особенностью третьего периода развития теории Лакана является смещение акцента с Символического на Реальное. Для примера возьмем понятие «знания в Реальном», представления о том, что природа «знает» свои собственные законы и всегда следует им. Все мы хорошо помним классическую, архетипическую сценку из многих мультфильмов: кот приближается к краю обрыва и, не останавливаясь, продолжает спокойно идти дальше, но не падает, хотя идет уже по воздуху. Когда же он срывается вниз? Только когда посмотрит вниз и заметит, что висит в воз-

Глава 4. Умираешь только дважды 137

духе. Смысл этой нелепой сцены в том, что кот, разгуливающий по воздуху, возможен тогда, когда Реальное на какой-то момент как бы забывает о своем знании. Когда же кот наконец смотрит вниз, он вспоминает, что должен следовать законам природы, и падает. Здесь действует по существу та же логика, что и в упоминавшемся уже сне, изложенном в «Толковании сновидений» Фрейда. Это сон об отце, который не знал, что он умер: суть в том, что, поскольку он не знал о своей смерти, он *продолжал жить* - ему пришлось напоминать о его смерти. Если придать этой сцене комический поворот, можно сказать, что *он продолжал жить*, поскольку забыл умереть. В этом отношении выражение *memento mori* следует понимать как «не забудь умереть!»

Все это возвращает нас к проблеме «двух смертей»: в сне, приведенном Фрейдом, из-за нехватки, недостатка знания отец все еще жив, хотя он уже умер. В некотором смысле каждый из нас должен умереть дважды. Вспомним гегелевскую теорию повторения в истории: когда Наполеон был повержен впервые и сослан на остров Св. Эльбы, он еще не знал, что уже умер, что его роль в истории сыграна, и ему должно было напомнить об этом его поражение под Ватерлоо - в этот момент он умер во второй раз, он стал настоящим мертвым.

Идею второй смерти излагал еще маркиз де Сад: понимание Садом радикального, абсолютного преступления, освобождающего творческие силы природы, изложено Попом в пространной речи, которая помещена в пятой главе «Жюльетты». Понятие абсолютного преступления предполагает различие двух смертей: природной смерти как неотъемлемой части природного круговорота возникновения и распада, постоянной изменчивости природы; и абсолютной смерти - деструкции, разрушения самого этого циклизма. Такая смерть должна освободить природу от ее собственных законов и позволить возникнуть новым формам жизни *ex nihilo*. Это различие между двумя видами смерти может быть сопоставлено с особенностями самой фантазии Сада. Дело в том, что в некотором смысле жертвы оказываются в его произведениях не подверженными разрушению: выдерживая бесконечные пытки, они остаются жить, они переносят любые мучения, оставаясь прекрасными. Как если бы помимо своего естественного тела (составной части круговорота возникновения и распада) и тем самым помимо своей естественной смерти эти жертвы были наделены другим телом, состоящим из некоей иной субстанции, субстанции, неподвластной природному циклизму, - телом возвышенным⁷².

Сегодня мы являемся свидетелями того, как тот же самый фантазм работает в различных продуктах «масс-культуры», например в мультипликационных фильмах. Возьмем хотя бы мультфильмы о Томе и Джерри. Оба подвергаются ужасным испытаниям: кота разрезают, в его карманах взрывается динамит, его переезжает и расплюсчивает паровой каток и так далее. Однако уже в следующей сцене он появляется как ни в чем не бывало,

138 Часть II. Нехватка Другого

и игра возобновляется - словно он обладает каким-то иным, неразрушимым телом. Или возьмем пример компьютерных игр, где мы буквально имеем дело с различием между двумя смертями. Часто правилом

такой игры является то, что игрок (или, точнее, фигура, репрезентирующая его в игре) обладает несколькими жизнями, обычно тремя. Играющий подвергается тем или иным опасностям, например, его стремится съесть монстр, и, если монстру это удастся, игрок теряет одну жизнь; однако если он проявит ловкость, то получит еще одну или даже несколько дополнительных жизней. Логика подобных игр целиком подчинена различию между двумя смертями: между смертью, в которой я теряю одну из моих жизней, и окончательной смертью, после которой я вообще выхожу из игры.

Лакан рассматривал такое различие между двумя смертями как различие между реальной (биологической) смертью и ее символизацией, «сведением счетов», исполнением символического предначертания (к примеру, исповедь на смертном одре в католицизме). В этом промежутке может возникнуть как нечто возвышенное, так и появиться чудовищные монстры. Для Антигоны ее символическая смерть, исключение из символической общности полиса предшествует действительной смерти и придает ее образу возвышенность и красоту. Полная противоположность этому - призрак отца Гамлета. Его действительная смерть не повлекла за собой смерти символической, «сведения счетов», и он возвращается как ужасное видение до тех пор, пока долг ему не будет отдан.

Этот промежуток «между двумя смертями», где обитает как возвышенная красота, так и чудовищные монстры, - это место *das Ding*, место реального травматического ядра в самом средоточии символического порядка. Этот топос открывается процессами символизации и историзации - историзация предполагает некое пустое место, вне-историческое ядро, вокруг которого артикулируется символическая система. Другими словами, человеческая *история* отличается от животной *эволюции* именно этой соотносительностью с *вне-историческим* топосом, топосом, который «не может быть» символизирован - символизация происходит ретроактивно. Как только «грубая», пред-символическая действительность символизируется и историзируется - это сразу «засекречивает», закрывает пустое, «неудобоваримое» место Вещи.

Эта соотносительность с пустым местом Вещи позволяет постигнуть возможность полной, тотальной аннигиляции системы означающих. «Вторая смерть», радикальное разрушение природного круговорота, мыслима только в той мере, в какой этот круговорот уже символизирован и историзирован, уже вписан, уже пойман в символическую паутину: «абсолютная смерть», «разрушение вселенной» - это всегда разрушение *символической* вселенной. Фрейдовское «влечение к смерти» - это не что иное, как точное теоретическое выражение садовского понятия «второй смерти» - возможность тотального «стирания» исторической традиции открывает -

Глава 4. Умираешь только дважды 139

ся самим процессом символизации-историзации и выступает радикальным, саморазрушительным пределом этого процесса.

Во всей истории марксизма, возможно, только однажды было затронуто это вне-историческое «экстимное» ядро истории, только однажды размышление об истории коснулось «влечения к смерти» как ее нулевого уровня: мы имеем в виду текст «О понятии истории», последний текст Вальтера Беньямина, «попутчика» франкфуртской школы. Объяснить это можно тем, что Беньямин (уникальный случай в марксизме) рассматривал историю как текст, как множество событий, которые «станут сбывшимися», - их смысл, их историчность определяется «задним числом», тем, каким именно образом они будут вписаны в символическую систему.

Революция как повторение

Этот текст Беньямина сам по себе «экстимен»: данный необычный текст не только не подходит под определение текста франкфуртской школы, но и не укладывается в историю мысли самого Беньямина. Теоретическое развитие Беньямина обычно принято рассматривать как постепенное сближение с марксизмом, но текст «О понятии истории» не имеет ничего общего с логикой такого сближения. Здесь, в самом конце теоретической деятельности (и жизни вообще), у Беньямина неожиданно возникает проблема *теологии*. Исторический материализм может победить, только если «воспользуется услугами теологии», - так гласит знаменитый первый тезис этого сочинения:

«Должно быть, и вправду существовал автомат, сконструированный таким образом, что на каждый ход шахматиста он отвечал ходом, наверняка приводившим к выигрышу партии. Кукла в турецком платье, с наргиле во рту, сидела перед доской, которая покоилась на обширном столе. Посредством системы зеркал достигалась иллюзия, что этот стол открыт со всех сторон. На самом деле под столом сидел горбатый карлик, искусный в шахматной игре, и направлял руку куклы при помощи шнура. Этой аппаратуре можно найти аналогию в философии. Кукла, которую называют «историческим материализмом», всегда должна выигрывать. Она может без труда справиться с каждым, если воспользуется услугами теологии, которая сегодня, по общему признанию, мала и уродлива и не смеет показаться в своем собственном обличье»⁷³.

В данном отрывке бросается в глаза противоречие между аллегорией, к которой Беньямин прибегает в первой части, и интерпретацией этой аллегории во второй части тезиса. Интерпретация состоит в утверждении, что исторический материализм «прибегает к услугам теологии», но сама аллегория гласит, что теология («горбатый карлик») управляет куклой - «историческим материализмом» - при помощи шнура. Данное противоре-

140 Часть II. Нехватка Другого

чие - это, конечно, противоречие между самой аллегорией и ее смыслом и в конечном счете между означающим и означаемым. Означаемое хочет «воспользоваться услугами» означающего в качестве своего

инструмента, однако немедленно обнаруживает себя запутавшимся в его сетях. Здесь пересекаются два различных уровня: формальная структура беньяминовской аллегории функционирует точно так же, как ее «содержание»; теология в ее соотношении с историческим материализмом (который хочет поставить теологию себе на службу, но безнадежно запутывается в ее шнурах) олицетворяет здесь - если позволить себе этот *Vorlust*, изначальное удовольствие, - инстанцию означающего.

Поставим следующий вопрос: как следует понимать «теологию» у Беньямина? «Теология» отсылает в данном случае к совершенно особому опыту, на который намекает следующий фрагмент, опубликованный уже после смерти Беньямина: «*Eingedenken* - это такой опыт, который не позволяет понимать историю как нечто совершенно атеологическое». Понятие *Eingedenken* нельзя перевести просто как «память» или «воспоминание»; даже буквальный перевод «мысленное перемещение» будет неточным.

Несмотря на то что речь и в самом деле идет о своего рода «апроприации прошлого», мы не сможем адекватно понять *Eingedenken* до тех пор, пока будем оставаться в поле герменевтики, поскольку цели Беньямина вступают в полное противоречие с основным герменевтическим правилом («понимать текст, исходя из целостности его эпохи»), Беньямин стремится, напротив, *отделить* ту или иную часть прошлого от континуума истории («...вырвать определенную биографию из эпохи, определенное произведение из творческой биографии» - Тезис XVII). Эта интерпретация, противоположная герменевтическому истолкованию, очень сходна с противопоставлением Фрейдом толкования *en detail* [подробного, детального] и толкования *en masse* [общего]: «Предметом нашего внимания должен быть не сон в целом, а отдельные фрагменты его содержания»⁷⁴.

Этот отказ от герменевтического подхода не следует, конечно, понимать как простое возвращение к до-герменевтической наивности; дело вовсе не в том, чтобы «пристраститься к прошлому», абстрагируясь от конкретной исторической ситуации, от того места, из которого мы говорим. *Eingedenken* - это, безусловно, такая апроприация прошлого, в которой «заинтересован», к которой стремится угнетаемый класс: «Исторически артикулировать прошедшее не значит осознавать «как оно было на самом деле» (Тезис VI)... «Не человек или люди, а борющийся, угнетаемый класс есть кладезь исторического знания» (Тезис XIII).

Тем не менее было бы совершенно неверно понимать смысл такого подхода к истории как «волю к власти в истолковании», как право победителя «со своей точки зрения», «по-своему писать историю», то есть понимать его в духе ницшеанской историографии. Иными словами, совершенно неверно видеть в таком подходе отражение борьбы двух классов,

Глава 4. Умираешь только дважды 141

правлящего и угнетаемого, борьбы «двух волей за право писать историю». Возможно, это и самом деле так для правящего класса, но определенно не так для угнетаемого. Между этими классами существует фундаментальная асимметрия, которую Беньямин обозначил как два различных способа восприятия времени: пустое, гомогенное время континуума (присущее господствующей, официальной историографии) и «заполненное», постоянно прерывающееся время (характерное для исторического материализма).

Ограничиваясь поисками того, «как оно было на самом деле», рассматривая историю как замкнутое, гомогенное, прямолинейное, непрерывное течение событий, взгляд традиционной историографии оказывается априорным, формальным, взглядом «тех, кто победил». Такому взгляду история представляется непреложной последовательностью «прогресса», ведущего к господству тех, кто правит сегодня. Однако в таком случае за рамками осмысления остается то, что в истории было «ошибочным», то, что было откинуто, дабы этот континуум «происшедшего на самом деле» вообще мог возникнуть. Господствующая историография пишет «положительную» историю великих достижений и культурного достоинства, исторический же материалист

«отнесется к ним как отстраненный наблюдатель. Ибо то, что он видит в культурном достоянии, - все это, без исключения, вещи такого рода, о происхождении которых он не может думать без отвращения. Они обязаны своим существованием не только труду великих гениев, их создавших, но и безымянному тяглу их современников. Они никогда не бывают документами культуры, не будучи одновременно документами варварства» (Тезис VII).

В отличие от триумфального шествия победителей, предьявляемого официальной историографией, угнетаемый класс апроприрует прошлое, поскольку оно «открыто», поскольку «надежда на освобождение» уже работает в нем. Он апроприрует прошлое, поскольку оно уже содержит - в форме «ошибок», которые стремятся предать забвению, - измерение будущего: «Прошлое несет с собой тайный знак, посредством которого оно указывает на освобождение» (Тезис II).

Чтобы апроприровать это подавленное измерение прошлого, в котором уже содержится будущее - будущее нашего революционного действия, которое при помощи повторения, ретроактивно, искупает прошлое («Существует тайный сговор между бывшими поколениями и нашим. То есть нас ожидали на Земле» [Тезис II]), - необходимо прервать непрерывное течение исторического развития и совершить «тигриный прыжок в прошедшее» (Тезис XIV). Только так мы достигнем фундаментальной асимметрии между историографическим эволюционизмом, описывающим непрерывное движение истории, и историческим материализмом:

142 Часть II. Нехватка Другого

«Исторический материалист не может рассматривать современность как переходное состояние, она для него включена в понятие времени, которое остановилось. Ибо это понятие определяет как раз ту современность, когда он пишет историю для себя самого» (Тезис XVI).

«Мышлению свойственно не только движение идей, но и равным образом их остановка. Где мышление

внезапно останавливается при стечении обстоятельств, насыщенном напряжением, там оно испытывает шок, посредством которого само кристаллизуется в монаду. Исторический материалист приближается к исторической теме единственно только там, где она выходит ему навстречу как монада. Он видит в ней знак мессианской остановки происходившего, иными словами, революционный шанс в борьбе за побежденное прошлое» (Тезис XVII).

Здесь мы сталкиваемся с первой неожиданностью: исторический материализм отличает (вопреки марксистской доксе, гласящей, что события должны быть постигнуты во всей целостности их взаимосвязей и в их диалектическом движении) его способность *остановить, обездвигить и отделить* фрагменты исторической целостности.

Как раз эта кристаллизация, это «отвердевание» движения в монаду и характеризует момент апроприации прошлого: монада - это момент настоящего, с которым непосредственно - в обход континуума эволюции - соединено прошлое; современная революционная ситуация понимается как повторение прошлых неудачных ситуаций, как их ретроактивное «искупление», доведение их до развязки. Прошедшее «наполняется настоящим», точка революционного шанса определяет не только ту или иную действительную революцию, но и множество других, прошлых, неудавшихся попыток революции:

«Для исторического материализма речь идет о том, чтобы удержать образ прошлого, который внезапно является в момент опасности перед историческим субъектом. Опасность угрожает как традиции, так и ее получателям» (Тезис VI).

Вместе с происходящей революцией риску поражения подвергается и само прошлое - потому что эта революция есть не что иное, как конденсация прошлых упущенных возможностей революции, которые заново повторяются в этот момент:

«История - предмет конструирования, отправная точка которого не гомогенное и пустое время, а современность. Так, для Робеспьера античный Рим был прошлым, преисполненным современности, вырванным из континуума истории. Французская революция осознала себя в качестве нового Рима. Она цитировала Древний Рим точно так, как мода цитирует старое платье» (Тезис XIV).

Достаточно вспомнить фрейдовское утверждение «бессознательное располагается вне времени», и все станет ясно: это «наполнение про-

Глава 4. Умираешь только дважды 143

шлым», этот «тигриный прыжок в прошлое», с которым неразрывно связано революционное настоящее, означает *навязчивое повторение*. Остановка исторического движения, подвешивание течения времени, о котором говорит Бенямин, точно соответствует «короткому замыканию» между настоящей и прошлой речью, которое характерно для ситуации трансфера:

«Почему течение анализа меняется с того момента, как ситуация переноса была проанализирована указанием на прежнюю ситуацию, когда субъект находился в присутствии объекта совершенно отличного, ни в чем не подобного объекту настоящему? Потому что настоящая речь, как и речь прежняя, заключена в скобки времени, в форму времени, если можно так выразиться. Если модуляция времени тождественна, речь аналитика оказывается имеющей ту же значимость, что и прежняя речь»⁷⁵.

В монаде «время останавливается», поскольку актуальная констелляция событий оказывается неразрывно связана с прошлой констелляцией, иными словами, потому, что мы имеем здесь дело с чистым повторением. Повторение «расположено вне времени» не в смысле какого-то до-логического архаизма, а в смысле чистой синхронии, присущей означающему. Не следует видеть связь прошлого и настоящего как диахроническую стрелу времени - эта связь существует в форме непосредственного парадигматического короткого замыкания.

Монада, следовательно, это момент разрыва, разлома, в котором линейное «течение времени» подвешивается, останавливается, «свертывается»; в ней непосредственно повторяется (так сказать, в обход линейной последовательности времени) прошлое, которое было подавлено, было выведено за пределы континуума, задаваемого устоявшейся историей. Это буквально точка «остановки диалектики», точка чистого повторения, в которой историческое движение заключено в скобки. И мы можем говорить о такой апроприации прошлого, где само настоящее ретроактивно «искупает» это прошлое (где, следовательно, прошлое как таковое включено в настоящее), только в поле означающего. Подвешивание (исторического) движения возможно только в синхронии означающего, только как синхронизация прошлого с настоящим.

Теперь понятно, с чем мы сталкиваемся при изоляции монады от континуума истории: *мы отделяем означающее, заключая в скобки целостность сигнификации*. Это заключение сигнификации в скобки является условием *sine qua non* короткого замыкания между прошлым и настоящим: их синхронизация осуществляется на уровне автономии означающего - синхронизируются, налагаются друг на друга два означающих, а не два значения. Следовательно, нас не должно удивлять, что такое «присоединение» (*Einschluss*) некоторого прошлого к текстуре настоящего» сопровождается метафорой текста, истории как текста:

144 Часть II. Нехватка Другого

«Если мы согласимся рассматривать историю как текст, то сможем сказать о ней то же, что говорил один современный автор о литературном тексте: что прошлое несет в себе образы, которые можно сравнить с образами, хранимыми на фотопластинке. «Только будущее будет располагать проявителем, достаточно сильным, чтобы сделать картину ясной во всех деталях. Многие страницы Руссо или Мариво несут в себе смысл, который их современники были не в состоянии до конца расшифровать»⁷⁶.

Вспомним еще раз, как Лакан, объясняя процесс возвращения вытесненного, прибегал к введенной Винером метафоре обратного течения времени: в этом случае мы видим сначала исчезновение квадрата и

только потом сам квадрат:

«То, что мы видим в качестве возврата вытесненного, является стертым сигналом чего-то, что получит свое значение лишь в будущем посредством его символической реализации, его вписывания в историю субъекта. Буквально говоря, это всегда будет чем-то, что в конкретный момент исполнения *станет сбывшимся*»⁷⁷.

Таким образом, вопреки первому впечатлению, текущая революционная ситуация *не является* «возвращением вытесненного». Скорее возвращение вытесненного, «симптомы» - это не удавшиеся в прошлом попытки революции, преданные забвению, выведенные за рамки господствующей исторической традиции. А действительная революционная ситуация представляет собой попытку «развернуть», «искупить» - то есть осуществить в измерении Символического - эти прошлые неудачные попытки, которые «станут сбывшимися» только при их повторении; и в этой точке они ретроактивно станут тем, чем всегда уже были. Так, в отношении беньяминовского текста «О понятии истории» можно повторить мысль Лакана: революция совершает «тигриный прыжок в прошлое» не потому, что ищет в прошлом, в традиции некую поддержку. Нет, это прошлое, повторяющееся в революции, «приходит из будущего», это прошлое уже содержит в себе открытое измерение будущего.

«С точки зрения Страшного Суда»

Именно здесь мы и сталкиваемся с неожиданным сходством между пониманием истории у Беньямина и в сталинизме. Если мы рассматриваем историю как текст, как «историю текста», как нарратив (как то, что получает свою значимость ретроактивно, и где эта отсрочка, этот эффект *apres coup* вписан в сами текущие события, события, которые не «происходят», а «становятся сбывшимися»), то мы неизбежно будем смотреть на исторический процесс в перспективе «Страшного Суда», последнего сведения счетов, момента завершения символизации-историзации, в перспективе

Глава 4. Умираешь только дважды 145

«конца истории». Именно здесь каждое событие ретроактивно получит свое определенное значение, свое окончательное место во всеобщей нарративации. История совершается, так сказать, в долг; только дальнейшее развитие событий ретроактивно покажет, будет ли оправдано, легитимировано свершающееся революционное насилие, или же его тяжесть будет давить на плечи живущих как их вина, как их неискупимый грех.

Здесь стоит вспомнить Мориса Мерло-Понти, в книге «Гуманизм и террор» приводившего в оправдание сталинских политических процессов следующие рассуждения: хотя на этих процессах были осуждены несомненно невинные люди, однако же благодаря этим судам стал возможен дальнейший социальный прогресс. Это не что иное, как фундаментальная идея «перспективы Страшного Суда» (выражение Лакана, прозвучавшее на семинаре «Этика психоанализа»): никакое действие, никакое событие не свершается впустую, история не знает абсолютной утраты, абсолютной потери. Все, что мы делаем, где-то записывается, регистрируется, остается в виде следа, который какое-то время кажется бессмысленным, но в момент окончательной ясности займет свое место.

Таков идеализм, в скрытом виде присущий логике сталинизма, которая хотя и отрицает персонифицированного Бога, но тем не менее предполагает платоновские небеса в форме «Другого с большой буквы», Другого эмпирической, фактической истории, ведущего ее бухгалтерию, то есть определяющего «объективное значение» каждого поступка и события. Без этой бухгалтерии, без этого соотнесения событий и поступков с Другим было бы невозможно понять функционирование некоторых ключевых понятий сталинистского дискурса, например «объективной вины», которая и есть как раз вина в глазах «Другого с большой буквы» истории.

Итак, на первый взгляд Беньямин совершенно согласен со сталинистским видением «перспективы Страшного Суда»; однако здесь стоит прислушаться к тому совету, который можно дать в случае «любви с первого взгляда»: посмотри еще раз. И тогда сразу станет ясно: эта кажущаяся близость только подтверждает то, что Беньямин коснулся самой сути сталинистской символической доктрины. Он был единственным, кто глубоко продумал саму идею «прогресса», на которой основана бухгалтерия истории у Другого. Кто - оказавшись предтечей Лакана с его знаменитой формулой, гласящей, что развитие «есть не что иное, как гипотеза господства»⁷⁸, - показал нерасторжимую связь между прогрессом и доминированием: «Представление о прогрессе человеческого рода в истории неотделимо от представления о ее ходе сквозь гомогенное и пустое время» (Тезис XIII), то есть неотделимо от представления о времени правящего класса.

Точка зрения сталинизма - это точка зрения *победителя*, чей окончательный триумф предопределен заранее «объективным ходом истории». Именно поэтому, несмотря на постоянное подчеркивание разрыва, прыжка, революционности, этот взгляд на прошлое является совершенно

146 Часть II. Нехватка Другого

эволюционным взглядом. История здесь понимается как непрерывный процесс смены старого хозяина новым: каждый победитель в свое время играет «прогрессивную роль», затем он лишается этой роли вследствие неизбежного развития истории; вчера капиталисты соответствовали ходу прогресса, сегодня наша очередь... В сталинистской бухгалтерии «объективная вина» (или «объективный вклад») определяется в соответствии с законами исторического развития - законами непрерывной эволюции, ведущей к Высшему Благу (к коммунизму). Для Беньямина же, напротив, «точка зрения Страшного Суда» - это точка зрения тех,

кто расплачивался за великие исторические триумфы; точка зрения тех, кто должен был *ошибиться*, сбиться с пути, дабы великие исторические триумфы могли свершиться. Это точка зрения обманутых надежд, всего того, что осталось в тексте истории как рассеянные, анонимные, бессмысленные следы на полях тех деяний, чье «историческое величие» было зафиксировано «объективным» взглядом официальной историографии.

Вот почему для Бенямина революция - это не составная часть непрерывной исторической эволюции, а, напротив, момент «стасиса», в котором эта непрерывность разрушается, в котором текстура предшествующей истории, истории победителей, аннигилируется. Это такой момент, когда каждый неудачный поступок, каждый промах, каждая прошлая безуспешная попытка (существовавшие в господствующем Тексте в качестве пустых и бессмысленных следов) ретроактивно, вследствие успеха революции, будут «искуплены», получат свою значимость. В этом отношении революция есть в строгом смысле слова *созидательный* акт, фундаментальное проявление «влечения к смерти»: стирание господствующего Текста, созидание *ex nihilo* нового Текста, в котором подавленное прошлое «станет сбывшимся».

Обратимся еще раз к лакановской интерпретации «Антигоны». Если сталинистская точка зрения - это точка зрения Креона, точка зрения Высшего Блага, принявшего форму Общего Блага Государства, то точка зрения Бенямина - это точка зрения Антигоны. Для Бенямина революция - это дело жизни и смерти, а более точно - второй, символической смерти. Альтернатива, открывающаяся в революции, есть альтернатива между *искуплением*, которое ретроактивно придаст значение «отбросам истории» (если использовать выражение сталинистов) - то есть всему тому, что было исключено из последовательности Прогресса, - и *Апокалипсисом* (поражением революции), когда даже мертвые претерпят вторую смерть: «*И мертвые не уцелеют, если враг победит*» (Тезис VI).

Таким образом, различие между сталинизмом и позицией Бенямина можно сформулировать как оппозицию между *эволюционным идеализмом* и *креационным материализмом*. На семинаре «Этика психоанализа» Лакан отметил, что идеология эволюционизма всегда предполагает веру в Высшее Благо, в конечную Цель эволюции, изначально эту эволюцию на-

Глава 4. Умираешь только дважды 147

правляющую. Иными словами, эволюционизм всегда предполагает скрытую, замалчиваемую телеологию, в то время как материализм всегда содержит момент креации - он всегда содержит в себе *ретроактивное* движение: конечная цель не является предзаданной, вещи получают свое значение «задним числом»; внезапное возникновение Порядка задним числом придает значимость предшествовавшему Хаосу.

На первый взгляд кажется, что позиция Бенямина представляет собой полную противоположность позиции Гегеля: разве не диалектика является самой рафинированной и хитроумной разновидностью эволюционизма, в которой даже разрывы оказываются частью непрерывного Прогресса, его непреложной логики? Возможно, так полагал и сам Бенямин: он называл точку разрыва, вводимую в континуум истории, точкой «подвешивания диалектики», точкой внедрения чистого повторения, заключающего в скобки прогрессивное движение *Aufhebung* [снятия]. Однако именно здесь необходимо еще раз указать на радикальный антиисторизм Гегеля: абсолютная негативность, которая «приводит в движение» диалектику, знаменует собой введение «влечения к смерти» как совершенно не-исторического, «нулевого уровня» самой истории - историческое движение в самом своем средоточии содержит не-историческое измерение «абсолютной негативности». Другими словами, остановка, подвешивание движения есть определяющий момент диалектического процесса. Так называемое «диалектическое развитие» состоит в непрерывном повторении изначального *ex nihilo*, в аннигиляции и ретроактивной реструктуризации своего содержания. Вульгарное представление о «диалектическом развитии» как непрерывной последовательности трансформаций, в которых умирает старое и рождается новое, в которых все находится в постоянном движении, - это представление о природе как динамическом процессе трансформаций, зарождения и разрушения, представление, находимое повсеместно, от де Сада до Сталина, - не имеет ничего общего с гегелевским «диалектическим процессом».

Такое квазидиалектическое видение природы как бесконечного круговорота трансформаций не охватывает, однако, весь сталинизм в целом: в такое видение не укладывается как раз фигура самого коммуниста сталинского образца. А именно: место такого коммуниста оказывается расположенным как раз между двумя смертями. То несколько поэтическое определение коммуниста, которое мы находим в работах Сталина, должно пониматься буквально. Когда, например, на похоронах Ленина Сталин говорит: «Мы, коммунисты, люди особого склада. Мы сделаны из особого материала», - то нетрудно понять, что этим особым материалом является то, что Лакан называл *objet petit a*, возвышенный объект, находящийся в промежутке между двумя смертями.

В сталинизме коммунисты - это «люди железной воли», каким-то образом исключенные из повседневной рутины обычных человеческих стра-

148 Часть II. Нехватка Другого

стей и слабостей. Дело обстоит так, что они до некоторой степени представляют собой «живых мертвецов» - тех, кто еще жив, но уже исключен из обычного круговорота природных сил - как будто они обладают другим телом, помимо своего физического тела, телом возвышенным. (В фильме Эрнста Любича «Нинючка» роль высокопоставленного партийного аппаратчика играет Бела Лугочи, идентифицируемый с фигурой Дракулы, другого «живого мертвеца»: что это - случайное совпадение или же интуитивное

прозрение?) Можно сказать, что фантазм, лежащий в основании фигуры коммуниста сталинского образца, это тот же самый фантазм, который работает в мультфильмах о Томе и Джерри. За образом непоколебимого и бесстрашного коммуниста, способного выдержать самые суровые испытания и выйти из них полным сил, целым и невредимым, стоит логика того же фантазма, в котором кот, чью голову разнесло динамитом, в следующей сцене в целостности и сохранности продолжает неутомимое преследование своего классового врага - мыши.

От господина к лидеру

Стоит отметить, что представление о возвышенном теле, располагающемся в промежутке между двумя смертями, известно уже эпохе классического, до-буржуазного господина. По представлениям этой эпохи, таким телом, помимо своего обычного тела, телом возвышенным, вечным, телом, мистически персонифицирующим государство, обладает, например, король⁷⁹. В чем же тогда состоит различие между господином классической эпохи и тоталитарным лидером? Трансубстантивное тело классического господина возникает как следствие работы перформативного механизма, описанного еще Бозцием, Паскалем и Марксом: мы, подданные, полагаем, что относимся к королю как к королю, поскольку он сам по себе является королем. Однако в действительности король оказывается королем как раз потому, что мы относимся к нему как к королю. Но то, что харизматическая власть короля является эффектом символического ритуала, исполняемого (*performed*) его подданными, должно оставаться скрытым. Как подданные, мы неизбежно оказываемся жертвами иллюзорного представления о короле как о том, кто «сам по себе» является королем. Вот почему классический господин должен легитимировать свое господствующее положение ссылками на некий внешний, находящийся вне общества авторитет (Бога, природы, каких-то мистических событий прошлого...). Как только перформативный механизм, наделяющий его харизматической властью, оказывается разоблаченным, господин своей власти лишается.

Однако тоталитарный лидер уже не нуждается в ссылках на некие внешние силы для легитимации своего господствующего положения. Он

Глава 4. Умираешь только дважды 149

не говорит своим подданным: «Вы должны следовать за мной потому, что я ваш лидер», - как раз напротив, он заявляет: «Сам по себе я ничто, я есть всего-навсего выражение, воплощение вашей воли, ее исполнитель, моя сила - это ваша сила...» Попросту говоря, тоталитарный лидер приводит своим подданным для легитимации своей власти как раз те аргументы, которые приводили, как отмечалось выше, Паскаль и Маркс; то есть разоблачает перед ними тайну классического господина. По сути, он заявляет им: «Я ваш господин потому, что вы относитесь ко мне как к своему господину. Именно вы, ваши действия и делают меня вашим господином!»

Каким же образом может быть критически осмыслена позиция тоталитарного лидера, если классические аргументы Паскаля и Маркса уже потеряли свою силу? Главная уловка лидера состоит в том, что инстанция, к которой он отсылает, к которой он прибегает для легитимации своего руководящего положения (Народ, Класс, Нация), *не существует* - или, точнее, существует только «с помощью» и «в» фетишистской репрезентации этой инстанции партией и ее лидером. Здесь «неузнавание» перформативного измерения принимает противоположную прежней форму: классический господин является господином в той мере, в какой его подданные относятся к нему как к господину; теперь же народ является «подлинным (*real*) народом» только в той мере, в какой он получает воплощение в своих представителях - партии и ее лидере.

Итак, тоталитаристское искажение перформативного измерения разворачивается по следующей формуле: партия полагает себя партией, поскольку она представляет подлинный интерес народа, поскольку она является плотью от плоти народа и выражает его волю. Однако в действительности это народ является народом, потому что - или, точнее, в той мере, в какой - он олицетворяется партией. Заявляя, что народа как основы партии не существует, мы не имеем в виду тот очевидный факт, что большинство людей в действительности не поддерживают руководящую роль партии, - все обстоит несколько сложнее. Парадоксальное место «народа» в тоталитарной вселенной нагляднее всего может быть показано анализом выражений типа «народ, как единое целое, поддерживает партию». Данное утверждение не может быть опровергнуто, поскольку, с какой бы точки зрения мы на него ни посмотрели, мы столкнемся с «круговым определением» народа. В сталинистской вселенной признак «поддерживать руководящую роль партии» является «жестким десигнатором» термина «народ», то есть в конечном счете *единственным признаком, определяющим народ во всех возможных мирах*. Вот почему подлинным представителем народа является только тот, кто поддерживает руководящую роль партии. Те же, кто не согласен с такой ее ролью, автоматически исключаются из народа, они становятся «врагами народа». Эта ситуация напоминает ту, которая описывается известной шуткой: «Моя невеста всегда приходит на свидания со мной, ведь стоит ей не прийти - и она пере-

150 Часть II. Нехватка Другого

станет быть моей невестой». Народ всегда поддерживает партию, поскольку тот, кто не поддерживает руководящую роль партии, автоматически перестает быть представителем народа.

Лаковское определение демократии могло бы быть таким: социополитический порядок, при котором «народа» не существует - не существует как единого целого, олицетворяемого теми или иными представителями. Вот почему главным признаком демократического порядка является то, что при нем место

Власти, по самой структурной необходимости, это пустое место⁸⁰. Демократический порядок - это такой порядок, при котором суверенитет принадлежит народу, но что есть народ, как не собрание *субъектов* власти? Здесь мы сталкиваемся с тем же парадоксом, как и в случае естественных языков, которые одновременно являются и метаязыками самого высокого уровня. Поскольку народ не может непосредственно управлять самим собой, место власти должно всегда оставаться пустым, всякий, кто занимает его, может делать это только временно, как заместитель, субститут реально недостижимого суверенитета - «никто не может управлять безвинно», как заметил Сен-Жюст. При тоталитаризме же партия и становится тем самым субъектом, который, непосредственно олицетворяя народ, *может* управлять безвинно. Не случайно страны «реального социализма» называют себя «народными демократиями» - в них и в самом деле снова существует «народ».

Такое опустошение места власти позволяет нам уяснить то радикальное новшество, которое повлекло за собой «изобретение демократии» (Лефорт) в истории институций. «Демократическое общество» может быть определено как общество, в котором институциональная структура предполагает в качестве составной части своего «нормального», «регулярного» воспроизведения такой момент, в который происходит распад социосимволических связей, точку, где проявляется Реальное, - это выборы. Лефорт понимает выборы (при «формальной», «буржуазной» демократии) как акт символического распада социальной доктрины: их главной чертой является как раз та особенность, которая обычно служила мишенью для марксистской критики «формальной демократии», - мы принимаем участие в выборах как абстрактные граждане, атомизированные индивиды, как чистые единицы, лишённые каких-либо конкретных качеств.

В момент выборов вся иерархическая система социальных отношений как бы подвешивается, заключается в скобки; «общество» как органическое целое перестает существовать, превращается в случайное сочетание атомизированных индивидуальностей, абстрактных единиц. Результаты выборов оказываются в зависимости от чисто количественных механизмов подсчета, а в конечном счете - от вероятностных процессов. Какое-нибудь совершенно непредвиденное (или подстроенное) событие - например, скандал, разразившийся за несколько дней до выборов, - может дать те «полпроцента», которые так или иначе предопределяют всю го-

Глава 4. Умираешь только дважды 151

сударственную политику на несколько лет вперед... Не стоит закрывать глаза на этот совершенно «иррациональный» характер того, что мы называем «формальной демократией»: в момент выборов общество предоставлено власти вероятностных процессов. Демократия становится возможной, только если мы согласимся на такой риск, решимся вручить судьбу «иррациональной» случайности, - именно в этом смысле и стоит понимать изречение Уинстона Черчилля, которое я уже упоминал: «Демократия - это, конечно, самая плохая из всех политических систем, но все дело в том, что другие еще хуже».

Действительно, демократия чревата опасностями махинаций, коррупции, власти демагогов и т. д. Однако стоит нам исключить возможность таких негативных аспектов, и мы потеряем демократию вообще - точно так же, как в случае с гегелевским Всеобщим, которое проявляется только в искаженных, недостоверных, неточных формах. Если же мы пытаемся откинуть эти искажения и постигнуть нетронутую чистоту Всеобщего, то сталкиваемся с его противоположностью. Так называемая «реальная демократия» - это просто еще одно имя для не-демократии: если мы пожелаем исключить возможность подтасовок, мы должны заранее «проверить» кандидатов, мы должны ввести различие между «подлинными интересами народа» и его непостоянными мнениями, подверженными демагогическому влиянию и путанице и т. д. И все заканчивается тем, что обычно называют «организованной демократией», в которой итоги выборов предопределены заранее и где результаты голосования имеют только ценность плебисцита. Короче, «организованная демократия» - это не что иное, как попытка исключить проявления Реального, характерные для «формальной» демократии, исключить момент распада социального здания на множество атомизированных индивидов.

Итак, хотя «в действительности» мы только и имеем, что «исключения» и «искажения», но тем не менее общее понятие «демократия» - это «необходимая фикция», это символическая данность, без которой действительная демократия, во всех возможных своих формах, не могла бы существовать. Здесь Гегель оказывается парадоксально близок к Иеремии Бентamu с его книгой *«Theory of Fictions»*, на которую постоянно ссылался Лакан. Гегелевское «всеобщее» и есть такая «фикция», которая «не существует в действительности» (действительность предлагает нам только бесконечный ряд исключений из этого общего правила), но тем не менее предполагаемая «действительностью» как точка референции, придающая ей (действительности) символическую устойчивость.

ЧАСТЬ III. СУБЪЕКТ

ГЛАВА 5. СУБЪЕКТ РЕАЛЬНОГО

«Метаязыка не существует»

Те, кто считают Лакана «постструктуралистом», совершенно упускают из виду тот радикальный разрыв, который отделяет его от поля «постструктурализма». Даже одно и то же утверждение, встречаемое в обоих этих полях, оказывается принадлежащим совершенно разным измерениям - например, утверждение «метаязыка не существует». Это предположение является общим местом и в лакановском психоанализе, и в постструктурализме (Деррида), и даже в современной герменевтике (Гадамер). Однако часто не замечают, что лакановская трактовка этого положения совершенно не совпадает ни с постструктуралистской, ни с герменевтической.

Постструктурализм утверждает, что текст всегда «задается» своим собственным комментарием: интерпретация литературного текста и его «предмет», «объект» принадлежат одному и тому же плану. Следовательно, интерпретация включена в литературный корпус: не существует «чистых» литературных объектов, которые не содержали бы элемента интерпретации, некой дистанции относительно своего непосредственного значения. В постструктурализме классическая оппозиция между текстом как объектом и его внешними интерпретациями заменяется представлением о континууме бесконечного литературного текста, который всегда уже является своей собственной интерпретацией, то есть дистанцирован сам от себя. Поэтому основной постструктуралистской процедурой оказывается не только поиск в чисто литературном тексте теоретических рефлексий о своем собственном устройстве, но и истолкование любого теоретического текста как «литературного». А точнее - заключение в скобки его претензий на истинность и демонстрация текстуальных механизмов, производящих «эффект истинности». Как уже заметил Хабермас, для постструктурализма характерна своего рода универсальная эстетизация, посредством которой «истина» в конце концов редуцируется к одному из стилевых эффектов дискурсивного выражения⁸¹.

В противоположность этим ницшевским коннотациям постструктурализма в произведениях Лакана ссылок на Ницше почти нет. Лакан всегда настаивал на том, что психоанализ - это опыт истины, и утверждение Ла-

155

кана «истина структурирована как фикция» не имеет совершенно ничего общего с постструктуралистским сведением этого измерения к текстовому «эффекту истинности». На самом деле открыл дорогу «деконструктивистской» поэтике не кто иной, как Клод Леви-Стросс, несмотря на то, что именно он жестоко критиковал «моду на постструктурализм», - именно он доказывал, что теоретическая интерпретация мифов является еще одной версией самих этих мифов. Например, он рассматривал фрейдовскую теорию эдипова комплекса как просто еще одну вариацию мифа об Эдипе.

В постструктурализме метонимия получает очевидный логический приоритет над метафорой. Метафорический «разрез» рассматривается как нечто обреченное на неудачу, как безуспешная попытка стабилизировать, канализировать или же ограничить метонимическое рассеивание движения текста. А с этой точки зрения настойчивость Лакана в утверждении приоритета метафоры над метонимией, его указание на то, что метонимическое скольжение всегда должно быть поддержано метафорическим «разрезом», - все это истолковывается постструктуралистами как свидетельство принадлежности его теории к «метафизике присутствия». Постструктуралисты видят в лакановской теории *point de capiton*, фаллического означающего как означающего нехватки, просто еще одну попытку борьбы с «диссеминацией», «рассеиванием» текстуальных процессов. Разве эта теория не является, говорят они, попыткой локализовать нехватку в единичном означающем, в Нечто - пусть даже и в означающем самой нехватки? Деррида неоднократно упрекал Лакана за парадоксальный жест сведения нехватки к ее указанию на саму себя. Лакановская теория понимается как локализация нехватки в некоторой точке исключения, обеспечивающей устойчивость всех других элементов самим фактом того, что нехватка связана с «символической кастрацией», а фаллос определяется как ее означающее⁸².

Даже при первом, «наивном» ознакомлении с позицией постструктурализма трудно избежать ощущения, что в ее критике Лакана слишком легко сходятся концы с концами. Постструктурализм постоянно повторяет, что не существует совершенно не-метафизических текстов. С одной стороны, невозможно выйти из метафизической традиции, просто отстранившись от нее, поместив себя вовне, поскольку язык, который мы вынуждены использовать, целиком пропитан метафизикой. Однако, с другой стороны, любой текст, даже метафизический, содержит разрывы, демонстрирующие бреши в стене метафизики, такие точки, в которых текстуальные процессы разрушают то, что «автор» намеревался сказать. Не слишком ли удобна такая позиция? И даже более того - сама точка зрения деконструктивизма, базирующаяся на уверенности, что «метаязыка не существует», что ни одно высказывание никогда не говорит именно то, что собиралось выговорить, что процесс высказывания неизбежно разру-

156 Часть III. Субъект

шает высказывание, разве эта позиция не является *метаязыковой* в своем самом чистом, самом радикальном выражении?

Разве можно не заметить, что упорство, с которым постструктуралисты настаивают на том, что любой текст, включая их собственные, предельно двусмыслен, обречен на «рассеивание» интертекстуальными процессами, что это упорство является знаком настойчивого *«отрицания»* (в смысле фрейдовского *Verneinung*)? Достаточно очевидным подтверждением того, что как раз то место, с которого говорят они сами, и является защищенным, не затронутым децентрирующими текстуальными процессами? Вот почему поэтика постструктурализма в конечном счете является *показной*. Все попытки писать «поэтично», продемонстрировать, что все наши тексты находятся в децентрированной системе текстуальных процессов и что эти процессы неизбежно разрушают то, что мы «намеревались сказать»; все попытки избежать чисто теоретических форм выражения мысли и применять риторические приемы, присущие в основном литературе, - все это призвано скрыть тот раздражающий факт, что в основании постструктуралистских построений находится жесткая теоретическая конструкция, которая с полным правом может быть определена как чисто метаязыковая.

Основным предположением постструктурализма является следующее: классическое сведение риторических приемов к внешним средствам выражения, никак не связанным с планом содержания, является иллюзорным; то, что принято называть стилистическими приемами текста, всегда предопределяет само его «внутреннее» понятийное содержание. Может даже показаться, что сама поэтика постструктуралистского письма - непрерывное ироническое самокомментирование и самоотстранение, постоянное развенчивание буквального смысла - создана исключительно для демонстрации своих главных теоретических предпосылок. Именно поэтому эффектом постструктуралистских комментариев зачастую оказывается «дурная бесконечность» в гегелевском смысле: бесконечное квазипоэтическое обыгрывание некоторого числа теоретических установок, обыгрывание, не дающее ничего нового. Отсюда вытекает, что проблема деконструктивизма не в том, что он отвергает строгие теоретические основания и ограничивается вязким поэтизированием, а, напротив, в том, что его позиция слишком «теоретична» (в том смысле, в котором теория исключает измерение истины, то есть оказывается равнодушна к месту, с которого мы говорим).

Фаллическое означаемое

Как же можно избежать этого тупика? Здесь мы и обнаруживаем главное отличие теории Лакана от теории постструктурализма. На Семинаре XI

Глава 5. Субъект Реального 157

он начинает одно из своих размышлений так: «Однако это именно то, что я хочу сказать и говорю, ибо то, что я говорю, и есть то, что я хотел сказать...» С точки зрения постструктурализма, такая фраза доказывает только то, что Лакан желает сохранить позицию Господина: «говорить то, что я хочу сказать» значит настаивать на совпадении того, что мы намереваемся сказать, с тем, что мы на самом деле говорим, - разве не это совпадение определяет иллюзию господства? Не предполагает ли Лакан, что его текст избегает разрыва между тем, что он говорит, и тем, что он собирался сказать? Не притязает ли он на полный контроль над значением своего текста? Но, по Лакану, все обстоит совершенно иначе - именно такое «парадоксальное» высказывание (следующее логике парадокса «Я лжец») и оставляет фундаментальный разрыв в процессах означивания открытым и позволяет избежать высокомерных притязаний на метаязыковую позицию.

В этом отношении Лакан оказывается близок к Брехту. Достаточно вспомнить основной прием «учебных пьес» Брехта начала тридцатых годов, в которых действующие лица сопровождали «парадоксальными» комментариями свои собственные действия. Актер появлялся на сцене и произносил: «Я капиталист, моя цель - эксплуатация трудящихся. Сейчас я попытаюсь убедить одного из моих рабочих в правоте буржуазной идеологии, оправдывающей эксплуатацию...» Затем он подходил к рабочему и делал именно то, о чем заявлял перед этим. Разве подобные действия - комментарий актера своих поступков с «объективной», метаязыковой позиции - не показывают предельно четко, самым конкретным способом абсолютную невозможность этой метаязыковой позиции? Разве они в самой своей абсурдности не являются бесконечно более развенчивающими ее, нежели чем поэтика, накладывающая запрет на любое прямое, четкое высказывание и испытывающая потребность плодить новые комментарии, отступления, скобки, ссылки, кавычки, аллюзии - все, что должно убедить в том, что проговариваемое не должно пониматься буквально, просто так, как оно есть?

Метаязык - это не то, что «по определению» принадлежит Воображаемому. Это Реальное в строгом смысле, то есть *занять* эту позицию невозможно. Однако Лакан добавлял, что еще более трудно *уклониться* от нее. Ее невозможно достигнуть, но точно так же ее невозможно и *избежать*. Вот почему единственный способ уклониться от Реального - это совершить чисто метаязыковое высказывание, которое в своей откровенной абсурдности станет воплощением своей собственной невозможности. То есть ввести парадоксальный элемент, в самой своей идентичности материализующий абсолютную инаковость, тот неустранимый разрыв, который делает невозможной метаязыковую позицию.

Для Деррида локализация нехватки является всего-навсего попыткой как-то ограничить «рассеивающие» процессы письма, для Лакана же само

158 Часть III. Субъект

наличие такого парадоксального, «исключительного» элемента и поддерживает радикальный разрыв. Лакановское имя данного парадоксального элемента - это, конечно, фаллос как означающее, что выступает своего рода негативной версией «истины как того, что указывает на самое себя». Фаллическое означающее является, так сказать, указанием на свою собственную невозможность. В самой своей позитивности оно является означающим «кастрации», то есть собственной нехватки. Так называемые префаллические объекты (грудь, экскременты) являются утерянными объектами, в то время как фаллос не просто утерян, это объект, *дающий тело самому наличию некоторой фундаментальной утраты. В фаллосе утрата как таковая получает позитивное существование.* В этом отношении Лакан расходится с Юнгом, которому приписывают - возможно, ошибочно, но *se non e vero, e ben trovato* - знаменитую фразу: «Что есть пенис, как не фаллический символ?»

Здесь уместно будет вспомнить интерпретацию Отто Фенихелем непристойного жеста, называемого в Германии «длинный нос» (*die lange Nase*). Рука, поднесенная к лицу, и большой палец, приставленный к носу, намекают на эрегированный фаллос. Обычно считается, что смысл этого жеста - просто-напросто хвастовство перед соперником: смотри, какой «он» у меня большой, не чета твоему. Фенихель не отвергает такое примитивное объяснение этого жеста, а слегка изменяет его: логика оскорбления всегда предполагает *подражание* той или иной черте противника. Но тогда возникает следующий вопрос: а что оскорбительного в подражании, которое указывает на то, что другой обладает длинным и сильным детородным органом? Ответ Фенихеля таков: данный жест - только половина «высказывания», окончание которого опускается; целиком его надо понимать так: «Твой [фаллос] большой и сильный, но несмотря на это ты бессилен. Ты не можешь им причинить мне вреда»⁸³.

Таким образом, противник ставится перед насильственным выбором, который, по Лакану⁸⁴, и определяет опыт кастрации. Если противник не в силах ничего сделать, то с этим он и остается, однако если он станет что-то доказывать, то любое доказательство им своей силы обречено функционировать как «отрицание»; то есть как сокрытие его фундаментального бессилия, как хвастовство, которое просто подтверждает «от противного», что он ничего не может. Чем больше он сопротивляется, чем больше показывает свою силу, тем яснее становится его бессилие.

Абсолютно в том же самом смысле фаллос является означающим кастрации. Такова логика фаллической инверсии, начинающая работать в тот момент, когда демонстрация силы превращается в подтверждение фундаментального бессилия. Такова, кстати, и логика политической провокации, направленной на тоталитарные властные структуры. Имитацию «садомазохистского» ритуала не следует принимать, как это часто делают, за идентификацию жертвы с агрессором. Смысл послания властным структурам

Глава 5. Субъект Реального 159

турам заключен, напротив, в «отрицании», подразумеваемой данной имитацией: «Ты так силен, и *все-таки ты бессилен. На самом деле ты ничего не можешь мне сделать!*» Так власть попадает в ту же самую ловушку. Чем яростней она реагирует, тем яснее это подтверждает ее фундаментальное бессилие.

«Ленин в Польше» как объект

Для более точного объяснения того, каким образом из лакановского понятия фаллического означающего вытекает положение о невозможности метаязыка, обратимся еще раз к тому, как эта идея понимается в постструктурализме. Исходной точкой постструктуралистских построений выступает то, что нулевой уровень любого метаязыка - естественный, обычный язык - содержит в себе все возможные интерпретации всех метаязыков: естественный язык и является фундаментальным метаязыком. Обычный язык является своим собственным метаязыком, он самореференциален, это пространство бесконечного саморефлексивного движения. В этой концепции «объективному миру» не уделяется особого внимания - обычно просто указывается, что «действительность» всегда уже структурирована посредством языка. Таким образом постструктурализм получает возможность спокойно предаваться бесконечной языковой игре самоинтерпретации. Но на самом деле утверждение «метаязыка не существует» подразумевает в постструктурализме, что *«не существует чистого языка-объекта»*, такого языка, который бы функционировал как совершенно прозрачное средство означивания предзаданной действительности. Любое «объективное» заключение о вещах всегда как бы само-дистанцированно, всегда содержит отклонение означающего от своего «буквального смысла». Короче, язык всегда говорит - в большей или меньшей степени - нечто иное, чем намеревается сказать.

С другой стороны, в учении Лакана предположение «метаязыка не существует» надо понимать буквально. Оно означает, что все языки в той или иной степени являются языками-объектами: *нет языка без объекта*. Даже если язык оказывается в сетях автореференциального кружения, даже если очевидно, что говорит он исключительно о себе самом, - существует объективный, не относящийся к знаковому уровню «референт» такого движения. Это, конечно, лакановский *objet petit a*. Автореференциальное движение означающих - это не кружение по замкнутому кругу, а эллиптическое движение вокруг некоторой пустоты. И *objet petit a* в качестве изначально утерянного объекта, до определенной степени совпадающего со своей утратой, как раз и является воплощением этой пустоты.

«Изначальное исключение» объекта из символической системы Другого позволяет показать, на чем покоятся умозаключения Деррида об адре-

160 Часть III. Субъект

се письма [*le titre de la lettre*], критика им теории Лакана, гласящая, что, по Лакану, письмо всегда имеет адрес, всегда приходит по назначению. Этим доказывается «замкнутая экономия» лакановской категории Символического: центральная точка референции (означающее нехватки) будто бы исключает возможность сбиться письму с пути, сойти с циркулярно-телеологической траектории и прийти не по адресу⁸⁵.

В чем же заключается непонимание, на котором основана такая критика? Действительно, теория Лакана утверждает, что «каждое письмо имеет свой адрес», однако этот адрес ни в коей мере не предполагает некоего *telos'a* траектории письма. «Адрес письма» у Лакана можно сопоставить, скорее, с подписью под картиной, как в том известном анекдоте про «Ленина в Польше». На некоей выставке в Москве висит картина, изображающая Крупскую в постели с молодым комсомольцем. Картина называется «Ленин в Польше». Недоумевающий посетитель спрашивает экскурсовода: «А где Ленин?» - «Ленин в Польше», - невозмутимо отвечает экскурсовод.

Если обозначить позицию Ленина как позицию «отсутствующего третьего», носителя запрета на сексуальные отношения, то можно сказать, что «Ленин в Польше» является, строго по Лакану, объектом этой картины. Подпись именует тот объект, которого не хватает среди изображенного на картине. То есть можно сказать, что ловушка, в которую попадает посетитель выставки, это в точном смысле слова ловушка метаязыка. Посетитель ошибается, полагая, что между картиной и ее названием существует та же дистанция, что и между знаком и обозначаемым им объектом, как если бы название говорило о картине с некоторой «объективной дистанции». Ошибаясь так, он и ищет в картине то, о чем заявляет ее название. Вопрос, который задает посетитель выставки, таков: «Где объект, о котором говорит подпись под картиной?» Однако все дело в том, что в данном случае отношения между картиной и подписью под ней отличаются от тех, когда название однозначно соответствует изображенному («ландшафт», «автопортрет»). В данном случае название находится, так сказать, на самой поверхности картины. Оно принадлежит тому же континууму, что и сама картина. Его дистанция по отношению к картине является предельно внутренней, название совершает некий надрез на картине. По этой причине что-то из картины должно выпасть: не название, но объект, который замещается названием.

Другими словами, функция названия этой картины - это функция фрейдовского *Vorstellungsrepraesentanz*: это заместитель, субститут некой репрезентации; значимый элемент, восполняющий, замещающий вакантное место того, что упущено в репрезентации (то есть изображение самого Ленина). Поле репрезентации [*Vorstellung*] - это поле действительно *{positively}* изображенного, но проблема в том, что не может быть изображено совершенно все. Что-то неизбежно должно выпасть, «Ленин должен

Глава 5. Субъект Реального 161

быть в Польше», и название занимает место этой пустоты, этого пропуска, этой «изначально подавленной» репрезентации. Исключение «изначально подавленной» репрезентации функционирует как позитивное условие для возникновения того, что было изображено (в нашем случае, попросту говоря, если бы Ленин не был в Польше, то Крупская не могла бы...). Если взять слово «субъект» в смысле «содержание», то можно сказать, что здесь мы сталкиваемся именно с *различием между субъектом и объектом*. «Надежда Крупская в постели с молодым комсомольцем» это *субъект* картины; «Ленин в Польше» - ее *объект*.

Этот анекдот можно рассматривать как анекдот о *Vorstellungsrepraesentanz*; и теперь, кроме всего прочего, можно понять, почему у Лакана означающее как таковое тоже имеет статус *Vorstellungsrepraesentanz*. Означающее - это уже не материальный носитель означаемого, абстрактного представления, как у Соссюра, а субститут, восполняющий пустоту изначально упущенного репрезентацией: он не связан с репрезентацией в сознании, он репрезентирует ее *нехватку*. То, что критика постструктурализмом Лакана не попадает в цель, объясняется в конечном счете непониманием природы *Vorstellungsrepraesentanz*. Эта критика упускает из виду то, что *Vorstellungsrepraesentanz* (чистое, рефлексивное означающее, выступающее инкарнацией нехватки как таковой) восполняет пустоту утерянного объекта. Но стоит только *Vorstellungsrepraesentanz* перестать быть связанным с этой дырой в Другом, с восполнением объекта, и он начинает функционировать как «название»: как метаязыковое означивание, как надрез, ограничивающий, обобщающий, канализирующий исходную дисперсию знаковой текстуры... короче, мы оказываемся на постструктуралистском «празднике».

Кроме анекдота о Ленине в Польше, иллюстрирующего логику господствующего означающего, можно вспомнить и другой анекдот, симметрично оборачивающий первый и иллюстрирующий логику объекта. Это анекдот о призывнике, пытавшемся уклониться от службы в армии, изображая из себя сумасшедшего. Симптом, придуманный им, заключался в том, что он без конца проверял любые бумаги, попадавшие ему в руки и постоянно повторял: «Это не та!» Оказавшись у психиатра из призывной комиссии, он изучил и все его бумаги, даже из мусорной корзины, все время повторяя: «Это не та!» Психиатр, придя к выводу, что этот человек действительно безумен, выдал ему письменное освобождение от призыва. Призывник взглянул на бумагу и радостно сказал: «А вот эта именно та!»

Можно сказать, что этот в конце концов найденный кусочек бумаги -освобождение от призыва - обладает статусом объекта в том смысле, который придавал ему Лакан. Почему? Потому что это такой объект, возникновение которого продиктовано самим фактом означивания. Это такой объект, который начинает существовать как результат хлопот о нем. «Сумасшедший» призывник изображает поиски чего-то, и посредством са-

162 Часть III. Субъект

мих этих поисков, посредством повторяющейся неудачи («Это не та!») он и производит на свет то, что искал. Парадокс, следовательно, состоит в том, что *объект* поиска *задается* самим процессом поиска, точно так же как желание, по Лакану, задает свой объект. Ошибка всех, кто окружал призывника, не исключая и психиатра, состоит в том, что они не замечают, как оказываются частью игры «сумасшедшего». Они ошибочно полагают, что проверяют его с некой объективной, метаязыковой точки зрения, точно так же как недоумевающий посетитель выставки, чья ошибка состоит в том, что он принимает название картины за метаязыковое описание ее содержания.

Следовательно, перед нами две «симметричные» ошибки. В примере с «Лениным в Польше» название и изображение существуют на одном уровне, название не является метаязыковым обозначением этого изображения. Во втором примере документ, предоставляющий освобождение от призыва, является частью процесса означивания, его результатом, а не внешним его референтом. С одной стороны, перед нами парадокс *означающего*, выступающего частью *репрезентации действительности* (восполняющего пустоту, дыру в ней). С другой - обратный парадокс объекта, который с необходимостью включен *в сам факт означивания*. Этот двойной парадокс наконец и позволяет нам понять утверждение Лакана «метаязыка не существует».

Антагонизм как Реальное

Чтобы понять, как объект задается самим фактом означивания, необходимо помнить, что Реальное у Лакана носит парадоксальный характер. Прежде всего его можно понимать как твердое ядро, противящееся символизации, неподвластное диалектике, всегда упорно возвращающееся на свое место. Это хорошо иллюстрируется известным научно-фантастическим рассказом Фредрика Брауна «Эксперимент». Профессор Джонсон создал экспериментальную модель машины времени. Небольшие предметы, помещенные в нее, могли быть посланы в прошлое или будущее. Он продемонстрировал своим двум коллегам перемещение на пять минут в будущее, настроив машину на этот срок и положив на ее платформу медный кубик. Кубик мгновенно исчез и появился через пять минут. Второй эксперимент, по перемещению на пять минут в прошлое, был не так прост. Как объяснил профессор, установив машину на пятиминутное перемещение в прошлое, он положит кубик на платформу ровно в три часа. Но поскольку время будет течь в обратную сторону, кубик должен исчезнуть из его рук и появиться на платформе без пяти минут три, то есть за пять минут до того, как он положит кубик на платформу. Один из коллег профессора задал закономерный вопрос: «Но как вы его туда положите в таком

Глава 5. Субъект Реального 163

случае?» Джонсон пояснил, что в три часа кубик исчезнет с платформы и появится в его руках, чтобы быть помещенным на платформу. Именно так и произошло. Тут второй коллега профессора спросил, что произойдет, если после появления кубика на платформе (за пять минут до того, как он был положен туда), Джонсон передумает и *не положит* кубик на платформу в три часа. Не станет ли это причиной парадокса?

«- Интересная идея, - сказал профессор Джонсон. - Я не подумал об этом... Было бы интересно попробовать. Хорошо, я, пожалуй, не стану класть...» Никакого парадокса не возникло. Кубик никуда не пропал. Но вся остальная Вселенная, вместе с профессором, исчезла.

Итак, даже если вся символическая действительность напрочь исчезнет, превратится в ничто, Реальное - небольшой кубик - вернется на свое место. Именно это и имел в виду Лакан, когда говорил, что этический императив - это модус наличия Реального в Символическом: *Fiat justitia, pereat mundus!* [Пусть погибнет мир, но торжествует правосудие!] Кубик должен вернуться на свое место, даже если весь мир, вся символическая действительность погибнет.

Но это только одна сторона лакановского Реального. Этот его аспект стоял на первом плане в 50-х гг., когда теория Лакана предполагала три измерения: *Реальное* - грубую, предсимволическую реальность, всегда возвращающуюся на свое место; кроме того, *символический* порядок, структурирующий наше восприятие реальности; и, наконец, *Воображаемое*, уровень иллюзорных сущностей, чья устойчивость - только следствие своего рода игры зеркальных отражений, уровень, не обладающий реальным существованием и выступающий не более чем структурным эффектом. С развитием теории в 60 и 70-х гг. то, что Лакан называет «Реальное», все больше и больше приближается к тому, что в 50-х он называл «Воображаемое». Возьмем, например, понятие травмы: в 50-х, на своем первом Семинаре, травматическое событие определяется Лаканом как воображаемая сущность, еще не подвергнувшаяся окончательной символизации, не получившая место в символическом мире субъекта⁸⁶. В 70-х гг. травма выступает уже как *реальное*, как непрозрачное ядро, сопротивляющееся символизации. Причем совершенно не важно, имела ли она место, «случилась ли она на самом деле» в так называемой действительности. Главное, что она влечет за собой серию структурных эффектов (смещение, повторение и т. д.). Реальное - это некая сущность, которая должна быть сконструирована «задним числом» так, чтобы позволить нам объяснить деформации символической структуры.

Самый известный пример подобного рода феномена, который можно найти у Фрейда, это, конечно, первичное отцеубийство: искать его следы в доисторической действительности бессмысленно, но оно с необходимо-

164 Часть III. Субъект

стью должно быть предположено, если мы хотим объяснить сегодняшнее положение вещей. Точно так же и с первым смертельным сражением между (будущим) господином и рабом у Гегеля в «Феноменологии духа»: бессмысленно пытаться определить, когда это событие могло произойти. Но его следует предполагать, поскольку оно конституирует фантазматический сценарий, подразумеваемый самим фактом человеческого труда, - оно является intersубъективным условием так называемого «инструментального отношения к миру объектов».

Таков парадокс лакановского Реального: это «сущность», но существующая не в том смысле, в котором говорят «существовать на самом деле, иметь место в действительности». И тем не менее Реальное обладает рядом качеств - оно связано со структурными изменениями, оно может вызвать ряд следствий, эффектов в символической действительности субъектов. Вот почему статус Реального прекрасно иллюстрируется известной шуткой, существующей в различных вариантах: «Это то самое место, где Дюк Веллингтонский произнес свои знаменитые слова?» - «Да, это то самое место, но он никогда не произносил этих слов». Эти слова, которые никогда не были произнесены, и есть лакановское Реальное. Примеры можно умножать до бесконечности: «Смит не только не верит в привидения, он даже не пугается их!» И так вплоть до самого Бога, который, по Лакану, принадлежит Реальному: «Бог обладает всеми совершенствами, кроме одного - он не существует!» В этом смысле лакановский *subject supposé savoir* (субъект, предположительно знающий) является точно такой же реальной сущностью: его не существует, но он вызывает решающий сдвиг в психоаналитическом лечении.

И последний пример: знаменитый Макгаффин, «хичкоковский» объект, просто предлог для приведения рассказа в движение, сам по себе представляющий «совершенное ничто». Единственное значение Макгаффина состоит в его значении для действующих лиц анекдота, в том, что он кажется жизненно важным для них. Исходная версия этого анекдота широко известна. Два человека сидят в вагоне поезда, один спрашивает другого: «Что это лежит на багажной полке?» - «А, это Макгаффин». - «Что такое Макгаффин?» - «Ну, это такая штука для ловли львов на Шотландском нагорье». - «Но на Шотландском нагорье нету львов». - «Ну, значит, это не Макгаффин». Другая версия анекдота подходит еще больше, она отличается от приведенной только последней фразой: «Вот видите, как он эффективен!» Таков Макгаффин, чистое ничто, которое тем не менее эффективно. Надо ли добавлять, что Макгаффин - это чистейший пример того, что Лакан называл *objet petit a*: пустота, функционирующая как объект желания.

Отсюда может быть выведено точное определение реального объекта: причина, которая сама по себе не существует, которая представлена только рядом следствий - причем таких следствий, которые проявляются как

Глава 5. Субъект Реального 165

деформации и смещения. Если Реальное невозможно, то это именно такая невозможность, которая дана через свои следствия. Лакло и Муфф были первыми, кто, вводя понятие *антагонизма* применительно к анализу социально-идеологического поля, опирались на эту логику Реального. Антагонизм как раз и является подобного рода «невозможным» ядром, таким пределом, который сам по себе есть ничто. Он конструируется ретроактивно, исходя из его следствий, как травматическая точка, ставшая их причиной, - он не позволяет социальному полю замкнуться. Посмотрим с этой точки зрения на такое классическое понятие, как «классовая борьба»: это не есть некое фундаментальное означающее любых социальных феноменов («любые социальные процессы являются в конечном счете проявлением классовой борьбы»), а как раз наоборот - это некая граница, чистая негативность, травматический предел, не позволяющий социально-идеологическому полю стать тотальным. «Классовая борьба» представлена исключительно в своих последствиях, как тот факт, что любые попытки сделать социальное поле сплошным, попытки наделять социальные феномены раз и навсегда данным им местом в социальной структуре обречены на провал.

Если определить Реальное как такую парадоксальную, химерическую сущность, хотя и не существующую, однако обладающую рядом свойств и влекущую за собой ряд последствий, то становится очевидно, что Реальное *par excellence* и есть *наслаждение*. Наслаждение не существует, оно невозможно, однако оно вызывает ряд травматических следствий, эффектов. Такая парадоксальная природа наслаждения, кроме всего прочего, дает нам ключ к объяснению еще одного парадокса, способного безошибочно указать на наличие Реального: это запрет на то, что само по себе и так невозможно. Элементарным примером этому является, конечно, запрет на инцест. Однако существует и множество других примеров - достаточно вспомнить обычное отношение к детской сексуальности, которое гласит: «Детской сексуальности не существует, дети - это совершенно невинные создания, вот почему мы должны строго следить за любыми проявлениями детской сексуальности и настойчиво бороться с ними». Я уж не говорю о том, что этот же самый парадокс содержит самое знаменитое выражение всей аналитической философии. Это последнее утверждение «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Немедленно возникает «глупый» вопрос: если констатируется, что о невыговариваемом *невозможно* что-либо сказать, зачем добавлять, что мы *не должны* ничего говорить о нем? Мы находим тот же самый парадокс и у Канта: рассматривая вопрос об источниках легитимной государственной власти, он прямо заявляет, что мы *не можем* постигнуть скрытые источники власти, потому что мы *не должны* делать этого (поступая так, мы оказываемся *вне* этой сферы и автоматически лишаем ее легитимности), - любопытный

парафраз главного императива кантовской этики «*Du kannst, denn du sollst*!», «Ты можешь, потому что ты обязан!»

Решение этого парадокса - зачем запрещать то, что и так невозможно? - состоит в том, что невозможность относится к уровню существования («это невозможно», то есть этого не существует), между тем как запрет относится к тем свойствам, на которые он налагается (наслаждение запрещается из-за его свойств).

Насильственный выбор свободы

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что статус «свободы» -это статус «реального». Конечно, для (пост-)структурализма «свобода» -это не более чем воображаемый опыт, покоящийся на неузнавании и игнорировании структурной необходимости, определяющей действия субъектов. Однако исходя из теории Лакана в том виде, в котором она сложилась в 70-х гг., можно посмотреть на свободу с другой точки зрения: свобода, «свободный выбор» есть то, что относится к «недостижимому реальному».

Несколько месяцев назад одного югославского студента призвали на военную службу. В Югославии каждый новобранец приносит присягу -клянется, что желает служить свое стране, защищать ее даже ценой собственной жизни и т. п., - обычный патриотический набор слов. После публичной церемонии каждый призывник обязан подписаться под соответствующим официальным документом. Наш студент отказался поставить свою подпись, мотивируя это тем, что всякая клятва дается добровольно и, следовательно, есть результат свободно принятого решения, его же свободный выбор состоит в том, чтобы не скреплять присягу подписью. Однако он тут же добавил, что поставит свою подпись, если кто-либо из присутствующих офицеров готов отдать ему соответствующий приказ. Опешившие офицеры стали объяснять ему, что не могут отдать подобный приказ, поскольку присягу приносят на основании свободно принятого решения (и она не имеет ценности, если является результатом принуждения), но, с другой стороны, если он откажется исполнять свой долг, его привлекут к судебной ответственности и приговорят к тюремному заключению. Можно не объяснять, что именно так и случилось, но прежде, чем отправиться в тюрьму, студент добился от трибунала парадоксального решения - он получил официальный документ, предписывающий ему скрепить своей подписью свободно даваемую присягу...

В отношении субъекта и сообщества, к которому он принадлежит, всегда существует такая парадоксальная точка *choix force*, где сообщество говорит субъекту: у тебя есть свобода выбора, но лишь при условии, что ты совершишь правильный выбор. Например, ты свободен выбирать, под-

Глава 5. Субъект Реального 167

писывать или не подписывать присягу, но лишь при условии, что твой выбор будет правилен, то есть если ты подпишешь ее. Если же ты совершишь неправильный выбор, то вообще лишишься самой свободы выбора. Отнюдь не случайно, что этот парадокс возникает на уровне отношений субъекта и сообщества, к которому он принадлежит: ситуация насильственного выбора заключается в том, что субъект должен свободно выбрать сообщество, к которому он изначально, вне зависимости от своего выбора, принадлежит, - *он должен выбрать то, что уже дано ему*.

Суть в том, что субъект так никогда и не оказывается в ситуации выбора: с ним всегда обращаются так, *словно он уже сделал выбор*. Более того, вопреки первому впечатлению, будто подобный насильственный выбор -это ловушка, при помощи которой тоталитарная власть контролирует своих подданных, необходимо подчеркнуть, что в такой ловушке нет абсолютно ничего «тоталитарного». Субъект, полагающий, что может избежать этого парадокса и что у него на самом деле есть свобода выбора, -это *психотик*, тот, кто как бы сохраняет дистанцию по отношению к символическому порядку, кто не «схвачен» на самом деле сетями означающего. Просто субъект тоталитарного общества стоит ближе к этой позиции психотика, доказательством чего является статус «врага» в тоталитарном дискурсе (еврея - для фашизма, врага народа - для сталинизма). Врагом считается как раз тот, кто, имея свободу выбора, свободно совершил неправильный выбор.

В этом же состоит и главный парадокс любви - и не только любви к своей стране, но и любви между мужчиной и женщиной. Если я получу прямой приказ полюбить женщину, ясно, что из этого ничего не выйдет: любовь, в определенном смысле, должна быть свободна. Но, с другой стороны, если я веду себя так, словно у меня и впрямь есть свобода выбора, начинаю озиаться вокруг и говорить себе: «А ну-ка, выберем, в какую из этих женщин мне влюбиться», - ясно, что из этого тоже ничего не получится: это не «настоящая любовь». Парадокс любви состоит в том, что она совершается по свободному выбору, но по такому выбору, который никогда не происходит в настоящем, он всегда уже совершен. В определенный момент я могу лишь ретроактивно констатировать, что *я уже совершил выбор*.

Кто же впервые в истории философии сформулировал этот парадокс? В конце жизни Кант рассматривал выбор зла как априорный, трансцендентальный акт. Так он пытался объяснить то чувство, которое охватывает нас при встрече с дурным человеком: нам кажется, будто злое в этом человеке не просто вызвано теми или иными обстоятельствами (смягчающими по определению), а является неотъемлемой частью его природы. Иными словами, «зло» представляется чем-то безусловно *данным*: этот человек никогда не сможет перерасти его, измениться в процессе морального самосовершенствования.

168 Часть III. Субъект

Однако, с другой стороны, мы испытываем противоречивое чувство, будто дурной человек целиком и

полностью ответствен за то самое зло, которое *неотъемлемо* от его натуры. То есть хотя «он и уродился таким», но тем не менее «быть злым» вовсе не то же самое, что быть глупым, вспыльчивым или обладать другими подобного рода психическими качествами. Зло всегда воспринимается как нечто относящееся к свободному выбору, к решению, за которое субъект полностью отвечает. Как разрешить это противоречие между «врожденным», предзаданным характером человеческого зла и злом как результатом свободного выбора? Кант объясняет это тем, что выбор зла, решение, принимаемое в его пользу, является вневременным, априорным, трансцендентальным актом - актом, который *никогда не происходил* во временной реальности, но тем не менее является таким действием, которое задает сами границы развития субъекта, границы его практической деятельности.

Следовательно, у Лакана были все основания утверждать, что то «движение идей», высшим проявлением которого стали исследования Фрейда, имело своим началом философию Канта и прежде всего его «Критику практического разума»⁸⁷. Одним из следствий кантовской революции в сфере «практического разума», следствием, которое обычно принято обходить молчанием, стало то, что благодаря Канту *зло как таковое впервые получило соответствующий этический статус*. Это значит, что благодаря представлению об «изначальном зле», вписанном во вневременную структуру личности, зло стало делом принципа, этической позицией, где «этическое» в точном смысле слова является волевым решением, расположенным по ту сторону принципа удовольствия (и вытекающего из него принципа реальности). «Зло» более не выступает просто негативной деятельностью, при которой совершающий его руководствуется исключительно «патологическими» побуждениями (удовольствие, корысть, польза и проч.), а, напротив, оказывается делом вечного и самодостаточного характера личности, основанном на исходном, вневременном выборе. Это лишний раз доказывает правоту Лакана, парадоксальным образом сближавшего Канта с Садом, как и тот факт, что в эпоху Канта возникает целый ряд музыкальных и литературных образов, воплощающих зло как этическую позицию (от моцартовского Дон Жуана до романтических героев Байрона).

В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809) Шеллинг, чью философию Хайдеггер называл «акмэ немецкого идеализма», радикализовал теорию Канта, введя решающее различие между свободой (свободным выбором) и сознанием. Вневременной выбор, посредством которого субъект выбирает себя «хорошего» или себя «плохого», - это *неосознанный* выбор (как не вспомнить в связи с шеллинговским различием утверждение Фрейда о том, что бессознательное располагается вне времени?). Изложим вкратце ход рассуждений Шеллинга. Свобода постулируется как причина зла, то есть зло является результатом

Глава 5. Субъект Реального 169

свободного выбора субъекта, результатом принятого им решения. Но если свобода является причиной зла, то как объяснить бесчисленные примеры зла, морального и физического, которые, как представляется, не зависят от нашей сознательной воли? Единственно возможное тут решение - это предположить существование некоего фундаментального выбора, *предшествующего* нашим сознательным выборам и решениям, иными словами - некоего бессознательного выбора.

Эти рассуждения Шеллинга направлены прежде всего против субъективного идеализма Фихте, который свел все разнообразие свободной деятельности к созерцающему себя сознанию. Главным контраргументом Шеллинга является тонкое психологическое наблюдение: порой, без какого бы то ни было сознательного решения с нашей стороны, мы чувствуем свою ответственность; чувствуем себя грешниками, не совершив ничего действительно греховного; виновными - не сделав ничего предосудительного. Это, несомненно, чувство так называемой «иррациональной», ни на чем не основанной вины, которое хорошо известно в психоанализе; эта «чрезмерная», «необъяснимая» вина маскирует психическую реальность бессознательного желания.

Шеллинг объясняет это точно так же: такая «иррациональная» вина несет в себе свидетельство неосознанного выбора, неосознанного решения в пользу зла. Словно все было решено *еще до того*, как мы приводим сознание в состояние бодрствования. Основополагающий характер каждого человеческого существа - хороший или дурной - является результатом исходного, вечного, всегда находящегося в прошлом, априорного, трансцендентального выбора, то есть выбора, который всегда уже совершен, хотя он и не имеет места во временной, повседневной реальности. Такой свободный неосознанный выбор *должен быть постулирован*, чтобы объяснить владеющее нами чувство вины за то, что не зависит от нашего сознательного решения:

«В каждом человеке есть чувство, что тем, что он есть, он был уже от века и отнюдь не стал таковым во времени. Поэтому, невзирая на несомненную необходимость всех действий и несмотря на то, что каждый человек, относящийся со вниманием к своему поведению, должен признаться, что он отнюдь не случайно и не произвольно зол или добр, злой человек, например, отнюдь не ощущает принуждения [...], но совершает свои поступки по своей воле, а не против воли. То, что Иуда предал Христа, не мог предотвратить ни он, ни кто-либо другой из созданных существ, и все-таки он предал Христа не вынужденно, а добровольно и вполне свободно... Ведь тот, кто, стремясь оправдаться в дурном поступке, говорит: таков уж я, тем не менее прекрасно сознает, что таков он по своей вине, хотя он и справедливо считает, что не мог бы поступить иначе. Как часто человек уже в детстве, в возрасте, когда с эмпирической точки зрения нельзя допустить, что он способен свободно действовать и размышлять, проявляет склонность к злу, которую, как заранее можно предвидеть, нельзя будет искоре-

170 Часть III. Субъект

нить ни дисциплиной, ни воспитанием и которая впоследствии действительно приносит дурные плоды,

замеченные нами в зародыше. И все же никто не сомневается в том, что это должно быть вменено ему в вину, и все настолько же убеждены в его вине, как были бы убеждены, если бы каждый отдельный поступок полностью находился в его власти. Подобное общее суждение о совершенно не осознанной по своему происхождению и даже непреодолимой склонности ко злу как об акте свободы указывает на деяние и, следовательно, на жизнь до этой [земной] жизни»⁸⁸.

Стоит лишний раз подчеркивать, как точно это шеллинговское определение исходного, вневременного выбора соответствует лакановскому понятию Реального, которое никогда не находится в действительности, но которое тем не менее с необходимостью должно быть предположено, «сконструировано» задним числом для объяснения существующего положения вещей? Если вернуться к нашему несчастному студенту, то можно заметить, что безвыходность его положения точно соответствует шеллинговскому парадоксу свободного поступка: хотя он не мог выбирать страну, где должен был родиться, с ним обращались так, как если бы это зависело от его выбора. Как если бы своими вневременными действиями, всегда уже находящимися в прошлом, он совершил выбор того, что с самого начала было ему предписано, - выбрал преданность своей стране.

Coincidentia oppositorum

Итак, Реальное - это одновременно *и* твердое, непроницаемое ядро, не поддающееся символизации, *и* совершенно химерическая сущность, сама по себе не обладающая какой бы то ни было онтологической устойчивостью. Если использовать терминологию Крипке, Реальное - это преграда, о которую разбиваются все попытки символизации, это твердая сердцевина, остающаяся неизменной во всех возможных мирах (символических вселенных); и одновременно Реальное - это то, чей статус предельно ненадежен, что существует только как нечто ошибочное, упущенное, что всегда в тени, что исчезает, стоит только попытаться постигнуть его позитивную природу. Как мы уже видели, все это точно определяет категорию травматического события, то есть такого события, которое выступает точкой сбоя символизации; события, никогда не данного, однако, в своей позитивности, - следовательно, того, что может быть конституировано только задним числом, исходя из своих структурных последствий. Вся его конкретика заключена в деформациях, производимых в символической вселенной субъекта: травматическое событие - это в конечном счете фантазматический конструкт, заполняющий некоторую пустоту в символической структуре, и как таковое травматическое событие - это ретроактивный эффект данной структуры.

Глава 5. Субъект Реального 171

Вот ряд других оппозиций, определяющих лакановский концепт Реального.

- Реальное выступает начальной точкой, основанием, фундаментом процесса символизации (поэтому Лакан и говорит о «символизации Реального»). В определенном смысле Реальное *предшествует* символическому порядку и, следовательно, структурируется им, попадая в его сети. Это основной мотив Лакана: символизация как процесс омертвления, истощения, опустошения, дробления полноты Реального, которым характеризуется живое тело. Однако в то же самое время Реальное - это продукт, лоскут, остаток этого процесса символизации; это не более чем эксцесс символизации, ее «останки»; вообще как таковое Реальное и возникает в самом процессе символизации. Как сказал бы Гегель, Символическое *и постулирует, и полагает* Реальное. В той мере, в какой средоточием Реального является *наслаждение, jouissance*, этот дуализм принимает форму различия между наслаждением и *plus-de-jouir, избытком наслаждения. Jouissance* - это основание, на котором совершается символизация, базис, который опустошается, выхолащивается, структурируется символизацией; однако одновременно в этих процессах возникает некий остаток - это и есть избыток наслаждения.

Реальное - это полнота инертного наличия, позитивности; в Реальном нет никакой нехватки - нехватка вводится исключительно символизацией; означающее - вот что вводит в Реальное пустоту, отсутствие. И в то же самое время Реальное само по себе - дыра, разрыв, незамкнутость в самом средоточии символического порядка. Это нехватка, вокруг которой и структурируется символический порядок. Как исходный пункт, основание, Реальное - это полнота без какой бы то ни было нехватки; как продукт, остаток символизации, оно, напротив, является вакуумом, пустотностью, созданной символической структурой и расположенной в ее центре. Можно подойти к этой оппозиции и с другой стороны, с точки зрения «негативности». Реальное - это то, что не может быть подвергнуто отрицанию, то, что не схватывается диалектикой отрицания; но тут же необходимо добавить, что так происходит только потому, что Реальное как таковое, в самой своей позитивности, есть не что иное, как воплощение определенной пустоты, нехватки, предельной негативности. *Реальное не может быть подвергнуто отрицанию, поскольку оно уже само по себе, в своей позитивности, есть не что иное, как воплощение чистой негативности, пустотности.* Вот почему, по Лакану, реальный объект - это в строгом смысле слова возвышенный объект - объект, являющийся воплощением нехватки в Другом, в символическом порядке.

172 Часть III. Субъект

Возвышенный объект - это такой объект, к которому нельзя подходить слишком близко: стоит приблизиться - и он теряет признаки возвышенного и превращается в самый обычный заурядный предмет, он может сохраниться только в паузе, в промежуточном состоянии, видимым неотвсюду, полускрытым. Если мы посмотрим на него при свете дня, он обращается в нечто заурядное, даже рассеивается - именно потому, что как таковой он вообще ничего из себя не представляет. Вспомним известный эпизод из «Рима»

Феллини: рабочие, рывшие тоннель для метро, нашли развалины какой-то древнеримской постройки; вызвав археологов, они зашли в эти развалины, и им открылось чудесное зрелище - стены, покрытые изумительными по красоте фресками, изображавшими застывшие, меланхоличные фигуры. Однако фрески оказались чересчур хрупки, они не смогли противостоять действию дневного света и стали исчезать, оставив зрителей перед белыми стенами...

- Как уже отмечал Жак-Алэн Миллер (на своем неопубликованном семинаре), статус Реального характеризуется одновременно и брутальной произвольностью, и логической последовательностью. На первый взгляд Реальное связано с непредвиденным сбоем устойчивой циркуляции символических механизмов, оно подобно песку, засоряющему эти механизмы; это чреватое травмой столкновение с нарушениями устойчивости символической вселенной субъекта. Однако, как уже указывалось в отношении травмы, постольку, поскольку травматическое событие предельно произвольно, оно никогда и не дано в своей позитивности. Оно может быть *построено логически* и только задним числом, как то, что избегло символизации.

- Реальное может быть рассмотрено с точки зрения различия между *quid* и *quod*; различия между универсально-символическими качествами, приписываемыми объекту, и этим объектом самим по себе, в его данности, как избытка некоего «Икс», ускользающего от универсально-символических детерминаций. Если применять к Реальному теорию антидескриптивизма Крипке, можно сказать, что Реальное прежде всего - это избыток *quod* над *quid*, это чистая позитивность помимо какого бы то ни было ряда качеств, помимо набора признаков. И в то же самое время пример с травмой доказывает, что Реальное есть нечто совершенно обратное: некий феномен, хотя и не существующий, но тем не менее обладающий рядом качеств.

- И последнее. Если попытаться определить Реальное в его отношении к написанному (к *écrit* [написанное]), не путать с постструктуралистским *écriture* [письмом]), мы должны будем, конечно, первым делом конста-

Глава 5. Субъект Реального 173

тировать, что Реальное не может быть записано (Реальное сексуальных отношений, например). Однако в то же самое время Реальное как таковое - это то, что написано, и этим оно отличается от означающего; лакановское *écrit* обладает статусом объекта, а не означающего.

Это совпадение противоположностей и даже противоречивость определений является *дефиницией* лакановского Реального. Можно, следовательно, развести воображаемый, символический и реальный статусы этих парных противопоставлений. На уровне *воображаемого* оба полюса оппозиции совместимы; вместе они создают гармоническое целое; каждый содержит то, чего не хватает в другом, каждый восполняет нехватку в другом (таков, например, фантазм совершенных сексуальных отношений, при которых мужчина и женщина образуют гармоничное целое). На *символическом* уровне все обстоит по-другому: идентичность каждого из элементов заключается в его отличии от противостоящего. Каждый из них не восполняет нехватку в другом, не совмещается с другим элементом, а, напротив, *занимает место нехватки в другом*, воплощает то, чего не хватает в другом. В своем позитивном наличии он является не чем иным, как объективацией нехватки в противоположном элементе. Каждая противоположность, каждый полюс символического отношения в некотором смысле отдает другому собственную нехватку, они объединяются на основании общей им нехватки.

Таково и определение символической коммуникации: между субъектами обращается прежде всего некая нехватка; субъекты передают один другому общую нехватку. С этой точки зрения, женщина не дополняет мужчину, а воплощает его нехватку (это позволило Лакану заметить, что красивая женщина является совершенным воплощением кастрации мужчины). В конечном счете Реальное может быть определено как точка полного совпадения противоположных полюсов: каждый полюс переходит в противоположный; как таковой каждый является своей противоположностью. Лучшим примером тому в философии является диалектика Гегеля: в самом начале «Логики» бытие и ничто несовместимы, более того, с точки зрения Гегеля, они обретают свою идентичность в противопоставлении одного другому. Суть в том, что при наших попытках постигнуть бытие как таковое, «как оно есть», в его чистой абстрактности и неопределенности, не прибегая к его детализации, оно предстает как ничто.

Другим примером, еще более подходящим в отношении лакановского Реального, может быть критика Гегелем кантовской вещи в себе [*das Ding-an-sich*]. Гегель стремится показать, что эта знаменитая вещь в себе, этот чистый избыток объективности, который не может быть помыслен, эта трансцендентная сущность на самом деле является чистой «вещью мысли» [*Gedankending*], чистой формой мысли; трансцендентность вещи в себе полностью совпадает с чистой имманентностью мысли. И в самом де-

174 Часть III. Субъект

ле: как мы приходим к идее вещи в себе? Абстрагируясь, отвлекаясь от любых частных, конкретных определений объективного мира, которые могли бы зависеть от нашей субъективности, и то, что остается после абстрагирования от всего частного и субъективного, и есть чистая, пустая форма мысли.

Ключ к этому парадоксальному совпадению противоположностей Лакан дает на семинаре «Епсого», где отмечает, что «Реальное может быть записано [*peut s'inscrire*] только при условии краха формализации»⁸⁹. Конечно, в первую очередь Реальное - это то, что не может быть записано, что «не перестает не записываться» [*ne cesse pas de ne pas s'écrire*], то есть та преграда, о которую разбивается любая формализация. Но как раз посредством этой неудачи мы и можем как бы наметить, определить пустое место

Реального. Иными словами, Реальное не может быть записано, но мы можем записать саму эту невозможность, мы можем определить ее место - место травмы, выступающее причиной ряда неудачных попыток. И вся суть теории Лакана заключена в том, что Реальное есть *не что иное*, как эта невозможность его записи. Реальное не является некоей трансцендентной позитивной сущностью, наличествующей где-то вне символического порядка - подобно твердому ядру, недоступному этому порядку; Реальное не является своего рода кантовской вещью в себе. Как таковое, Реальное вообще ничего собой не представляет, это просто вакуум, пробел в символической структуре, пустота, скрывающая некую фундаментальную невозможность. Именно в этом смысле и следует понимать загадочное определение Лаканом субъекта как «ответа Реального»: мы можем описать, определить пустое место субъекта через неудачу его символизации, поскольку субъект есть не что иное, как момент сбой в процессе его символической репрезентации.

Таким образом, с точки зрения Лакана, объект как Реальное является в конечном счете просто-напросто неким пределом: мы можем *подойти* к этому пределу и оставить его позади, но мы не в состоянии *коснуться* его. Таково лакановское истолкование апории об Ахилле и черепахе: конечно, Ахилл может догнать черепаху, но он не способен ее коснуться, поднять ее. Об этом же говорит и Брехт в «Трехгрошовой опере» относительно счастья: не гонись сломя голову за счастьем, иначе ты его обгонишь и оно останется позади... Таково лакановское Реальное: предел, который всегда ускользает от нас, мы всегда подходим к нему или слишком рано, или слишком поздно. И наконец, как заметил Мишель Сильвестр⁹⁰, все это справедливо и касательно метода «свободной ассоциации» в психоанализе. С одной стороны, в полном смысле «свободная» ассоциация невозможна, мы не можем быть полностью спонтанны, мы всегда так или иначе хитрим, у нас всегда есть те или иные намерения и т. д. Однако, с другой стороны, мы *не можем и избежать ее*; все, что мы говорим во время сеанса, уже имеет статус свободной ассоциации. Например, даже если в

Глава 5. Субъект Реального 175

разгар сеанса я повернусь к аналитику и скажу: «Постойте, постойте, а теперь я хочу поговорить с вами начистоту...» - то перформативная сила этого обращения не работает, оно окажется «свободной ассоциацией» - тем, что следует истолковать, а не понимать буквально.

Еще один «гегелевский» анекдот

Какое же понятие субъекта может соответствовать этому парадоксальному статусу Реального? Для Лакана главным отличительным признаком субъекта выступает, конечно, его отчуждение в означаемом: стоит только субъекту оказаться в предельно внешней ему системе означаемого - и он омертвляется, расчленяется, расщепляется. Чтобы понять, что имеет Лакан в виду под расщепленным субъектом, вспомним известный парадокс Льюиса Кэрролла: «Я так рада, что мне не нравится спаржа, - сказала маленькая девочка своей подруге, - ведь если бы она мне нравилась, я должна была бы ее есть, а я терпеть её не могу!» В этих словах прекрасно выражена лакановская теория рефлексивности желания. Вопрос ведь, собственно, состоит не в том, «что мне пожелать?», а, скорее, «так много того, чего бы мне хотелось, у меня столько желаний, - какое из них достойно стать объектом моего желания? Какое желание стоит мне пожелать?»

Этот же самый парадокс был буквально воспроизведен на сталинских политических процессах, где предполагалось, что обвиняемые должны не только признаться в своей любви к спарже (к буржуазии и контрреволюции), но и выразить отвращение к своим поступкам и потребовать себе смертного приговора. Поэтому жертвы сталинских процессов - это исключительно точный пример различия между *sujet dénonciation* (высказываемым, процессом высказывания) и *sujet d'énoncé* (высказанным, результатом высказывания). Требование Партии к ним может быть сформулировано так: «В настоящий момент Партия нуждается в показательном процессе для укрепления успехов революции, так будьте же настоящими коммунистами, сослужите последнюю службу Партии и во всем признайтесь». Здесь мы встречаемся с расщепленностью субъекта в ее самой чистой форме: единственный способ для обвиняемых показать себя настоящими коммунистами на уровне *sujet d'énonciation* - это во всем признаться, то есть на уровне *sujet d'énoncé* определить себя как врагов. Возможно, Эрнесто Лакло был прав, заметив однажды (в частной беседе), что не только сталинизм - это языковой феномен, но и сам язык - это сталинистское явление.

Необходимо, однако, строго отличать это лакановское понятие расщепленного субъекта от «постструктуралистского» понятия «субъективной позиции». В «постструктурализме» субъект, как правило, редуцируется к так называемой «субъективации», рассматривается как результат фундаментальных до-субъективных процессов; субъект трактуется как всегда

176 Часть III. Субъект

уже вовлеченный, захваченный до-субъективными процессами («письма», «желания» и проч.). Акцент делается на различных модусах «испытания», «проживания» индивидом своей позиции как «субъекта», «агента», «действующего лица» исторического процесса. Например, только начиная с вполне определенного момента в европейской истории автор произведения искусства - писатель или художник - стал рассматривать себя как творческую личность, дающую в своих работах выражение всему богатству своей субъективности. Большим мастером такого анализа, конечно, был прежде всего Фуко: можно даже сказать, что главным в его поздних работах было изучение различных процессов, в результате которых индивиды получают ту или иную субъективную позицию.

Лакан, однако, развивал совершенно другое понятие субъекта. Несколько упрощенно его можно сформулировать так. Если вычесть все многообразие различных модусов субъективации, абстрагироваться от всей полноты опыта «проживания» индивидами своей субъективной позиции, то в остатке окажется некое пустое место, прежде занятое этим «богатством содержания». Эта исходная пустота, эта нехватка символической структуры и *есть* субъект, субъект означающего. *Субъект*, следовательно, должен быть строго противопоставлен эффекту *субъективации*: субъективация скрывает не до- или транс-субъективные процессы письма, а нехватку в структуре, нехватку, которая и есть субъект.

Главным в нашем представлении о субъекте является то, что субъект, выражаясь лакановским языком, это «субъект означающего», активный агент, носитель сигнификации, пытающийся выразить себя в языке. Безусловно, Лакан исходит прежде всего из того, что символическая репрезентация всегда деформирует субъекта, что она является сбоем, неудачей: субъект не в состоянии найти такое означающее, которое было бы «его собственным», он говорит всегда либо слишком мало, либо слишком много - короче, *нечто иное*, чем он желал или намеревался сказать.

Из этого можно было бы сделать вывод, что субъект представляет собой некое внутреннее богатство значений, всегда превосходящее их символическую артикуляцию: «Язык не в состоянии выразить все то, что я хочу сказать...» Однако Лакан утверждает как раз обратное: эта избыточная сигнификация маскирует фундаментальную нехватку. Субъект означающего есть как раз эта нехватка, эта невозможность найти означающее, которое стало бы «его собственным»: неудача его репрезентации есть его *позитивное условие*. Субъект пытается выразить себя в знаковой репрезентации; репрезентация оказывается безуспешной; вместо полноты мы имеем нехватку - эта пустота, открывающаяся в неудаче, и *есть* субъект означающего. Выражаясь несколько парадоксально, можно сказать, что субъект означающего - это ретроактивный эффект неудачи его собственной репрезентации; вот почему неудача репрезентации является единственным способом репрезентировать его адекватно.

Глава 5. Субъект Реального 177

Здесь перед нами своего рода экономика диалога: мы утверждаем нечто о субъекте, наши утверждения оказываются ошибочными, мы сталкиваемся с совершенно другими, абсолютно противоположными отношениями между субъектом суждения и его предикатами, - это абсолютное несоответствие и есть субъект как абсолютная негативность. Как в старом советском анекдоте о Рабиновиче, еврее, захотевшем эмигрировать. Чиновник ОВИРа спрашивает его: «Ну, и почему?» Рабинович отвечает: «По двум причинам. Во-первых, я боюсь, что коммунисты потеряют власть, начнется контрреволюция и новая власть обвинит нас, евреев, во всех преступлениях коммунистов. Снова начнутся еврейские погромы...» - «Но это полный бред! - прерывает того чиновник. - Ничего такого в Советском Союзе не произойдет. Власть коммунистов будет вечной!» - «А это - вторая причина», - отвечает Рабинович. Здесь присутствует та же логика, что и в утверждении Гегеля «дух это кость»: именно ошибочность его первоначального понимания раскрывает нам его истинное значение.

Кроме того, анекдот о Рабиновиче является примером логики движения пресловутой гегелевской триады. Если первая причина для эмиграции - это «тезис», а возражения чиновника - «антитезис», то «синтезом» оказывается не возвращение к тезису и не «исцеление раны», нанесенной антитезисом, нет: *«синтез» - это то же самое, что и антитезис*. Единственное различие заключено в определенном изменении точки зрения, некоем повороте, после которого то, что только что казалось препятствием, преградой, оказывается позитивным условием. Непокосимая Советской властью, выдвигавшаяся как аргумент *против* эмиграции, оказывается подлинной причиной *для* эмиграции.

И наконец, такова же и логика «отрицания отрицания». Это двойное, обращенное на себя самое отрицание не предполагает какого бы то ни было возвращения к позитивной тождественности, какого бы то ни было аннулирования, отмены разрушительной силы отрицания. Оно не предполагает сведения этой разрушительной силы к промежуточному моменту в саморазвитии тождественности. Необходимо уяснить, что эта отрицательная, разрушительная сила, угрожающая нашей тождественности, одновременно является ее позитивным условием. «Отрицание отрицания» ни в коем случае не отменяет антагонизм, нет, оно позволяет нам понять, что этот имманентный предел - предотвращающий достижение мною полной тождественности с собой самим - одновременно придает мне минимум позитивной устойчивости, пусть даже шаткой. Возьмем простейший пример. С точки зрения антисемитизма, евреи выступают воплощением негативности, силой, разрушающей устойчивую социальную целостность, - и тем не менее «истина» антисемитизма заключена в том, что сама идентичность его позиции структурирована отрицательным отношением к травматической фигуре «еврея». Без отсылки к «евреям, разрушающим социальное устройство» само это социальное целое не

178 Часть III. Субъект

могло бы существовать. Иными словами, моя позитивная устойчивость является своего рода «реактивным образованием» в ответ на травматическое, антагонистическое ядро: стоит мне утратить эту «невозможную» точку референции - и сама моя тождественность будет разрушена.

Таким образом, «отрицание отрицания» не является «устранением» негативности, а показывает, что *негативность как таковая обладает позитивной функцией*, она (негативность) делает возможной и структурирует нашу позитивную устойчивость. При простом отрицании всегда существует та или иная позитивная идентичность, которая и отрицается, движение отрицания всегда понимается как ограничение

той или иной предзаданной позитивности. В то же время при «отрицании отрицания» негативность является в некотором смысле *первичной по отношению к тому, что отрицается*, она есть движение отрицания, которое дает место любой позитивной идентичности.

Итак, поскольку антагонизм - это всегда своего рода незамкнутость, дыра в поле символического Другого, пустота некоего остающегося без ответа неразрешимого вопроса, - «отрицание отрицания» не есть то, что даст нам окончательный ответ, восполняющий пустоту любых вопросов. Скорее «отрицание отрицания» следует рассматривать как парадоксальный поворот, вследствие которого *сам вопрос начинает функционировать как собственный ответ*: то, что мы ошибочно принимали за вопрос, оказывается, и было ответом. Для примера возьмем то, как Адорно трактует антагонистический характер общества⁹¹. Он начинает свои размышления с указания на то, что сегодня оказывается невозможным дать удовлетворительную, корректную дефиницию обществу. Как только мы предпринимаем такую попытку, перед нами возникает множество противоречивых, взаимоисключающих определений. С одной стороны, те, в которых общество рассматривается как органическое целое, включающее в себя индивидов; с другой - те, где общество понимается как определенный род связи, контракта между атомизированными индивидами. Короче, перед нами оказывается оппозиция между «органицизмом» и «индивидуализмом».

На первый взгляд эта оппозиция представляется эпистемологическим препятствием, тупиком, тем, что не позволяет нам увидеть общество так, как оно есть само по себе, - превращает общество в своего рода кантовскую вещь в себе, постигнуть которую можно только в неполном и чреватом искажениями прозрении, превращает общество в то, чья реальная природа всегда ускользает от нас. Однако при диалектическом подходе это противоречие, на первый взгляд кажущееся неразрешимой проблемой, само по себе и оказывается решением. Вовсе не являясь препятствием нашему постижению реальной сущности общества, оппозиция между «органицизмом» и «индивидуализмом» характерна не только для эпистемологии, она присуща самой вещи в себе. Другими словами, антагонизм между обществом как единым целым, большим, чем просто сумма его чле-

Глава 5. Субъект Реального 179

нов, и обществом как внешней, «механической» связью атомизированных индивидов, - это основной антагонизм современного общества; в определенном смысле *это и есть дефиниция современного общества*.

Такова же и суть стратегии Гегеля: *сама рассогласованность и несовместимость* (противоречащих друг другу определений общества) *срывает с тайны покров*: то, что сперва казалось эпистемологическим препятствием, оборачивается свидетельством того, что мы «коснулись истины»; *то, что представлялось свидетельством непостижимости «вещи в себе»*, оказывается проникновением в ее суть. Разумеется, суть эта такова, что «вещь в себе» уже является искаженной, расколотой, отмеченной радикальной нехваткой, структурированной вокруг антагонистического ядра.

Эта стратегия Гегеля по переводу эпистемологического бессилия (мы неизбежно приходим к путанице, пытаясь дать определение обществу) в некий онтологический парадокс (к антагонизму, определяющему объект как таковой) предполагает тот же самый поворот, как и в анекдоте о Рабиновиче. То, что представлялось сперва препятствием, оказывается решением - то движение, в котором истина ускользает от нас и приводит нас к ней: «В обознании истина хватает ошибку за шиворот»⁹². Такое парадоксальное пространство, в котором сама сердцевина определенного поля непосредственно соприкасается с его «внешним», лучше всего пояснить на примере известного высказывания Гегеля о том, что тайны древних египтян были тайнами и для них самих: решением загадки является ее удвоение.

Сталкиваясь с загадочным, недостижимым Другим, субъект должен постигнуть, что его вопрос к Другому есть вопрос самого Другого. Недостижимость Другого в его конкретном наличии, препятствие, не позволяющее субъекту прикинуть к Другому, прямо указывает на то, что этот Другой сам по себе проблематичен, он структурирован вокруг некоей «неудобоваримой» преграды, которая сопротивляется символизации, символической интеграции. Субъект не в состоянии постигнуть общество как единое целое, однако само это бессилие непосредственно обладает, так сказать, онтологическим статусом: оно свидетельствует о том, что общества не существует, что оно помечено радикальной невозможностью. И как раз по причине этой невозможности достигнуть полной самоидентичности Другой, общество как субстанция, уже есть субъект.

Субъект как «ответ Реального»

Итак, каков статус субъекта «до» субъективации? В первом приближении ответ Лакана на этот вопрос можно передать так: до субъективации как идентификации, до идеологической интерпелляции, до принятия той

180 Часть III. Субъект

или иной субъективной позиции - субъект является субъектом вопроса. На первый взгляд может показаться, что так мы оказываемся в самом центре традиционной философской проблематики: субъект предстает силой отрицания, способной поставить под вопрос любое данное, объективное положение вещей, субъект несет с собой открытость вопрошания... Одним словом, субъект - это вопрос. Однако Лакан говорит как раз об обратном: субъект - это не вопрос, это некий *ответ*, ответ Реального на вопрос, задаваемый Другим с большой буквы, символическим порядком⁹³. Не субъект задает вопрос, субъект есть пустота

невозможности ответа на вопрос Другого.

Для пояснений обратимся к интересной книге Арона Боденхаймера «Почему? О непристойности вопрошания»⁹⁴. В книге доказывалось, что, задавая любой вопрос, независимо от его конкретного содержания, мы совершаем нечто непристойное, неприличное. Неприлична сама форма вопроса как таковая: вопрос выставляет напоказ, разоблачает, обнажает того, к кому обращен; он посягает на сферу интимного. Вот почему наша основная, первоначальная реакция на вопрос - это стыд, мы краснеем, опускаем глаза, подобно ребенку, у которого спрашивают: «Чем это ты тут занимался?» Из нашего повседневного опыта мы хорошо знаем, что такой вопрос априори вызывает у детей чувство вины: «Чем это ты тут занимался? Где ты был? Откуда это белое пятно?» Даже если я говорю чистую правду и к тому же на мне нет никакой вины (к примеру, отвечаю «я делал уроки с другом»), виновность предполагается на уровне желания: любой ответ - это извинение. Своим проворным ответом вроде «делал уроки с другом» я только подтверждаю, что на самом деле *не хочу* этого, скорее мне хотелось бы так или иначе увильнуть от этого.

Вопрос - это то, на чем строятся intersubjective отношения при тоталитаризме: здесь не надо даже обращаться к таким очевидным примерам, как полицейский допрос или религиозная исповедь. Достаточно вспомнить обычные обвинения в адрес «врагов», являющиеся характернейшей чертой прессы стран «реального социализма», вопросы типа: «Чьи интересы в действительности стоят... (за требованиями свободы печати, демократии)?», «На чью мельницу льют воду деятели так называемого нового социального движения?», «От чьего имени они на самом деле говорят?» В таких вопросах гораздо больше угрозы, нежели в тривиальном прямом утверждении типа «те, кто требуют свободы печати, на самом деле играют на руку врагам социализма и создают угрозу гегемонии рабочего класса...» Тоталитарная власть - это не тупой догматизм, у которого на все есть ответы; это, напротив, такая инстанция, у которой всегда есть вопросы.

Вопрос неприличен именно потому, что требует выразить в слове то, что должно оставаться невысказанным: «Чем это ты занимаешься?» - «А то ты не знаешь!» - «Да, но я хочу, чтобы *ты сам* сказал мне!» В чем состоит

Глава 5. Субъект Реального 181

предполагаемое вопросом требование к другому, в его адрес? Предметом вопроса является то, на что дать ответ невозможно, то, для чего слов не хватает, то, что выставляет напоказ бессилие субъекта. Это можно показать на примере другого вопроса, не того, с которым власть обращается к своим подданным, а того, который задает отцу ребенок: такой вопрос стремится уличить другого, того, кто воплощает власть, в бессилии, в неспособности, в нехватке.

Боденхаймер артикулирует эту проблему на примере такого вопроса ребенка к отцу: «Отец, почему небо голубое?» На самом деле ребенка совершенно не интересует само небо, в действительности вопрос должен показать бессилие отца, его беспомощность перед лицом того непреложного факта, что небо голубое, неспособность отца обосновать это, изложить весь ряд причин, делающих небо голубым. Голубизна неба становится не просто проблемой отца, а в некотором смысле его ошибкой: «Небо-то голубое, а ты просто устал на него, как идиот, и ничего не можешь поделать!» Даже если вопрос касается чего-то очевидного, формально он делает субъекта ответственным за данное положение вещей, пусть даже и «от противного», то есть ответственным за свое бессилие перед лицом очевидных фактов.

Что же такое есть в другом, для чего не хватает слов, что это за бессилие другого, на которое указывает вопрос? Вопрос вызывает стыд, поскольку он касается моего самого сокровенного, самого интимного ядра, которое Фрейд назвал *Kern unseres Wesens*, а Лакан - *das Ding*. Вопрос касается странного тела внутри меня, того, «что есть во мне, помимо меня самого», того, что является предельно внутренним и одновременно внешним, того, что Лакан обозначил неологизмом *extime*. Реальный объект вопроса - это то, что Платон в диалоге «Пир» устами Алкивиада назвал *agalma* - скрытое сокровище, некая сущность во мне, которую невозможно объективировать, которой нельзя овладеть. (Лакан разработал это понятие на своем неопубликованном Семинаре VIII «Трансфер».) Лакановская формула данного объекта - это, конечно, *objet petit a*, это та точка Реального в самом средоточии субъекта, которая не может быть символизирована, которая возникает, как осадок, остаток любой сигнификации - твердая сердцевина, воплощающая ужасающее *jouissance*, наслаждение. И как таковой, это объект одновременно и притягивает и отталкивает нас - *расщепляет* наше желание и тем самым вызывает стыд.

Наша позиция состоит в том, что именно вопрос в своем измерении непристойности (то есть в той мере, в какой он касается «экс-тимного» ядра, того, что есть в субъекте, помимо самого субъекта, касается *объекта в субъекте*) и конституирует субъекта. Иными словами, не бывает субъекта без вины, субъект существует только в той мере, в какой он стыдится объекта в себе, в своем «внутреннем». В этом и заключается смысл утверждения Лакана о субъекте как изначально расколотом, расщеплен-

182 Часть III. Субъект

ном; он расщеплен по отношению к объекту в себе, к Вещи - и притягивающей, и отталкивающей его: \$0a.

Подведем итог. Субъект - это ответ Реального (объекта, травматического ядра) на вопрос Другого. Как таковой, любой вопрос вызывает у своего адресата эффект стыда и вины, он расщепляет, истеризует субъекта; эта истеризация и конституирует субъекта. Статус субъекта - это статус истерический. Субъект конституируется своей собственной расщепленностью, расколотостью по отношению к объекту в нем. Этот объект, это травматическое ядро и есть то измерение, которое мы уже упоминали как измерение «влечения к

смерти», травматического дисбаланса, шаткости. Человек - это «природа, тоскующая по смерти», потерпевшая крушение, сошедшая с рельсов, соблазнившись смертоносной Вещью.

Процесс интерпелляции/субъективации как раз и является попыткой уклониться, ускользнуть от этого травматического ядра посредством идентификации. Принимая символический мандат, узнавая себя в интерпелляции, субъект уклоняется от измерения Вещи. (Существует, конечно, и другая возможность избежать истерического тупика, например перверсивная позиция. В таком случае субъект непосредственно идентифицируется с объектом и таким образом избавляет себя от бремени вопроса. Психоанализ тоже де-истерирует субъекта, но по-иному. В конце психоаналитического курса вопрос, так сказать, «возвращается» Другому, бессилие субъекта смещается к несостоятельности, присущей Другому. Субъект начинает воспринимать Другого как заблокированного, недостаточного, помеченного принципиальной несостоятельностью - короче, как «антагонистического».)

Итак, субъект как невозможность ответа, невозможность, соположенная с некоторой виной; первая литературная ассоциация, которая приходит здесь в голову, - это, конечно, произведения Франца Кафки. И действительно, можно сказать, что главная заслуга Кафки - это то, что он смог выразить данный парадоксальный статус субъекта до субъективации - мы имеем в виду тему стыда; вспомним последние слова романа «Процесс»: «...как будто этому позору суждено было пережить его»⁹⁵.

Вот почему в произведениях Кафки мы находим обратную, раздражающую сторону комического аспекта интерпелляции, состоящую в иллюзии «всегда-уже», демонстрирующей изнанку интерпелляции. Процедура инкриминирования заключается в том, что субъект ставится в положение того, *кто, как предполагается, уже знает* (если применить в другом контексте это понятие Лакана). Например, в «Процессе» Йозефа К. обязывают явиться в суд в воскресенье утром: точное время допроса не уточняется. Когда он наконец находит помещение суда, судья встречает его упреком: «Вы опоздали на час и пять минут». Некоторые должны помнить подобное по опыту службы в армии, когда сержант сразу обрушивается на вас с обвинениями: «Чего ты уставился, как идиот? Разве не знаешь, что

Глава 5. Субъект Реального 183

нужно делать? Неужели необходимо каждый раз объяснять одно и то же!»

- и начинает отдавать приказы так, как будто их необходимо лишний раз напоминать, как будто мы их не знаем наизусть. Такова обратная сторона идеологической иллюзии «всегда-уже»: субъект нарывается на обвинение, будучи поставлен в такое положение, в котором, как предполагается, он сам должен знать, чего от него ждут.

S(A), a, Ф

Присмотримся внимательнее к «объекту в субъекте», который выступает основанием презумпции знания. Заметим, что «есть объекты и объекты»

- в теории Лакана следует различать по крайней мере три их типа. Для пояснения этих различий вернемся к Макгаффину - не нужно забывать, что и в фильмах Хичкока Макгаффин существует как один из трех типов объектов.

- Прежде всего это сам Макгаффин - «вообще ничего», пустое место, исключительно предлог для приведения сюжета в движение: формула авиационного двигателя в «Тридцати девяти ступенях», секретный параграф морского договора в «Иностранном корреспонденте», кодовая мелодия в «Леди исчезает», контейнеры с ураном в «Лжеце» и т. д. Это некая чистая видимость, что он собой представляет - совершенно безразлично, он отсутствует по самой структурной необходимости. Его сигнификация направлена исключительно на него самого, она состоит в том, что он имеет какое-то значение для других, главных действующих лиц повествования.

- Однако в ряде фильмов Хичкока мы находим другой тип объектов - таких, о которых уже нельзя сказать, что *безразлично*, что они собой представляют, объектов, определенно *не* отсутствующих. Самое существенное в этих объектах - как раз их наличие, вещественное наличие фрагмента реальности: это остаток, осколок, его нельзя свести к системе формальных отношений, присущих символической структуре. Однако парадоксальным образом одновременно он выступает позитивным условием для функционирования формальной структуры. Такой объект можно определить как предмет обмена между субъектами, выступающий своего рода гарантией, залогом их символических отношений. Такова роль ключа в «Лжеце» и «В случае убийства набирайте М», роль обручального кольца в «Тени сомнения» и «Окне во двор», роль зажигалки в «Незнакомцах в поезде» - и даже роль ребенка, переходящего от одной пары к другой, в «Человеке, который слишком много знал». Это уникальный объект; у него не бывает двойников, он избе-

184 Часть III. Субъект

гает зеркального двоения. Вот почему он играет такую важную роль именно в тех фильмах, которые построены на завершенных сериях дуальных отношений, где каждый элемент имеет своего зеркального двойника («Незнакомцы в поезде», «Тень сомнения», где даже имена главных действующих лиц удваиваются - дядя Чарли, племянница Чарли): поскольку он единственный, у кого *нет* двойника, он вынужден переходить от одного элемента противопоставления к другому. Парадоксальность его роли в том, что хотя он и является остатком Реального, «экскрементом», но функционирует он как позитивное условие существования символической структуры: символический обмен между субъектами может состояться только в той мере, в какой он оказывается воплощен в этом чисто материальном элементе, действующем в

качестве их гаранта. Например, в фильме «Незнакомцы в поезде» преступный сговор Бруно и Гая держится только на том, что между ними циркулирует объект (зажигалка).

Это то, с чего начинается Хичкок в целом ряде своих фильмов: сперва мы сталкиваемся с неструктурированным, до-символическим положением вещей, гомеостатичным на уровне воображаемого, с некоей нейтральной устойчивостью; здесь отношения между субъектами еще не структурированы в строгом смысле этого слова, то есть не структурированы нехваткой, обращающейся между ними. Парадокс в том, что этот символический пакт, эта система отношений устанавливается исключительно постольку, поскольку она находит свое воплощение в совершенно случайном вещественном элементе, в «кусочке Реального». Этот элемент, внезапно появляясь, нарушает нейтральный гомеостаз интерсубъективных отношений. Иными словами, воображаемое равновесие превращается в символически структурированную систему, после того как испытает шок Реального⁹⁶. Вот почему Хичкок (а вместе с ним и Лакан) не имеет никакого отношения к «структурализму». Главный прием структурализма - это сведение богатств воображаемого к формальной системе символических отношений. Но структурализм игнорирует то, что сама эта формальная структура связана пуповиной с неким абсолютно произвольным материальным элементом, элементом, который в своей предельной специфичности «есть» структура, который воплощает ее. Почему? Потому что Другой с большой буквы всегда *barré*, всегда неудачен, зачеркнут, искажен - а этот совершенно произвольный вещественный элемент и воплощает внутренний предел, ограниченность символической структуры.

Символическая структура необходимо включает в себя элемент, воплощающий ее «слепое пятно», ее собственный момент невозможности, вокруг которого она и артикулируется; в определенном смысле это не что иное, как структуриация ее невозможности. И снова мы находим точный образчик этой логики именно в гегелевской диалектике. Спекулятивная

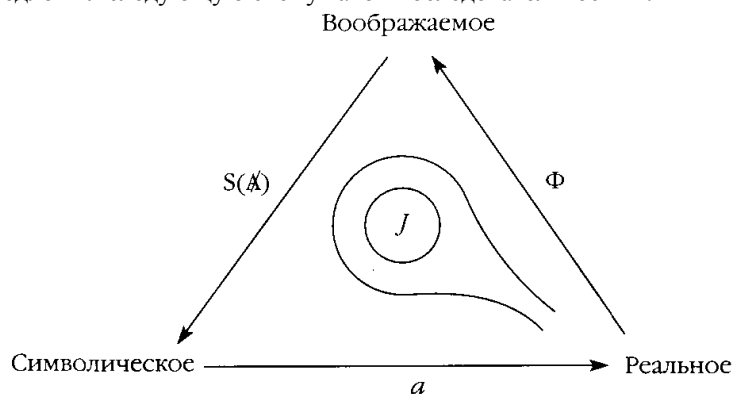
Глава 5. Субъект Реального 185

мистерия диалектического метода заключается не в том, как богатство и разнообразие действительности могут быть сведены к диалектическому саморазвитию понятий, нет, - для того, чтобы это диалектическое структурирование вообще могло состояться, само оно должно воплотиться в некотором абсолютно произвольном элементе. Именно в этом, к примеру, заключается суть размышлений Гегеля о роли короля: государство как рациональная целостность действительно существует только в той мере, в какой оно воплощается в инертном наличии тела короля. Король в своем вне-рациональном, обусловленном биологически наличии «есть» государство, в его теле государство становится действительным.

Здесь стоит применить введенное Лакло и Муффом различие между случайным и произвольным. Некий элемент формальной структуры может быть случайным, нейтральным - то есть заменяемым. Однако существуют и такие элементы, которые парадоксальным образом воплощают формальную структуру как таковую - нельзя сказать, что они «неизбежны», однако в самой своей произвольности они выступают позитивным условием возобновления структурной необходимости, эта необходимость оказывается зависима от них, она на них опирается.

И наконец, следует выделить третий тип объектов: это, например, птицы в «Птицах»; сюда же можно отнести и корпус гигантского корабля (из фильма «Марни») в конце улицы, на которой жила мать Марни. Это объекты, характеризующиеся подавляющей массивностью материальности, в которой они наличествуют. Это не нейтральная пустота, подобная Макгафину, но это и не то, что обращается между субъектами как объект, предмет обмена, - это просто безмолвное воплощение невозможного наслаждения, *jouissance*.

Каким образом можно пояснить логику, последовательность этих трех типов объектов? Лакан на Семинаре «*Encore*» предложил следующую схему такой последовательности⁹⁷:



Не следует понимать векторы этой схемы как выражение отношений зависимости («Воображаемое определяет Символическое» и т. п.), скорее

186 Часть III. Субъект

их следует интерпретировать в смысле «символизации Воображаемого». Итак:

- Макгаффин - это очевидный пример *objet petit a*, нехватки, остатка Реального, того, что приводит в движение символическое движение интерпретации, это пустота в центре символического порядка, «загадка»

как чистая видимость, которая должна быть объяснена, истолкована;

птицы - это **Ф**, бесстрастная, воображаемая объективация, опредмечивание Реального; образ, воплощающий *наслаждение*;

и наконец, перемещающийся объект обмена - это **S(A)**, символический объект, несводимый к воображаемой игре зеркальных отражений и в то же самое время выступающий воплощением нехватки в Другом, невозможности, вокруг которой и структурируется символический порядок. Это абсолютный произвольный элемент, лежащий в основании символической необходимости. В этом состоит главная загадка символического порядка: необходимость проистекает из шока от совершенно произвольного, непреднамеренного столкновения с Реальным - подобно тому, как это происходит в известном эпизоде из «Арабских ночей». Герой, заблудившись в пустыне, совершенно случайно оказывается перед пещерой; в этой пещере он находит трех старцев, пробужденных его появлением, которые говорят ему: «Наконец-то! Мы ждем тебя вот уже триста лет».

Субъект, предположительно...

Загадка этих процессов, в конечном счете, это загадка *трансфера*: чтобы произвести новое значение, необходимо *предположить* его существование в другом. Это логика «субъекта, предположительно знающего», которую Лакан выделял как центральную ось, как сердцевину феномена трансфера: предполагается, что аналитик заранее знает - что? - значение симптомов анализируемого. Эта презумпция знания, конечно, иллюзорна, но иллюзия эта необходима; только при условии такого предположения может быть достигнуто какое-никакое понимание. В схеме, приведенной выше, намечены три типа объектов, связанных с расположенным в центре протуберанцем тошнотворного *jouissance*, с Вещью в ее недостижимости. Подобную же схему можно построить и вокруг «субъекта, предположительно знающего», окружив его тремя другими концептами.

- Начнем с *субъекта, предположительно верящего*⁹⁸. Поскольку автор данной книги - уроженец Югославии (страны «реального социализма» -

Глава 5. Субъект Реального 187

ма»), он обратился к примеру, очень характерному для «реально существующего социализма», где, как известно, в магазинах всегда чего-нибудь не хватает. И вот допустим, что в магазинах лежит полным-полно туалетной бумаги. Однако, откуда ни возмись, появляются слухи, что туалетная бумага - это дефицит. Из-за этих слухов люди начинают лихорадочно ею запасаться - и, как следствие, туалетная бумага действительно становится дефицитом. На первый взгляд в данном случае срабатывает нехитрый механизм сбывшегося предсказания, но в действительности все обстоит несколько сложнее. Рассуждения в данном случае строятся примерно так: «Я человек не наивный и не глупый, и я, конечно, понимаю, что в магазинах вполне достаточно бумаги. Но всегда найдутся простаки, которые поверят слухам и, следовательно, начнут как сумасшедшие запасаться бумагой, в конце концов она и вправду станет дефицитом. Так что, хотя я понимаю, что бумаги вполне достаточно, пойду-ка я в магазин и куплю еще немного!» Суть данной ситуации в том, что «другой», предположительно наивно верящий, не обязательно должен действительно существовать - здесь вполне достаточно, чтобы другие предполагали, что он существует. В ограниченной, замкнутой совокупности субъектов каждый может играть эту роль для любого другого - последствия будут одни и те же: дефицит туалетной бумаги. Единственный, кто в конце концов остается без бумаги, - это именно тот, кто настаивает на истине, кто полагает, что не стоит верить слухам, что бумаги хватит на всех, и не бежит в магазин...

Концепт субъекта, предположительно верящего, имеет аналоги и в клинике, именно по этому признаку можно различить аутентичный психоанализ фрейдовской школы и ревизионистские течения в анализе. Если в психоанализе по Фрейду аналитик исполняет роль субъекта, предположительно знающего, в ревизионистской традиции его роль ближе к роли субъекта, предположительно верящего. Можно сказать, что в последнем случае пациент рассуждает примерно так: «Я испытываю некоторые психические проблемы, я невротик, пожалуй, мне нужен психоаналитик. Однако я не верю в материнский фаллос, символическую кастрацию и прочую ерунду - по-моему, это полная бессмыслица. Но, к счастью, существуют аналитики, которые верят во все это. Раз так, почему бы им и не вылечить меня!» Стоит ли удивляться, что неофрейдистские школы пытаются использовать приемы шаманизма!

Следующий концепт в этой схеме может быть назван *субъектом, предположительно наслаждающимся*⁹⁹. Главную роль эта фигура играет в неврозе навязчивых состояний. Для обсессивного невротика травматический момент заключен в предполагаемом им обладании другим неким незаслуженным и необоснованным, неограниченным, ужасным

188 Часть III. Субъект

наслаждением. Задачей его неистовой активности является защитить, спасти другого от его наслаждения, пусть даже ценой его или ее гибели (такой целью может быть, например, спасение женщины от морального падения). Повторюсь, вовсе не обязательно, чтобы подобный субъект существовал в действительности, вполне достаточно, если другие предполагают, что он существует. Это предполагаемое наслаждение является одним из главных источников расизма: Другой (евреи, арабы, негры), как предполагается, владеет какими-то особыми наслаждениями, и это на самом деле нас и раздражает.

- И наконец, заключительный концепт из этого ряда - это, конечно, концепт *субъекта*,

предположительно желающего. Если субъект, предположительно наслаждающийся, играет центральную роль в обсессивном неврозе, то субъект, предположительно желающий, играет ту же роль в феномене истерии. Достаточно припомнить анализ Фрейдом Доры: совершенно очевидно, что госпожа К. играла для Доры определенную роль - но не объекта желания, как ошибочно предполагал Фрейд, а субъекта, предположительно желающего, предположительно знающего, как организовать желание Доры, как избежать его блокировки. Вот почему вопрос, который мы должны задать, сталкиваясь с истериком, не «что есть объект его желания?», а «откуда проистекает его желание, кто тот другой человек, который организует его (истерика) желание?». Суть истерии в том, что истерику необходимо прибегнуть к помощи другого субъекта, дабы организовать свое желание, - именно в этом и заключен смысл лакановского утверждения, что истерическое желание - это желание другого.

Предполагаемое знание

Данный концептуальный квадрат вполне применим в анализе идеологических механизмов: в восточных деспотиях, где все вращается вокруг некоей центральной точки, деспот предположительно наслаждается; в сталинизме лидерство основано на предполагаемом знании и т. д. И тем не менее не следует забывать, что эти четыре «субъекта, предположительно...» не относятся к одному и тому же уровню: их основание, их матрица - это субъект, предположительно знающий. Функция же остальных трех состоит в сокрытии противоречий «субъекта, предположительно знающего».

Связь между этим предполагаемым знанием и бессознательным легче всего показать на примере одного эпизода из фильма Хичкока «Иностранный корреспондент». Герой фильма (которого играет Джоэл Маккри) и его друг придумывают план, как добиться признания от немецкого агента, выдающего себя за «пацифиста» (Герберт Маршалл). Герой, немно-

Глава 5. Субъект Реального 189

го влюбленный в красавицу дочь предателя, уговаривает ее уехать вместе на целый день на прогулку. Тем временем друг приходит к предателю домой и сообщает тому, что они похитили его дочь и вернут ее только в обмен на письменное признание в службе нацистам. Отец соглашается на это, что-то пишет - очевидно, требуемое признание - и отдает бумагу похитителю. Однако, взглянув на нее, он видит, что там написано: «Очень сожалею, но я только что слышал, как машина дочери заехала в гараж». Галантность отца (остающегося, несмотря на предательство, джентльменом старой школы) не позволяет ему просто выйти из себя, услышав приближение автомобиля дочери, и таким образом раскрыть блеф похитителей, нет - он невозмутимо принимает удар. Свидетельством того, что он раскусил их план, оказывается не вспышка гнева, а *сама форма признания*, которого от него требовали.

В чем заключается либидозная нагрузка такого жеста? Предатель из «Иностранного корреспондента» принадлежит к тому ряду отрицательных героев Хичкока, которых терзает сознание своего падения: на бессознательном уровне они желают разоблачения и саморазрушения. Эта истина выходит наружу, выражается *в форме* признания, даже в том случае, когда обстоятельства этого не требуют. Это и есть «бессознательное» в лакановском смысле: желание, которое артикулируется самим разрывом между его формой и содержанием, автономностью формы. За галантно-ироничным жестом отца в сторону похитителей дочери (подразумевающим нечто вроде: «Вот вам признание, которого вы так хотели! Я отплатил вам вашей же монетой!») стоит отчаянное желание самоочищения, желание, которое в конце фильма реализуется в самоубийстве отца.

К слову «галантность» стоит отнестись осторожно, его следует понимать не в романтическом смысле, а именно в том, какой в него вкладывала эпоха барокко, в *моцартовском* смысле. Можно сказать, что самой провокативной особенностью моцартовских опер являются как раз искусные манипуляции с разрывом между формой и содержанием, когда форма выражает «подавленную» истину содержания. Не говоря уж об опере «Дон Жуан», выступающей самым полным воплощением этого разрыва (по «содержанию» Дон Жуан испытывает одно фиаско за другим, в то время как музыкальная форма все настойчивее и настойчивее подчеркивает его торжество, его мифическую силу), упомянем только один фрагмент из финала «Женитьбы Фигаро» - арию, следующую за примирением Фигаро и Сюзанны («*Pace, pace...*»). Казалось бы, форма здесь находится в полном согласии с содержанием: недоразумение разъяснилось (Фигаро понимает, что женщина, которую он стремился покорить, - это не графиня, а его возлюбленная Сюзанна, лишь переодетая графиней), примирение достигнуто и это подтверждается их гармоничным дуэтом. Затем дуэт превращается в трио: из-за сцены раздается разгневанный голос графа, ищущего Сюзанну в парке (где Сюзанна назначила ему свидание).

190 Часть III. Субъект

С возникновением третьего голоса форма и содержание расходятся в разные стороны: по содержанию появляется напряжение, дисгармония, вступающая в противоречие с прежним настроением примирения, - граф гневно спрашивает, куда подевалась Сюзанна. Но суть в том, что *граф выражает гнев той же самой мелодией, которая повествует о примирении Фигаро и Сюзанны*. То есть по форме никакой дисгармонии, никакого разрыва нет, продолжается все та же мелодическая линия... Итак: все уже сказано, *примирение уже достигнуто*, страсть графа утихла, он уже проиграл, просто он еще не знает этого или - сделаем одно принципиальное уточнение - *он еще не осознает, что знает это*. Ведь бессознательно он уже смирился, согласился с потерей Сюзанны - на уровне бессознательного, повторимся, он уже знает это. Его

бессознательное знание проникает именно в разрыв между формой и содержанием - и в той форме, которая уже выражала примирение, пока граф еще был полон ярости.

Именно из-за этого разрыва Моцарт не является еще романтическим композитором: такой разрыв в романтизме исключен по определению. С точки зрения романтизма, Моцарт кажется «механическим», психологически неубедительным, автоматически повторяющим одну и ту же мелодию вопреки изменению психологической констелляции. Как если бы он «забыл сменить тональность» и меланхолично продолжал все ту же мелодическую линию, несмотря на то что психологическая правда очевидно требует ее изменения (для отражения возникшей дисгармонии). Впечатление «автоматизма повторения», утверждающего себя безотносительно «психологической убедительности», само по себе не является просто ошибочным, но этот автоматизм стоит понимать, исходя из утверждения Лакана, что статус бессознательного «навязчивого повторения» - не психологический. Само то, что форма мелодии графа является «внешней», не связанной со своим содержанием (со словами арии), и артикулирует бессознательную истину как еще недоступную графу, его психологическому восприятию.

У Моцарта «бессознательное» - это все еще система внешних, не имеющих отношения к «психологии», символических отношений, отношений, самих по себе выражающих «истину» тех субъектов, которые определяются ими. Субъективно-психологическое содержание ограничивается, сдерживается, ему не позволено слишком очевидно «быть выраженным» в форме, целиком проникнуть в форму; и в самом этом поддержании дистанции между формой и содержанием «подавленная» истина содержания и находит себе выражение. «Романтическое» же видение связано с тем, что внешняя, «механическая» форма начинает восприниматься «только как форма», как форма без содержания: отныне мерой истинности произведения становится исключительно выражение психологической субъективности в соответствующей форме. У Бетховена субъект - это бесконечное богатство внутреннего содержания, отчаянно стремящегося выразить се-

Глава 5. Субъект Реального 191

бя в форме: так открывается путь для романтического культа «гения», «титана» и проч. - а вместе с тем и для сонма отвратительных фантомов.

«Боязнь заблуждаться есть уже заблуждение»

Вопреки распространенному представлению о существовании параллели между Кантом и Моцартом с одной стороны, и Гегелем и Бетховеном - с другой, мы должны подчеркнуть, что *Гегель - это моцартист*. Дело в том, что моцартовское выражение истины посредством отделения формы от своего содержания имеет точное соответствие в гегелевском понятии «формального» [*das Formelle*] как выражения истины того или иного явления. Так вводится диалектическое отношение между истиной и явлением: «истина» не является чем-либо бесконечно *ускользающим* от нас; напротив, она появляется в форме травматического *столкновения*, то есть тогда, когда мы наталкиваемся на нее там, где предполагали «только явление, видимость». «Шок истины» заключен в том, что она внезапно возникает в самой гуще тех явлений, которые казались бесконечно далекими от истины.

Точно так же для Канта «немыслимое» - это столкновение, это некое парадоксальное соприкосновение «явления» (которое само не сознает этого) с истиной. «Обсессия» Канта как раз и состоит в стремлении избежать травматического столкновения с истиной. «Трансцендентальный» метод ограничения эмпирического восприятия феноменального мира и исключения из него «вещи-в-себе» очевидно является выражением стремления к истине, т. е. страха ошибиться, приняв явление, феномен за вещь-в-себе. Однако, как подчеркивал Гегель, этот страх ошибки, путаницы между вещью-в-себе и феноменом скрывает свою противоположность - страх перед истиной. Он так говорит о стремлении любой ценой избежать столкновения с истиной:

«Но если, из опасения заблуждаться, проникаются недоверием к науке, которая, не впадая в подобного рода мнительность, прямо берется за работу и действительно познает, то неясно, почему бы не проникнуться, наоборот, недоверием к самому этому недоверию и почему бы не испытать опасения, что сама боязнь заблуждаться есть уже заблуждение»¹⁰⁰.

Отношение между истиной и явлением следует понимать как диалектическое: главная иллюзия возникает не тогда, когда мы принимаем за истину, за «вещь-в-себе» то, что на самом деле является только заблуждением, а скорее тогда, когда мы отказываемся признать наличие истины, - несмотря на то, что истина уже перед нами, продолжаем настаивать, что это всего лишь обманчивая видимость.

192 Часть III. Субъект

Такая парадоксальная, замкнутая на себя иллюзия прекрасно показана в фильме Сиднея Поллака «Три дня Кондора». Небольшой отдел ЦРУ занят тем, что изучает все шпионские и детективные романы, отыскивая в них идеи, которые можно применить в работе разведки. Внезапно специальный отряд «ликвидаторов» уничтожает всех сотрудников этого отдела. Почему же? Потому что один из них нашел в каком-то романе и передал в вышестоящие инстанции описание секретной «организации-в-организации», о существовании которой ничего не должно быть известно, а функция которой - контроль над той организацией, в которой она действует. Но, как оказывается, такая организация *уже существует в ЦРУ*. Другими словами, этот сотрудник предполагал вымысел там, где, сам не сознавая того, коснулся истины. Теперь становится понятно, почему Лакан утверждал, что «истина имеет структуру вымысла». Это вытекает

из лакановской модели четырех дискурсов: истина - это *пустое* место и «эффект истины» возникает тогда, когда определенный фрагмент «вымысла» (символически структурированного знания) совершенно случайно занимает это место - подобно тому, как в фильме Поллака несчастный служащий нечаянно создает смертельно опасный «эффект истины».

Страх ошибки, скрывающий свою противоположность, страх перед истиной: эта гегелевская формула предельно точно описывает субъективную позицию обсессивного невротика - характерные для нее бесконечные предосторожности и постоянные отсрочки. Кроме всего прочего, эта параллель с неврозом навязчивых состояний (не как с клиническим, конечно, явлением, а как с субъективной позицией, с тем, что Гегель назвал бы «установкой мысли в отношении действительности») позволяет понять, почему Лакан называл Гегеля «самым возвышенным истериком». Определив переход от Канта к Гегелю как истеризацию обсессивной позиции, мы следуем за гегелевским пониманием отношений между родом и его видами. Истерия и невроз навязчивых состояний - это не два вида невроза как некоего нейтрального и общего им рода, ведь еще Фрейд отмечал, что невроз навязчивых состояний - это своего рода «диалект истерии». Родовое понятие истерии как фундаментального определения позиции невротика содержит два вида: невроз навязчивых состояний и *себя саму как свой собственный вид*.

Безусловно, существует целый ряд признаков, по которым можно определить невроз навязчивых состояний и истерию как два члена симметричной оппозиции:

- симптом истерии выражает, инсценирует подавленное *желание*, в то время как симптомы обсессивного невроза инсценируют *наказание* за реализацию этого желания;
- для истерического невротика ожидание невыносимо, он слишком тороплив, он «забегает вперед» и упускает объект желания именно по

Глава 5. Субъект Реального 193

причине этого нетерпения - поскольку хочет получить его слишком быстро; обсессивный же невротик создает целую систему отсрочек, позволяющую откладывать столкновение с объектом *ad infinitum*: момент никогда не оказывается подходящим;

- истерическому невротiku объект доставляет *слишком мало* наслаждения: относительно любого объекта он заключает «это не тот», поэтому он и торопится достичь, наконец, нужного объекта; в то же время обсессивному невротiku объект предлагает *слишком много* наслаждения; непосредственное столкновение с объектом было бы невыносимо из-за его (наслаждения) чрезмерной полноты, поэтому он и откладывает это столкновение;

- когда истерический невротик ощущает, что «не знает, чего на самом деле хочет», он адресует вопрос о своем желании *другому* - тому, кто воплощает для него «субъекта, предположительно знающего»; обсессивный же невротик, которого мучают сомнения и который ни на что не может решиться, обращает вопрос *к себе самому*; и т. д.

Тем не менее при ближайшем рассмотрении легко можно заметить, что впечатление симметричности этой оппозиции оказывается неверным. Один из ее полюсов (истерический) всегда «немаркирован», то есть он одновременно функционирует как нейтральное, общее обоим полюсам оппозиции звено. Другой же полюс (обсессивный) «маркирован», он вводит специфическое различие. Поэтому совсем нетрудно показать, что обсессивное разыгрывание наказания за реализацию желания является не чем иным, как перевернутым, «опосредованным» способом инсценировки реализации желания. Или что навязчивый вопрос субъекта к себе (пресловутое «навязчивое сомнение») является не чем иным, как замаскированной формой требования, обращенного к другому. Или же что обсессивная отсрочка столкновения с объектом из страха перед чрезмерным и, следовательно, невыносимым наслаждением есть не что иное, как утонченный способ избежать разочарования от объекта - так за страхом чрезмерного наслаждения скрывается предчувствие, что объект «не тот».

Возвращаясь к сопоставлению Канта и Гегеля, можно отметить, что сходные процессы характерны и для кантовского откладывания столкновения с вещью, для введенного Кантом непреодолимого разрыва между вещью и миром феноменов. За этим скрывается опасение, что вещь сама по себе - это не более чем нехватка, пустое место. Что по ту сторону феноменального существует только некая негативная самотождественность, почему данный нам феноменальный мир и воспринимается как «только явление, видимость» - другими словами, что

194 Часть III. Субъект

«Сверхчувственное, следовательно, есть *явление как явление*»

В «Феноменологии духа», в главе «Сила и рассудок» (которая завершает переход от анализа сознания к анализу самосознания) Гегель приводит такое рассуждение, камня на камне не оставляющее от обсессии Канта: «Сверхчувственное есть чувственное и воспринимаемое, установленное так, как оно есть *по истине*; истина же чувственного и воспринимаемого состоит в том, что они суть *явление*. Сверхчувственное, следовательно, есть *явление как явление*»¹⁰¹. Явление предполагает, что за ним нечто скрывается, нечто, что однажды может выйти из этой пелены. Явление как бы скрывает истину, но именно это сокрытие и вселяет подозрение. Оно (явление) одновременно и прячет и открывает сущность за своими завесами. Но что скрыто за явлением, присущим феноменальному миру? Только то, что там ничего не скрывается. Скрыто только то, что скрывать нечего.

Значит ли это, что сверхчувственное - это чистая иллюзия сознания, просто *trompe l'oeil* [обманка]? Что есть «мы», видящие, что за занавесом ничего нет, и есть «наивное» сознание, опутанное сетями обмана? По Гегелю, не следует прямо противопоставлять то, как «мы» «правильно» видим положение вещей, и точку зрения заблуждающегося сознания: если обман существует, его невозможно отделить, вычестить из вещи, он конституирует самую ее суть. Пускай за пеленой феноменального ничего нет, однако посредством этого «ничего» субъект конституирует себя в самом акте своего неузнавания. Иллюзия того, что за занавесом что-то скрыто, следовательно, есть рефлексивная иллюзия: за явлением скрыта возможность самой этой иллюзии - за занавесом находится факт полагания субъектом, что нечто должно быть скрыто там. Иллюзия - пусть она и «фальшива» - действительно расположена в пустом месте за занавесом; иллюзия находит себе место, где только возможно, пустое пространство, которое она заполняет, пространство, где «иллюзорная реальность», дубликат внешней, подлинной реальности, находит присущее ей место:

«...дабы все же в «пустом» (которое хотя и возникло лишь как пустота от предметных вещей, но в качестве пустоты в себе должна быть принята за пустоту всех духовных отношений и различий сознания как сознания) - словом, дабы в этой *столь полной пустоте*, которая называется также *святошью*, все же что-нибудь да было, оставалось бы только заполнить ее мечтаниями, *призраками* (*Erscheinungen*), которые сознание порождает себе самому; «внутреннее» вынуждено было бы примириться с тем, что с ним так дурно обходятся, ибо оно ничего лучшего и не заслуживало бы, так как даже мечтания все же лучше его пустоты»¹⁰².

Следовательно, сверхчувственное Священное - это прежде всего некое пустое место, лишенное какого бы то ни было положительного содержания,

Глава 5. Субъект Реального 195

и только вследствие этого данная пустота заполняется тем или иным содержанием (взятым, конечно, из того самого чувственного мира, который, как предполагалось, сверхчувственное отрицает, оставляет «внизу»). Содержание сверхчувственного и чувственного мира оказывается одним и тем же. Объект становится «священным», просто меняя место - занимая, восполняя пустое место Священного.

И такова же фундаментальная черта логики лакановского объекта: *место логически предшествует объектам, занимающим его*. Объекты, в своей положительной данности, в своем наличии скрывают не некий другой, более существенный порядок объектов, - они скрывают лишь пустоту, вакуум, заполняемый ими. Следует помнить, что в возвышенном объекте нет ничего собственно возвышенного: согласно Лакану, возвышенный объект - это обычный, заурядный объект, совершенно случайно занявший место того, что Лакан называл *das Ding*, - невозможного, реального объекта желания. Возвышенный объект - это «объект, вознесенный на уровень *das Ding*». Именно его место в структуре - то, что он занимает священное/запретное место *jouissance* (а не некие свойства только ему качества), - и делает его возвышенным.

Это прекрасно показано в целом ряде фильмов Луиса Бюньюэля, в основе которых лежит один и тот же мотив: как говорил сам Бюньюэль - это «необъяснимая невозможность исполнения простого желания». В фильме «Золотой век» мужчина и женщина желают вступить в законный брак, но этому снова и снова мешает какая-нибудь нелепая случайность. В «Попытке преступления Арчибальдо де ла Круза» герой хочет совершить убийство, но все его попытки проваливаются. В «Ангеле-истребителе» после званого ужина герои не могут переступить порог и выйти из дома. В «Скромном обаянии буржуазии» две пары хотят вместе поужинать, но те или иные неожиданно возникающие препятствия постоянно мешают исполниться этому несложному желанию. И наконец, в фильме «Этот смутный объект желания» мы видим женщину, которая, прибегая к всяческим уловкам, снова и снова откладывает окончательное соединение со своим давним любовником.

Что же объединяет все эти фильмы? Некое обычное, заурядное действие становится невозможным, как только оказывается, что оно занимает непостижимое место *das Ding* и становится воплощением возвышенного объекта желания. Этот объект или действие могут быть совершенно банальными (общий ужин, выход из дома). Но стоит только им занять священное/запретное, пустое место в Другом - и они окажутся окружены множеством непреодолимых препятствий; объект или действие в самой своей примитивности станут недостижимыми или невыполнимыми.

Своим массивным, завораживающим наличием объект маскирует, скрывает не некую иную позитивность, а *свое собственное место*, пусто-

196 Часть III. Субъект

ту, нехватку, которую он заполняет своим наличием, - нехватку в Другом. Суть того, что Лакан назвал «переход за/через фантазм», как раз и состоит в определении, какая именно инверсия характерна для данного фантазматического объекта. Субъект должен на своем опыте постигнуть, что объектно-ориентированное желание не столько стремится восполнить некую неизбежную нехватку, сколько само по себе есть не что иное, как объективация, воплощение нехватки. Что завораживающее наличие объектно-ориентированного желания просто-напросто маскирует пустоту того места, которое оно занимает, пустоту, которая как раз и есть нехватка в Другом, делающая Другого с большой буквы (символический порядок) неустойчивым, неполным, «перфорированным».

Мы (те, кто уже «перешел за/через фантазм») знаем, что там, где сознание нечто «видит», ничего нет, однако наше знание всегда уже опосредовано этой «иллюзией», поскольку это знание о пустом месте, которое делает иллюзию возможной. Иными словами, если из иллюзии вычестить иллюзию как таковую (ее конкретное содержание), не просто «ничего не останется» - нет, останется «определенное ничто», а именно

пустота в структуре, предоставляющая место для «иллюзии». «Разоблачить иллюзию» не значит просто заявить: «За ней ничего нет». Мы должны быть способны увидеть как раз то, что за ней находится *ничто как таковое*. По ту сторону феномена ничего нет, *кроме самого этого ничто, «ничто», которое и есть субъект*. Чтобы понять, что явление - это «только явление, призрак», субъект на самом деле должен оказаться по ту его (явления) сторону, «перейти за него», но все, что он найдет «по ту сторону», - это себя самого, оказавшегося там.

Чаще всего мысль Гегеля упрощенно понимают как возведение им онтологии субъекта к статусу субстанциональной сущности бытия. Как если бы сперва сознание полагало, что нечто скрывается за пеленой феноменального мира - другая трансцендентная сущность; а потом, при переходе от сознания к самосознанию, оказывалось бы, что эта сущность, расположенная по ту сторону феноменального мира, та сила, которая вдыхает жизнь в субъекта, и есть сам субъект. Но такое понимание мысли Гегеля, при котором субъект напрямую идентифицируется с сущностью, скрытой за занавесом, упускает из виду один очень существенный момент. По Гегелю, переход от сознания к самосознанию предполагает некую радикальную *неудачу*: субъект (сознание) хочет проникнуть в тайну, скрытую за занавесом; его попытки оказываются безуспешны, поскольку за занавесом ничего нет, *ничего, что «есть» субъект*. Абсолютно в том же самом смысле и для Лакана субъект (означающего) и (фантазматический) объект вполне сопоставимы или даже идентичны. Субъект - это пустота, дыра в Другом, объект - косное содержание, заполняющее эту пустоту; полнота «бытия» субъекта заключена в фантазматическом объекте, восполняющем его (субъекта) пустоту. В этом отношении ход

Глава 5. Субъект Реального 197

рассуждений Гегеля очень напоминает сюжет одной легенды, упоминаемой Лаканом на Семинаре XI:

«Легенда о Зевксисе и Паррасии гласит, что Зевксис прославился, нарисовав виноград, на который слетались птицы. Главное здесь не то, что этот виноград был так совершенно изображен, а то, что он мог обмануть даже глаз птицы. Это доказывается тем, что друг Зевксиса Паррасии превзошел того в мастерстве, нарисовав на стене занавес настолько похожий на настоящий, что Зевксис, увидев его, обратился к Паррасию со словами: «Ну что ж, покажи, что ты изобразил за ним». Тем самым он продемонстрировал, что предметом состязания была определенная зрительная обманка [*trompe l'oeil*]. Триумф взгляда над глазом»¹⁰³.

Мы можем обмануть животное явлением, призраком, имитирующим реальность и замещающим ее. Однако исконно человеческий способ обмануть другого человека - это подделать *подобие* реальности. Утаивание обманывает нас *притворным* сокрытием. Иными словами, за занавесом ничего нет, кроме субъекта, который уже «прошел» туда:

«Выясняется, что за так называемой занавесом, которая должна скрывать «внутреннее», нечего видеть, если мы сами не зайдем за нее, как для того, чтобы тем самым было видно, так и для того, чтобы там было что-нибудь, на что можно было бы смотреть»¹⁰⁴.

Именно так и следует понимать фундаментальное гегелевское различие между субстанцией и субъектом: субстанция - это позитивная, трансцендентная сущность, которая, как предполагается, скрыта за занавесом феноменального мира. «Понять, что субстанция есть субъект» значит понять, что занавес феноменального мира скрывает прежде всего то, что скрывать нечего, а это «ничто» за занавесом и есть субъект. Иными словами, на уровне субстанции явление это просто обман, предлагающий нам ложный образ сущности; в то же время на уровне субъекта явление обманывает нас именно тем, что симулирует некую тайну - «делая вид», что за ним что-то скрывается. Оно скрывает то, что скрывать нечего: притворство состоит не в том, что ложь выдается за истину, а в том, что истина выдается за ложь - то есть обман состоит в симуляции обмана.

Следовательно, феномен говорит истину именно тогда, когда выдает себя за ложь, подобно еврею в шутке Фрейда, которую часто вспоминал Лакан. Этот еврей упрекал своего друга: «Зачем ты говоришь, что собираешься в Краков, а не в Лемберг, если ты действительно едешь в Краков?» (Сказать правду означает нарушить имплицитный код обмана, которому подчинены их отношения: когда один из них собирается в Краков, он должен соврать, что направляется в Лемберг, и наоборот.) Комментируя

198 Часть III. Субъект

же предание о Зевксисе и Паррасии, Лакан обратился к критике Платоном иллюзии в живописи:

«Эта история помогает понять нам, почему Платон возражал против иллюзии в живописи. Суть состоит не в том, что живопись создает иллюзорные объекты, хотя и может показаться, что Платон имеет в виду именно это. Суть в том, что *trompe l'oeil* в живописи выдает себя за нечто иное, нежели она есть... Картина соревнуется не с явлением, а с тем, что Платон обозначил как Идею, с тем, что находится по ту сторону явления. Именно потому, что картина - это такое явление, которое говорит, что показывает только явление, - именно поэтому Платон и нападал на живопись, как если бы это был вызов ему самому»¹⁰⁵.

С точки зрения Платона, главная опасность - это такое явление, которое претендует на то, чтобы быть только явлением и поэтому оказывается не чем иным, как Идеей, в чем прекрасно отдавал себе отчет и Гегель («сверхчувственное [Идея] есть *явление* как *явление*»). Такова тайна философии, тайна, которую необходимо скрывать, дабы не разрушилось все ее здание, тайна, которую Гегель в кульминационный момент метафизической традиции сделал явной. Вот почему фундаментальный для Гегеля мотив «явление - сущностно» не может быть постигнут без обращения к гипотезе Другого с большой буквы - гипотезе автономного символического порядка, порядка, который делает возможным обман в его специфически человеческом измерении.

Для пояснений можно снова обратиться к феномену сталинизма, а именно к его обсессивной

настойчивости в том, что необходимо во что бы то ни стало *поддерживать видимость*. Всем известно, что за сценой идет ожесточенная борьба за власть, тем не менее мы должны любой ценой сохранять видимость единства Партии. Никто на самом деле не верит в правящую идеологию, в отношении к ней господствует цинизм, причем каждый знает, что этот цинизм разделяется всеми, но, чего бы это ни стоило, должна поддерживаться видимость, что народ с энтузиазмом строит социализм, поддерживает Партию и т. д.

Эта видимость является *сущностной*: если бы она оказалась подорвана - если бы кто-то *публично* провозгласил очевидную истину, что «король гол» (что никто не принимает господствующую идеологию всерьез...), то вся система развалилась бы. Но почему? Другими словами: если каждый знает, что «король гол», и каждый знает, что все другие знают это, то ради какой инстанции любой ценой должна поддерживаться видимость? На это существует, конечно, только один последовательный ответ: это *Другой с большой буквы* - именно он должен оставаться в неведении. С этой точки зрения можно по-новому взглянуть на то, каким статусом обладает обман в идеологии: идеологическая «иллюзия» должна обмануть в первую очередь не того или иного конкретного индивида, но, напротив,

Глава 5. Субъект Реального 199

Другого с большой буквы. Можно сказать даже, что ценность сталинизма состоит в том, что он дает онтологическое доказательство существованию Другого с большой буквы.

С другой стороны, только в идеологии югославского самоуправления «сталинизм» действительно достиг уровня обмана в его специфически человеческом измерении. В сталинизме советского образца обман используется еще очень просто: власть (партийно-государственная бюрократия) делает вид, что правит во имя народа, хотя все знают, что правит она исключительно в своих собственных интересах, в интересах сохранения своей власти. В Югославии правит, конечно, точно такая же партийно-государственная бюрократия, но правит она от имени идеологии, чей базовый постулат состоит в том, что главным препятствием для полного осуществления самоуправления является «отчужденность» партийно-государственной бюрократии.

Основная семантическая связка, с помощью которой легитимируется роль Партии, - это оппозиция между социалистическим самоуправлением и «бюрократическим» партийно-государственным социализмом. Другими словами, партийно-государственная бюрократия легитимирует свою роль, используя идеологию, в которой *сама* эта бюрократия обозначается как принципиальный враг. В этом смысле рядовой гражданин Югославии может задать правящей бюрократии почти тот же вопрос, который задавал один еврей другому: «Почему ты говоришь, что главный враг рабочего самоуправления - это партийно-государственная бюрократия, если партийно-государственная бюрократия и вправду является его главным врагом?»

Итак, тот тезис, что в отличие от остальных стран «реального социализма» югославское самоуправление представляет «социализм с человеческим лицом», не является просто идеологическим трюком. Конечно, в Югославии людей обманывают, как и во всех прочих странах «реального социализма», но здесь обман достиг, наконец, своего специфически человеческого измерения. Поскольку мы уже рассмотрели, как Гегель проводит различие субстанции и субъекта, нас не должно удивить, что различие между «народным самоуправлением» в Югославии и остальными странами «реального социализма» совпадает с этим гегелевским различием. Известная в Югославии шутка выражает квинтэссенцию этой ситуации: «При сталинизме представители народа ездят на «мерседесах», а в Югославии сами люди ездят на «мерседесах» - по доверенности от своих представителей». То есть самоуправление в Югославии - это такая ситуация, при которой субъект должен распознать в фигуре, воплощающей «отчужденную» субстанциональную власть (в фигуре бюрократа за рулем «мерседеса»), не только внешнюю силу, противостоящую ему - «своего другого», - но и *себя самого в своей инаковости* и таким образом «смириться» с происходящим.

200

ГЛАВА 6. «НЕ ТОЛЬКО КАК СУБСТАНЦИЯ, НО ТАКЖЕ КАК СУБЪЕКТ»

Логика возвышенного

В своем очерке «Религия возвышенного» И. Йовель¹⁰⁶ отметил непоследовательность, проявленную Гегелем в его систематизации различных религий, непоследовательность, которая не проистекает непосредственно из принципов гегелевской философии, а выражает, скорее, те или иные чисто человеческие предрассудки самого Гегеля и которая, следовательно, может быть исправлена, если просто не отступать от его же собственного диалектического метода. Эта непоследовательность касается того места, которое отводится Гегелем религиям евреев и древних греков. В «Лекциях по философии религии» Гегель пишет, что христианству непосредственно предшествуют три формы «религии духовной индивидуальности»: иудаизм как религия возвышенного [*Erhabenheit*], греческая религия красоты и римская религия рассудка [*Verstand*]. В этом ряду начальное место отведено иудаизму, то есть религия греков рассматривается как более высокая стадия духовного развития, нежели религия иудейская. Согласно Йовелю, здесь Гегель оказался под властью своих антисемитских предрассудков, поскольку, следуя логике диалектического процесса, необходимо признать, что иудаизм в рассматриваемом Гегелем отношении превосходит религию греков.

Несмотря на некоторые оговорки относительно деталей рассуждений Йовеля, суть их кажется совершенно верной: греческая, иудейская и христианская религии могут быть представлены как своего рода триада, точно соответствующая триаде рефлексии (полагающая, внешняя и определяющая рефлексия)¹⁰⁷, этой элементарной матрице диалектического процесса. Греческая религия олицетворяет аспект «полагающей рефлексии»: в ней множество духовных индивидуальностей (богов) непосредственно «полагается» в качестве духовной сущности мира. В иудаизме возникает аспект «внешней рефлексии»: любая позитивность упраздняется указанием на недостижимого, трансцендентного Бога, абсолютного Господина, Нечто абсолютной негативности. Христианство же рассматривает личность человека не как что-то внешнее Богу, а как «рефлексивное определение» самого Бога (Христос - это Бог, «ставший человеком»). Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 201

Однако удивительно, что Йовель не отметил самого главного аргумента в свою пользу, а именно взаимосвязанности понятий «красота» и «возвышенное». Если, согласно Гегелю, религия греков - это религия красоты, а иудаизм - религия возвышенного, то сама логика диалектического процесса заставляет нас заключить, что возвышенное *следует* за красивым, поскольку возвышенное есть точка распада красоты, его опосредования, его самоотрицания. Используя категории красоты и возвышенного, Гегель опирается, безусловно, на «Критику способности суждения» Канта, где прекрасное и возвышенное противопоставляются по основаниям качество - количество, оформленное - бесформенное, имеющее границу - безграничное. Прекрасное умиротворяет и успокаивает, возвышенное возбуждает и волнует. Чувство прекрасного возникает при созерцании вещественного, осязаемого воплощения сверхчувственной идеи в ее гармоническом строении - это чувство гармонии между идеей и осязаемой материей, в которой эта идея выражается. Чувство же возвышенного связано с созерцанием хаотических, кажущихся безграничными явлений (бушующее море, вздымающиеся горы).

Но прежде всего прекрасное и возвышенное противопоставляются по основанию удовольствие/неудовольствие: созерцание прекрасного доставляет нам удовольствие, в то время как «объект воспринимается как возвышенный с чувством удовольствия, возможного лишь посредством неудовольствия»¹⁰⁸. Другими словами, возвышенное находится «по ту сторону принципа удовольствия», это парадоксальное удовольствие, причиняемое неудовольствием (очень точное определение лакановского понятия *наслаждения*). Одновременно это означает, что отношение прекрасного к возвышенному совпадает с отношением непосредственного к опосредованному - еще одно доказательство того, что возвышенное *следует* за прекрасным как форма опосредования непосредственности прекрасного. Присмотримся, в чем же состоит эта опосредованность, присущая возвышенному? Позвольте привести определение Кантом возвышенного:

«Возвышенное можно описать таким образом: оно - предмет (природа), представление [*Vorstellung*] о котором побуждает душу мыслить недостижимость природы как изображение [*Darstellung*] идей»¹⁰⁹.

(Можно сказать, что эта дефиниция предвосхищает определение возвышенного объекта, данное Лаканом на Семинаре «Этика психоанализа»: «объект, вознесенный на уровень (невозможной, реальной) Вещи».) Таким образом, по Канту, возвышенное обозначает отношение некоего посюстороннего, эмпирического, чувственного объекта к *Ding an sich*, к трансцендентной, трансфеноменальной, недостижимой вещи-в-себе. Парадокс возвышенного состоит в следующем: в принципе, разрыв, отделя-

ющий феноменальные, эмпирические объекты опыта от вещи-в-себе, непреодолим - то есть никакой эмпирический объект, никакая репрезентация, представление [*Vorstellung*] не могут адекватно изобразить [*darstellen*] вещь (сверхчувственную Идею). Однако возвышенным является такой объект, при созерцании которого мы можем постигнуть саму эту невозможность, эту перманентную неудачу репрезентации, представления вещи. Следовательно, сама невозможность представления способна позволить нам предвосхитить истину вещи. И именно поэтому, кроме всего прочего, объект, пробуждающий в нас чувство возвышенного, одновременно вызывает и удовольствие, и неудовольствие: он вызывает неудовольствие из-за своего несоответствия Вещи-Идее; но из-за этого несоответствия одновременно он вызывает удовольствие, демонстрируя истинное, ни с чем не сравнимое величие вещи, превосходящей любой возможный феноменальный, эмпирический опыт:

«Чувство возвышенного есть, таким образом, чувство неудовольствия от несоответствия воображения в эстетическом определении величины определению посредством разума и вместе с тем удовольствия от соответствия именно этого суждения о несоразмерности величайшей чувственной способности идеям разума, ибо стремление к ним все-таки служит нам законом»¹¹⁰.

Теперь понятно, почему именно природа в своих самых хаотических, кажущихся безграничными, вселяющих ужас проявлениях пробуждает в нас чувство возвышенного: здесь, где эстетическое воображение приближается к своему пределу, где все определения теряют убедительность, невозможность представить вещь проявляется во всей своей чистоте.

Следовательно, возвышенный объект - это парадоксальный объект, который в самом поле представления позволяет негативным образом увидеть измерение непредставимого. Это совершенно особенный аспект кантовской системы - точка, в которой разлом, разрыв между феноменом и вещью-в-себе упраздняется негативным образом. Потому что в этой точке неспособность феномена адекватно представить вещь *оказывается вписанной в сам феномен*. Или, как отмечал Кант, «если даже идеи разума и могут быть до некоторой степени адекватно представлены [в чувственно-феноменальном мире], то пробуждены и вызваны

в сознании они могут быть посредством самого этого несоответствия, изображаемого чувственным образом». Именно это посредство невозможности - это успешное представление при помощи неудачи, несоответствия - и отличает *энтузиазм*, вызываемый возвышенным, от слепой *экзальтации* [*Schwaermerei*]. Экзальтация - это безрассудное заблуждение, полагающее, что мы можем непосредственно увидеть или постигнуть то, что находится за пределами чувственного. Энтузиазм же исключает любое конкретное представление. Энтузиазм - это пример совер-

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 203

шенно негативного представления, то есть возвышенный объект вызывает удовольствие совершенно негативным образом: место вещи определяется посредством самой неудачи ее представления. Кант сам отметил взаимосвязь между подобным понятием возвышенного и иудейской религией:

«Не следует опасаться, что чувство возвышенного утратит что-либо от такого отвлеченного способа изображения, которое применительно к чувственному совершенно негативно; ибо воображение, хотя оно и не находит никакой опоры за пределами чувственного, ощущает себя безграничным именно благодаря такому устранению его границ; эта отвлеченность есть, следовательно, изображение бесконечного, которое именно поэтому может быть только негативным, но при этом все-таки расширяет душу. Быть может, в иудейской книге законов нет ничего более возвышенного, чем заповедь: «Не сотвори себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу и что в воде ниже земли» и т. д. Одна эта заповедь может объяснить энтузиазм, который еврейский народ в эпоху развития своей нравственной культуры испытывал к своей религии, когда он сравнивал себя с другими народами»¹¹¹.

Итак, в чем же состоит отличие гегелевского понимания возвышенного от кантовского? С точки зрения кантианства, диалектика Гегеля представляется, конечно, отступлением, возвратом к *Schwaermerei* традиционной метафизики, не принимающей в расчет пропасть, разделяющую феномен и Идею, полагающей возможность выражения Идеи в феномене (так, иудаизму христианство представляется возвращением к языческому политеизму, попыткой инкарнации Бога в образах, созданных по образу и подобию человека).

В защиту Гегеля можно сказать следующее: мало того что его диалектика не подразумевает способность какого бы то ни было конкретного, частного феномена выразить адекватно сверхчувственную Идею: Идея у Гегеля - это как раз само движение снятия [*Aufhebung*], то самое *Fluessigwerden*, «расплавление» любых частных определений. Но Гегель идет еще дальше: он не предполагает (в отличие от Канта) какой бы то ни было возможности «примирения» Идеи и феномена, выражения Идеи через феномен; какого бы то ни было преодоления разрыва между ними, упразднения предельной «инаковости» Идеи (вещи-в-себе) по отношению к феномену. И более того: Гегель считал, что *сам Кант остается «кленником» поля репрезентации, представления* (и это же самое он имел в виду относительно иудаизма). Если даже мы определяем вещь-в-себе как трансцендентный избыток, расположенный по ту сторону всего, что может быть представлено, мы тем не менее все еще остаемся в поле представления, репрезентации. Даже в таком случае мы находимся в этом горизонте, полагая вещь-в-себе как негативный предел репрезентации.

204 Часть III. Субъект

Однако здесь снова важно не ошибиться; не следует думать, будто гегелевская диалектическая спекуляция претендует на постижение вещи «в себе», из нее самой, так, как она есть в своей абсолютной потусторонности, и отвергает даже отрицательное указание или отношение к полю репрезентации (в противоположность Канту, стремившемуся постигнуть вещь-в-себе, прорываясь за поверхность мира феноменов, доводя репрезентацию до ее логического конца). Но мысль Гегеля заключена вовсе не в этом: критика Гегеля с позиций кантовской философии вполне возможна и, если бы Гегель рассуждал столь примитивно, его вполне можно было уличить в традиционном метафизическом стремлении непосредственно постигнуть вещь-в-себе. Но фактически Гегель оказывается «большим кантианцем, чем сам Кант» - он ничего не добавляет к кантовскому понятию возвышенного; он просто рассматривает его более *буквально*, чем сам Кант.

Безусловно, Гегель сохраняет главный диалектический аспект возвышенного - понимание того, что Идею можно помыслить только через абсолютно негативное ее представление, что само несоответствие мира феноменов и вещи-в-себе является единственным способом изобразить эту вещь. Главная проблема заключена в другом: Кант предполагал, что вещь-в-себе действительно существует по ту сторону поля репрезентации, мира феноменов. Анализ феноменального, постижение феномена является для него «внешней рефлексией», единственным способом указать на эту трансцендентную вещь, пребывающую в себе по ту сторону феноменального, указать на нее, исходя из мира явлений.

Гегель же, напротив, полагал, что по ту сторону мира феноменов, поля репрезентации, *ничего* нет. Постигание радикальной негативности, радикального несоответствия любого феномена Идеи, непреодолимой пропасти между ними - это постижение и есть *Идея в ее «чистой», радикальной негативности*. То, что Кант полагал всего лишь негативным представлением вещи-в-себе, уже есть сама вещь-в-себе - *потому что эта вещь-в-себе есть не что иное, как радикальная негативность*. Другими словами, негативное постижение вещи-в-себе должно стать постижением вещи-в-себе как радикальной негативности. И точно так же с постижением возвышенного: необходимо отказаться от суждения о его трансцендентных качествах - от предположения, что оно свидетельствует, отрицательным образом, о наличии трансцендентной вещи-в-себе. Короче, мы должны ограничиться исключительно имманентным аспектом этого постижения - чистой негативностью, негативной самоидентичностью представления.

Вспомним, как Гегель определял различие между смертью языческого бога и смертью Христа. Если первая являет собой просто смерть земного воплощения, земного представления о Боге, то смерть Христа - это смерть Всевышнего, смерть Бога как позитивной, трансцендентной, не-

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 205

достижимой сущности. В этом смысле можно сказать, что Кант не учитывал того, что понимание несоответствия между феноменальным миром репрезентации и вещью-в-себе (несоответствия, которое и пробуждает в нас чувство возвышенного) означает одновременно несуществование вещи-в-себе как чего-то позитивного.

Отсюда можно заключить, что ограниченность логики репрезентации заключена не в «сведении любого содержания к представлению», а, напротив, в постулировании некой позитивной сущности (вещи-в-себе), будто бы расположенной по ту сторону феноменальной репрезентации. Мы преодолеваем феноменальное не тогда, когда проникаем к тому, что находится за ним, а тогда, когда постигаем, что за ним ничего нет; когда постигаем это Ничто абсолютной негативности, предельного несоответствия явления тому понятию, которое оно предполагает. Сверхчувственная сущность - это «*явление* как *явление*», а следовательно, дело не просто в том, что явление никогда не соответствует своей сущности, но в том, что *сама эта «сущность» есть не что иное, как несоответствие явления самому себе*, тому понятию, которое оно предполагает (несоответствие, которое и делает явление «[только] явлением»).

Эти, казалось бы, незначительные нюансы кардинально изменяют статус возвышенного объекта. Возвышенное - это уже не (эмпирический) объект, самим своим несоответствием Идее свидетельствующий о наличии трансцендентной вещи-в-себе (Идеи); это объект, замещающий, занимающий, восполняющий пустое место Вещи как вакуума, как чистого Ничто абсолютной негативности, - возвышенным является такой объект, чье вещественное наличие есть воплощение Ничто. Логика объекта, который своим своим несоответствием овеществляет абсолютную негативность Идеи, выражается Гегелем в том, что он назвал «бесконечное суждение». Это суждение, субъект и предикат которого полностью не соответствуют друг другу: «дух это *кость*», «*богатство* это самость», «государство это *монарх*», «Бог это *Христос*».

По Канту, чувство возвышенного пробуждается беспредельными, ужасающими феноменами (например, природой в ее необузданных проявлениях). У Гегеля возвышенное - это жалкий «кусочек Реального»; дух *есть* неподвижная, мертвая кость; самость субъекта *есть* кусочек металла у меня в руках; государство как рациональная организация жизни общества *есть* нелепое тело монарха; Бог, сотворивший мир, *есть* Христос, непримечательный человек, распятый вместе с двумя разбойниками... В этом заключена «последняя тайна» диалектической спекуляции: не в возвышении диалектикой любой случайной, эмпирической данности; и не в выведении всего действительного из последовательного движения абсолютной негативности; но в том, что сама негативность, дабы достигнуть «для-себя-бытия», должна воплотиться в каких-то жалких, совершенно случайных вещественных ошметках.

206 Часть III. Субъект

«Дух это кость»

На первый взгляд такое «понимание», «представление [*Vorstellung*]», такие построения кажутся крайним проявлением вульгарного материализма, сведением духа, субъекта, чистой негативности, этих наиболее утонченных и ускользающих, как неуловимый «зверек», понятий к косному, застывшему, мертвому предмету, к чему-то абсолютно инертному, к какому-то совершенно недialeктическому наличию. Поэтому наша первая реакция оказывается сходна с реакцией ошеломленного советского бюрократа из анекдота о Рабиновиче, нас пугает их абсурдность и бессмысленность. Утверждение «дух это кость» кажется какой-то чудовищной нелепостью, вызывает в нас чувство категорического несогласия, резко отрицательное отношение.

И тем не менее, как и в случае с Рабиновичем, именно так мы и достигаем спекулятивной истины - *потому что эта негативность, это категорическое несогласие тождественно самой субъективности*. Это и есть единственный способ сделать явной и «осязаемой» предельную - то есть самотождественную - негативность, негативность, характеризующую духовную природу субъективности. Мы касаемся измерения субъективности с помощью самой неудачи, в самой недостаточности, в самом несоответствии предиката и субъекта суждения. Поэтому суждение «дух это кость» является прекрасным примером того, что Гегель называл «спекулятивным предложением», таким предложением, чьи категории выступают как несовместимые друг с другом, не имеющие ничего общего. Как отмечал Гегель в предисловии к «Феноменологии духа», постигнуть истинный смысл такого предложения можно, только вернувшись к его началу и перечитав его заново, поскольку его истинный смысл проистекает из неудачи его первого, «непосредственного» прочтения.

Но разве предположение, что «дух это кость» - это уравнивание абсолютно несовместимых понятий, чисто негативного движения субъективности и предельно косного объекта, - не дает нам гегелевскую версию лакановской формулы фантазма $\$ \Delta a$? Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к контексту этого предположения, а именно к той части «Феноменологии духа», где Гегель после анализа физиогномики обращается к френологии.

Физиогномика - язык тела, выражение внутреннего мира субъекта в жестах и мимике - не выходит за пределы языка, знаковой репрезентации: с точки зрения физиогномики, тот или иной вполне материальный момент (жест или выражение лица) представляют, означивают не-материальный внутренний мир субъекта. Результат физиогномики - полная неудача: любая знаковая репрезентация «предает» субъекта; она искажает, деформирует то, что стремится сделать явным; у субъекта не может быть «его собственного» означающего. И переход от физиогномики к френо-

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 207

логии - это переход от *репрезентации* к *наличию*: в отличие от жестов и мимики, череп не является знаком, выражающим внутренний мир; он ничего не представляет, не репрезентирует; в самой своей косности он есть непосредственное присутствие духа:

«В физиогномике дух должен познаваться в своем *собственном* внешнем проявлении как в некотором бытии, которое есть, мол, *язык* - видимая невидимость его сущности... Но в определении, которое еще подлежит рассмотрению, внешнее есть, наконец, некая совершенно *покоящаяся* действительность, которая в самой себе не есть говорящий знак, а проявляется для себя отдельно от обладающего самосознанием движения и существует в качестве простой вещи»¹¹².

Кости, череп - это, следовательно, такой объект, который своим *присутствием* восполняет пустоту, невозможность знаковой *репрезентации* субъекта. По Лакану, это и есть объективация нехватки: вещь занимает место отсутствующего (*lacking*) означающего; фантазматический объект восполняет нехватку в Другом (в порядке означающего). Косный объект френологии (кости черепа) - это *не что иное*, как позитивная форма неудачи: она воплощает (причем буквально) полную неудачу знаковой репрезентации субъекта. Но это и есть уровень субъекта в той мере, в какой, по Лакану, субъект - это *не что иное*, как невозможность его знаковой репрезентации; субъект - это пустое место, открывающееся в Другом с большой буквы вследствие неудачи этой репрезентации. Теперь становится очевидно, насколько превратно обычное представление о гегелевской диалектике, согласно которому она «снимает» любой косный объективный остаток, то есть включает его в движение диалектического рассуждения. Как раз напротив - само движение диалектики необходимо предполагает, что всегда существуют определенные ошметки, остатки, ускользающие от субъективации, от опосредования, апроприации их субъектом; *субъект напрямую соотносится с этим остатком* - \$*o*a. Остаток, сопротивляющийся «субъективации», апроприации субъектом, воплощает ту невозможность, которая и «есть» субъект. Другими словами, субъект напрямую соотносится со своей собственной невозможностью, его ограниченность является его позитивным условием.

«Рискованность» гегелевского «идеализма» заключена, скорее, в превращении этой нехватки означающего в означающее нехватки: как мы знаем из Лакана, означающим такого превращения, вследствие которого нехватка символизируется, является фаллос. И тут в тексте самого Гегеля мы сталкиваемся с неожиданным сюрпризом: заканчивая рассуждения о френологии, Гегель вводит фаллическую метафору для того, чтобы обозначить различие между наивным и спекулятивным пониманием предложения «дух ЭТО КОСТЬ»:

208 Часть III. Субъект

«Глубина, которую дух извлекает изнутри наружу, но не далее своего представляющего сознания, оставляя ее в нем, и неведение этим сознанием того, что им высказывается, есть такое же сочетание возвышенного и низменного, какое природа наивно выражает в живущем, сочетая орган его наивысшего осуществления - орган деторождения - с органом мочеиспускания. Бесконечное суждение *как* бесконечное можно было бы назвать осуществлением жизни, постигающей самое себя, а не выходящее из представления сознание его можно было бы сравнить с мочеиспусканием»¹¹³.

«Богатство это самость»

Встречая в «Феноменологии духа» ту или иную «фигуру сознания», мы всегда должны задавать себе один и тот же вопрос: «Где эта фигура повторится? Где мы найдем ее в более изощренной, более «конкретной» форме, которая, возможно, даст нам ключ к истинному значению формы исходной?» Что касается перехода от физиогномики к френологии, то здесь далеко ходить не надо: такая обогащенная форма возникает в главе «Отчужденный от себя дух» в форме перехода от «языка лести» к богатству.

«Язык лести» - это средний термин в триаде «благородное сознание - язык лести - богатство». Благородное сознание предельно самоотчуждено: все свои силы оно устремляет на службу общему благу, воплощаемому государством. Благородное сознание служит государству с полной и искренней преданностью, о чем и свидетельствуют все его поступки. Оно не говорит: язык его ограничен «советами», касающимися общего блага. Это благо представляет собой полностью субстанциональную сущность. Но с переходом к следующей стадии диалектического развития это благо принимает форму субъективности - вместо субстанционального государства мы имеем монарха, способного заявить: «*L'état, s'est moi*». Эта субъективация государства предполагает радикальное изменение способа исполнения долга по отношению к нему: «Героизм безмолвного служения превращается в *героизм лести*»¹¹⁴. Сознание действует теперь не посредством поступков, а посредством языка - лести, адресованной монарху, личности, воплощающей государство.

Исторический контекст такой трансформации легко понятен: это переход от средневекового феодализма с его понятиями благородного служения и т. п. к абсолютной монархии. Но дело здесь вовсе не в моральном разложении, вследствие которого молчаливое преданное служение сменяется лицемерной лестью. Парадоксальную синтагму «героизм лести» не стоит понимать как ироническое сопряжение двух взаимоисключающих понятий; здесь мы имеем дело с героизмом в полном смысле этого слова. Скорее понятие «героизм лести» нужно рассматривать с той же точки зрения, что и понятие «добровольного рабства», оба они знаменуют со-

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 209

бой один и тот же теоретический парадокс. А именно: как может «лесть» (которую обычно понимают как нечто аморальное *par excellence*, как отречение от этических принципов во имя «патологического» стремления к наживе и удовольствиям) получить собственно этический статус, статус обязательства, исполняя которое мы оказываемся «по ту сторону принципа удовольствия»?

Согласно Гегелю, ответом на этот вопрос является та роль, которую играет здесь язык. Конечно, язык

вообще является в «Феноменологии духа» самым «медиумом» того «путешествия сознания», которое предпринимает Гегель и которое стремится в точку, где станет возможно определить каждый этап этого путешествия, каждую «фигуру сознания» с помощью той или иной модальности языка. Причем еще на стадии «очевидного» диалектическому движению полагает начало рассогласованность между тем, что сознание «собирается сказать», и тем, что оно говорит на самом деле. И тем не менее даже в таком контексте «язык лести» представляет собой нечто исключительное, здесь язык - уже не средство диалектического рассуждения; здесь выходит на сцену язык как таковой, сама его форма. Язык - это действительность отчуждения, и отчуждение «получает в качестве содержания самое форму... и приобретает значение *языка*; именно сила языкового выражения как такового осуществляет то, что должно быть осуществлено»¹¹⁵.

Вот почему «лесть» не стоит рассматривать как психологический феномен, как нечто свидетельствующее только о лицемерии и низкопоклонстве. Здесь проявляется скорее *отчуждение, присущее языку как таковому*: лесть - это такая языковая форма, которая вводит радикальное отчуждение. Благородное сознание изменяет своим искренним убеждениям, *как только оно начинает говорить*. Как только мы начинаем говорить, истина оказывается на стороне Всеобщего, того, что мы «на самом деле говорим», а «искренность» наших сокровенных переживаний становится чем-то «патологическим». «Патологическим» в том смысле, который придавал этому слову Кант: чем-то, чья природа не имеет никакого отношения к этике, что принадлежит к сфере принципа удовольствия.

Субъект может сколько угодно убеждать себя в том, что его лесть - это всего-навсего притворство, приспособление к внешним ритуалам и не имеет ничего общего с его сокровенными и искренними убеждениями. Но как только он начинает притворяться, он сразу оказывается жертвой собственного притворства: его подлинное место оказывается вовне, в пустых ритуалах, и то, что он считает своими сокровенными убеждениями, оказывается не чем иным, как нарциссическим тщеславием его сведенной к нулю субъективности. Или, выражаясь более современно, «истина» того, что мы говорим, зависит от социальных отношений, конституируемых нашей речью, от ее (речи) перформативной функции, а не от психологической «искренности» наших намерений. «Героизм лести» доводит

210 Часть III. Субъект

этот парадокс до крайности. Он как бы говорит: «Пусть то, что я говорю, полностью расходится с моими убеждениями, но я знаю, что в таком отказе от всякой искренности больше правды, чем в моих убеждениях. И в этом смысле я искренен в своем стремлении поступиться моими убеждениями, отказаться от них».

Так «беспринципная лесть монарху» становится этическим поступком: произнося пустые слова, не имеющие ничего общего с нашими убеждениями, мы заставляем себя постоянно *{compulsive}* нарушать свой нарциссический гомеостаз, мы полностью «овнешняем» себя - мы героически отказываемся от самого драгоценного в нас, от своей чести, от моральных принципов, от самоуважения. Лесть предельно опустошает нашу «личность», от нее остается пустая форма субъекта - субъект как эта пустая форма.

Нечто подобное происходит, когда революционный ленинизм сменяется постреволюционным сталинизмом, когда искренняя преданность делу революции неизбежно сменяется «героизмом лести», адресованной лидеру, предположительно воплощающему и олицетворяющему силу революции. И здесь тоже героизм этой лести состоит в том, чтобы во имя верности революции пожертвовать элементарной искренностью, честностью и человеческим достоинством, и достаточно незначительного «поворота винта», чтобы мы оказались готовы *признаться в этой неискренности* и объявить себя «врагами».

Совершенно прав был Эрнесто Лакло, заметив, что *сам язык в некотором смысле является «сталинистским феноменом»*. Ритуал сталинизма, пустая лесть, «объединяющая» сообщество, бесцветный голос, полностью освобожденный от любых остатков «психологии», произносящий «признание» на инсценированном политическом процессе, - все это реализует, в самой чистой форме, измерение, которое является сущностным для языка как такового. И чтобы «проникнуть к истокам языка», вовсе не нужно обращаться к досократикам, вполне достаточно «Краткого курса истории ВКП(б)».

Что же на объективном уровне соответствует «опустошенному» субъекту? Ответ Гегеля таков - богатство, деньги, получаемые за лесть. Здесь предложение «богатство это самость» повторяет предложение «дух это кость». Оба суждения на первый взгляд представляются чем-то бессмысленным, абсурдным уравниванием несопоставимых понятий. В обоих случаях присутствует одна и та же логика: субъект, полностью растворившийся в медиуме языка (языка жестов и мимики, языка лести), находит свой объективный коррелят в косности вне-языкового объекта (череп, деньги).

Итак, перед нами парадокс, откровенная бессмыслица: деньги, этот инертный, внешний, пассивный объект, осязаемый и непостоянный, оказывается непосредственным воплощением самости. С этим парадоксом

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 211

согласиться не проще, чем с тем, что кость воплощает непосредственную действительность духа. Различие между ними только одно, и зависит оно от начальной точки диалектического движения: если сначала перед нами оказывается язык, сведенный к «жестам и мимике», то объективным коррелятом субъекту будет то, что представляет собой предельную косность - кости черепа; но если рассматривать язык как медиум социальных отношений господства, объективным коррелятом субъекта окажется, безусловно, богатство - это воплощение, материализация социальной власти.

Полагающая, внешняя, определяющая рефлексия

Итак, Кант избежал парадокса «бесконечного суждения». Почему же? Если говорить гегелевским языком, то потому, что философия Канта - это философия «внешней рефлексии», потому что Кант оказался еще не способен перейти от «внешней» к «определяющей» рефлексии. Для Канта чувство, пробуждаемое возвышенным, касается исключительно нашей субъективной рефлексии, внешней по отношению к Вещи, а не самой вещи-в-себе, то есть возвышенное представляет только то, каким образом мы (как конечные субъекты, ограниченные пределами нашего феноменального опыта) можем негативно постигать трансфеноменальную Вещь. Для Гегеля же это пробуждаемое вещью-в-себе чувство является ее собственным имманентным рефлексивным определением, то есть вещь-в-себе есть *не что иное*, как это движение рефлексии.

Для пояснения этого движения рефлексии - а именно триады полагающей, внешней и определяющей рефлексии - обратимся к извечной герменевтической проблеме того, как надо читать текст. «Полагающая рефлексия» сопоставима с наивным прочтением, стремящимся напрямую постигнуть истинный смысл текста, в этом случае мы полагаем, что точно поняли его. Однако когда возможно несколько взаимоисключающих прочтений, каждое из которых претендует на истинность, встает проблема: как выбрать между ними, на каком основании отдать предпочтение одному из них? Выход из этого тупика дает «внешняя рефлексия»: она переносит «сущность», «истинный смысл» текста в потусторонность, превращая его в трансцендентную «вещь-в-себе». Все, что нам, конечным субъектам, остается - это искаженная нашей субъективной точкой зрения рефлексия, открывающая только фрагменты истины; а вещь-в-себе, истинный смысл текста никогда нам не даны.

Все, что нужно, чтобы перейти от «внешней» к «определяющей» рефлексии, - это отдать себе отчет в следующем: в том, что *сама поверхностность внешних рефлексивных определений «сущности»* (искаженное, частичное представление об истинном смысле текста) *уже является внутренней по отношению к самой этой «сущности»*. Что внутренняя «сущ-

212 Часть III. Субъект

ность» сама всегда уже «децентрирована», что «сущность» этой сущности заключена в ряду внешних определений.

Чтобы прояснить эти несколько умозрительные формулировки, возьмем случай конфликтующих интерпретаций какого-нибудь из великих классических текстов - например, «Антигоны». «Полагающая рефлексия» претендует на однозначное понимание текста: «Антигона» - это «не что иное, как...» «Внешняя рефлексия» предлагает ряд интерпретаций, обусловленных тем или иным контекстом (к примеру, социальным): «Судить достоверно о том, какой смысл вкладывал в «Антигону» Софокл, мы не в состоянии по причине разделяющей нас исторической дистанции. Мы можем проследить лишь то, какое значение имела эта трагедия для той или иной исторической эпохи: для Возрождения, для Гельдерлина и Гете, в девятнадцатом столетии, для Хайдеггера, для Лакана...» А с точки зрения «определяющей рефлексии» необходимо уяснить, что проблема «истинного», «первоначального» смысла «Антигоны» (то есть статус «Антигоны-в-себе», независимый от ряда ее исторических прочтений) - это, в конечном счете, не что иное, как псевдопроблема. Согласно фундаментальному принципу герменевтики Х.-Г. Гадамера, истина произведения принадлежит не столько его «первоначальному» смыслу, сколько его актуальному значению, ряду его последовательных прочтений.

Не следует искать «истинный» смысл «Антигоны» в темных глубинах того, «что на самом деле хотел сказать Софокл»; этот смысл конституируется самим рядом последовательных прочтений «Антигоны» - то есть *задним числом*, здесь существует структурно необходимая *отсрочка*. Мы оказываемся способны к «определяющей рефлексии», уясняя, что эта отсрочка является имманентной, внутренней по отношению к «вещи-в-себе»: *вещь-в-себе обнаруживает присущую ей Истину, утрачивая свою непосредственность*. Иными словами, то, что представляется «внешней рефлексии» как *препятствие*, в действительности является *позитивным условием* нашего доступа к Истине; Истина вещей проявляется в той мере, в какой они недоступны нам в своей непосредственной самотождественности.

Однако всего сказанного по-прежнему недостаточно, чтобы не оставить места непониманию. Не следует полагать, что множественность феноменальных определений (на первый взгляд препятствующих постижению «сущности») - это множество самоопределений данной «сущности». Если мы просто станем считать пропасть, разделяющую сущность и явление, внутренней пропастью в самой сущности, то явление в конечном счете окажется сведено (такой «определяющей рефлексией») к самоопределению сущности. Явление окажется «снято» саморазвитием сущности, окажется внутренним, подчиненным аспектом этого саморазвития. Главное, что необходимо подчеркнуть, состоит в следующем: дело не просто в том, что явление, пропасть между явлением и сущностью, является вну-

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 213

тренней пропастью в самой сущности; наоборот - и это самое главное, - «сущность» *есть не что иное, как самораздробленность, саморасколотость явления*.

Другими словами, пропасть между явлением и сущностью является внутренней пропастью самого явления; рефлексия и совершается в сфере явления - *именно это* Гегель и называл «определяющей рефлексией». Главным в гегелевском понимании рефлексии является то, что она со структурной, концептуальной необходимостью *удваивается*. Сущность не просто должна явить, артикулировать свою

внутреннюю истину во множественности определений (одно из общих мест в комментариях к Гегелю: «Сущность глубока в той мере, в какой она широка»). Суть в том, что она должна проявиться *как* явление - как сущность в своем отличии от явления, в форме такого феномена, который парадоксальным образом воплощает ничтожность феномена как такового. Это удваивание неотъемлемо от движения рефлексии, мы приходим к нему на всех уровнях саморазвития духа, от государства до религии. Конечно, мир, вселенная - это манифестация божественного, ответ бесконечных творческих возможностей Бога; но чтобы обрести действительность, Богу необходимо еще раз открыть себя своим созданиям, воплотиться в конкретном человеке (Христе). Конечно, государство - это разумная целостность; но утвердить себя как действительное снятие и опосредование любого частного содержания оно может, только обрета повторное воплощение в исторически случайной личности монарха. Это двойное движение конституирует «определяющую рефлексия», а элемент, повторно воплощающийся, придающий позитивную форму самому движению снятия всего эмпирического, и есть то, что Гегель называл «рефлексивным определением».

Необходимо уяснить, что существует теснейшая связь, даже тождественность между этой логикой рефлексии (полагающей, внешней, определяющей рефлексией) и гегелевским понятием «абсолютного» субъекта; такого субъекта, который не связан более с некоторым предпосылаемым, постулируемым субстанциональным содержанием, а который сам полагает свои субстанциональные предпосылки. Как представляется, для гегелевского понятия субъекта конститутивным является именно это удвоение рефлексии; то, что субъект полагает субстанциональную «сущность», постулированную во внешней рефлексии.

Полагание предпосылок

Возьмем в качестве примера такого «полагания предпосылок» одну из самых знаменитых «фигур сознания» в «Феноменологии духа», а именно понятие «прекрасной души». В чем для Гегеля заключена ложность позиции «прекрасной души», этой ранимой, хрупкой, болезненно тонкой формы

214 Часть III. Субъект

субъективности, этого претендующего на невинность наблюдателя, из укромного места порицающего грехи мира? Совсем не в бездеятельности, не в том, что она лишь жалуется на лишения, не пытаясь хоть что-нибудь изменить. Напротив, ложность состоит в особого рода деятельности, подразумеваемой такой пассивностью: «прекрасная душа» так структурирует «объективный» социальный мир, чтобы для нее заранее оказалась возможна роль хрупкой, невинной и пассивной жертвы. Это один из главных уроков философии Гегеля: когда мы что-то совершаем, вмешиваемся в течение событий посредством какого-либо конкретного поступка, то реальное действие состоит не в этом индивидуальном, практическом, конкретном вмешательстве (или невмешательстве) в события. Реальное действие обладает символической природой, оно состоит в том, каким образом мы заранее структурируем мир, его восприятие так, чтобы сделать вмешательство возможным, чтобы открыть в нем (в мире) пространство для деятельности (или бездеятельности). Реальное действие, следовательно, *предшествует* конкретной, фактической деятельности; оно состоит в предварительном реконструировании символического универсума так, чтобы в него оказалось возможно вписать (конкретный) поступок.

Присмотримся с этой точки зрения к лишениям, претерпеваемым женщиной как главным «оплотом семьи»: ее немилосердно эксплуатируют все, и муж и дети; она выполняет всю работу по дому и, конечно, беспрерывно вздыхает и жалуется: «Моя жизнь - это лишь безмолвные, неблагодарные страдания и жертвы». Суть, однако, в том, что «молчаливая жертва» является воображаемой идентификацией женщины, эта жертвенность придает устойчивость ее самотождественности - лишившись возможности бесконечно жертвовать собой, она буквально «утратит почву под ногами».

Это как раз то, что понимал под коммуникацией Лакан: говорящий получает от реципиента свое послание с обратным - то есть истинным - смыслом. Смысл беспрестанных жалоб женщины состоит в требовании: «Продолжайте эксплуатировать меня! Самопожертвование - это все, что придает смысл моей жизни!» Немилосердно эксплуатируя ее, остальные члены семьи возвращают женщине истинный смысл ее послания, а именно: «Я готова поступиться, пожертвовать всем... *Всем, кроме самой жертвы!*» И если женщина хочет на самом деле освободиться из домашнего рабства, прежде всего она должна *пожертвовать самой жертвой*: перестать соглашаться и даже более того - перестать активно поддерживать социальный механизм (семьи), навязывающий ей роль жертвы эксплуатации.

Ошибка женщины заключена не просто в том, что она «бездействует» и молчаливо принимает роль эксплуатируемой жертвы, а в том, что она деятельно поддерживает социально-символическую систему, в которой ее роль сводится к роли жертвы. Вспомним различие между «конституи-

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 215

руемой» и «конститутивной» идентификациями - между *Я идеальное* и *Идеал-Я*. На уровне Воображаемого *Я идеальное* - «прекрасная душа» - рассматривает себя как хрупкую, пассивную жертву; она идентифицируется с этой ролью; она «нравится себе» в этой роли, кажется себе привлекательной; эта роль доставляет ей нарциссическое удовольствие. Однако на самом деле она идентифицируется с формальной структурой интересубъективного поля, позволяющей принять эту роль. Иными словами, такое структурирование интересубъективного пространства (семьи) является точкой ее символической идентификации, точкой, при взгляде с которой она кажется себе привлекательной в данной воображаемой

роли.

Все это вполне можно изложить и в понятиях гегелевской диалектики отношения формы и содержания, где Истина принадлежит, конечно, форме. Посредством чисто формального действия «прекрасная душа» заранее структурирует свою социальную действительность так, чтобы принять роль пассивной жертвы. Будучи ослепленным соблазнительным содержанием (привлекательностью роли «страдающей жертвы»), субъект упускает из виду свою *формальную ответственность* за данное положение вещей. Чтобы пояснить такое понимание формы, обратимся к примеру из истории - к дебатам между Сартром и французскими коммунистами, происходившими сразу после второй мировой войны («экзистенциалистские дебаты»). Главный упрек коммунистов Сартру состоял в следующем: рассматривая субъекта как чистую негативность, как нечто пустое, лишенное любого позитивного субстанционального содержания, любой связи с какой-либо предзаданной «сущностью», Сартр отбросил буржуазное *содержание*. Однако осталась еще чистая *форма* буржуазной субъективности, и Сартр должен решить последнюю и самую сложную задачу: отбросить саму форму буржуазной индивидуалистической субъективности и примкнуть к рабочему классу... Несмотря на их некоторую прямолинейность, в этих аргументах есть доля истины: не является ли «слепым пятном» так называемого «буржуазного либерального радикализма» как раз то, что патетическое жертвование буржуазным содержанием утверждает форму буржуазной субъективности? Что подлинным «источником зла» является не то или иное конкретное содержание, а сама форма? На основании этой диалектики формы и содержания становится понятным один загадочный фрагмент из «Феноменологии духа»:

«Совершение поступков как претворение в действительность вследствие того есть чистая форма воли - простое обращение действительности как *сущего* случая в действительность *содеечную*, простого модуса *предметного* знания в модус знания о *действительности* как порождении сознания»¹¹⁶.

Еще до того, как начать действовать в мире, нам необходимо совершить *чисто формальный* акт по обращению объективно данной действитель-

216 Часть III. Субъект

ности в действительность «порождаемую сознанием», «полагаемую» субъектом. Фигура «прекрасной души» позволяет нам увидеть этот разрыв между двумя действиями (или двумя аспектами одного и того же действия): на уровне положительного содержания она является пассивной жертвой; однако эта ее пассивность находится в такой социальной действительности, которая «содеечна» - находится в поле, задаваемом «обращением» действительности «объективной» в действительность, порождаемую сознанием. Для того чтобы действительность стала для нас полем деятельности (или бездеятельности), мы заранее уже должны рассматривать ее как «обращенную» - *мы обязаны считать себя формально ответственными, виновными за существующее положение вещей*.

Такова суть проблемы «полагания предпосылок»: в своей конкретно-эмпирической деятельности субъект предпосылает себе, постулирует объективный «мир», в котором он действует, как заранее данный ему, как позитивное условие своей деятельности. Однако эта эмпирическая деятельность оказывается возможной только после того, как субъект структурирует свое восприятие мира таким образом, чтобы открыть в нем пространство для своего вмешательства. Другими словами, эмпирическая деятельность становится возможна только в том случае, если субъект ретроактивно полагает сами предпосылки своей деятельности, своего «полагания». Это «действие до действия», которым субъект полагает сами предпосылки своей деятельности, обладает в строгом смысле слова *формальной* природой. Это чисто формальное «обращение» действительности в нечто воспринимаемое, в нечто содеичное нами.

Именно эта презумпция акта формального «обращения» перед конкретно-практической деятельностью является кардинальным отличием диалектики Гегеля от диалектики в ее понимании Марксом. По Марксу (коллективный) субъект прежде всего изменяет объективный мир в конкретно-практическом процессе производства, сперва придает ему «человеческую форму» и только затем, постигая результаты своей деятельности, он начинает воспринимать себя (его восприятие обретает такую «форму») как «автора своего мира». У Гегеля же все наоборот: прежде чем субъект «действительно» начнет вмешиваться в течение событий, он должен постигнуть свою формальную ответственность за существующее положение вещей.

Говоря проще, субъект «на самом деле ничего не совершает», он лишь принимает на себя вину и ответственность за существующее положение вещей. То есть субъект чисто формальным актом полагает это положение вещей за «свое творение». То, что еще секунду назад воспринималось как субстанциональная позитивность («действительность просто *существует*»), вдруг начинает пониматься как следствие его собственной деятельности («*действительность* порождается сознанием»). Следовательно, «в начале было» не то или иное конкретное действие, а парадоксальный акт

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 217

«симуляции», «притворства». Субъект как бы «делает вид», что действительность - которая дана ему как нечто субстанциональное - является его собственным творением. Первым подобным «действием», действием, определяющим само возникновение человека, является похоронный ритуал. Гегель останавливается на этом подробно, касаясь эпизода погребения Полиника в «Антигоне»:

«Эта всеобщность, которой достигает отдельное лицо как таковое, есть *чистое бытие, смерть*; это есть *непосредственная естественная* завершенность становления, а не *действие сознания*. Долг члена семьи, вследствие этого, присовокупить эту сторону, дабы и его последнее *бытие*, это *всеобщее бытие*, принадлежало не одной только природе и не осталось чем-то неразумным, а чтобы утверждалось за ним нечто *содеечное* и право сознания... Кровное родство, следовательно, дополняет абстрактное природное

движение тем, что оно присовокупляет движение сознания, приостанавливает деяние природы и избавляет кровного родственника от разрушения, или, лучше сказать, так как разрушение, превращение его в чистое бытие, необходимо, то кровное родство берет на себя и самый акт разрушения»¹¹⁷.

Самое главное в ритуале погребения - это то, о чем говорится в последнем предложении приведенной цитаты: превращение в чистое бытие, смерть, физическое разрушение происходит неизбежно, по неминуемой естественной необходимости. В похоронном ритуале субъект «берет на себя» процесс естественного разрушения, символически повторяет его, «делая вид», что этот процесс - результат его свободного выбора.

Конечно, с хайдеггеровской точки зрения, Гегель заслуживает серьезного упрека в крайнем субъективизме: субъект претендует на то, чтобы свободно располагать даже смертью, этим конечным условием человеческого существования, на то, чтобы превратить ее в собственный поступок. Но в перспективе лакановской теории на это можно посмотреть иначе: ритуал погребения представляет собой акт символизации *par excellence*; посредством насильственного выбора субъект присваивает, повторяет как собственное действие то, что произойдет в любом случае. В ритуале погребения субъект придает *форму* свободного действия «иррациональному», природному процессу.

Этот же ход рассуждений более подробно развивается Гегелем в «Лекциях по философии религии», где он рассматривает понимание грехопадения христианством, а точнее, отношение между злом и человеческой природой. Гегель исходит из того, что человек по своей природе, человек «до грехопадения», невинен - вина и зло существуют в той мере, в какой мы обладаем свободой, свободным выбором. Но отсюда, из исходной невинности человека, - продолжает Гегель, - совершенно неверно было бы заключить, что в человеке следует различать природное начало (*данное* ему и за которое он поэтому не несет ответственности) и начало ду-

218 Часть III. Субъект

ховное (как следствие его свободного выбора, результат его поступков). Человеческая природа «в себе» - в своем абстрактном отличии от культуры - и в самом деле «невинна». Но как только мы оказываемся в царстве духа, достигаем стадии культуры, человек становится «ретроактивно» ответствен за свою природу, за наиболее «естественные» свои страсти и инстинкты. «Культура» - это не просто трансформация природы, ее одухотворение: человеческая природа, как только она начинает соотноситься с культурой, *превращается в свою противоположность* - то, что еще мгновение назад было естественно и невинно, ретроактивно становится чистым злом. Иными словами, как только универсальная форма духа включает в себя естественное содержание, субъект (пусть даже он лишь оказывается перед лицом этого факта) становится формально *ответственным* за это содержание: как если бы в бесконечно далеком прошлом субъект своим изначальным актом свободно выбрал себе природное, субстанциональное основание. Эта формальная ответственность, этот разрыв между духовной формой и заключенным в нее содержанием и принуждает субъекта постоянно действовать.

Таким образом, существует очевидная связь между «выбором предзаданного» (актом формального обращения, в котором субъект принимает - определяет как свое творение - данную ему объективность) и переходом от внешней к определяющей рефлексии (совершая который, полагающий субъект полагает сами предпосылки своей деятельности, своего «полагания»). Чем является «полагание предпосылок», как не самым актом формального обращения, таким актом, в котором мы «полагаем» в качестве своего собственного творения то, что «дано» нам?

Отсюда вытекает и основополагающее утверждение Гегеля о том, что субстанция должна пониматься как субъект. Если мы не хотим упустить самого главного в гегелевской концепции субстанции как субъекта, следует учитывать, что существует принципиальное различие между гегелевским «абсолютным» субъектом и субъектом в его понимании Кантом и Фихте, «конечным» субъектом. Последний - это субъект практической деятельности, «полагающий» субъект, субъект, действующий в мире, преобразующий и опосредующий данную ему объективную реальность; соответственно, он *связан* с этой предполагаемой действительностью. Другими словами, субъект в его понимании Кантом и Фихте - это субъект творческого процесса, субъект, состоящий в продуктивных отношениях с действительностью. Именно по этой причине он не в состоянии полностью «опосредовать» данную ему объективность, он всегда связан с некоторой трансцендентной предпосылкой (вещью-в-себе) своей деятельности, пусть даже эта предпосылка и мыслится им как всего лишь «побуждение [*Anstoss*]]» к практической деятельности.

В то же время гегелевский субъект - это субъект «абсолютный»: он перестал быть «конечным», обусловленным, ограниченным теми или ины-

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 219

ми предзаданными предпосылками, он сам полагает эти предпосылки. Как? Именно «выбирая то, что уже дано», то есть совершая тот символический акт, который упомянут выше, акт чисто формального обращения; делая вид, что данная ему действительность является его собственным творением, принимая ответственность за нее.

Распространенное мнение о том, что гегелевский субъект «более деятелен», чем фихтеанский, поскольку он добивается успеха в том, в чем фихтеанский терпит поражение, а именно в полном и окончательном «поглощении» мышлением всего сущего безо всякого остатка, так вот, такое представление о Гегеле является абсолютно превратным. То, что отличает гегелевского «абсолютного» субъекта от «конечного» субъекта Фихте - это как раз чисто формальный, «пустой» жест, причем в самом прямом смысле слова: откровенное притворство, показная ответственность за то, что в любом случае неизбежно произойдет; к чему субъект не имел касательства. Итак, «*субстанция становится субъектом*» тогда, когда субъект возлагает на себя мнимую ответственность за то, что остается вне поля его деятельности. Это действие и получило от Лакана имя «означающее», в нем и заключается исходный, конститутивный акт символизации.

Теперь должно стать понятно, почему мы считаем гегелевский концепт «субстанции как субъекта» главной особенностью диалектики: в некотором смысле для диалектики *все уже произошло*; а течение событий -это просто смена одной формы другой, смена, которая лишний раз подтверждает, что *все уже случилось*. Так, к примеру, противоречие не «преодолевается», не «снимается» диалектикой, в диалектическом размышлении мы лишь делаем формальное заключение, что его *никогда не существовало*. Как в анекдоте о Рабиновиче: он не побеждает чиновника в споре, а совершает чисто формальный акт

обращения - заявляет, что возражения являются на самом деле аргументами в его пользу.

Между таким «фатализмом» гегелевской диалектики (ее утверждением, что все уже произошло) и стремлением понимать субстанцию как субъект нет никакого противоречия. На самом деле и то и другое метит в одну цель: «субъект» - имя этого «пустого жеста», который ничего не меняет на уровне действительного содержания (на этом уровне все уже произошло), жеста, который тем не менее должен быть прибавлен к «содержанию», чтобы оно стало действительным.

Вспомним «парадокс кучи»: никогда не известно, сколько песчинок нужно сложить, чтобы получилась куча, мы не знаем, какая песчинка станет последней. Поэтому единственным определением кучи будет такое: *это то, что останется кучей, если убрать оттуда песчинку*. Эта «последняя песчинка» - лишняя «по определению», и тем не менее она совершенно необходима, самой своей «избыточностью» она-то и задает кучу. Эта парадоксальная крупинка материализует инстанцию означающего -

220 Часть III. Субъект

переиначив лакановское определение означающего (как того, что «репрезентирует субъекта другому означающему»), хочется сказать, что эта последняя, лишняя песчинка репрезентирует субъекта остальным песчинкам кучи. Монарх - вот что, по Гегелю, воплощает этот парадокс в его самом чистом виде. Государство без монарха - это *субстанциональный* порядок, монарх же репрезентирует точку его *субъективизации*. Но в чем же конкретно состоит его функция? Только в том, что он «ставит точку над «i»¹¹⁸, формально присваивая (когда скрепляет своей подписью) декреты, предоставляемые ему министрами и советниками, превращая эти декреты в выражение его личной воли, придавая объективному содержанию декретов и законов форму чистой субъективности, форму «Нашею монаршею волею...» Монарх, следовательно, это субъект *par excellence*, однако только до тех пор, пока он держится в рамках чисто формального акта субъективного решения. Стоит ему пожелать выйти за эти рамки, позволить себе увлечься вопросами конкретного содержания - и он пересечет границу, отделяющую монарха от его министров, а государство регрессирует к уровню субстанциональности.

Здесь снова стоит вернуться к парадоксу фаллического означающего. Поскольку фаллос, согласно Лакану, является «чистым означающим», фаллос и есть означающее того акта формального обращения, которым субъект полагает данную, субстанциональную действительность своим творением. Вот почему суть «фаллического опыта» можно выразить следующими словами: «Все зависит от меня, но, несмотря на это, я ничего не могу». В качестве пояснения обратимся, с одной стороны, к теории фаллоса, находимой у Св. Августина, а с другой - ко всем известной грубой шутке.

Св. Августин излагает свои взгляды на сексуальность в небольшом, но принципиально важном тексте, носящем название «*De Nuptiis et Concupiscentia*». Следить за мыслью Августина предельно интересно, поскольку с самого начала он отходит от того, что обычно считают основополагающим постулатом христианского понимания сексуальности: по Августину, сексуальность это вовсе не грех, вызвавший грехопадение человека, наоборот, сексуальность это *наказание, воздаяние* за грех. Подлинный грех - это человеческая самонадеянность и гордость; Адам совершил его, вкусив с древа познания, после того как пожелал быть как Бог, пожелал стать господином всему мирозданию. За это Бог и наказал человека - Адама, - наделив того сексуальным влечением, таким влечением, которое не может быть поставлено в ряд с прочими человеческими желаниями (голодом, жаждой и т. д.). Это влечение далеко выходит за границы своих органических функций (воспроизводства, продолжения челове-

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 221

ского рода), и именно по причине своего нефункционального характера оно не может быть подавлено, ограничено. Иными словами, останься Адам и Ева в Эдемском саду, они могли бы вступить в сексуальные отношения, но секс оказался бы в одном ряду с другой работой - пахотой, севом и проч. Неумеренность, нефункциональный, изначально перверсивный характер человеческой сексуальности представляет собой наказание за человеческую гордость и желание власти.

Что же может служить олицетворением этой неудержимости, неотъемлемой от сексуальности? В этом отношении Св. Августин и строит свои размышления о фаллосе. Человек сильной воли и полного самообладания может полностью контролировать свое тело (здесь Августин приводит ряд примеров крайнего проявления силы воли - индийских факиров, способных на время останавливать биение сердца, и т. п.). Следовательно, в принципе человеку подвластно все его тело, и сможет ли он воспользоваться этой властью, зависит только от *фактической* силы или слабости его воли. Подвластно все тело - *кроме одной его части*: силой воли невозможно управлять эрекцией даже *в принципе*. Так, следовательно, можно понимать «значение фаллоса» по Св. Августину: это та часть человеческого тела, которая ему не подчиняется, с помощью которой тело человека мстит ему за ложную гордость. Человек достаточно сильной воли может умереть от голода в окружении самых соблазнительных деликатесов, не прикоснувшись к ним, но, если он увидит обнаженную девушку, эрекция никак не будет зависеть от силы его воли...

У «парадокса фаллоса» есть и другой аспект, о нем можно судить по одной всем известной шутке: «Что самое легкое на свете? - Фаллос, потому что это единственное, что можно поднять одной только мыслью». Если мы хотим понять «значение фаллоса», оба аспекта стоит рассматривать в их связи друг с другом: фаллос - это то, в чем внешнее нам тело, неподвластное и противящееся нашей воле, находится в нерасторжимой связи с внутренним пространством мысли. «Фаллос» - это означающее того короткого

замыкания, в котором неподконтрольное и внешнее нам тело непосредственно совмещается с предельной сокровенностью «мысли». И наоборот - то, в чем самая сокровенная «мысль» превращается в странную сущность, противящуюся нашей «свободной воле». Если использовать классическое гегелевское понятие, то фаллос - это «единство противоположностей». Не в смысле «диалектического синтеза» (как своего рода взаимовосполнения), а в смысле *непосредственного перехода* одной крайности в другую, противоположную, как в том фрагменте из «Феноменологии духа», где Гегель рассуждает о сочетании низменной, вульгарной функции мочеиспускания с возвышенной функцией деторождения.

Это-то «противоречие» и конституирует «фаллический опыт»: ВСЕ *зависит от меня* (как гласит приведенная шутка), *но, несмотря на это, я*

222 Часть III. Субъект

НИЧЕГО *не могу* (как утверждает Св. Августин). Такое понимание фаллоса как пульсации между «все» и «ничего» и позволяет нам постигнуть «фаллическое» измерение акта формального обращения действительности *данной* в действительность *полагаемую*. «Фаллическим» этот акт является в той мере, в какой он выступает совпадением всеислия («все зависит от меня» - субъект полагает действительность как свое творение) и полной немощи («но, несмотря на это, я ничего не могу» - субъект берет на себя формальную ответственность только за уже существующее). В этом смысле фаллос является «трансцендентальным означающим» - если, следуя за Адорно, понимать под «трансцендентальным» ту инверсию, вследствие которой субъект постигает свою радикальную ограниченность (то, что он заключен в границы своего мира) в качестве своей конститутивной силы (как системы априорных категорий, структурирующих его восприятие действительности).

Предпосылки полагания

Во всем сказанном выше есть одно существенное упущение: изложение хода рефлексии было предельно упрощено в том, что касается перехода от полагающей к внешней рефлексии. Обычно этот переход понимают следующим образом: полагающая рефлексия - это деятельность сущего (чистого движения мысли) по полаганию явления; это негативное движение рассуждения, снимающее все данное непосредственно и полагающее данное как «только явление». Но суть в том, что это снятие в рефлексии всего непосредственно данного и полагание его как «только явления» самым тесным образом, «в себе», связано с миром явлений. Такое движение *нуждается* в явлении, как в том, что уже дано, нуждается в нем, как в том основании, на котором будет осуществляться негативное движение мысли. Короче говоря, рефлексия предпосылает, *постулирует* данный мир явлений как исходную точку своего размышления о нем, своего полагания этого мира в качестве «только явления».

Возьмем, к примеру, классическую процедуру «критики идеологии»: эта процедура «разоблачает» какую-либо идеологическую, религиозную или любую другую доктрину, позволяя нам «посмотреть сквозь нее», увидеть в ней «всего-навсего (идеологическое) явление», выражение тех или иных скрытых механизмов. Следовательно, эта процедура представляет собой чисто негативное движение мысли, в котором постулируется некий «произвольный», «нерефлексивный» идеологический опыт в его непосредственно данном наличии. Чтобы совершить переход от полагающей к внешней рефлексии, необходимо отдать себе отчет в том, что полагающая рефлексия обусловлена некоторыми предзаданными, внешними предпосылками, каковы и снимаются негативным движени-

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 223

ем этой рефлексии. Короче, полагающая рефлексия должна уяснить свои предпосылки - ее *предпосылками* выступает именно то, что является *внешним* ей.

В противовес этой распространенной точке зрения Дитер Хайнрих в своем замечательном исследовании гегелевской логики рефлексии¹¹⁹ показал, что *диалектика полагания и постулирования все еще пребывает в границах «полагающей рефлексии»*. Посмотрим отсюда на Фихте, этого философа полагающей рефлексии *par excellence*: по Фихте, деятельный субъект «полагает», «снимает», трансформирует данные ему в опыте объекты, он превращает их в манифестацию своих творческих сил. Однако это полагание всегда остается связанным со своими предпосылками - с данной в опыте объективностью, которую субъект и подвергает своему рефлексивному отрицанию. Другими словами, диалектика полагания и постулирования - это диалектика субъекта творческой активности, такого субъекта, который в своей негативной рефлексии опосредует предпосланную ему объективность, превращает ее в свою объективацию; короче, это диалектика «конечного», а не «абсолютного» субъекта.

Но если диалектика полагания и постулирования все еще пребывает в границах полагающей рефлексии, то в чем состоит переход от полагающей к внешней рефлексии? В ответе на этот вопрос и заключен главный смысл исследования Хайнриха: дело не просто в том, что во внешней рефлексии сущее предполагает объективный мир как свое основание, как исходную точку своей негации, как нечто внешнее этой негации. Главное во внешней рефлексии то, что *сущее постулирует себя как свою же противоположность, как внешнюю себе форму, как нечто всегда уже объективно данное*, то есть как непосредственную форму. Мы оказываемся в поле внешней рефлексии, когда сущее - движение абсолютной мысли, чистая, самотождественная негативность - постулирует СЕБЯ как то, что пребывает в себе, как то, что исключено из размышления. Говоря гегелевским языком, мы оказываемся в границах внешней рефлексии, когда сущее не

просто постулирует свою противоположность (объективно данные феномены), а когда постулирует СЕБЯ как инаковость, как некую отчужденную субстанцию.

Чтобы пояснить этот принципиально важный нюанс, обратимся к примеру, который зачастую вводит в заблуждение, поскольку является слишком «конкретным» (в гегелевском смысле), то есть поскольку предполагает, что нами уже совершен переход от чисто абстрактного категориального ряда к конкретно-историческому содержанию духа, - это анализ Фейербахом религиозного отчуждения. Вопреки распространенному заблуждению, «отчуждение» (чья формальная структура совпадает со структурой внешней рефлексии) у Фейербаха состоит не просто в том, что человек - творчески активное существо, овнешняющее свой потенциал в объективном мире, - «обожествляет» объективность, рассматривает

224 Часть III. Субъект

объективные природные и социальные силы, неподвластные ему как манифестации некоего супранатурального Существа. «Отчуждение», если быть предельно точным, значит то, что человек полагает, рассматривает *себя*, свои творческие возможности как внешнюю субстанциональную сущность; что в результате его мыслительной активности сокровенная сущность человека переносится на некое чуждое Существо («Бога»). «Бог», следовательно, это сам человек, его сущность, его творческое движение мысли, его сила отрицания, но воспринимаемая как нечто внешнее, существующее в себе, независимо от человека.

В этом состоит очень важный, но обычно упускаемый из виду аспект гегелевской теории рефлексии: говорить о пропасти, разделяющей сущность и явление, можно только постольку, поскольку сама сущность расколота, поскольку сущность постулирует себя саму как нечто чуждое, как собственную противоположность. Если бы сама сущность не была расколота, если бы в результате отчуждения она не воспринимала себя как нечто себе же чуждое, то не возник бы и сам дуализм сущность/явление. *Эта саморасколотость сущности означает, что сущность является «субъектом», а не только «субстанцией».* Выражаясь несколько упрощенно, «субстанция» является сущностью в той мере, в какой она постигает себя же саму в феноменальном мире, в мире явлений; это мышление-снятие-полагание данного мира. «Субъект» же является субстанцией в той мере, в какой он сам расколот и постигает себя как нечто отчужденное, данное в опыте.

Парадоксальным образом можно сказать, что *субъект является субстанцией именно потому, что постигает себя как субстанцию* (как нечто чуждое, данное в опыте, внешнее, существующее в себе). «Субъект» есть не что иное, как имя этого имманентного самодистанцирования субстанции, имя того пустого места, с которого субстанция может воспринимать себя как нечто «чуждое». Если бы сущность не была саморасколота, не было бы и места, отличного от сущности, - такого места, в котором сущность может *явиться* как отличающаяся от себя, как «просто явление»: сущность может явиться только постольку, поскольку она уже существует как внешняя самой себе.

И далее, в чем же суть перехода от внешней к *определяющей* рефлексии? Если придерживаться того, как обычно понимают логику рефлексии, то есть считать, что переход от полагающей к внешней рефлексии совпадает с переходом от полагания к предпосыланию, то все кажется вполне очевидным. Для перехода к определяющей рефлексии надо только отдать себе отчет в том, что полагаются сами предпосылки, - и мы сразу оказываемся в рамках определяющей рефлексии, такой рефлексии, которая ретроактивно полагает свои предпосылки. Обратимся еще раз к активности субъекта, который мыслит, отрицает, видоизменяет предпосланный ему объективный мир. Чтобы перейти к полагающей рефлексии, ему нужно

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 225

только постигнуть то, что онтологический статус этого предпосланного объективного мира есть *не что иное*, как предпосылка его активности, что объективность существует только для приложения мыслительной активности субъекта - что объективность ретроактивно «полагается» его деятельностью. «Природа» (эта предпосылка активности субъекта) является, так сказать, «по своей природе», в себе, объектом, материалом для активности субъекта. Ее онтологический статус определен горизонтом творческой деятельности субъекта. Короче, она заранее полагается как таковая, то есть как предпосылка субъективного полагания.

Но если предположить, что внешняя рефлексия определяется не просто тем, что полагание всегда связано с некоторыми предпосылками; если для достижения внешней рефлексии сущность должна постулировать *себя* как свою же противоположность (*as its other*), то все оказывается несколько более сложным. Хотя на первый взгляд все представляется вполне очевидным - вернемся еще раз к анализу Фейербахом религиозного отчуждения. Разве для того, чтобы перейти от внешней к определяющей рефлексии, человеку недостаточно узнать в «Бог», в этом внешнем, высшем, чуждом существе, узнать в нем постижение сущности самого человека, но обращенное вовне? Узнать в «Бог» отчужденную сущность человека? Иными словами, «рефлексивное определение» своей собственной сущности? И, следовательно, утвердить себя как «абсолютного субъекта»?

Чтобы объяснить, почему такое понимание является не вполне верным, вернемся к самой категории рефлексии. Составить правильное представление о переходе от внешней к определяющей рефлексии невозможно, если не учитывать, что понятие рефлексии у Гегеля имеет два значения.

1. На первом этапе «рефлексия» означает просто такое отношение между сущностью и явлением, в котором сущность «рефлексирует» явление, в котором сущность - это негативное движение мышления, мышления, которое одновременно и «снимает», и «полагает» мир явлений. Здесь мы не выходим за пределы круга полагания и предпосылания; сущность полагает объективный мир как «только явление» и

одновременно постулирует этот мир как исходную точку своей негации.

2. Но стоит перейти от полагающей к внешней рефлексии - и понятие рефлексии значительно меняется. Теперь «рефлексия» означает такое отношение, в котором сущность как самотождественная негативность, как абсолютное мышление постулирует себя как перевернутую и отчужденную форму некоей субстанциональной непосредственности, как нечто трансцендентное, исключенное из рефлексии (поэтому рефлексия оказывается «внешней» - это внешнее рефлексирование, не касающееся самой сущности).

На данном уровне переход от внешней к определяющей рефлексии осуществляется в постижении отношения между двумя этими аспектами:

226 Часть III. Субъект

во-первых, сущностью как мышлением о самом себе, как самотождественной негативностью; во-вторых, сущностью как чем-то субстанциональным и конкретным, исключенным из движения рефлексии. Мы оказываемся в рамках определяющей рефлексии, постигая, что этот образ субстанциональной, непосредственной, данной в опыте сущности есть *не что иное*, как перевернутая и отчужденная рефлексия сущности как чистого движения самоотрицания.

Строго говоря, только второй тип рефлексии является «саморефлексией» сущности, такой рефлексией, в которой сущность удваивает себя и, следовательно, рефлексиирует себя в себе самой, а не в явлении. Поэтому второй тип рефлексии - это *двойная* рефлексия: на уровне «элементарной» рефлексии, рефлексии первого типа, сущность просто противопоставляется явлению как сила абсолютной негативности - как то, что мыслит, снимает, полагает любую конкретность, превращая ее в «только явление». На уровне же двойной рефлексии, рефлексии второго типа, сущность рефлексиирует себя как свою же предпосылку, как непосредственно данную субстанцию. Саморефлексия сущности - это рефлексия такого непосредственно данного, которое не есть «просто явление», но есть перевернутый и отчужденный образ самой сущности в своей инаковости; иными словами, предпосылка, не просто полагаемая сущностью, а такая, в которой *сущность постулирует саму себя как полагание*.

Как уже отмечалось, отношение между двумя типами рефлексии не является простым следованием друг за другом; нельзя сказать, что рефлексия второго типа вытекает из элементарной рефлексии. Второй тип рефлексии является, строго говоря, *условием* первого - это просто удваивание сущности, ее саморефлексия, предоставляющая место явлению, в котором скрытая сущность может отрефлексировать себя. Если учитывать необходимость удваивания рефлексии, то становится понятно, что упускал Фейербах, рассматривая возможность преодоления внешней рефлексии.

По Фейербаху, субъект преодолевает отчуждение, узнавая в отчужденной субстанциональной сущности перевернутый образ своей собственной творческой сути, - такое понимание религии сходно с тем, как Просвещение рассматривало религию евреев (всемогущий Бог как перевернутый образ бессилия человека). Однако при таком подходе к религии ускользает главная идея христианства, а именно идея воплощения Бога. Утверждая, что в Боге как чуждой сущности необходимо узнать не что иное, как отчужденный образ творческих возможностей человека, Фейербах не учитывает того, что подобного рода рефлексивное отношение между Богом и человеком является неизбежным для того, чтобы человек отрефлексировал себя в *Боге*. Другими словами, недостаточно еще уяснить, что «человек - это истина Бога», что субъект - это истина некой отчужденной субстанциональной сущности. Недостаточно

Глава 6. «Не только как *субстанция*, но также как *субъект*» 227

еще субъекту отрефлексировать, узнать себя самого, свой перевернутый образ в этой сущности. Главное, что эта субстанциональная сущность сама должна расколоть и «породить» субъекта (то есть «сам Бог должен стать человеком»).

Что касается диалектики полагания и предпосылания, то эта необходимость означает недостаточность простого указания на полагание субъектом собственных предпосылок. Это полагание предпосылок уже подразумевается логикой полагающей рефлексии. Определяющую же рефлексиию задает скорее то, что субъект должен *постулировать себя как полагание*. Точнее, субъект действительно «полагает свои предпосылки», постулируя, рефлексиируя самого себя в них как полагающего. Чтобы пояснить этот принципиально важный нюанс, возьмем два распространенных примера: монарх и Христос.

В своей повседневности субъекты как граждане противопоставлены субстанциональному государству, определяющему конкретную совокупность их социальных отношений. Каким же образом они могут преодолеть эту отчужденность, эту неизбежную инаковость государства как субстанциональной предпосылки «полагающей» активности субъектов? Для классического марксизма ответ очевиден: государство как отчужденная сила должно исчезнуть, уступив место гармоничным социальным отношениям, в которых отчуждение будет преодолено. Гегель же, напротив, считал, что субъект в конечном счете может узнать в государстве «собственное творение», только отрефлексировав в государстве свободную субъективность, проявляющуюся как воля монарха. Иными словами, субъект должен постулировать в самом государстве (как «точку пристежки» государства, как то, что утверждает его действительность) свободную субъективность - пустой, формальный жест монарха: «Такова моя монаршая воля...»

Из этой диалектики и вытекает двойное значение слова «субъект» - (1) подданный (*subject*) государства; (2) свободный агент, действующее лицо, проводник его активности. Субъекты могут проявить себя как свободные агенты, только удвоив себя, только «спроецировав», перенеся свою «свободу» в самое

средоточие противопоставленной им субстанции - на личность субъекта-монарха как «главы государства». Другими словами, субъекты являются субъектами только постольку, поскольку предпосылают, постулируют противопоставленную им субстанцию (государство) как то, что само уже является субъектом (монархом), подданными которого они являются.

Здесь стоит исправить - или, вернее, кое-что добавить к сказанному. Не следует думать, что пустой жест, акт формального обращения, посредством которого «субстанция становится субъектом», может быть равным образом осуществлен любым. Этот акт всегда центрирован в некой исключительной точке, в Нечто, в индивидуе, возлагающем на себя идиот-

228 Часть III. Субъект

скую обязанность исполнения пустого жеста субъективации - придания данному субстанциональному содержанию формы «такова моя воля». Равным образом все это можно отнести и к христианской идее воплощения: субъект преодолевает инаковость, чуждость еврейского Бога не тогда, когда провозглашает его своим творением, а тогда, когда постулирует в самом Боге аспект «воплощения», точку, в которой Бог становится человеком. Таков смысл пришествия Христа, его слов: «Совершилось!»; чтобы свобода существовала (как наше полагание), Бог *уже должен был принять человеческий образ по своему свободному решению*. Иначе субъект навсегда остался бы связан с чуждой субстанцией, остался бы в сетях своих предпосылок.

Необходимость такого удваивания прекрасно объясняет, почему на свободе так настаивал именно протестантизм - религия, в которой настойчиво подчеркивается предопределенность, то, что «все решено заранее». И наконец, теперь можно дать точную формулировку переходу от внешней к определяющей рефлексии: условием нашей свободы как субъектов, нашего «полагания», является то, что оно заранее должно быть отрефлексировано в самой субстанции как ее собственное «рефлексивное определение». Поэтому религия греков, иудейская религия и христианство образуют триаду рефлексии. В религии греков божественное лишь полагается как множество явлений прекрасного (отсюда и вывод Гегеля о религии греков как религии красоты). В иудаизме субъект постигает свою сущность в форме трансцендентной, внешней, недоступной силы. Наконец, в христианстве человеческая свобода рассматривается как «рефлексивное определение» самой этой чуждой субстанции (Бога).

Значимость этих, на первый взгляд совершенно умозрачных, размышлений для психоаналитической теории идеологии трудно переоценить. Чем является этот «пустой жест» принятия на себя ответственности, признания своим творением косной, бессмысленной реальности, как не самой элементарной идеологической операцией, как не символизацией Реального, его превращением в осмысленную целостность, его включением в порядок Другого с большой буквы? Этот «пустой жест» буквально *полагает Другого с большой буквы, делает его существующим*. Конститутивное для этого акта абсолютно формальное обращение является не чем иным, как обращением до-символического Реального в реальность, подвергнувшуюся символизации, - в Реальное, пойманное в сети означающего. Другими словами, этим «пустым жестом» субъект *постулирует существование Другого с большой буквы*.

Теперь, возможно, мы в состоянии понять тот радикальный сдвиг, который, по Лакану, определяет финальный этап психоаналитического лечения - «умаление субъективности». Главное в таком «умалении» то, что *субъект уже не постулирует себя как субъекта* и таким образом анну-

Глава 6. «Не только как субстанция, но также как субъект» 229

лирует, так сказать, последствия акта формального обращения. Другими словами, он соглашается не с существованием, а с *не-существованием* Другого с большой буквы; он принимает Реальное в его абсолютно бессмысленном идиотизме; он оставляет открытым разрыв между Реальным и его символизацией. Цена, которую он платит за это, - одновременное *аннулирование себя как субъекта*, поскольку - и в этом, пожалуй, состоит последний урок философии Гегеля - субъект является субъектом только в той мере, в какой он движением двойной рефлексии постулирует себя как абсолютного.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

1 J. Habermas. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt, 1985.

2 M. Foucault. Power/Knowledge. Brighton, 1984.

3 Узнавание/неузнавание (recognition/misrecognition, connaissance /meconnaissance), интерпелляция (interpellation - запрос, призыв) - основные понятия теории идеологии Альтюссера. Функция идеологического узнавания есть «одна из двух функций идеологии как таковой (ее обратная сторона - это функция неузнавания)» (Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation). In: Mapping Ideology, London: Verso 1994. P. 129). «Идеология «действует», или «функционирует», так, что среди индивидов она «рекрутирует» субъектов (она рекрутирует их всех); или «трансформирует» индивидов в субъектов (она трансформирует их всех). Происходит это в той самой операции, которую я называю *интерпелляцией*, или окликиванием. Эта операция стоит даже за самыми обычными действиями, например когда полицейский (или кто-нибудь другой) окликает тебя: «Эй, ты!»... Индивид, которого только что окликнули на улице, обернулся. В результате этого «психологического поворота на сто восемьдесят градусов» он превратился в субъекта. Почему? Потому что он распознал, что оклик был «действительно» адресован ему и что «окликнули действительно его» (а не кого-то другого)... И вы, и я *всегда* уже субъекты и как таковые постоянно исполняем ритуалы *идеологического узнавания*, гарантирующего, что мы действительно есть конкретные, индивидуализированные, различные и (естественно) незаменимые субъекты» (Op. cit., p. 130 - 131). - *Прим. пер.*

4 L Althusser. Pour Marx. Paris, 1965.

5 M. Pecheux. Les verites de la Palice. Paris, 1975.

6 H. Marcuse. Eros and Civilization. Boston MA, 1955.

7 E. Laclau, Ch. Mouffe. Hegemony and Socialist Strategy. London, 1985.

8 S. Zizek. Le plus sublime des hysteriques: Hegel passe. Paris, 1988.

231

ГЛАВА 1

9 H.-J. Eysenck. Sense and Nonsense in Psychology. Harmondsworth, 1966.

10 S. Freud. The Interpretation of Dreams. Harmondsworth, 1977, p. 757.

11 S. Freud. Op. cit., p. 446.

12 S. Freud. Op. cit., p. 650.

13 К. Маркс. Капитал. // Избр. соч. в 9-ти тт. Т. 7. - М., 1987, с. 74.

14 К. Маркс. Там же, с. 70.

15 К. Маркс. Там же, с. 78.

16 A. Sohn-Rethel. Intellectual and Manual Labor. London, 1978, p. 33.

17 A. Sohn-Rethel. Op. cit., p. 59.

18 A. Sohn-Rethel. Op. cit., p. 59.

19 A. Sohn-Rethel. Op. cit., p. 42.

20 A. Sohn-Rethel. Op. cit., p. 26 - 27.

21 J. Lacan. 'R.S.I.', Ornica? 4. Paris, 1975, p. 106.

22 К. Маркс. Там же, с. 71.

23 К. Маркс. Там же, с. 52.

24 К. Маркс. Там же, с. 57.

25 «lordship» и «bondage» - термины, использованные в английском переводе Гегеля, на который мы ссылаемся (G. W. F. Hegel. Phenomenology of Spirit. Oxford, 1977); вслед за Кожевным, Лакан использует понятия «maître» и «esclave», переведенные затем как «master» и «slave».

26 К. Маркс. Там же, с. 76.

27 J. Lacan. Le Séminaire VII - L'éthique de la psychanalyse. Paris, 1986, p. 231.

28 P. Sloterdijk. Kritik der zynischen Vernunft. Frankfurt, 1983 (translated as Critique of Cynical Reason, London, 1988).

29 Доказательство, апеллирующее к чувствам убеждаемого. - *Прим. пер.*

30 Les 'sentirs escarpés' de Karl Marx I. Paris, 1977, p. 132.

31 J. Lacan. Op. cit., p. 295.

32 Б. Паскаль. Мысли. - М., Изд-во имени Сабашниковых, 1995, с. 297.

33 Б. Паскаль. Там же, с. 93.

34 Б. Паскаль. Там же, с. 239.

35 Ф. Кафка. Америка: Роман; Процесс: Роман; Из дневников. - М., 1991, с. 422.

36 Б. Паскаль. Там же, с. 188.

37 Букв.: фильм с «ключом». Нарративный прием, заключающийся в том, что после определенного «ключевого» момента зритель (читатель) понимает, что события, о которых повествуется, складывались совсем иначе, чем это казалось. Яркий пример такого приема - «Соглядатай» В. Набокова. - *Прим. пер.*

38 L. Althusser. 'Idéologies et appareils idéologiques d'État', Positions. Paris, 1976.

232 Возвышенный объект идеологии

39 jouis-sense (*фр.*) - игра слов, контаминация: jouissance - наслаждение и sense - рассудительный, разумный. - *Прим. пер.*

40 З. Фрейд. Толкование сновидений. - Обнинск, 1992, с. 354.

41 J. Lacan. The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. Harmondsworth, 1979. Ch. 5 и 6.

42 J. Lacan. Op. cit. Ch. 6.

ГЛАВА 2

43 Ж. Лакан. Семинары, Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). - М., ИТДГК «Гнозис», издательство «Логос», 1998, с. 211.

- 44 Там же, с. 210. Перевод уточнен: в русском тексте «станет бывшим». - *Прим. пер.*
 45 J. Lacan. The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. P. 26.
 46 З. Фрейд. Толкование сновидений.- Обнинск, 1992, с. 297.
 47 См.: Г. В. Ф. Гегель. Лекции по философии истории. Часть III: Римский мир. Отдел второй. Рим от Второй пунической войны до империи.
 48 Ф. Кафка. Процесс. - М., 1991, с. 417.
 49 Р. Хайнлайн. Дверь в лето. - М., 1990, с. 198.
 50 W. Lord. A Night to Remember. New York, 1983, p. XI -XII.
 51 J. Lacan. Joyce le symptôme. In: Joyce avec Lacan. Paris, 1988.
 52 Ф. Кафка. Сельский врач // Собр. соч. в 4-х тт. Т. 4, с. 10.
 53 Перевод В. Коломийцева.
 54 J. Lacan. The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. Ch. XX.
 55 Ressentiment (*фр.*) - злоба, неприязнь, враждебность, ненависть. Практически непереводаемый термин Ницше, по сложившейся традиции оставляемый без перевода. См.: Свасьян К. А. Примечания // Ф. Ницше. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. - М., 1990, с. 784 - 786. - *Прим. пер.*
 56 См.: J. Lacan. Écrits. Paris, 1966.
 57 Р. Декарт. Рассуждения о методе // Соч. в 2-х тт. Т. 1. - М., Мысль, 1989, с. 264.
 58 J. Elster. Sour Grapes. Cambridge, 1982, p. 96.

Примечания 233

ГЛАВА 3

- 59 S. Kripke. Naming and Necessity. Cambridge MA, 1980, p. 83 - 85.
 60 Op. cit., p. 119.
 61 Op. cit., p. 24.
 62 J. Searle. Intentionality. Cambridge, 1984, p. 240.
 63 Op. cit., p. 259.
 64 Op. cit., p. 252.
 65 Ж. Лакан. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Ж. Лакан. Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда. - М., издательство «Логос», 1997.
 66 «Che vuoi?» (*итал.*) «Чего ты хочешь?» - *Прим. пер.*
 67 J.-A. Miller. Les réponses du reel. In: Aspects du malaise dans la civilisation. Paris, 1987, p. 21.
 68 J. Lacan. Le Séminaire III - Les psychoses. Paris, 1981, p. 315.
 69 Еще одним итогом фильма оказывается окончательное оправдание Иуды, представляющего подлинно трагическим героем этой истории. Любовь Иуды к Христу оказывается настолько велика, что Иисус избирает именно его для выполнения ужасной миссии предательства Сына Божия, которое исполнит судьбу Христа, приведет Его на крест. Трагедия Иуды в том, что ради своей преданности Учителю он идет не только на смерть, но и жертвует «второй жизнью», своим добрым именем в людской памяти. Он прекрасно понимает, что останется в истории как тот, кто предал нашего Спасителя, но он идет на это ради исполнения воли Господа. Иисус использует Иуду в своих целях, осознавая, что страдания Христа станут образцом для подражания миллионов (*imitatio Christi*), а жертва Иуды будет чистой утратой, лишенной какой-либо нарциссической выгоды. Пожалуй, здесь можно увидеть сходство с тем, во что верили жертвы чудовищных сталинских процессов: признавая свою вину, называя себя последними подонками, они думали, что служат последнюю и высокую службу делу Революции.
 70 B. Baas. Le désir pur. In: Ornicar? 43. Paris, 1987.
 71 Здесь можно использовать введенное Ковелом (J. Kovel. White Racism. London, 1988) различие между расизмом доминирования (*dominative*) и расизмом отвращения (*aversive*). Нацистская идеология рассматривала все человеческие расы как составные части иерархического, гармонического целого («судьба» арийцев состоит в том, чтобы управлять, чернокожие, азиаты и все прочие должны подчиняться) - все расы, *кроме евреев*. Они не обладают собственным местом, сама их идентичность «фальшива», она состоит в попирании границ, в создании беспорядка, антагонизма, в дестабилизации общества. Евреи «мутят» другие расы, мешая тем смириться с отведенным им местом. В общем, они ведут себя как тайные хозяева, стремящиеся к мировому господству. Это противоположность

234 Возвышенный объект идеологии

арийцев, своего рода их негативный, перверсивный двойник; вот почему они должны быть уничтожены, в то время как другие расы необходимо только вытеснить и занять их место.

ГЛАВА 4

- 72 M. Bozoviz. Immer Aerger mit dem Koerper. In: Wo es war 5 - 6. Ljubljana -Vienna, 1988.
 73 В. Беньямин. О понятии истории // «Художественный журнал», 1995, № 7, с. 6 - 9. Перевод Д. Молока.
 74 S. Freud. The Interpretation of Dreams. Harmondsworth, 1977, p. 178.
 75 Ж. Лакан. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа, с. 317.
 76 W. Benjamin. Gesammelte Schriften I. Frankfurt, 1955, p. 1238.
 77 Ж. Лакан. Там же, с. 211.
 78 J. Lacan. Le Séminaire XX - Encore. Paris, 1975, p. 52.
 79 E. Kantorowicz. The King's Two Bodies. Princeton, 1959; R. Riha. Das Dinghafte der Geldware. In: Wo es war 1. Ljubljana -Vienna, 1986.
 80 C. Lefort. L'invention démocratique. Paris, 1981.

ГЛАВА 5

- 81 См.: J. Habermas. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt, 1985.
 82 J. Derrida. La carte postale. Paris, 1980.
 83 O. Fenichel. Die «lange Nase». In: Imago 14, Vienna, 1928.
 84 J. Lacan. The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. Ch. XVI.
 85 См.: J.-L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe. Le titre de la lettre. Paris, 1973.
 86 Ж. Лакан. Семинары, Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа, гл. XXII.
 87 J. Lacan. Écrits, p. 765 - 766.

88 Ф. В. Й. Шеллинг. Собр. соч. в 2-х тт. Т 2.-М., 1989, с. 131 - 132.

89 J. Lacan. Le Séminaire XX - Encore. Paris, 1975, p. 85.

90 См.: M. Silvestre. Demain la psychanalyse. Paris, 1986.

Примечания 235

91 T.W. Adorno. Society. In: Salmagundi 10-11, 1970.

92 Ж. Лакан. Семинары, Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа, с. 347.

93 J.-A. Miller. Le réponses du réel. In: Aspects du malaise dans la civilisation. Paris, 1987.

94 A. Bodenheimer. Warum? Von der Obszönität des Fragens. Stuttgart, 1984.

95 Ф. Кафка. Процесс. М., 1991, с. 428.

96 M. Dolar. Hitchcock's Object. In: Wo es war 2, Ljubljana - Vienna, 1986.

97 J. Lacan. Le Séminaire XX - Encore. Paris, 1975, p. 83.

98 R. Mocnik. Ueber die Bedeutung der Chimaeren für die *conditio humana*. In: Wo es war 1, Ljubljana - Vienna, 1986.

99 M. Dolar. Die Einfuehrung in das Serial. In: Wo es war 3 - 4, Ljubljana - Vienna, 1987.

100 Г. В. Ф. Гегель. Феноменология духа. - СПб., 1994, с. 42.

101 Там же, с. 79.

102 Там же, с. 79.

103 J. Lacan. The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. P. 103.

104 Гегель. Там же, с 92.

105 J. Lacan. Op. cit., p. 112.

ГЛАВА 6

106 Y. Yovel. La religion de la sublimite. In: Hegel et la religion. Paris, 1982.

107 Г. В. Ф. Гегель. Наука логики. - М., 1937, с. 466-475.

108 И. Кант. Критика способности суждения // Сочинения в 8 тт. Т. 5. - М. 1994, с. 98.

109 Там же, с. 107.

110 Там же, с. 96.

111 Там же, с. 114.

112 Г. В. Ф. Гегель, Феноменология духа, с. 173.

113 Там же, с. 186- 187.

114 Там же, с. 274.

115 Там же, с. 272.

116 Там же, с. 341.

117 Там же, с. 239- 240.

118 Г. В. Ф. Гегель. Философия права. - М., 1990, с. 324.

119 D. Heinrich. Hegel in Kontext. Frankfurt, 1971.

Серия «АРХИВ XXI ВЕКА»

СЛАВОЙ ЖИЖЕК

ВОЗВЫШЕННЫЙ ОБЪЕКТ ИДЕОЛОГИИ

Перевод с английского: Владислав Софронов

Научный редактор: Сергей Зимовец

Редактор: Виктор Мизиано

Художник Игорь Северцев Компьютерная верстка: «Магазин искусства»

Тел. 911.94.89- E-mail: artmagazine@mtu-net.ru

Корректор: Галина Аванесова

Издательство: «Художественный журнал»

Москва, Большой Палашевский пер., 9

Тел. 299.54.81. E-mail: martmag@glasnet.ru

ISBN 5-901116-01-1

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

yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Icq# 75088656 || Библиотека:

<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу

update 06.03.07
