
Judith Butler

**THE PSYCHIC LIFE
OF POWER:**
Theories in Subjection

Stanford University Press

1997

Джудит БАТЛЕР

**ПСИХИКА
ВЛАСТИ:
ТЕОРИИ СУБЪЕКЦИИ**

Перевод
Завена Баблюна

Харьков
ХЦГИ
Санкт-Петербург
Издательство
«Алетейя»
2002

ББК С550.Б11
УДК 316.334.3(075.8)
Б 28

Батлер, Джудит

Б 28 Психика власти: теории субъекции. Пер. Завена Баблюяна — Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя. — 2002. — 168 с. (Серия «Гендерные исследования»)
ISBN 5-89329-554-4

Джудит Батлер (р. 1956) — ведущий американский теоретик власти, гендера, сексуальности и идентичности. В США ее называют «одной из самых выдающихся философов и критиков современности». В новой книге Батлер развивает новый, постфуккианский подход к проблеме власти и к проблеме субъективности — теорию *психики власти*, в которой она исследует механизм задеирования властью частных, интимных чувственных переживаний субъекта (привязанность, разочарование, меланхолия и др.). Книга предназначена для читателей, интересующихся современной социальной теорией, философией и психоанализом.

*This edition was published with the support of the Open Society Institute
(Center for Publishing Development and the Network Women's Program).*

*Это издание было опубликовано
при поддержке Института «Открытое Общество»
(Центр Издательского Развития и Женская Сетевая Программа).*

ISBN 5-89329-554-4



© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2002
© Stanford University Press, 1997
© Харьковский Центр Гендерных Исследований, 2002
© Завен Баблюян, перевод, 2002
© Сергей Жеребкин, вступительная статья, 2002

ЗАБЫТЬ/ПОМНИТЬ ФУКО. КОНЦЕПЦИЯ ПСИХИКИ ВЛАСТИ ДЖУДИТ БАТЛЕР

Перформативная теория гендера

Американский философ Джудит Батлер (р. 1956) — ведущий американский теоретик власти, гендера, сексуальности и идентичности, автор книг «Субъекты желания: гегельянские рефлексии во Франции в XX столетии» (1987), «Гендерная тревога: феминизм и подрыв индивидуальности» (1990), «Тела, которые значат: о дискурсивных пределах понятия "пол"» (1993), «Экспрессивная речь: политики перформатива» (1997), «Психическая жизнь власти: теории подчинения» (1997), «Призыв Антигоны: родство жизни и смерти» (2000), которую издательство Columbia University Press называет «одной из самых выдающихся философов и критиков современности». Известность Батлер в современной философии связана в первую очередь с тем, что она исследует, по ее словам, «теоретические маргиналии левого политического проекта» и новые «политики сопротивления», применяя теорию гендерной субъективации к осмыслению новых форм демократии и практикам новых социальных движений (феминизм, гей/лесбийское движение и др.).

Феминизм, феминистские политики идентичности — приоритетная область научного анализа Батлер на начальном этапе ее научного творчества, вызвавшего в 90-х годах широкий резонанс и острые дискуссии в международной феминистской аудитории. Наибольшую популярность Батлер принесла публикация ее знаменитой книги «Гендерная тревога» (1990)¹, в которой она разрабатывает теорию *перформативной субъективности* и применяет ее к анализу гендерных и феминистских политик субъективации.

Согласно теории перформативной субъективности, гендер, по словам Батлер, — это не некоторое аутентичное ядро идентичности или ее «сущ-

¹ Главы из книги «Гендерная тревога» переведены на русский язык и опубликованы в следующих изданиях: Батлер Джудит. Гендерное беспокойство (гл. 1 Субъекты пола/гендера/желания) // Антология гендерной теории/Составление и комментарии Е. И. Гаповой и А. Р. Усмановой. М.: Прописи, 2000. С. 297–346; Батлер Джудит. От пародии к политике // Введение в гендерные исследования. Часть вторая. Хрестоматия/Под ред. С. В. Жеребкина. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2001. С. 164–173.

ность» — нечто устойчивое и универсальное, что мы «на самом деле» есть, а перформативная репрезентация, представляющая собой то, что мы совершаем в данный момент времени. Поэтому, по мнению Батлер, вместо того чтобы настаивать на своей гендерной сущности, женщина или мужчина скорее могут сказать, что они в той или иной степени *ощущают* себя женщиной или мужчиной.

Эффект перформативной процедуры гендерной субъективации при этом, по мнению Батлер, состоит в том, что она ретроактивно производит иллюзию существования некоторого внутреннего ядра субъективности — то есть некой «истинной» или «неизменной» сущности или исходной predisposedности. Эпистемологическим шоком в таком случае является обнаружение, что такой изначальной сущности просто не существует: гендер — это эффект ретроактивной логики, а понятия «женщины», «феминистское мы» и другие «уникальные» и «аутентичные» сущности пола, на которых дискурсивно базировалась классическая западная феминистская теория, — это, по словам Батлер, — «всего лишь фантазматическая конструкция, отвечающая определенным целям, но отрицающая внутреннюю сложность и неопределенность самого термина»¹.

Но наиболее неожиданным для феминистской теории оказался вывод Батлер о том, что феминистские политики идентичности, направленные на освобождение женщин, оказываются — как и политики идентичности в целом — дискриминационными в отношении них. Анализируя механизм гендерной субъективации, Батлер обращает внимание на то, что идентичность субъекта формируется через практики исключения и отрицания второстепенных или так называемых «отбросовых» характеристик, которые не квалифицируются в качестве «субъектных», и что структура репрезентации гендерной субъективности — это также конструкция власти, построенная на механизме логического исключения, который коррелирует с механизмом политической дискриминации. Поэтому попытки феминисток легализовать маргинальные практики женской репрезентации (например, включить в понятие «женщины» тех женщин, которых раньше «забывали» либеральные феминистки — черных, цветных женщин и т. п.) означают, по мнению Батлер, не что иное, как углубление различия «включенных» и «исключенных» (например, включение черных, по логике Батлер, усугубляет различие между черными и белыми и т. п.). В результате, по ироническому замечанию Батлер, классический феминистский дискурс допускает, фиксирует и удерживает именно тех «субъектов», которых он надеется «представлять» и «освободить».

В то же время логическая проблематизация дискурса феминизма не означает, по мнению Батлер, его деполитизацию, поскольку только через освобождение категории женщин от фиксированного референта и избав-

¹ Батлер Джудит. От пародии к политике // Введение в гендерные исследования. Часть вторая. Хрестоматия. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2001. С. 164.

ление феминизма от проматеринских или прорасовых онтологий, за которыми он закреплён, становится возможным его высвобождение для будущих множественных сигнификаций. Поэтому, по словам Батлер, «призрачный или фантазматический статус [феминистского. — С. Ж.] «мы», ...не является поводом для отчаяния, по крайней мере, не только поводом для отчаяния»¹.

В то же время концепция перформативной субъективности Батлер подвергается резкой критике теми представительницами феминистской теории, которые выступают против использования методологии постмодернизма в феминистской теории и практике. Так, например, профессор права и этики Университета Чикаго Марта Нуссбаум в резко критической статье «Профессор пародии» обвиняет Батлер в том, что она, безоговорочно следуя постструктуралистскому тезису Мишеля Фуко, согласно которому субъективность производится властью, оставляет субъекту одну-единственную возможность осуществлять практики сопротивления — а именно пародировать механизмы власти в акте перформативного действия. Тогда откуда у субъекта берётся все-таки его неотъемлемая способность к социальным изменениям, если все в нём сконструировано властью? — задаёт вопрос Нуссбаум. Что тогда в нём сопротивляется, и какими должны быть конкретные пути и методы сопротивления?²

Поэтому главное, в чём упрекает Батлер Нуссбаум, — это то, что её теория совершенно неприменима для феминистской *практики*, так как исходит из невозможности широкомасштабных социальных изменений. Может быть, такая теория и годится для академического, университетского феминизма, иронизирует в свою очередь Нуссбаум, но она совершенно не может удовлетворить так называемых «реальных женщин», которые на практике подвергаются дискриминации и заинтересованы в реальных изменениях. В результате философская критика Батлер Мартой Нуссбаум в первую очередь апеллирует к постколониальному феминизму и феминисткам из стран третьего мира, которые, по её словам, не только адресуют свои тексты, исследования и деятельность за пределы университетской аудитории, но и посвящают себя практической борьбе за права вдвойне дискриминированных постколониальных женщин и таким «реальным» практическим проблемам, как борьба с женской неграмотностью, бедностью, насилием в отношении женщин, дискриминационными законодательствами и т. д. и т. п.

Однако в современных феминистских дебатах философские аргументы Батлер парадоксальным образом находят поддержку именно тех, кого Нуссбаум стремится привлечь в качестве своих союзниц, — а именно у представительниц постколониального и именно индийского феминизма (на примере которого Нуссбаум как раз и демонстрирует вредность пост-

¹ Там же.

² Nussbaum Martha. The Professor of Parody // The New Republic. 22 Feb. 1999. P. 39.

модернистского феминизма Джудит Батлер), которые в свою очередь упрекают саму Нуссбаум в том, что она, по их словам, использует «троп тела индийских женщин» как аргумент против доминирования постмодернистского феминизма в США¹.

Например, индийский философ Ратна Капур из Центра феминистских правовых исследований в Дели, полемизируя с Нуссбаум в статье «Имперская пародия», обращает внимание на то, что в таких гетерогенных, социально и политически сложных обществах, как Индия методы классического либерального феминизма, базирующиеся на гегемонизирующих и универсализующих стратегиях идентификации, к которым апеллирует Нуссбаум, неприменимы, в то время как постмодернистская методология Батлер в интерпретации гендерной субъективности, напротив, оказывается эффективной именно для выработки *локальных и дифференцированных* стратегий постколониального женского сопротивления². Кроме того, Ратна Капур возражает Нуссбаум и в ее утверждении, что постколониальные индийские женщины озабочены исключительно своими «реальными» проблемами (и своим страданием) и не могут использовать пародию как освободительное средство, поскольку тем самым Нуссбаум, по словам Ратны Капур, интерпретирует жизнь индийских — и шире — постколониальных женщин только в терминах неуспеха и страдания. Наоборот, постулируемые Батлер женские удовольствие и перформанс, по мнению Капур, являются исключительно важным средством также и для репрезентации индийских женщин из бедных кварталов, которые, как известно, после просмотра индийских музыкальных фильмов самозабвенно изображают их героинь, воспроизводя на улицах и у себя дома их песни, танцы и любовь и утверждая тем самым независимое женское удовольствие и ценность собственной жизни³. Поэтому, по мнению Капур, концепция перформативной гендерной субъективности Батлер особенно эффективна не только для дальнейшего развития западной феминистской теории, но и для политического применения ее в практике новых социальных движений, особенно в постколониальных и посткоммунистических странах.

Эмансипационна ли квир-теория?

Концепция перформативной гендерной субъективности Батлер сыграла огромную роль для возникновения квир-теории [queer theory]⁴, развивающей так называемые альтернативные проекты гендерной идентично-

¹ *Kapur Ratna*. Imperial Parody // *Feminist Theory*. London: Sage Publication, 2001. P. 80

² *Ibid.* P. 82.

³ *Ibid.* P. 83.

⁴ *Butler Judith*. Critically Queer // *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. New York & London: Routledge, 1993. P. 223–242.

сти субъектов негетеросексуальной ориентации (гей/лесбийской, транс-сексуальной и др.), которая на сегодняшний день считается наиболее прогрессивной в западных теориях идентичности, так как она дестабилизирует единство классических категорий субъекта и создает модель для разных уровней репрезентации новых политик сопротивления.

Однако Батлер, в отличие от теоретиков «сексуального различия» 70-х годов романтизирующих «уникальную» гомосексуальную структуру субъективности как женщин, так и мужчин, рассматривает классическую дихотомию «гомосексуальное/гетеросексуальное» прежде всего не как политическую или идеологическую, но как логическую схему, также находя в ней механизмы исключения. В частности, Батлер — по аналогии с критикой политик гендерной идентичности в целом — утверждает, что никакой «изначальной», додискурсивной «сущности» гомосексуальной или лесбийской сексуальности не существует и что гомосексуальная идентичность, так же как и другие типы постсовременных идентичностей, производится исключительно властью. Перформативность и плюрализация форм гомосексуальной идентичности также не означает возможности свободного, недетерминированного выбора формы своей идентичности, а, наоборот, указывает, что ее выбор гендерной идентичности неизбежно выступает как насильственный выбор.

Подчеркивая эту мысль, Батлер опирается на концепцию субъективации как подчинения Фуко и критикует в этом контексте Лакана за его концепцию гендерной субъективации как символического сексуального маскарата, понимаемого как практики означивания, исходящие из свободного выбора субъекта. Читая Лакана, иронизирует Батлер, можно сделать вывод, что, просыпаясь утром, субъект имеет возможность выбрать и выбирает вновь и вновь, какой же пол он будет сегодня «носить». Из концепции Лакана может возникнуть впечатление, что акт «присваивания пола» субъектом — это его рефлексивный выбор. В отличие от Лакана, конструкцию гомосексуальной идентичности Батлер понимает в зависимости от действия эффектов власти — сил подавления и сопротивления, их стабильности или вариативности, которые также базируются на механизме исключения и формируют в современной культуре такой тип дискурса, который Батлер обозначает как гомофобический. Репрезентация гомосексуальной идентичности поэтому, по ее мнению, также функционировала в современной культуре в качестве репрессивной практики. Поэтому Батлер возражает и против стратегий репрезентации квир-субъективности как «уникальной» или «альтернативной» политики сопротивления в постсовременной культуре. В этом контексте она выступает против популярной в современном правозащитном движении борьбы за права секс-меньшинств заключать официальные браки между собой, так как они, по мнению Батлер, только укрепляют тем самым логику взаимных исключений между «включенными» и «исключенными», на которую опирается гетеросексизм; вместо борьбы за право вступать в брак гомосексуалы должны, по мнению Батлер, бороться против той системы политических условий, которые вынуждают их зависеть от необходимости легального брака.

Концепция психики власти: между Фрейдом и Фуко

В работах конца 90-х годов, к которым принадлежит книга «Психика власти: теории субъекции» (1997), Батлер развивает новый, постфукианский подход к проблеме власти и к проблеме субъективности — теорию *психики власти*, в которой она исследует механизм задействия властью частных, интимных чувственных переживаний субъекта (привязанность, разочарование, меланхолия и др.), которые субъект ощущает как персональные, но которые, согласно Батлер, в действительности являются формой участия субъекта в своем собственном подчинении. В этом контексте Батлер критикует теорию власти Фуко, которая, по ее мнению, не учитывает интимные, пассионарные, психологические механизмы принуждения, и предлагает дополнить фукианскую концепцию дисциплинарной власти психоанализом, исследующим, как известно, набор базовых психических состояний, задействованных в процессе субъективизации как субъекции¹.

Ключевое понятие концепции психики власти Батлер — понятие *пассионарной привязанности* (*passionate attachment*), которое Батлер определяет как характерное для субъекта чувство привязанности к подчинению, функционирование которого Батлер рассматривает на примере формирования чувства привязанности к родителям у ребенка.

У ребенка, по словам Батлер, «нет шансов не любить», так как его любовь связана с «жизненными требованиями». Привязанность ребенка к воспитавшим его взрослым — это не акт его свободного волеизъявления, а пассионарная привязанность, которая, с одной стороны, является неизбежным условием его формирования как субъекта, его неотъемлемой конститутивной характеристикой, и одновременно, с другой стороны — составляющей феномена психики власти, как бы автоматически прикрепляющейся к структуре субъекта, от которой он не может отказаться — как ребенок не может отказаться от любви к родителям.

Однако основным парадоксом механизма пассионарной привязанности, по мнению Батлер, является то, что психика власти функционирует и тогда, когда субъект вдруг осознает, что привязанность была ему навязана, и стремится от нее избавиться. Например, когда повзрослевший индивид, разочаровавшись, отказывается от своей привязанности, испытывая неизбежные чувства досады, запоздалого негодования по отношению к объекту его былой привязанности («Как я мог/ла любить такого/такую!»). Парадоксом этого отказа является, согласно Батлер, форма самосуждения как интенсивного психического задействия субъекта. Не-

¹ Критикуя и одновременно дополняя фукианскую теорию власти, рассматривающую власть как действие, направленное не только на подчинение, но и на формирование субъекта, Батлер использует для обозначения подчинения специальное понятие *субъекции* (*subjection*), позволяющее, по ее словам, «схватить власть в ее двойной валентности субординирования и производства».

избежность самоосуждения, в свою очередь, является свидетельством того, что отказ от подчинения, отторжение привязанности не означают освобождения от зависимости, а, наоборот, указывают на то, что акт повиновения не только *уже* имел место, но что сам субъект ощущает возможность его *возвращения*.

Размышляя над тем, как включить функцию отказа от привязанности к подчинению в теорию перформативной гендерной субъективности («каким образом определенные формы отказа и отречения включаются в организацию перформации гендера»), Батлер дополнительно к структуре гендерной идентификации исследует структуру так называемой гендерной «дисидентификации» или, как она ее называет, «отторгнутой идентификации», которую она анализирует на примере концепции *интерпелляции* Луи Альтюссера.

Согласно концепции интерпелляции Альтюссера, субъект производится дискурсом в ответ на так называемый «запрос власти» — как это происходит, например, в ситуации, когда полицейский окликает прохожего «Эй, ты там!» и кто-то из прохожих (по крайней мере один) откликается и оборачивается. По мнению Батлер, этот известный альтюссеровский пример интерпелляции подтверждает тезис Фуко о дискурсивном производстве субъекта, демонстрируя, что власть не только подчиняет, но и производит (откликающегося) субъекта, который, строго говоря, не предшествует оклику, не существует как социальный субъект до момента, пока его не окликнут.

В то же время Батлер считает, что понятие интерпелляции у Альтюссера является неполным, так как не дает удовлетворительного ответа на вопрос о причинах, побуждающих субъекта откликнуться на запрос власти, о причинах его готовности к интерпелляции. «Примечательно, — пишет Батлер, — что Альтюссер не дает и намек на то, почему этот индивидуум оборачивается, принимая голос как обращенный именно к нему или к ней и принимая субординацию и нормализацию, этим голосом вызванные. Почему субъект оборачивается на голос закона и каковы последствия такого оборота для инаугурации социального субъекта? Виновен ли этот субъект, и если да, то как он стал виновным? Необходимо ли теорию интерпелляции дополнить теорией совести?»

Батлер считает, что для того, чтобы устранить неполноту альтюссеровского понимания интерпелляции, необходимо учитывать, что действие механизма интерпелляции осуществляется на двух уровнях: во-первых, на уровне подчинения, принятия субъектом «оклика власти», во-вторых, на уровне негативной реакции субъекта — уровне отказа субъекта от «оклика власти», когда тот, кого окликают по имени, оборачивается только для того, чтобы опротестовать оклик: «Нет, это не я, вы, наверное, ошиблись!»

На втором уровне формируется, по словам Батлер, «двойная онтология» структуры субъекта, когда субъект, негативно реагирующий на оклик, в то же время никогда не может быть полностью уверен, означает

ли оклик только оскорбление или он несет в себе также нечто позитивное для субъекта — например, увеличивает политические возможности субъекта или дает ему новую возможность социальной экзистенции. «Когда тебя окликают как “женщину”, “еврейку”, “ненормальную”, “черную”, “мексиканку”, — пишет Батлер, — то это можно услышать и интерпретировать и как подтверждение [твоей идентичности], и как оскорбление — в зависимости от контекста, в котором происходит оклик...»

В этом случае интерпелляции, в отличие от первого, субъект проявляет колебание, отвечать ли ему на оклик власти, и если да, то как, вследствие чего, по мнению Батлер, происходит не что иное, как еще больший рост интерпеллированности, то есть степени политического задействования субъекта¹.

В результате, по мнению Батлер, интерпелляция оказывается более действенной, когда оклик относится к субъекту не прямо, а косвенно. Например, когда он осуществляется в форме намека или неявным образом: «Имя прозвучало, и я уверен(а), что это мое имя, но оно не мое. Имя прозвучало, и я уверен(а) в том, что это имя мое, но оно включено в чью-то непонятную мне речь, или хуже — это кто-то кашлянул, или хуже — это двигатель какой-то машины издал звук, на мгновение напомнивший человеческий голос. Или же я уверен(а), что никто не заметил моей идентичности и раздается вовсе не мое имя — это просто кашлянул прохожий, это высокий тон, изданный механизмом, — и пусть это мое имя, но все же я не признаю себя в субъекте, что в этот момент учреждает это имя».

Но главный парадокс интерпелляции, согласно Батлер, проявляется в том, что интерпелляция оказывается наиболее эффективной в ситуации *полного отсутствия* каких-либо речевых высказываний интерпеллирующей инстанции: интерпелляция может функционировать, даже если *никто* не оборачивается и *никто* не кричит «Эй, ты там!». Субъект может быть интерпеллирован, поставлен на место в полной тишине, когда никто к нему не обращается — например, посредством бюрократических форм, цензуры, аппликаций при приеме на работу, документов на усыновление и т. д., замечает Батлер. Более того, самое сильное оскорбление, максимально ранящее субъекта, может быть произведено не посредством называния по имени, а, наоборот, тогда, когда *не называют имени*: «Можно интерпеллировать, поставить на место, указать место посредством молчания, через неадресование, — пишет Батлер, — и это становится ужасающе очевидно в ситуации, когда мы предпочли бы быть униженными, чем чтобы к нам не обратились вообще²».

¹ Подробнее об этом в книге Батлер «Возбуждающая речь: политики перформатива».

² Butler Judith. Excitable Speech: A Politics of the Performative. New York; London: Routledge, 1997. P. 27.

Как пример интерпелляции посредством дисидентификации Батлер рассматривает структуру «отторгнутой идентификации» в политиках гей/лесбийской идентичности, которая, по ее мнению, функционирует по аналогии с фрейдовским механизмом меланхолии (см. раздел «Меланхоличный гендер/отторгнутая идентификация»). Батлер отмечает, что сегодня на Западе против секс- и национальных меньшинств чаще всего используются не откровенные дисциплинарные меры, а политики молчаливого непризнания, индифферентности, игнорирования нужд (когда в обществе предпочитают не замечать или относиться формально к нуждам и страданиям маргинальных групп, в том числе к страданиям женщин, детей, безработных или больных, умирающих от СПИДа), сущность которых состоит, по словам Батлер, в механизме «недопущения до переживания утраты» или, используя язык психоанализа, в механизме социальной меланхолии по отношению к группам социально исключенных индивидов. По мнению Батлер, воздействие механизмов социальной меланхолии может настолько усугублять страдания и без того страдающих социально исключенных, что «меланхолический эффект этого исключения может достигать градуса самоубийства». Именно поэтому активисты гей/лесбийского и других новых социальных движений противопоставляют механизму социальной меланхолии (как политике молчаливого непризнания) практики активной репрезентации маргинальных субъектов в социуме — например, театрализованные практики скорби или гиперболические «перформансы смерти», акции «die-in» (по аналогии с практиками love-in хиппи), публичные практики переодевания, публичные *butch-femme* и *drag*-спектакли и т. д. и т. п., направленные против ужасающих психических последствий данного культурного запрета.

Батлер безусловно поддерживает такие альтернативные типы протестных действий, хотя и критикует новые социальные движения как идентитарные, не учитывающие, по ее словам, «негативность в структуре идентичности», а также то, что идентификация никогда не сводима к идентичности. В то же время Батлер, в отличие от ее философских оппонентов — таких, например, как Славой Жижек или Эрнесто Лакло (см. их известную совместную книгу «Случайность, гегемония, универсальность: современные диалоги о левых» (2000)¹), считает, что негативность или «конститутивная нехватка» в структуре идентичности никогда не является изначальной, «аисторической» (как лакановское несимволизируемое Реальное в интерпретации Жижека), утверждая, что она производится социальным образом, выступает как эффект определенных социальных условий. Батлер даже готова согласиться с тезисом Лакло и Жижека о том, что субъект как субъект-формация возникает в результате исключения и нехватки, но отказывается признать структуру нехватки в качестве априорной структуры: по ее мнению, «исключение является тем спосо-

¹ Butler Judith, Laclau Ernesto, Zizek Slavoj. Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left. London; New York: Verso, 2000.

бом, посредством которого осуществляются различные социальные запреты¹».

Поэтому в конечном итоге новые социальные движения для Батлер — это такие «политики сопротивления» в современной культуре, которые, по ее словам, демонстрируют неисчерпаемость практик демократии в их стремлении к реструктурированному миру, в котором «экономическое равенство и политическое представительство может быть промыслено гораздо более радикальным образом, чем сейчас»², а феминистские политики деконструкции традиционных гендерных идентичностей в этом контексте не только, по ее мнению, не парализуют их политическое значение, но, напротив, способны расширить возможности политического применения современных политик сопротивления в новых политических (постколониальных, восточноевропейских и т. д. и т. п.) проектах современности.

¹ *Butler Judith, Laclau Ernesto, Žižek Slavoj.* Op. cit. P. 149.

² *Ibid.* P. 277.

ВВЕДЕНИЕ

Мы должны пытаться ухватить субъекцию в ее материальности как выстраивание субъектов.

Мишель Фуко. Две лекции

Расщепление субъекта, в котором «я», наличествующее себе, — это один только момент, и напряженная рефлексивность этого момента становится точкой обретения субъектом в себе своей субъекции. Глубокая и телесная вина, которая инвестируется в субъект как лихорадочный оттенок его самосознания, что, оказывается, осознает себя столь мало, — решающий фактор в установлении того глубокого внутреннего контроля, что был назван интерпелляцией.

Френсис Баркер. Трепетное частное тело:
Очерки о подчинении

Subjection ...Акт или факт подчинения, например, монарху или другому правителю или верховной власти; состояние подчиненности или нахождения под властью другого; отсюда род. субординация. ...Положение подчиненности, открытости кому-то или обязанности перед кем-то; обязательство ...Логич. Акт сопоставления субъекта предикату.

Оксфордский словарь английского языка

Как форма власти субъекция парадоксальна. Быть под господством власти, внешней тебе, — знакомая и мучительная ее форма. Однако обнаружить, что то, что «ты» есть, само твое устройство как субъекта в определенном смысле находится под воздействием этой самой власти, — нечто совсем другое. Мы привыкли думать о власти как о том, что давит на субъект извне, о том, что субординирует, ставит в зависимость и перево-

дит в низший класс. Это, безусловно, справедливое описание части того, что делает власть. Но если, следуя Фуко, мы пониманием власть также как *формирующую* субъект, как обеспечивающую само условие его существования и траекторию его желаний, тогда власть есть не просто то, чему мы противопоставим, но также в конечном итоге то, от чего мы зависим в самом нашем существовании, и то, что мы скрываем и сохраняем в своем бытии. Обычная модель понимания этого процесса такова: власть внедряет себя в нас, и, ослабленные ее силой, мы интернализуем или принимаем ее термины. Что не учитывается в таком подходе, однако, — что сами «мы», принимающие эти термины, фундаментально зависимы от них в «нашем» существовании. Не существует дискурсивных терминов для артикуляции никакого «мы». Субъекция состоит как раз в этой фундаментальной зависимости от дискурса, который мы никогда не выбираем, но который парадоксальным образом дает начало нашей деятельности и поддерживает ее.

«Субъекция» означает процесс становления субординированным властью и в то же время процесс становления субъектом. Интерпелляцией ли, в Альтюссеровом смысле, или производительной способностью дискурса, в смысле Фуко, субъект вызывается к жизни первичным повиновением власти. Хотя Фуко отмечает амбивалентность такой формулировки, он не развивает теорию специфических механизмов того, как субъект формируется в повиновении. Не только вся область психического остается в основном за рамками его теории, но и власть в ее двойной валентности субординирования и производства остается нераскрытой. Итак, если повиновение — условие субъекции, имеет смысл спросить: какова принимаемая властью психическая форма? Подобный проект требует осмысления теории власти совместно с теорией психики, — задача, которой избегают как ортодоксальные фукианцы, так и ортодоксальные психоаналитики. Хотя этот проект и не обещает великого синтеза [обоих направлений]¹, предлагаемое исследование стремится выявить в общих чертах такие подходы, в рамках которых каждая из этих теорий освещает другую. Оно не начинается и не заканчивается на Фрейде и Фуко; вопрос о субъекции, о том, как субъект формируется в субординации, поднимается в разделе гегелевской «Феноменологии духа», прослеживающем движение раба к свободе и его разочаровывающее падение в «несчастное сознание». Господин, который изначально кажется «внешним» по отношению к рабу, вновь возникает в собственном сознании раба. Появляющаяся несчастьность сознания — его собственное самопорицание, эффект трансмутации господина в психическую реальность. Самоумерщвление, стремящееся перенаправить настойчивую телесность самосознания, учреждает нечистую совесть. Фигура сознания, обращающегося на себя же, становится основанием подхода Ницше — в «К генеалогии морали» — не только к тому, как репрессия и регуляция формируют пересекающиеся

¹ В квадратных скобках восполняется контекст, отсутствующий у автора. — Примеч. пер.

феномены совести и нечистой совести, но и к тому, как последняя становится существенной в формировании, продолжительности и непрерывности субъекта во времени. В каждом случае власть, что сначала выглядит как внешняя, угнетающая субъект, под давлением понуждающая его к субординации, обретает психическую форму, выстраивающую самоидентичность субъекта.

И эта форма, которую принимает власть, неуклонно отмечена фигурой обращения назад на себя или даже обращения в себя. Эта фигура действует как часть объяснения того, как производится субъект, так что, строго говоря, субъекта, который совершает это обращение, не существует. Наоборот, выходит, что этот оборот функционирует как тропологическая инаугурация субъекта, момент основания, чей онтологический статус всегда остается неясным. Такое понятие, следовательно, трудно подключить к объяснению формирования субъекта — если это вообще возможно сделать. О ком или о чем говорится, что он(о) обращается, и каков объект этого обращения? Как происходит, что субъект вырабатывается из выверта такой онтологически неопределенной формы? Возможно, с приходом этой фигуры мы больше уже не «даем объяснения формированию субъекта». Скорее мы сталкиваемся с тропологическим допущением, что предпринимается любым подобным объяснением, допущением, что помогает в этом объяснении, но также отмечает его пределы. В тот момент, когда мы стремимся определить, как власть производит своего субъекта, как субъект принимает власть, которой он вызван к жизни, — мы, очевидно, попадаем в эту затруднительную тропологическую ситуацию. Мы не можем предположить [существование] субъекта, осуществляющего интернализацию, если еще необходимо дать объяснение его формированию. Фигура, к которой мы обращаемся, еще не обрела существование и не является частью проверяемого, верифицируемого объяснения, но все же наше обращение к ней еще обладает некого рода смыслом. Парадокс субъекции включает в себя парадокс референциальности: а именно, что мы должны обращаться, относиться к тому, что еще не существует. Через фигуру, что отмечает приостановку наших онтологических приверженностей, мы стремимся объяснить, как субъект приходит к существованию. Что сама эта фигура есть «оборот» — риторически и перформативно зрелищно; «оборот» переводит смысл греческого слова «троп». Таким образом троп оборота и указывает на тропологический статус жеста, и служит его примером¹. Субъекция ли каким-то образом инициирует

¹ Хайден Уайт отмечает в «Тропиках дискурса» [White Hayden. Tropics of Discourse. Baltimore: John Hopkins University Press, 1978], что «слово «тропик» происходит от *tropikos*, *tropos*, что на классическом греческом значило «оборот», а на койне — «способ» или «манера». Оно переходит в новые индоевропейские языки через слово *tropus*, что на классической латыни значило «метафора» или «фигура речи», а на поздней латыни, особенно в приложениях к теории музыки — «лад» или «размер»» (р. 2). Уайт продолжает свою мысль, связывая понятие тропа со стилем, а этот термин, на его взгляд, отличает исследование дискурса от

тропологию, или же иницирующая работа тропов с необходимостью возникает, когда мы пытаемся дать объяснение возникновению субъекта? Мы вернемся к этому вопросу к концу нашего исследования, когда рассмотрим, как истолкование меланхолии участвует в том механизме, который оно описывает, производя отчетливо тропологические психические топографии.

Предлагаемая Альтюссером сцена «интерпелляции» есть один из примеров этих квазификтивных усилий дать объяснение тому, как социальный субъект производится лингвистическими средствами. Альтюссера доктрина интерпелляции со всей очевидностью предоставляет опору поздним взглядам Фуко на «дискурсивное производство субъекта». Фуко, конечно, настаивает на том, что субъект не «произносится» в бытие и что

исследования как литературы, так и логики. Тропы — это «девиации» обычного языка, но они также порождают фигуры речи или мышления (это разграничение является решающим и в концепции Квинтиллиана). В этом смысле троп может производить связь между терминами, которая не подпадает ни под обычное словоупотребление, ни под употребление в рамках логики. Что касается наших целей, то для нас это означает, что функционирование тропа не ограничивается принятыми версиями реальности. В то же время троп не может функционировать, то есть порождать новые значения или связи, если его отход от обычного и логического словоупотребления не признается как таковой. В этом смысле для функционирования тропа необходимо предположение принятой версии реальности.

Для Ницше, однако, рециркуляция и осаждение тропов является условием возможности обычного использования языка. Действительно, он говорит о том, что буквальный и концептуальный язык возникает вне тропов. Только через своего рода забывание тропологического статуса языка вступает в силу нечто вроде языка обычного. Обычный язык — это осадок или «умерщвляющий» эффект тропов. Эта идея становится понятной как с точки зрения аргументации, так и с точки зрения риторики в его эссе «О правде и лжи во внеморальном смысле», в: *Nietzsche Friedrich. On Rhetoric and Language*/Ed. Sander Gilman et al. New York: Oxford University Press, 1989.

«Оборот» был английским термином для «тропа» в семнадцатом и восемнадцатом веках, он использовался для указания на несколько синтаксических фигур речи. Ричард Лэнхэм пишет, что троп — это особый тип фигуры, тот, что изменяет значение слова [Lanham Richard. A Handlist of Rhetorical Terms. Berkeley: University of California Press, 1991]. Некоторые считают, что необходимо оставить термин «фигура» за терминами, которые изменяют значение более чем одного слова. Квинтиллиан возражает против такого разграничения, настаивая на том, что это изменение значения происходит таким образом, что не редуцируется к одному слову или нескольким, и затем определяет троп как изменение значения, в то время как [термин] «фигура» используется для [обозначения] изменения формы (т. е. формы стиля речи или даже жанра письма). То, что оборот рассматривается как генеративный или продуктивный, выглядит особо важным для нашего рассмотрения производства или порождения субъекта. Троп не только занимается порождением, но, кажется, и объяснение этого порождения требует использования тропов, функционирования языка, что и отображает, и вводит в действие ту генеративность, что он стремится объяснить, языка нередуцируемо миметического и перформативного.

матрицы власти и дискурса, субъект выстраивающие, не единичны и не суверенны в этом производящем действии. Однако Фуко и Альтюссер соглашались в том, что в процессе *assujettissement* совершается фундаментальная субординация. В работе Альтюссера «Идеология и идеологические аппараты государства» субординация субъекта происходит через язык как эффект властного голоса, окликающего индивидуума. В печально известном примере, предлагаемом Альтюссером, полицейский окликает прохожего на улице, и прохожий оборачивается и признает себя как того, кого окликнули. В этом обмене, в котором предлагается и принимается признание [человеком себя], и происходит интерпелляция — дискурсивное производство социального субъекта. Примечательно, что Альтюссер не дает и намека на то, почему этот индивидуум оборачивается, принимая голос как обращенный именно к нему или к ней и принимая субординацию и нормализацию, этим голосом вызванные. Почему субъект оборачивается на голос закона и каковы последствия такого оборота для инаугурации социального субъекта? Виновен ли этот субъект, и если да, то как он стал виновным? Необходима ли теории интерпелляции теория совести?

Интерпелляция субъекта через инаугурационное обращение представителя власти государства предполагает не только то, что уже произошло внедрение [в него] совести, но и то, что совесть, понимаемая как психическое действие регуляторной нормы, составляет специфично психическую и социальную работу власти, от которой интерпелляция зависит, но которую не может объяснить. Более того, модель власти в Альтюссеровом подходе атрибутирует перформативную власть властному *голосу*, голосу официальной санкции, а следовательно, понятию языка в форме речи. Как нам следует подходить к власти дискурса письменного или дискурса бюрократического, что циркулирует в отсутствии голоса или подписи? И наконец, концепция Альтюссера, сама по себе нам полезная, остается ограниченной изнутри понятием централизованного государственного аппарата, того, чье слово есть его дело, построенного по модели божественной власти. Понятие дискурса возникает у Фуко частично как противопоставление суверенной модели интерпеллирующей речи в теориях, подобных Альтюссеровой, но также для того, чтобы объяснить *эффективность* дискурса вне такой его инстанции, как произнесенное слово.

Пассионарные привязанности

Настояние на том, что субъект страстно [*passionately*] привязан к его или ее собственной субординации, цинично пускается в ход теми, кто стремится развенчать претензии субординируемых. Если, звучит аргументация, можно показать, что субъект добивается его или ее статуса субординированного/ной или поддерживает его, то, возможно, конечная ответственность за эту субординацию лежит на субъекте. Не обращаясь

к такому подходу и вопреки ему, я бы утверждала, что привязанность к подчинению производится работой власти, и эта часть действия власти и становится ясной в данном психическом эффекте, наиболее коварном из ее продуктов. Если в ницшеанском смысле субъект сформирован волей, что обращается назад на себя, принимая рефлексивную форму, то субъект — это модальность власти, что обращается на себя; субъект есть эффект власти в обратном движении.

Субъект, что одновременно формируется и субординируется, уже предполагается на сцене психоанализа. Фукианская переформулировка [понятия] субординации как таковой, что не только угнетает субъект, но и формирует его, то есть угнетает субъект его формированием, означает амбивалентность той зоны, где возникает субъект. Если эффект автономии обусловлен субординацией и эта фундаментообразующая субординация или зависимость жестко вытесняется, субъект возникает в тандеме с бессознательным. Постулирование Фуко субъекции как одновременно субординации и формирования субъекта принимает специфическую психоаналитическую валентность, когда мы считаем, что субъект никогда не возникает без пассионарной привязанности к тем, от кого он или она фундаментально зависим/а (даже если эта страсть «негативна» в психоаналитическом смысле). Хотя зависимость ребенка не является политической субординацией ни в каком обычном смысле, формирование первичной страсти в [связи с состоянием] зависимости делает ребенка уязвимым перед субординацией и эксплуатацией, — эта тема вошла в число аксиом современного политического дискурса. Более того, ситуация первичной зависимости обуславливает политическое формирование и регулирование субъектов и становится инструментарием их субъекции. Если субъект не формируется вне пассионарной привязанности к тем, кем он/а субординируется, тогда субординация оказывается центральным моментом в становлении субъектом¹. Как условие становления субъектом, субординация предполагает принудительное повиновение. Более того, желание выжить, «быть», — желание, повсеместно эксплуатируемое. Тот, кто обещает непрерывность существования, играет на желании выжить. «Лучше я буду существовать в субординации, чем не существовать» — таков один из вариантов этой затруднительной ситуации (где возможен также и риск «смерти»). Это одна из причин того, почему споры о реальности сексуального совращения детей имеют тенденцию терять из виду характер такой эксплуатации. Сексуальность не просто односторонне навязывается взрослым и не просто односторонне фантазматически воображается ребенком, но любовь ребенка, любовь, необходимая для его существования, эксплуатируется, а пассионарная привязанность используется взрослым по его произволу.

¹ Мое обсуждение «привязанности» многим обязано эссе Венди Браун: *Brown Wendy. Wounded Attachments // States of Injury: Freedom and Power in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Рассмотрим ситуацию, когда субъект не только формируется в субординации, но когда эта субординация обеспечивает субъект непрерывным состоянием возможности. Любовь ребенка предшествует (о)суждению и решению; ребенок, о котором «достаточно хорошо» заботятся и за которым «достаточно хорошо» ухаживают, будет любить и только позже получит шанс различать между теми, кого он/а любит. Я не говорю, что ребенок любит слепо (поскольку с самого начала он/а обладает пронизательностью и «знанием» некоторого существенного типа), но — что если ребенок продолжает существование в психическом и социальном смысле, должна возникать зависимость и формироваться привязанность: нет шансов не любить, когда любовь связана с жизненными требованиями. Ребенок не знает, к чему он/а привязывается, однако младенец или ребенок должен устанавливать привязанность для того, чтобы продолжать свое существование в себе и как таковой¹. Субъект не возникает вне такой привязанности, он формируется в зависимости, но в ходе своего формирования он не «видит» эту зависимость вполне. Эта привязанность в своих первичных формах должна как *осуществляться*, так и *не признаваться*, ее осуществление должно заключаться в частичном непризнании — для того чтобы возник субъект.

Это объяснение частично подходит к взрослому чувству унижения при столкновении с первыми объектами любви — родителями, воспитателями, сестрами и братьями и т. д., — чувству запоздалого негодования, в котором человек заявляет: «Я никак не мог/ла любить такого/такую». Высказывание признает возможность, которую отвергает, устанавливая «Я» как основанное на этом исключении, закрепленное в твердо воображенной невозможности — и с ее помощью. «Я», таким образом, фундаментально угрожает призраку этой вновь возникающей (невозможной) любви, и оно остается обреченным вновь и вновь разыгрывать эту любовь бессознательно, постоянно возобновляя и вытесняя этот скандал, эту невозможность, оркеструя эту угрозу в чувство «собственного Я». «Я» не мог/ла бы быть тем, что я есть, если бы я любил/а, так и то, как это якобы было, и я вынужден/а, чтобы оставаться собой, продолжать отрицать это и все же бессознательно снова и снова разыгрывать это в своей теперешней жизни и испытывать от этого самые ужасные страдания». Травматическое повторение того, что было исключено из теперешней жизни, угрожает «Я». Таким невротическим повторением субъект добивается собственного разложения, распутывания до полного распада, и это стремление отмечает действие, но действие не *субъекта* — скорее действие желания, которое нацелено на разложение субъекта, где субъект выступает преградой этому желанию².

¹ В работе «О нарциссизме» Фрейд различает нарциссическую и анаклитическую форму любви, показывая, что первая усиливает или расширяет эго, а последняя приводит к его уменьшению или ослаблению.

² Идею о том, что повторение, означающее влечение к смерти, маркирует предел влияния эго, см.: *Lacan Jacques. Four Fundamental Concepts of Psychoana-*

Если субъект производится через исключение, тогда он производится в ситуации, от которой он по определению отделен и отличен. Желание будет нацелено на распутывание субъекта, но помехой ему будет в точности этот субъект, во имя которого оно действует. Досаждающее желание, что становится решающим для субъекции, предполагает, что для продолжения существования субъекта необходимо, чтобы он стал помехой собственному желанию. А чтобы желание восторжествовало, субъект должен подвергаться угрозе разложения. Обращающийся против себя (своего желания) субъект в этой модели выглядит условием продолжения своего существования.

Итак, желать ситуации своей собственной субординации необходимо для того, чтобы оставаться собой. Что значит принимать ту самую форму власти — регуляцию, запрет, подавление, — что угрожает тебе разложением в усилии как раз сохраниться в своем существовании? Человек не просто нуждается в признании другого, и форма признания не просто дается в субординации, но дело скорее в том, что человек зависим от власти в самом своем формировании, что это формирование невозможно без [ситуации] зависимости, и позиция взрослого субъекта состоит в точности в отрицании и воплощении заново этой зависимости. «Я» возникает при том условии, что оно отвергает свое формирование в [ситуации] зависимости, которая составляет условия его собственной возможности. «Я», однако угрожает разрушением в точности это отрицание, это бессознательное стремление к собственному разложению через невротические повторения, что вновь разыгрывают первичные сценарии, которые «Я» не только отказывается видеть, но и не может увидеть, если хочет остаться собой. Это означает, конечно, что, основанное на том, что оно отказывается знать, «Я» отделено от себя и никогда не сможет вполне стать или остаться собой.

Амбивалентность

Понятие субъекта спровоцировало полемику в современном теоретическом дискурсе; некоторые развивают его как необходимое предусловие свободы действия, другие высказывают претензии, видя в нем знак «господства», от которого нужно отказаться. В мои цели не входит ни перечисление примеров этого спора, ни разрешение его. Скорее я предлагаю предпринять объяснение тому, как *парадокс* вновь и вновь структурирует эти дебаты, приводя их почти всегда в итоге к отчетливым картинкам амбивалентности. Как так может быть, что субъект, полагаемый услови-

ем и инструментом свободы действия, в то же самое время является эффектом субординации, понимаемой как лишение этой свободы действия? Если субординация есть условие возможности свободной деятельности, как может деятельность мыслиться в противопоставлении силам субординации?

Иногда понятие субъекта обсуждается в такой манере, как если бы оно было равноценно понятию личности или индивидуума. Генеалогия субъекта как критической категории, однако, показывает, что субъект, вместо того чтобы прямо отождествляться с индивидуумом, должен обозначаться как лингвистическая категория, как место для переменной, как структура в непрерывном формировании. Индивидуум занимает зону субъекта (одновременно субъект возникает как «зона») и познаваем лишь настолько, насколько он как бы впервые устанавливается в языке. Субъект — это лингвистическая возможность для индивида достичь и воспроизвести познаваемость, лингвистическое условие его существования и деятельности. Индивид не становится субъектом, не оказавшись сначала подчиненным или прошедшим «субъективацию» (перевод французского слова *assujettissement*). Не совсем верно считать термин «индивидуум» познаваемым, если мы выяснили, что индивидуумы обретают познаваемость, только становясь субъектами. Парадоксальным образом невозможно внятное обращение к понятию «индивидуум» или становлению индивидуумом без предварительного обращения к статусу индивидуума как субъекта. История, рассказывающая о субъекции, неизбежно замкнута в круг; в ней сначала предполагается тот самый субъект, которому она стремится дать объяснение. С одной стороны, субъект может обратиться к собственному генезису, только принимая взгляд на себя от третьего лица, то есть пренебрегая своим собственным взглядом в акте наррации своего генезиса. С другой стороны, наррация об устройстве субъекта предполагает, что это устройство уже произошло, и, таким образом, она ведется уже после совершившегося факта. Субъект утрачивает себя, чтобы рассказать историю о себе, но, рассказывая историю о себе, он ищет объяснение тому, что нарративная функция уже сделала понятным. Итак, что же это значит, когда субъект, защищаемый некоторыми как предпосылка свободы действия, также понимается в качестве *эффекта* подчинения? Подобная формулировка говорит о том, что в акте противостояния субординации субъект вновь и вновь воспроизводит свою субъекцию (этот взгляд разделяется и психоанализом, и фукианскими теориями). Итак, как же следует мыслить субъекцию и как может она стать зоной изменений? Власть, извне *налагаемая* на субъекта, субъекция, является также властью, *принимаемой* самим субъектом, и такое принятие составляет инструмент становления субъектом.

Субъекция/субординация

Выходит, эта двойственность субъекции приводит к возникновению замкнутого круга: свобода действия субъекта оказывается эффектом его субординации. Любая попытка противостоять этой субординации будет с необходимостью предполагать ее и вновь вызывать к жизни. К счастью, история — рассказ — преодолевает этот тупик. Что значит для свободы действия субъекта *предполагать* собственную субординацию? Идентичен ли акт *предположения* акту *восстановления*, или существует ли разрыв между властью предполагаемой и властью восстанавливаемой? Рассмотрим, как в том самом акте, которым субъект воспроизводит условия своей собственной субординации, субъект становится примером временно основываемой уязвимости, относящейся к этим условиям, а именно к острой необходимости их возобновления. Власть, рассматриваемая как условие субъекта, с необходимостью не то же самое, что власть, рассматриваемая как то, чем субъект, как сказано, обладает. Власть, которая инициирует появление субъекта, не удастся сохранить непрерывную связь с властью, которая есть свобода действия субъекта. Значимая и потенциально многообещающая инверсия возникает, когда власть сдвигается от статуса условия свободы действия к «собственной» свободе действия субъекта (определяя появление власти, в которой субъект появляется как условие «собственной» власти). Как нам оценить это становление? Многообещающий ли это разрыв или разрыв плохой? Как происходит, что власть, от которой субъект зависим в своем существовании и которую субъект вынужден вновь и вновь воспроизводить, обращается против себя в ходе этого воспроизводства? Как могли бы мы помыслить сопротивление в терминах повторяющегося воспроизводства?

Подобный подход означает, что свободу действия нельзя логически вывести из ее условий, что нельзя предположить непрерывность между а) тем, что делает власть возможной, и б) типами возможностей, что власть допускает. Если в действии субъект удерживает условия своего возникновения, это не предполагает, что вся его свобода действия остается ограниченной этими условиями и что эти условия остаются неизменными в каждом конкретном акте. Принятие власти не является прямолинейным процессом взятия власти в одном месте, переносе ее в целости и сохранности и затем немедленного ее присвоения; акт апроприации может включать в себя изменение власти, такое, что власть принятая или присвоенная работает против власти, что сделала такое принятие возможным. Где условия субординации делают возможным принятие власти, принимаемая власть остается связанной с этими условиями, но довольно амбивалентно; фактически принимаемая власть может сразу удерживать субординацию и сопротивляться ей. Такой итог не следует мыслить как а) сопротивление, что *на самом деле* есть восстановление власти, или б) восстановление, что *на самом деле* есть сопротивление. Он есть сразу и то и другое, и эта амбивалентность формирует блокировку свободы действия.

Согласно определению субъекции как субординации и становления субъектом одновременно, власть является, будучи субординацией, набором условий, предшествующих субъекту, воздействующих на субъект и субординирующих его извне. Это определение пошатнется, однако если мы примем, что субъекта не существует до власти. Власть не только *действует* на субъект, но и в переходном смысле вводит субъект в *действие*. В качестве условия власть предшествует субъекту. Власть, однако, утрачивает видимость своей первичности, когда субъект овладевает ею, и эта ситуация дает начало той обратной перспективе, согласно которой власть является эффектом субъекта, и эта власть и есть результат действия субъектов. Условие не поставляет ни возможности, ни реализации, пока не утвердится в настоящем времени. Поскольку власть не остается неприкосновенной до возникновения субъекта, видимость ее первичности рассеивается, когда власть воздействует на субъект и субъект вызывается к жизни (собственно, порождается) этим временным обращением горизонта власти. Как свобода действия субъекта власть допускает наличие у него измерения настоящего времени¹.

Власть действует на субъект как минимум двояко: во-первых, как то, что делает субъект возможным, условие его возможности и формативное основание, и во-вторых, как то, что продолжается и вновь и вновь воспроизводится в «собственной» деятельности субъекта. Как субъект *власти* (где родительный падеж коннотирует и принадлежность, и обладание) субъект затмевает условия собственного возникновения, он затмевает власть властью. Условия не только делают субъект возможным, но и входят в его формирование. Они реализуются в настоящем времени в актах этого формирования и в последующих актах субъекта.

Понятие власти, работающей в субъекции, таким образом, видится в двух несоизмеримых временных модальностях: во-первых, как то, что всегда предшествует субъекту, находится вне его и активно с самого начала; во-вторых, как поволенный эффект субъекта. Эта вторая модальность несет как минимум два набора значений: как поволенный эффект субъекта субъекция есть субординация, которую субъект навлекает на себя; однако если субъекция производит субъект и субъект есть предусловие свободы действия, тогда субъекция является основанием, на котором субъект становится гарантом своего сопротивления и противостояния. Полагается ли власть предшествующей субъекту или его инструментальным эффектом, колебание между двумя временными модальностями власти («до»

¹ Данное обсуждение продолжает аргументацию, предпринятую в моей книге (*Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. New York: Routledge, 1993): «Не существует власти, которая действует, но только шаг за шагом повторяющееся действие, что и есть власть в своей неизменности и нестабильности» (р. 9). В этом высказывании я не имею в виду, что власть действует без субъекта. Наоборот, для действия власти *необходим* субъект, но эта необходимость не превращает субъект в исток власти.

и «после» субъекта), отмечает большинство споров о субъекте и свободе действия. Многие дебаты завязли в выяснении того, является ли субъект условием или тупиком свободы действия. И правда, действие обеих этих затруднительных конфигураций привело многих к тому заключению, что проблема субъекта есть неизбежный камень преткновения в социальной теории. Часть этого затруднения, я полагаю, заключается в том, что субъект в самом себе есть зона амбивалентности, где субъект возникает и как *эффект* предшествующей [ему] власти, и как *условие возможности* радикально обусловленной формы свободы действия. Теория субъекта должна принять в расчет тотальную амбивалентность условий его действия.

Как будто бы не существует концептуального перехода от власти как внешней субъекту, «воздействующей», к власти как присущей субъекту, «инструмента действия». Фактически можно ожидать, что такой переход будет означать расщепление и инверсию, присущую самому субъекту. Власть воздействует на субъект, и это воздействие есть ввод его в действие: неразрешимая двусмысленность возникает, когда мы пытаемся различить власть, что (переходным образом) вводит субъект в действие, и власть, которой действует субъект, то есть власть, субъектформирующую, и «собственную» власть субъекта. Что или кто производит этот «ввод в действие»? Та ли эта власть, что предшествует субъекту, или власть самого субъекта? В этой же точке появляется инверсия и маскировка, и власть выглядит как то, что принадлежит исключительно субъекту (в результате чего субъект кажется никак не связанным с предшествующим действием власти). Более того, то, что предпринимает субъект, происходит благодаря предшествующей работе власти, но не обусловлено ею целиком. Действие всегда превосходит власть, благодаря которой оно разворачивается. Можно сказать, что цели власти и цели действия не всегда совпадают. В той степени, в которой последнее отклоняется от первой, действие есть принятие цели, *не предполагаемой* властью, такой, что не выводится логически или исторически, что действует, соотносясь со случаем и инверсией власти, что сделало само действие возможным, но с которой оно все же остается связанным. Итак, перед нами как бы амбивалентная сцена свободного действия, не вызванная и не ограниченная никакой телеологической необходимостью.

Власть одновременно и извне субъекта, и само его место. Это мнимое противоречие получает свой смысл, когда мы понимаем, что субъект не может появиться без власти, но что его появление включает в себя обманную операцию с властью, металегитимскую инверсию, в которой производимый властью субъект возмещается субъектом, *основывающим* власть. Этот фундаментализм субъекта есть эффект работы власти, эффект, достигаемый инверсией и маскировкой этой предшествующей работы. Это не означает, что субъект может быть *редуцирован* к вызвавшей его власти, не значит это и то, что вызвавшая его власть *редуцируема* к субъекту. Власть — не всего лишь условие, внешнее или предшествующее субъек-

ту, и не может идентифицироваться исключительно с субъектом. Если условия власти должны продлеваться, они должны повторяться вновь и вновь; субъект есть как раз зона этого повторения, повторения, что никогда не бывает чисто механическим. В то время как проявление власти сдвигается от обусловливания субъекта к результатам действия субъекта, условия власти (предшествующей [субъекту] и внешней [ему]) принимают форму настоящего и будущего времени. Но власть принимает этот характер настоящего через инверсию своего направления, инверсию, осуществляющую разрыв с тем, что было раньше, и маскирующуюся под самопорождающую свободу действия. Воспроизводство власти вновь и вновь не только придает временной характер условиям субординации, но и демонстрирует, что эти условия — не статические структуры, но структуры темпорализованные — активные и продуктивные. Темпорализация, осуществляемая повторением, воспроизводством, прослеживает путь сдвига и инверсии проявления власти: перспектива власти меняется с того, что всегда работает над нами извне и изначально, к тому, что составляет смысл свободы действия в его работе в наших актах в настоящем и расширении их результатов в будущем.

Хотя данное исследование многим обязано формулировке проблемы *assujettissement*, данной Фуко в статьях «Субъект власти» и «Две лекции», опубликованных в сборнике «Power/Knowledge», а также многим его аналитическим обсуждениям субъекта желания и субъекта закона в «Истории сексуальности» (Том 1 и 2), а также «Надзирать и наказывать»¹, рассматриваемая здесь формулировка [понятия] субъекта резонирует с более широким культурным и политическим затруднением, а именно, как вступить в отношение противостояния с властью, которое, как известно, та самая власть, которой противостоят, уже включает в себя. Часто это постосвободенческое прозрение приводит к заключению, что любое действие здесь упирается в тупик. Всякая форма капитальной или символического подавления понимается как такая, что все наши действия всегда уже заранее «приручены», или же предлагается комплекс генерализованных и вневременных прозрений, демонстрирующий апоретическую структуру всех движений по направлению к будущему. Я бы сказал, что никакие исторические или логические заключения не следуют с

¹ Foucault Michel. Discipline and Punish: The Birth of the Prison / Trans. Alan Sheridan. New York: Random House, 1979; Surveiller et punir: Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975; Фуко Мишель. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999; The History of Sexuality. Vol 1: An Introduction / Trans. Robert Hurley. New York: Random House, 1978; Histoire de la sexualité: Volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1978; The Use of Pleasure: Vol. 2: Of the History of Sexuality (New York: Pantheon, 1985); L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984; Воля к знанию; Использование удовольствий // Фуко Мишель. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Кастанья, 1996; Two Lectures. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–77 / Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980. P. 78–108.

необходимостью из этой исходной сложности с субординацией, но зато некоторые возможности — как будто бы да. Свобода действия, заключенная в субординации, не является знаком фатального внутреннего противоречия в самом сердце субъекта и, следовательно, еще одним доказательством его пагубного или бесполезного характера. Но она и не восстанавливает первоначальное понятие о субъекте, вытекающее из некоторых классических либерально-гуманистских взглядов, субъекте, всегда и только лишь противостоящем власти. Первый подход характерен для ханжеских форм политического фатализма; второй — для наивных форм политического оптимизма. Я надеюсь избежать обеих этих альтернатив.

Еще субъект может мыслиться как получающий свою возможность действовать в точности от власти, которой он противостоит, мыслиться настолько неловко и непонятно, насколько позволяет эта идея, особенно для тех, кто верит, что сложность и амбивалентность можно выкорчевать раз и навсегда. Если субъект *не* определяется властью полностью и *не* является полным определением власти (но в некоторой степени действуют оба момента, и оба они существенны), субъект выходит за рамки логики непротиворечивости, оказывается как бы наростом на логике¹. Заявлять, что субъект выходит за рамки [логики] или/или — не то же самое, что заявлять, что он живет в некой свободной зоне собственного производства. Выйти за пределы — не значит избегнуть, и субъект выходит за рамки в точности того, с чем он связан. В этом смысле субъект не может подавить амбивалентность, которой он выстроен. Болезненное, динамическое и многообещающее колебание между уже-здесь и еще-пока-нет — это перекресток, который воссоединяет всю вереницу пересекающих его шагов, вновь и вновь воспроизводимая амбивалентность в самом сердце свободы действия. Реартикулируемая власть реартикулируется в смысле уже сделанного и реартикулируется в смысле пере-деланного, сделанного снова, по-новому. Остается рассмотреть: а) как формирование субъекта включает в себя регуляторное формирование психики, в том числе — как мы могли бы воссоединить дискурс власти с дискурсом психоанализа; и б) как мы могли бы заставить такое понимание субъекта работать в качестве концепции политической свободы действия в постосвобожденческие времена.

Типы регуляции психики

Если работа власти заключается не только в господстве над существующими субъектами и их угнетении, но также в формировании субъектов, каково же это формирование? Очевидно, власть не приводит индивидуумов в мир ни в каком обычном смысле. Фуко связывает формативный или продуктивный характер власти с регуляционными и дисциплинарны-

¹ Лакан говорит о субъекте как о наросте.

ми режимами. В «Надзирать и наказывать» преступление производит класс преступников, телесно изготавливаемых в жесте и стиле тюремного заключения. Но как нам следует понимать здесь смысл [терминов] «производство» и «изготовление»? Формативное измерение власти следует понимать не механистически и не бихевиористически. Власть не производит согласно некоторой цели, или, точнее, это производство таково, что зачастую оно выходит за рамки тех целей, ради которых было запущено, или изменяет их¹. Относительно психики Фуко сохраняет пресловутое молчание, но кажется, что объяснение субъекции можно проследить в оборотах психической жизни. А именно его можно проследить в своеобразных обращениях субъекта против себя, что происходят в актах самопоричания, совести, меланхолии, что работают в тандеме с процессом социальной регуляции. И все же, если мы отрицаем политический дуализм, что устанавливает раздельность политического и психического, кажется важным предложить критическое объяснение психическому подчинению в терминах регуляторных и продуктивных эффектов власти. Если формы регуляторной власти частично поддерживаются через формирование субъекта и если это формирование происходит согласно требованиям власти, а именно как инкорпорирование норм, тогда теория формирования субъекта должна давать объяснение этому процессу инкорпорирования и понятие инкорпорирования должно выявлять ту психическую топографию, которую оно предполагает. Каким образом подчинение желания требует и устанавливает желание подчинения?

Заявляя, что социальные нормы интернализуются, мы еще никак не объясняем, что же такое инкорпорация (или, говоря более широко, интернализация), что это значит, когда нормы интернализуются, и что происходит с нормами в процессе интернализации. Существует ли норма в начале «извне», и входит ли она затем в уже данное психическое пространство, понимаемое как некий внутренний театр? Или же интернализация нормы вносит свой вклад в производство самого внутреннего? Когда норма становится психической, не означает ли это не только интериоризацию нормы, но и интериоризацию психики?² Я показываю, что этот про-

¹ Ницше разрабатывает концепцию цепи знаков (*Zeichenkette*) в «К генеалогии морали»: *Nietzsche Friedrich. On the Genealogy of Morals* / Trans. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967. P. 77–78; *Zur Genealogie der Moral* // Nietzsche. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden / Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Vol. 5. Berlin: de Gruyter, 1988. S. 314–15; *Ницше Фридрих. К генеалогии морали* // Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 455–456. Он отмечает, что происхождение слова или приспособления может начать обозначать цели или производить эффекты, на которые оно исходно никак не было рассчитано.

² Я различаю разные обозначения внутреннего согласно феноменологическим договоренностям: в одном случае, когда речь идет об интернализации, имеется в виду отношение случайное, историческое; в другом случае, случае интериоризации, отношение конститутивно. Эта терминология также подчеркивает феноменологический регистр последнего.

цесс интериоризации *фабрикует* разграничение между внутренней и внешней жизнью, предлагая разграничение между психическим и социальным, что существенно отличается от описания психической интернализации норм. Более того, учитывая, что эти нормы не интернализуются механически или полностью предсказуемым образом, [зададим вопрос —] не принимает ли норма другой характер в качестве *психического* феномена? В частности, как нам следует объяснять желание нормы и подчинения в более общем смысле, в терминах предшествующего желания социального существования, желания, эксплуатируемого регуляторной властью? Где социальные категории гарантируют признаваемое и длящееся во времени социальное существование, принятие таких категорий, даже когда они работают на руку подчинению, часто предпочитается отсутствию социального существования как такового. Итак, как же получается, что страсть к подчинению, основанная на страсти к социальному существованию, восстанавливает и эксплуатирует первичные зависимости, возникающие как инструмент и эффект власти субъекции?

Подчеркивая злоупотребление властью — властью реальной, а не созданием или фантазией субъекта, — власть часто трактуют как недвусмысленно внешнюю субъекту, нечто навязываемое субъекту против его воли. Но если само производство субъекта и формирование этой воли являются следствиями первичной субординации, тогда уязвимость субъекта перед властью, не от него происходящей, неизбежна. Эта уязвимость превращает субъект в существо, которое открыто эксплуатации. Если необходимо противостоять злоупотреблениям власти (что не то же самое, что противостоять власти как таковой), будет мудрым принять во внимание, в чем заключается наша уязвимость перед этими злоупотреблениями. Субъекты, выстроенные в первичной уязвимости, не оправдывают тех злоупотреблений, от которых они страдают; наоборот, становится тем более понятным, насколько фундаментальной может быть эта уязвимость.

Как получается, что субъект есть такое существо, которое можно эксплуатировать, которое в силу [особенностей] своего формирования уязвимо перед его покорением? Вынужденный искать признание своему существованию в категориях, терминах и именах, что не им созданы, субъект ищет знак своего существования вне себя, в дискурсе, который одновременно доминантен и индифферентен. Социальные категории означивают одновременно и субординацию, и существование. Другими словами, в субъекции ценой существования становится субординация. Как раз в тот момент, когда выбор невозможен, субъект добивается субординации в качестве обещания существования. Это стремление не является выбором, но тем не менее оно и не необходимо. Субъекция эксплуатирует желание существования, где существование всегда даруется откуда-то извне; оно отмечает изначальную уязвимость перед Другим — для того чтобы быть.

Принятие терминов власти, которые индивид не изобретал, но перед которыми он уязвим, от которых он зависим в своем бытии, выглядит

обыденным, мирским подчинением, [возникающим] на основании формирования субъекта. «Принятие» власти, однако, — непростой процесс, поскольку власть не воспроизводится механически при ее принятии. Напротив, будучи принимаемой, власть рискует принять другую форму или направление. Если условия власти не производят субъекты односторонне, тогда какую временную и логическую форму обретает принятие власти? Для того чтобы сделать явным то, как социальная власть производит модусы рефлексивности, в то же время ограничивая формы социальности, необходимо переописание области психического подчинения. Другими словами, в той степени, в которой нормы действуют как психические феномены, сдерживая и производя желание, они также управляют формированием субъекта и обозначают пределы области жизненно пригодной социальности. Психическое функционирование нормы предлагает регуляторной власти маршрут более коварный, чем открытое принуждение, успех которого открывает путь ее молчаливому функционированию в социальном. И все же, будучи психической, норма не просто водворяет социальную власть, она становится формативной и уязвимой очень специфическим образом. Социальные категоризации, учреждающие уязвимость субъекта перед языком, сами уязвимы как перед психическими, так и перед историческими переменами. Такой подход противостоит пониманию психической или лингвистической нормативности (как в некоторых версиях Символического), что предшествует социальному или оказывает давление на социальное. Так же как субъект происходит от условий власти, что предшествует ему, психическое функционирование нормы происходит — хотя и не механическим или предсказуемым образом — от предшествующих действий социального.

Психическое подчинение маркирует специфическую модальность субъекции. Она не просто отражает или представляет более широкие отношения с социальной властью — даже когда остается немаловажным образом связанной с ними. Фрейд и Ницше предлагают особые подходы к формированию субъекта, что основываются на производительной силе нормы. Оба рассматривают фабрикацию совести как эффект интернализованного запрета (таким образом, вводя понятие «запрета» как не только негативного, но и продуктивного). И у Фрейда, и у Ницше запрет на действие или выражение описывается как обращение «влечения»¹ назад на себя же, фабрикующее сферу внутреннего, условие для контроля над собой и рефлексивности. Влечение, обращающееся на себя же, оказывается катализирующим условием формирования субъекта, первичной страстью в обратном движении, что может быть прослежено также в гегелевской концепции несчастного сознания. Совершается ли этот перегиб на себя же первичными страстями, желанием или влечениями, он производит в каждом случае психическую привычку к самопорицанию, впоследствии закрепляющуюся в форме совести.

¹ Оба автора обозначают влечение словом *Trieb*. Вдобавок оба изображают это влечение как то, что способно обращаться на себя и делает это.

Совесть — это инструмент, с помощью которого субъект становится объектом для себя, рефлексивен над собой, утверждая себя как рефлексивного и рефлексивного. «Я» — это не просто тот или та, кто думает о себе; оно определяется как раз этой способностью к рефлексивному отношению к себе или рефлексивностью. Для Ницше рефлексивность является следствием совести; познание себя следует за наказыванием себя. (Так что никто не «знает» себя до обратного хода рассматриваемого желания.) Чтобы обуздать желание, человек делает из себя объект своей рефлексии; в ходе производства собственной инаковости человек утверждает себя как рефлексивное существо, способное рассматривать себя самое как объект. Рефлексивность становится инструментом, с помощью которого желание регулярно преобразовывается в замкнутую цепь саморефлексии. Перегибание желания на себя, венчающее собой рефлексивность, производит, однако, другой порядок желания: желание вышеописанной замкнутой цепи, рефлексивности и в конечном итоге — подчинения.

Что считается тем инструментом, с помощью которого желание обуздывается, перегибается на себя или даже запрещается? Рефлексия над желанием поглощает в себя само это желание: мы увидим, как это происходит у Гегеля. Но существует и другой порядок запрета, тот, что осуществляется вне замкнутой цепи саморефлексии. Фрейд делает различие между вытеснением и исключением, говоря, что желание вытесненное может выжить вне сферы действия запрета, но желание исключенное жестко запрещено и конституирует субъект через первичную утрату определенного типа. В другом месте я уже говорила, что исключение гомосексуальности оказывается фундаментальным моментом в возникновении определенной гомосексуальной версии субъекта¹. Формула «я никогда не любил(а)» никого подобного мне по гендеру и «я никогда не терял(а)» такого человека основывает «я» на этом «никогда-никогда» такой любви и утраты. В самом деле, онтологическое осуществление гетеросексуального «существа» восходит к этому двойному отрицанию, что формирует свою конститутивную меланхолию, тяжелую и необратимую утрату, формирующую тонкое основание этого «существа».

Примечательно, что Фрейд идентифицирует преувеличенную совесть и самопорицание как знак меланхолии, условие незавершенной скорби. Исключение определенных форм любви говорит о том, что меланхолия, что дает основание субъекту (и тем самым всегда угрожает дестабилизировать и разрушить это основание), сигнализирует о незавершенной и неразрешимой скорби. Непризнанная и незавершенная, меланхолия ставит предел ощущения субъектом *jouir*, его ощущения того, что он может достичь, и в этом смысле его власти. Меланхолия отщепляет субъект, отмечая предел его приспособляемости. Поскольку субъект не *рефлексивен* над утратой и не может этого делать, утрата отмечает предел

¹ См. пятую главу для более детального рассмотрения этой концепции.

рефлексивности, который выходит за рамки ее замкнутой цепи и обуславливает ее. Понимаемая как исключение, перекрывание, эта утрата дает субъекту начало и угрожает ему разложением.

Рассматриваемый ницшеански и гегельянски субъект служит сам себе помехой, достигает своего подчинения, желает себе оков и сам их изготавливает, и так обращается против желания, которое, он знает или знал, — его собственное. Поскольку утрата предшествует субъекту, делает его возможным (и невозможным), мы должны рассмотреть ту роль, которую утрата играет в формировании субъекта. Существует ли такая утрата, которая не может быть помыслена, признана своею и оплакана, та, что формирует условия возможности субъекта? Не это ли Гегель называет «утратой утраты», исключение, составляющее непознаваемость, без которой субъект не может длиться во времени, неведение и меланхолия, что делают возможными все заявления о знании как о чьем-то собственном? Разве не существует такой страсти оплакать — и соответственно неспособности оплакать — то, что ты никогда не мог/ла любить, любви, что не достигает «условий существования»? Это утрата не просто объекта или некоего набора объектов, но собственной возможности любви: утрата способности любить, незавершимое оплакивание того, что основывает субъект. С одной стороны, меланхолия — это привязанность, что замещает привязанность прерванную, ушедшую или невозможную; с другой стороны, меланхолия как бы продолжает традицию невозможности, что принадлежит той привязанности, которую она замещает.

Существует, разумеется, множество способов отказа от любви, и не все из них можно назвать исключением-перекрыванием. Но что происходит, когда определенное перекрывание любви становится условием возможности социального существования? Разве это не производит социальность, пораженную меланхолией, социальность, в которой утрата не может быть оплакана, поскольку не может быть признана утратой, поскольку то, что утрачено, никогда не имело полномочий на существование?

Здесь можно уверенно различать а) привязанность, от которой впоследствии отрекаются, и б) исключение-перекрывание, что структурирует формы, которые может принимать любая другая привязанность. В последнем случае исключение можно с пользой связать с фукианским понятием о регуляторном идеале, согласно которому определенные формы любви становятся возможными, а другие — невозможными. В психоанализе мы мыслим социальную санкцию закодированной в идеал-Я и охраняемой супер-эго. Но что бы значило мыслить социальную санкцию работающей, через исключение-перекрывание, над производством области возможного, в которой могут функционировать любовь и утрата? Как перекрывание санкция стремится не запретить существующее желание, но произвести одни типы объектов и исключить другие из поля социального производства. Таким образом, санкция функционирует не согласно репрессивной гипотезе, сформулированной и подвергнутой критике Фуко,

но как механизм производства, могущий действовать, однако, только на основании изначального насилия¹.

В работах Мелани Кляйн вина выглядит возникающей не как следствие интернализации внешнего запрета, но как способ предохранить объект любви от собственного насилия любящего, потенциально способного уничтожить этот объект. Вина становится функцией сохранения объекта любви и, таким образом, сохранения самой любви. Итак, что может значить понимание вины как способа, которым любовь (с)охраняет объект, который она в противном случае могла бы разрушить? Как преграда садистской деструкции вина сигнализирует не столько о присутствии в психике исходно социальной и внешней нормы, сколько о компенсаторном желании продлить тот объект, который хочется уничтожить. Именно в этом смысле вина возникает в течение меланхолии не только для того, чтобы — как это бы выглядело во фрейдистском подходе — удерживать мертвый объект живым, но также и для того, чтобы удерживать живой объект от «смерти», где смерть означает смерть любви, включая возможности разлуки и утраты.

Итак, говорит ли концепция Кляйн о том, что функция любви целиком и полностью объясняется в рамках психической экономии, не несущей никакого социально значимого остатка? Или же социальное значение вины должно прослеживаться в регистре ином, чем регистр запрета, в желании исправления? Чтобы предохранить объект от собственной агрессии любящего, агрессии, что всегда сопровождает любовь (как конфликт), вина выступает на сцену психики как необходимость. Если уходит объект, уходит и источник любви. В одном смысле вина стремится помешать агрессивному выражению любви, что может погубить любимый объект, объект, понимаемый как источник любви; в обратном смысле вина стремится (с)охранить объект как объект любви (ее идеализацию) и таким образом (через идеализацию) (с)охранить возможность любить и быть любимым. Агрессия — или ненависть — не просто смягчается, она перенаправляется против того, кто любит, функционируя как самопорицание супер-эго². Поскольку любовь и агрессия действуют совместно, смягчение агрессии через вину смягчает также и любовь. Итак, вина направлена и на перекрывание, и на продолжение любви, точнее, на продолжение любви (уже менее страстной, разумеется) в качестве эффекта перекрывания.

Схема Кляйн поднимает множество вопросов, относящихся к отношению между любовью и агрессией. Почему человек хочет смерти объекта

¹ Обсуждение отсутствия изначального насилия в фукианском понятии дискурсивной продуктивности см. в провокативном эссе Gayatri Chakravorty Spivak's «More on Power/Knowledge» in «Outside in the Teaching Machine» (New York: Routledge, 1993. P. 33).

² Размышления Фрейда над «Печалью и меланхолией» в *Я и Оно* играют важную роль в наблюдениях Мелани Кляйн за инкорпорацией.

любви? Что это — первичный садизм, который можно объяснить, обратившись к первичному влечению к смерти? Или же есть другие способы объяснения желания подавить в себе то, что ты любишь? Следуя Фрейдю, Кляйн относит такое желание подавления к проблематике меланхолии, тем самым утверждая, что желание подавления характеризует отношение к объекту уже утраченному: уже утраченному и потому допускающему определенный тип подавления.

Кляйн связывает вину с объектом посредством желания триумфа над объектом, такого триумфа, который, если заходит чересчур далеко, угрожает разрушить объект как источник любви. Все же можно полагать, что определенные формы любви влекут за собой утрату объекта не только вследствие врожденного желания триумфа, но поскольку такие объекты не могут считаться объектами любви: как объекты любви, они несут на себе знак деструкции. Действительно, они могут угрожать деструкцией также и самому индивиду: «Я буду разрушен/а, если буду любить таким образом». Отмеченный «смертью» объект как бы уже утрачен, и желание подавить объект — это в точности желание подавить такой объект, который, будучи любим, влечет за собой деструкцию того, кто любит.

Можем ли мы распознавать работу социальной власти в точности в определении поля таких объектов, объектов, отмеченных смертью? Не это ли составляет часть той фантазмагии, меланхолической агрессии и желания подавить, что характеризует общественный отклик на смерть тех многих, кто считается «социально мертвыми», кто умирает от СПИДа? Среди прочих — гомосексуалов, проституток, наркоманов? Если они умирают или уже умерли, давайте снова подавим их в себе. И не может ли ощущение «триумфа» завоевываться как раз через практику социальной дифференциации, когда «социальное существование» достигается и поддерживается только за счет производства и поддержания социально мертвых? И можно ли также не трактовать паранойю, что структурирует общественный дискурс на эти темы, как обращение этой агрессии: желание подавить мертвого другого, которое, пройдя инверсию, начинает маркировать этого другого как угрозу смерти, превращая другого в (неправдоподобного) гонителя социально нормального и нормализованного?

Итак, что же желается в подчинении? Что это — просто любовь к окнам или же здесь действует более сложный сценарий? Как достигается выживание, если условия, которыми гарантируется существование, в точности те, что требуют субординации и учреждают ее? В таком понимании субъекция — это парадоксальный эффект режима власти, в котором сами «условия существования», возможность продолжения социально признаваемого бытия требуют формирования и поддержания субъекта в субординации. Если мы примем замечание Спинозы, что желание всегда есть желание удержаться в собственном бытии¹, и перетрактуем *метафизи-*

¹ Спиноза говорит, что «всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится удержаться в своем бытии» (135/463), даже настаивая на том, что «вещь, кото-

ческую субстанцию, формирующую идеал желания, в более гибкое понятие о социальном бытии, то так мы могли бы подготовиться к переописанию желания удержаться в собственном бытии как чего-то такого, с чем можно оперировать лишь в рамках рискованных терминов/условий социальной жизни. Риск смерти, таким образом, соразмерен непреодолимости социального. Если термины, в которых формулируется, поддерживается и отнимается «существование», входят в активный и продуктивный словарь власти, тогда удерживаться в своем существовании означает с самого начала быть отданным социальным терминам, которые никогда полностью не становятся твоими собственными. Желание удержаться в собственном бытии требует повиновения миру других, который фундаментально не является чьим-то собственным (это повиновение не происходит когда-то впоследствии, но задает рамки самому желанию быть и делает его возможным). Только удерживаясь в инаковости, человек удерживается в «собственном» бытии. Будучи уязвимым перед терминами, которые не он(а) изобретал(а), человек всегда продолжает существовать, в некоторой степени, через категории, имена, термины и классификации, маркирующие первичное и инициаторное отчуждение в обществе. Если такие термины устанавливают первичную субординацию или же первичное насилие, тогда субъект возникает уже направленным против себя — что бы парадоксальным образом быть-для-себя.

Что может означать для субъекта желать чего-то другого, чем продолжение своего «социального существования»? Если разрушение такого существования — это всегда некий вид смерти, может ли человек все же рисковать существованием, заигрывать со смертью и добиваться ее, — для того чтобы разоблачить и открыть для трансформации захват социальной властью условий продолжения жизни? Субъект вынужден повторять нормы, которыми он произведен, но это повторение устанавливает область риска, поскольку если человек не смог восстановить норму «правильным образом», он подпадает под дальнейшие санкции и ощущает угрозу преобладающим условиям существования. И все же, вне повторения с риском для жизни — жизни в ее теперешней организации, — как мы могли бы представлять лишь историческую обусловленность этой организации и перформативно реконфигурировать очертания условий [возможности] жизни?

Критический анализ субъекции включает в себя: 1) описание того способа, которым регуляторная власть удерживает субъекты в субординации, производя и эксплуатируя их нужду в продолжении себя, видимости

рая определена к какому-либо действию, необходимо определена таким образом Богом» (61/385). Таким образом, автономия всегда обусловлена и в этой же степени разрушается условиями собственной возможности. (The Ethics. Philosophy of Spinoza / Trans. R. H. M. Elwes. New York: Tudor Publishing House, 1934; *Спиноза Бенедикт. Этика* // Избранные произведения: В 2-х т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1957).

и месте; 2) признание того, что субъект, произведенный как делящийся, видимый и занимающий место, тем не менее терзаем неразрешимым остатком, меланхолией, что отмечает пределы субъективации; 3) описание субъекта как повторяющегося, что демонстрировало бы, как свобода действия вполне может реализовываться в противостоянии социальным терминам/условиям, ее породившим, и их трансформации.

Хотя подобная формулировка вряд ли может быть основанием для оптимистического взгляда на субъект или субъект-центрированные политики, она может выступать в качестве провокации и в качестве предупреждения двух форм теоретического желания: одной, в которой принятие и утверждение «субъектной позиции» — кульминационный момент политики; и другой, в которой устранение [понятия] субъекта как философского тропа приводит к недооценке лингвистических требований для вступления в социальность вообще. Насколько развитие концепции субъекта требует устранения первого лица, приостановку «я» в интересах анализа формирования субъекта, настолько же возврат к принятию такого взгляда от первого лица необходим для рассмотрения вопроса о свободе действия. Анализ субъекции всегда двойствен: он отслеживает как условия формирования субъекта, так и обращение против этих условий, необходимое для того, чтобы субъект и концепция могли возникнуть.

Критическая оценка формирования субъекта может также предоставить лучшее понимание тех двойных связей, к которым приводят иногда наши эмансипаторные усилия, при этом не завершающиеся нашим устранением из области политического. Существует ли способ принять сложность за основу политического действия и даже настаивать на том, что политическое действие может добиваться большего, чем следующий шаг в воспроизводстве условий субординации? Если, как полагает Альтюссер, становление субъектом требует достижения некоторого господства, не отличимого от повиновения, может быть, существуют политические и психические последствия, которые можно вывести из такой фундаментальной амбивалентности? Временной парадокс субъекта заключается в том, что по необходимости мы должны оставить концепцию субъекта как уже сформированного, чтобы объяснить наше собственное становление. Это «становление» — дело непростое и не непрерывное, но нелегкая практика повторения и сопряженного с ним риска, вынужденная, но не завершенная, колыхающаяся на горизонте социального бытия.

УПОРНАЯ ПРИВЯЗАННОСТЬ И ТЕЛЕСНОЕ ПОДЧИНЕНИЕ. ГЕГЕЛЬ О НЕСЧАСТНОМ СОЗНАНИИ

*...свобода, которая остается еще внутри
рабства...*

Гегель. Феноменология духа

Переход, предпринятый в «Феноменологии духа» от раздела «Господство и рабство» к разделу «Свобода самосознания: стоицизм, скептицизм и несчастное сознание»¹, относится к тем философским воззрениям Гегеля, что вызывают меньше всего вопросов. Возможно, потому, что глава о господстве и рабстве обеспечивала нарратив освободительства для разнообразных прогрессивных политических воззрений, большинство читателей не стали уделять внимание обращению свободы в самопорабощение в конце этой главы. Но поскольку современная теория ставит под вопрос как предпосылку об историческом прогрессе, так и статус субъекта, дистопическое завершение «Господства и рабства», возможно, вновь обрело злободневность.

Фуко отметил, что политики нового времени [modern] больше не освобождают субъект, но скорее подвергают сомнению те регуляторные механизмы, которыми «субъекты» производятся и управляются. Хотя словарь Фуко не следует смешивать с гегелевским, его интересу к обоюдоострым импликациям субъекции (*assujettissement*: *формирование и регуляция субъекта одновременно*) в некотором роде предшествовало гегелевское представление об освобождении раба в различных формах этического самопорицания. В «Надзирать и наказывать» Фуко следующим образом

¹ В тексте я называю эту главу сокращенно — «Несчастное сознание». Английские цитаты взяты из: *The Phenomenology of Spirit*/Trans. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977; немецкие — *Hegel G. W. F. Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. Номера страниц для цитат будут указываться в тексте. (В качестве русскоязычного источника использовалось следующее издание: *Феноменология духа*/Пер. Г. Шпета // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 4. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. В некоторых случаях производились небольшие изменения для согласования с текстом Батлер; то же верно и для других источников. — *Примеч. пер.*).

ограничивает действенность тюремной реформы: «Человек, о котором нам рассказывают, которого нас призывают освободить, является следствием подчинения [*assujétissement*] куда более глубинного, нежели он сам»¹. По Гегелю, раб отбрасывает внешнего «Господина», лишь чтобы обнаружить себя в мире этики, подчиненным различным нормам и идеалам. Или, выражаясь более точно, субъект возникает как несчастное сознание через приложение к себе этих этических законов.

Кажется, что описываемые Гегелем метаморфозы самопорабощения обретают плоть как то, что должно отрицаться, принижаться или подчиняться этическим требованиям. «Ужас», охватывающий раба, признавшего свободу, кажется, достигает кульминации в совпадающих по времени фабрикации этических норм и порицании телесных обстоятельств его собственной жизни. В этом смысле «Несчастное сознание» устанавливает отношение между самопорабощением как телесным подчинением и формулировкой налагаемых на себя этических императивов, что предшествует ницшеанской критике этого же момента в «К генеалогии морали» и апроприации Фуко этой критики. В следующей цитате из «К генеалогии морали» Ницше можно различить временное схождение фигур самопорабощения из гегелевского «Несчастливого сознания» и морализованного «человека» совести по Ницше: «Этот насильственно подавленный *инстинкт свободы*... этот вытесненный, выставленный, изнутри запертый и в конце концов лишь в самом себе разряжающийся и изливающийся инстинкт свободы: вот чем только и была вначале *нечистая совесть*»².

Фуко обращается к Ницше, подчеркивая болезненное осознание того, что «освобождения» от внешней власти недостаточно, чтобы вывести субъект к свободе, обращается, в частности, к тому ходу ограничения своих возможностей, что структурирует нововременные [*modern*] формы рефлексивности. Пределы свободе должно понимать не просто как налагаемые на себя, но более фундаментально, как предусловия самого формирования субъекта. Определенная структурирующая привязанность к подчинению становится условием моральной субъективации. Прочитируем несколько далее замечание Фуко о подчинении заключенного из «Надзирать и наказывать»: «Человек, о котором нам рассказывают, которого нас призывают освободить, является следствием подчинения [*assujétissement*] куда более глубинного, нежели он сам. “Душа” обитает в нем и

¹ Foucault Michel. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Pantheon, 1977. P. 30; Surveiller et punir: Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975. P. 30; Фуко Мишель. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. С. 46.

² Nietzsche Friedrich. On the Genealogy of Morals/Trans. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967. P. 87; Zur Genealogie der Moral // Nietzsche. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden/Ed. Giorgio Colli и Mazzino Montinari. Bd. 5. Berlin: de Gruyter, 1988. S. 325; К генеалогии морали // Ницше Фридрих. Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 463.

дает ему существование, которое само является элементом господства, осуществляемого властью над телом. Душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа — тюрьма тела»¹.

Как именно должны мы прочитывать это «обитание» души в теле? Поможет ли нам в этом возврат к Гегелю? Каковы точки схождения и расхождения между гегельянской, ницшеанской и фукианской структурами подчинения? Подход, развиваемый Гегелем в «Несчастном сознании», дает очертания критическому дискурсу об этических установках, что не только стремятся учредить отрицание телесной жизни или жертвование ею, но и, делая это, впадают в поучительные парадоксы. Гегель показывает, что если подавление тела требует его инструментального движения — и инструментального движения с его помощью, — то тело непреднамеренно *сохраняется* в инструменте его подавления и благодаря таковому. Такой взгляд задает возможность схождения с ницшеанскими, фукианскими и, как мы увидим, фрейдистскими воззрениями на самоунижение, что гегелевский текст в своем движении к Духу просто отсекает. Предлагаемое прочтение следует тем путем, что Гегель наметил лишь для того, чтобы сразу его пресечь. Перехватывая текст до его разрешения в Духе, данное исследование пытается установить, не содержится ли в соответствующей главе «Философии духа» подавляемой связи с ницшеанскими и фрейдистскими подходами к совести.

Первый раздел данной главы предлагает прочтение того, как парадокс телесного подчинения формулируется в переходе от «Господства и рабства» к «Несчастному сознанию» в «Феноменологии духа». Во втором разделе я рассматриваю последующие переформулировки этой парадоксальной конструкции в психоаналитических и фукианских терминах. Не предполагая здесь прямого влияния, я считаю, что догадки Гегеля относительно неизбежной привязанности тела и к телу — в состоянии подчиненности — вновь возникают у Фуко и что фукианский подход к подчинению, несмотря на значительный выход за рамки диалектической логики, остается неумышленно привязанным к введенной Гегелем конструкции. Более того, молчаливо Гегель предполагает, что подчинение понимается как самоотрицающая *привязанность*, и, таким образом, разделяет рабочую установку фрейдовского понятия о либидинальном инвестировании.

Гегель и производство самопорабощения

В «Феноменологии» Гегеля практически невозможно обнаружить тело в качестве объекта философской рефлексии и еще более невозможно — в качестве зоны [определенного] опыта, ибо тело в работах Гегеля упоминается всегда и только косвенно как обертка, местоположение или же спе-

¹ Foucault. Discipline and Punish. P. 30, 34, 46.

цифика сознания. К тому времени, как мы добираемся к разделу о несчастном сознании, мы, читатели, уже встречались с господином и рабом, и нам уже было дано понимание этих несоизмеримых фигур как размещенных по-разному в отношении телесной жизни. Раб появляется как инструментальное тело, чей труд обеспечивает материальные условия для существования господина и чьи материальные продукты отражают как служение раба, так и правление господина. В некотором смысле господин представляет собой развоплощенное вождение¹ саморефлексии, что требует не только служения раба в статусе инструментального тела, но фактически — чтобы раб *был* телом господина, однако чтобы он был этим телом таким образом, чтобы господин забыл или не признавал свою деятельность по производству раба, и это производство мы будем называть проекцией.

Это забывание оказывается хитрым трюком. Такое действие, через которое не признается деятельность, все же как действие риторически допускает саму ту деятельность, что стремится отрицать. Не признавать чье-то тело, превращать его в «Другого» и тем самым устанавливать «Другого» как эффект автономии — значит производить это тело таким образом, что деятельность по его производству — и его существенное отношение к господину — отклоняется. Этот трюк или уловка включает в себя двойное непризнание и тот императив, что «Другой» становится причастен этому непризнанию. Чтобы рабу не быть тем телом, которым, как предполагается, является господин, и чтобы раб представлялся так, как будто то тело, что он есть, принадлежит ему самому — а не является оркестрованной проекцией господина, — необходим определенный обмен, торг или сделка, в рамках которых и осуществляются и проворачиваются уловки. Фактически императив раба формулируется так: ты будешь для меня телом моим, но не позволишь мне знать, что тело, что ты есть, есть мое тело. Предписание и контракт выполняются здесь так, что те ходы, что гарантируют выполнение предписания и контракта, немедленно скрываются и забываются.

В завершении раздела о господстве и рабстве раб непрестанно вырабатывает объекты, что принадлежат господину. В этом смысле как его труд, так и его продукты с самого начала предполагаются чем-то другим, нежели чем его собственными, то есть — экспропрированными. Они отдаются до всякой возможности отдать их, поскольку они, строго говоря, нисколько не раба — чтобы он мог их отдавать. И однако, этот «контракт», в котором раб замещает собой господина, имеет последствия; само замещение становится формативным для раба. Когда раб непрестанно трудится и начинает осознавать свою подпись на изготавливаемых им вещах, он признает в форме обрабатываемых им артефактов отметины своего собственного труда, отметины, формативные для самого объекта. Его труд производит видимый и отчетливый набор знаков, в котором раб прочиты-

¹ Шпет использует это слово; у Батлер — *desire*, желание. — *Примеч. пер.*

вает идущее обратно к нему от объекта подтверждение его собственной формативной деятельности. Этот труд, эта деятельность, с самого начала принадлежащая господину, тем не менее отражается назад к рабу как его собственный труд, труд, исходящий от него, хотя и кажется, что он исходит от господина.

Можно ли тогда отраженный назад труд в итоге назвать собственным трудом раба? Вспомним, что господин не признал собственное бытие в труде, свое тело как инструмент труда и учредил раба как того, кто займет тело господина в его пользу. В этом смысле господин проводит контракт, где раб выступает как его суррогат или субститут. Раб, таким образом, принадлежит господину, и принадлежность такого типа невозможно не признавать, поскольку не признавать принадлежность означало бы не признавать замещение и, следовательно, выставить напоказ бытие господина телом, которым господин со всей очевидностью быть чрезвычайно не хочет. Значит, то, что вырабатывает раб, есть субститут на службе непризнания; только благодаря имитации и сокрытию имитационного статуса труда раб может казаться деятельным и автономным. Действительно, объект возникает как объектификация труда раба и, следовательно, как доказательство этого труда, как его застывшая форма, его отражение. Но что же тогда объект отражает? Автономию раба? Или же симулируемый эффект автономии, результат контракта, заключенного между господином и рабом? Другими словами, если раб продуцирует автономию, имитируя тело господина, и эта имитация остается от господина скрытой, то «автономия» раба, вероятно, есть продукт этой симуляции. Объект труда, таким образом, отражает автономию раба в той степени, в какой этот объект также скрывает ту симуляцию, что есть деятельность раба. В своей работе, однако, раб открывает или прочитывает свою собственную подпись. Но что отмечает эту подпись как его собственную? Раб открывает свою автономию, но он (пока) не видит, что его автономия есть симулированный продукт господина. (А также он не видит, что автономия господина сама является симуляцией: господин продуцирует автономию развоплощенного отражения и делегирует автономию телесности рабу, производя тем самым две «автономии», которые с самого начала, кажется, радикально исключают друг друга.)

Но здесь возникает такой вопрос: остается ли деятельность раба целиком и полностью ограниченной той симуляцией, которой она вызвана к жизни? Или же симуляция производит такие эффекты, что выходят из-под контроля и за рамки владений господина?

Если раб должен признать отметины, нанесенные на объект, за свои собственные, такое признание будет происходить в акте чтения или интерпретации, в котором отметины (*Zeichen*), что видит раб, неким образом понимаются как репрезентирующие его. Это не значит, что такая деятельность должна иметь свидетелей, но произведенные *знаки* должны прочитываться как эффект эффективности, определяющей раба, должны некоторым образом пониматься как ретроактивно отсылающие к рабу как

к автору подписи. Если мы должны понимать формирование объекта как нанесение на него подписи раба, так что формативный принцип объекта *и есть* формирование его подписи, тогда подпись раба определяет область оспариваемого владения. Это *его* отметина, которую он может прочесть (мы позволим рабу занять зону загода полагаемой маскулинности), так что объект кажется принадлежащим ему. Но все же этот объект, который им отмечен, несет на себе его отметину, принадлежит господину, хотя бы номинально. Раб подписывается как бы за господина, как уполномоченный подписываться, делегированный заместитель. Так что подпись не удостоверяет владения объектом со стороны раба, но становится областью удвоения владения и, следовательно, становится подмостками для драмы имущественного спора.

Отметина или знак на объекте есть не просто собственность раба — объект, несущий его отметину, означает в отношении его, что он есть бытие, маркирующее вещи, чья деятельность производит исключительный эффект, а именно подпись, что есть его нередуцируемо. Эта подпись стирается, когда объект передается господину, который клеймит его *своим* именем, владеет им или каким-либо образом его потребляет. Работа раба, таким образом, должна пониматься как маркирование, что обычно демаркирует себя, акт подписания, что обрекает себя на затирание в тот момент, когда пускается в оборот, ибо то, что пускается здесь в оборот, всегда подлежит экспроприации господином. Раб, безусловно, с самого начала работает на другого, под именем или знаком кого-то другого, и, таким образом, маркирует объект собственной подписью в таких условиях, когда его подпись всегда уже стерта, переписана, экспроприрована, переобозначена. Если раб пишет по подписи господина, временно обращая подчиненную позицию доверенного по отношению к доверителю, господин реапроприрует объект, в свою очередь переписывая подпись раба. В результате возникает не столько палимпсестный объект — как топографии Кафки, — сколько метка владения, произведенная набором следующих друг за другом затираний.

Примечательно, что раб тем не менее обретает ощущение признания себя в конце главы, но не через чтение своей подписи, обращенной к нему назад от объекта. В конце концов на эту подпись наносится подпись господина. Он признает себя в самой конфискации подписи, в *угрозе по отношению к автономии*, что производится такой экспроприацией. Станным образом в итоге признание себя обретается как следствие радикально лишнего оснований статуса раба; оно достигается через опыт *абсолютного страха*.

Этот страх есть страх определенной утраты контроля, определенной преходящести и экспроприабельности, производимый трудовой деятельностью. Здесь логика деятельности раба кажется любопытным образом сходящейся с логикой деятельности господина. Ранее мы могли заключить, что господин занимает место чистого потребления, апроприруя и погашая все сделанное рабом. Раб, наоборот, достигает опыта саморе-

флексии через обработку и создание объекта, несущего отметины его бытия, и потому понимает себя как бытие, формирующее или создающее вещи, что его переживают, как производителя существующих далее постоянно вещей. Для господина же, занимающего позицию чистого потребления, объекты преходящи, и он сам определяется как серия преходящих желаний. Для господина, значит, ничто не должно длиться, исключая разве что его собственную потребительскую деятельность, его собственное бесконечное желание.

Эти две позиции, однако, не противостоят друг другу радикально, поскольку каждая по-своему переживает всегда и только лишь утрату объекта и, вместе с этой утратой, опыт пугающей преходящести. Труд, по Гегелю, есть форма вожделения, форма, идеально подавляющая преходящий характер вожделения; по его словам, «труд есть заторможенное вожделение, задержанное исчезновение» (118/153/105). Обращивать объект — значит придавать ему форму, а придавать ему форму означает давать ему существование, что преодолевает преходящность. Потребление объекта есть негация этого эффекта его постоянности; потребление эффекта есть его деформация. Накопление собственности, однако, требует скорее обладать объектами, чем потреблять их; только как собственность объекты действительно сохраняют свою форму и «задерживают исчезновение». Только как собственность объекты действительно исполняют то телеологическое обещание, которым они были инвестированы.

Страх раба, таким образом, заключается в опыте экспроприации того, что казалось его собственностью. В опыте отдавания того, что он сделал, раб познает две вещи: первое, что то, что он есть, воплощено или означено в том, что он делает, и второе, что то, что он делает, делается под принуждением отдавать это. Значит, раз объект определяет его, отражает назад то, что он есть, является текстом подписи, благодаря которому он обретает смысл того, что он есть, и раз эти объекты неумолимо жертвуются, значит, он есть бытие, неумолимо жертвующее самим собой. Он может признать свою собственную подпись только как то, что постоянно стирается, как зону постоянного исчезновения. Он не контролирует то, чему дает свое имя, или цели, ради которых он стремится свое имя закрепить. Его подпись есть акт самостиранья: он прочитывает, что это его подпись, что его собственное существование есть нередуцируемо его собственное, что то, что нередуцируемо его собственное, есть его собственное исчезновение и что это исчезновение причиняется кем-то другим — то есть что эта форма самостиранья насильственно социально обусловлена. Он не только трудится на другого, который пожинает плоды его труда, но он и отдает свою подпись ради подписи другого, ничем и никаким образом более не маркируя обладание собственным трудом.

Такая экспроприация объекта не отрицает ощущение рабом себя как трудящегося бытия, но обязательно полагает, что, что бы он ни делал, он это теряет. Определенная вещь, которую делает раб, отражает самого раба как определенную вещь. Но поскольку объект отдается, раб стано-

вится тем, что может быть конфисковано. Если объект есть застывший, оформившийся труд и если это труд раба, то определенный и преходящий характер вещи будет полагать определенный и преходящий характер раба. Трудящееся тело, что теперь сознает себя формирующим объект, также сознает, что оно *преходяще*. Раб не только отрицает вещи (в смысле преобразования их трудом) и является отрицающей деятельностью, но и является субъектом полной и окончательной негации в смерти. Такое противостояние смерти в конце главы напоминает о борьбе не на жизнь, а на смерть в ее начале. Стратегии господства суждено заменить борьбу не на жизнь, а на смерть. Но в предыдущей версии смерть происходила через насилие со стороны другого; господство же — это способ принудить другого умереть *в рамках* контекста жизни. Неудача господства как стратегии *вновь* вводит в действие страх смерти, но устанавливает его как неизбежную судьбу любого бытия, чье сознание определено и воплощено — и более не как угрозу, представляемую другим. В последнем абзаце главы раб вплотную подходит к такому разрушительному признанию собственной смерти, но все же отшатывается от него, привязываясь вместо этого к различным собственным атрибутам, становясь в позу самодовольства или упорства, цепляясь за то, что кажется прочным в нем самом, прочно цепляясь за себя, чтобы не осознавать, что смерть угрожает каждому аспекту его прочности: «Так как не вся полнота его естественного сознания была поколеблена {*Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewusstseins wankend geworden*}, определенное бытие все еще *в принципе* привязано к нему; собственный смысл есть своеволие, свобода, которая остается еще внутри рабства» (119/155/106).

Несчастное сознание возникает здесь в движении, которым утишает-ся ужас через разрешение упорством или, скорее, через действие, которым ужас телесной смерти вытесняется самодовольством или упорством, что в следующей главе переоцениваются как религиозная праведность в отношении себя. Это ханжеское «Я» не обходится *без* ужаса: его рефлексивность направляет ужас на себя же. Тело, что раб символизировал как трудящийся инструмент, в конце главы о господстве и рабстве переопределяется как преходящий объект, подлежащий смерти. Признание телесной смерти предотвращается, однако, в пользу модуса жизни, в котором тело умирает непрерывно: значит, это ход от поработченности раба к поработченности несчастного сознания. Раб занимает место господина, признавая свою собственную формативную способность, но как только господин вытеснен, раб становится господином над самим собой, более точно, господином над своим собственным телом; эта форма рефлексивности сигнализирует переход от рабства к несчастному сознанию, что включает в себя расщепление психики на две части, господство и рабство внутри одного сознания, посредством чего тело снова скрывается как инаковое, но теперь это инаковое перемещается внутрь самой психики. Тело более не выступает внешним инструментом труда, но все еще отщеплено от сознания. Переконструированное в виде внутреннего, но чуждого, тело под-

держивается через его непризнание как того, что сознание должно продолжать не признавать.

Какую форму это самоподчинение принимает в разделе о несчастном сознании? В первом случае это форма упорства-своенравия (*eigensinnigkeit*). У него имеется «собственный смысл», или «своеволие», но такое, что тем не менее есть все еще форма рабства. Сознание цепляется за себя или привязывается к себе, и это цепляние за сознание есть в то же время непризнание тела, которое, кажется, обозначает ужас смерти, «абсолютный страх». Несчастное сознание затребывает такой привязанности и достигает ее, прибегая к императиву. Его страх утишается внедрением этической нормы. Значит, цепляние императива за себя мотивировано абсолютным страхом и необходимостью отторгнуть этот страх. Постольку, поскольку это *этическое* предписание, такой императив есть дезартикулированное отторжение абсолютного страха.

Раздел, посвященный несчастному сознанию, объясняет происхождение сферы этического защиты от абсолютного страха, которым эта сфера мотивирована. Фабрикация норм вне (и против) страха и рефлексивное внедрение этих норм подчиняют несчастное сознание в двойном смысле: субъект подчинен нормам, и нормы субъективируют, то есть придают этическую форму рефлексивности этого возникающего субъекта. Подчинение, что происходит под знаком этического, есть бегство от страха, и так оно конституируется по типу бегства или отвержения, бегство в страхе от страха, что скрывает этот страх вначале упорством-упрямством, а затем религиозной праведностью в отношении себя. Чем абсолютнее становится этический императив, тем более упорна или *eigensinnig* реализация закона и тем более абсолютность мотивирующего страха одновременно артикулируется и отторгается. Абсолютный страх, таким образом, вытесняется абсолютным законом, который довольно парадоксально реконструирует этот страх как страх *закона*.

Абсолютный страх подвергает опасности все определенные вещи, в том числе определенную вещьность раба. Бегство от этого страха, страха смерти, отставляет вещеподобный характер субъекта. Что влечет за собой отставление тела и цепляние за то, что кажется наиболее бестелесным: за мышление. Гегель вводит стоицизм как некое защитное цепляние, отделяющее мыслительную деятельность от любого содержания. Согласно Гегелю, стоицизм отходит в субъективное и рациональное существование, а его высшей целью есть абсолютный отход от существования *per se*, включая свое собственное. Эта задача превращается в самоопровержение, естественно, настолько, насколько самоопровержение требует сохранения «я», чтобы отходить от собственного существования и от других также. Поскольку концептуальный акт негации всегда предполагает позицию, с которой происходит эта негация, стоицизм приходит к акценту на той самой позитивности «я», что он стремился отклонить. По Гегелю, за стоицизмом следует скептицизм, поскольку скептицизм начинается с предположения непреодолимости мыслящего субъекта. Для скептицизма

«я» есть постоянно отрицающая деятельность, активно опровергающая существование всего на свете — что является его конститутивной деятельностью.

Скептицизм отрицает всю область иного, пытаясь показать, что любое данное определение логической необходимости превращается в свою противоположность и, следовательно, не есть то, что оно есть. Скептик отслеживает это постоянное исчезновение определенной кажимости и сосредоточивается на нем, не принимая в расчет диалектическую логику, что оркеструет и объединяет эти различные противоположности. Значит, ничто не есть то, что оно есть, и не существует никаких логических или эмпирических оснований, признаваемых скептиком, на которых область иного могла бы быть рационально познана. Мышление скептика становится яростной попыткой растворить любую данную определенность в какой-нибудь другой, так что это постоянное возникновение и исчезновение протекает вне всякого порядка или необходимости. Скептик, как некоторые наши современные историки, приходит к тому, что производит противоречия ради них самих: примечательно, что Гегель показывает, что это производство хаоса (понимаемого как непрекращающиеся противоречия) потому *приносит удовольствие*, что скептик всегда может оспорить позицию своего философского оппонента.

Такой тип приносящего удовольствие и непрестанного опровержения все еще является формой упорства-упрямства-своенравия или *eigensinnigkeit*: «на деле это перебранка своевольных юнцов [*eigensinniger Jungen*], которые удовольствие [*die Freude*] постоянно противоречат друг другу приобретают ценой противоречия с самими собой» (126/162/112). Скептик пренебрегает своей противоречивостью ради удовольствия принудить другого признать его противоречия. Но это удовольствие, вид садизма, недолговечно, поскольку упорный и упрямый характер усилий скептика безусловно натолкнется на препятствие, когда скептик встретит другого себе подобного. И если другой скептик разоблачит противоречия первого, тогда первый будет вынужден принять во внимание свою собственную противоречивость. Такое понимание его собственной противоречивости приведет его к новой модальности мышления. В этой точке скептик начинает осознавать конститутивное противоречие своей собственной отрицающей деятельности и несчастное сознание возникает как явно выраженная форма этической рефлексивности.

В некотором смысле ребяческое и упорное удовольствие, которое скептик получает, созерцая неудачи другого, оборачивается глубоким несчастьем, когда он оказывается как бы вынужденным *созерцать себя*, впадшего в бесконечные противоречия. Здесь дистанция, обеспечиваемая созерцанием, выглядит существенным образом связанной с садизмом удовольствия и с принимаемой скептиком позой того, кто благодаря дистанции видения выносит себя за рамки той сцены, что он созерцает. Садистское удовольствие, включенное в созерцание другого, становится, в моду-

се несчастья, не приносящим никакого удовольствия созерцанием себя¹. Созерцание предполагает миметическую редупликацию «я», и его «бесстрастность» опровергается страстью подражания. «Я», укрепляющее свою идентичность, побуждая других впасть в противоречие, внезапно видит себя среди этих других; этот взгляд на себя с некоторой дистанции не просто пробуждает несчастное сознание, но также и обращает удовольствие скептика в боль. Садизм, направленный на другого, теперь обращается на само сознание (не до того ли времени, когда садистское удовольствие также будет перенаправлено на сознание?). Как двоякая структура, несчастное сознание объектом своего презрения выбирает самого себя.

Философская трактовка этого презрения принимает следующую форму: теперь сознание разделено на две части, «существенное» и «неизменное», с одной стороны, и «несущественное» и «переменчивое», с другой. Созерцающее «я», определенное как некое *свидетельствование (наблюдение)* и *презрение*, отличает себя от «я» созерцаемого как непрерывно впадающего в противоречие. Созерцание становится способом установления *заново* дистанции видения между субъектом вне сцены и субъектом в противоречии. В этом случае, однако, свидетельствующее и презирующее «я» не может не соглашаться с тем, что противоречивое «я» есть его собственное «я»; оно сознает, что противоречивое «я» есть *оно само*, но чтобы укрепить свою идентичность, несмотря на это и вопреки этому, оно превращает это противоречивое «я» в *несущественную* часть себя. Таким образом, оно разделяется с самим собой, очищая себя от противоречия.

В результате несчастное сознание постоянно порицает себя, одну часть себя превращая в чистого судью вне противоречия и пренебрегая своей переменчивой частью как несущественной, хотя и неизбежно с ним самым связанной. Примечательно, что деятельность, что начинается в скептицизме как ребяческий садизм, переформулируется как этическое самоосуждение в контексте несчастного сознания: как взрослый о ребенке, неизменное сознание «выносит суждение» о переменчивом. Этому двоякому структурированию субъекта, однако, имплицитно отношение между сознанием и телесностью, ибо неизменное будет неким непротиворечивым мышлением, чистым мышлением, которого искали стоики, а область противоречивого будет областью неустойчивых качеств, переменчивой сферой видимости, что относится к собственному феноменальному бытию субъекта. «Созерцающий» ребенок преобразается в судью, что «выносит суждение», и тот аспект «я», о котором выносятся суждение, погружен в переменчивый мир телесного чувствования.

¹ Релевантность психоаналитического понимания «фантазматического» и, в частности, той точки зрения Лапланша и Понтали, что субъект *скрывается* в сцене фантазии. Мы могли бы рассматривать различные стадии прогресса в «Феноменологии» как последовательные формы фантазматического, то есть последовательность способов, какими субъект скрывается, и в качестве сцены своего действия.

Несчастное сознание стремится преодолеть эту двойственность, разыскивая тело, что воплощало бы чистоту его неизменной части; оно стремится вступить в отношение с «неизменным, приобретшим внешний облик или воплощенным» (115). Для этого субъект ставит свое собственное тело во служение мышлению неизменного; это покоряющее и очищающее усилие есть усилие *благоговения* (*Andacht*). Но предсказуемым образом эта попытка развернуть тело на служение мышлению неизменного доказывает невозможное. Благоговение оказывается чистым чувствованием себя, которое Гегель пренебрежительно определяет «хаотическим перезвоном колоколов или теплыми клубами тумана, музыкальным мышлением» (131/168/116). Как чувствование себя, это чувствование тела принуждено означать трансцендентное и неизменное, но оно тем не менее остается встроенным в то телесное чувствование, что оно стремится презойти. Действительно, чувствование себя относится только и бесконечно к себе (трансцендированная форма *eigensinnigkeit*), так что оно неспособно добыть знание о чем-либо, кроме себя самого. Выходит, благоговение, что стремится инструментализовать тело во служение неизменному, оказывается погружением в тело, что перекрывает доступ к чему-либо еще, таким погружением, что принимает тело за неизменное и так впадает в противоречие.

Хотя благоговение оказывается формой погружения в себя, оно также есть продолжение самопорицания и самоумерщвления. Это чувствование себя, как раз потому, что оно не достигает неизменного, само становится объектом осмеяния и (о)суждения, отмечая продолжающуюся неадекватность «я» по отношению к его трансцендентной мерке. Трансцендентное есть то, что всегда упускается, поэтому оно преследует сознание как фигура того, что всегда недоступно, утрачено навсегда. В модусе благоговения, таким образом, «сознание может обрести в наличии лишь могилу своей жизни» (132/169–70/117). В транспонировке фигур тело выживает, а все, что остается от трансцендентного идеала, — это могила. Тогда как благоговение начинается как усилие подчинения тела трансцендентному объекту, завершается оно принятием тела, то есть чувствования себя в качестве объекта поклонения, а неизменный дух погибает.

Здесь мы могли бы сделать вывод, что определенная форма озабоченности собой, понимаемая как переформулировка непреодолимого *eigensinnigkeit*, составляет нарциссизм субъекта, что наносит поражение проекту жертвования собой, проекту благоговения. Субъект, что пытался подчинить свое тело идеалу, принудить свое тело воплощать идеал, обнаруживает себя более полно независимым от этого идеала, целиком переживая его. Коллапс благоговения в нарциссизм, если это можно так назвать, означает, что в рамках жизни невозможно окончательно расстаться с телом. Вынужденная признавать неизбежность тела как предпосылки, возникает новая, отчетливо кантианская форма субъекта. Если существует мир кажимости, где тело существенно, то тогда безусловно существует и ноуменальный мир, где для тела нет места; мир разделяется на для-себя-бытие и в-себе-бытие.

В формулировке, что предвосхищает «Философские фрагменты» Кьеркегора, Гегель говорит, что неизменный мир отказывается или отрекается от телесной формы, что он, в-себе[-бытие], отпускает телесную версию себя в переменчивый мир, принося ее в жертву. Такая отсылка к фигуре Христа наводит на мысль, что неизменный мир становится телесным, но только для того, чтобы принести себя в жертву или вернуться в неизменный мир, откуда он сошел. Как модель святой жизни Христос понимается как воплощенность, постоянно находящаяся в модусе благодарения. В своем вождении и в своей работе это воплощенное сознание стремится извлекать благодарности за свою жизнь, способности, дарования, возможности. Они даны ему; его жизнь переживается как дар; и оно проживает свою жизнь в модусе благодарности. Всеми своими действиями оно обязано кому-то другому; его жизнь начинает восприниматься как бесконечный долг.

Именно потому, что, с одной стороны, это живущее бытие обязано своей жизнью другому бытию, оно не является местом или источником своих собственных действий. Его действие отсылает к действию другого бытия; поэтому, не будучи основанием для собственного действия, оно не ответственно за то, что совершает. С другой стороны, его собственные действия должны конструироваться как непрерывное самопожертвование, которым «я» *доказывает* или демонстрирует свою собственную благодарность. Такая демонстрация благодарности становится неким самовозвышением, что Гегель назовет «крайностью единичности» (134/171/119).

Отказ признавать «я» в качестве источника его собственных действий должен совершаться постоянно и не может быть достигнут окончательно, хотя бы только потому, что *демонстрация* отказа сама есть своевольное действие. Это своевольное действие, таким образом, риторически опровергает то, что оно по идее должно было показывать. «Я» начинает постоянно совершать отказ, тогда как это совершение, поскольку оно есть действие, противоречит тому постулату *недеяния*, что оно было призвано означать. Парадоксальным образом совершение становится *поводом* для великого и бесконечного действия, эффективно приращивающего и индивидуирующего то «я», что оно стремится отрицать.

Это сознание, подобно стоику, стремится познать и показать себя как «ничто», но неизбежно становится *деланием* ничто¹. Здесь удовольствие, что ранее казалось связанным с ребяческим садизмом скептика, обращается на «я»: это «делание ничто», говорит Гегель, находит в «своем наслаждении чувство своего несчастья». Такая смесь удовольствия и боли есть результат отказа от «я», что никогда не сможет вполне завершить этот отказ и что, как непрекращающееся завершение, несет с собой доставляющее удовольствие утверждение «я». Это самопоглощение сознания не переводится в славословие себя или простой нарциссизм. Скорее

¹ Действованием, исходящим от «ничто», переводит Шпет. — *Примеч. пер.*

оно выглядит как негативный нарциссизм, пристальная сосредоточенность на том, что есть в нем наиболее низменного и оскверненного.

Здесь опять отвергаемое «я» изображается как телесное «я», как «это действительное единичное в животных функциях» (120). Кажется, что в качестве объекта сосредоточенности на себе Гегель полагает дефекацию: «{животные функции}, вместо того чтобы просто, [естественно и без затруднения] выполняться как нечто, что в себе [...] ничтожно и не может приобрести важности и существенности для Духа, составляют, напротив, предмет серьезных усилий и становятся прямо-таки самым важным делом¹, поскольку именно в них обнаруживается враг в своем специфическом обликии. Но так как этот враг, терпя поражение, возрождается, а сознание, поскольку оно сосредоточивает свое внимание на нем, вместо того чтобы освободиться от него, напротив того, всегда пребывает при этом и всегда видит себя оскверненным [...]» (135–36/174/120). Этот как бы «враг» описывается как «не существенное, а самое низкое, не всеобщее, а самое единичное», что служит, к сожалению, объектом идентификации для «падшего» сознания. Здесь сознание, совершенно отвратительное, становится просто дерьмом, оно теряется в зацикленной на себе анальности, в круге своего собственного делания. По выражению Гегеля, «мы видим здесь только некую ограниченную собой и своим мелким действием, себя самое высиживающую, столь же несчастную, сколь скудную личность» (136/174/120).

Оценивая себя как ничто, как делание ничто, как экскрементальную функцию и тем самым оценивая себя как экскременты, такое сознание эффективно редуцирует себя к переменчивым свойствам своих телесных функций и продуктов. Однако, поскольку это переживание несчастья, существует такое сознание, что ведет учет этих функций и не целиком идентифицируется с ними. Примечательно, что именно здесь, в усилии отделить себя от своих экскреторных функций, а фактически от своей экскреторной идентичности, сознание полагается на «посредника», которого Гегель назовет «священником»². Чтобы вновь соединиться с чистым и неизменным, телесное сознание жертвует каждое свое «делание» священнику или духовному отцу. Этот средний термин смягчает ответственность низменного сознания за его собственные действия. Через инстанцию совета и поучения священник придает смысл действиям отвратительного сознания. Все, что жертвует низменное сознание, то есть все экстернализации, включая вождение, работу и экскременты, должны конструироваться как *жертвы*, как епитимья. Священник учреждает телесное самопожертвование как цену святости, возвышая отказной жест экскре-

¹ В этом месте у Шпета стоит примечание, составленное, как и остальные, на основе примечаний в издании «Феноменологии духа» 1907 года (под редакцией Г. Лассона). Оно лаконично: «Аскетизм». — *Примеч. пер.*

² Шпет выносит это и последующее определения среднего термина в примечание. — *Примеч. пер.*

ции до религиозной практики, посредством чего ритуально очищается все тело целиком. Освящение низменного происходит через ритуалы постов и умерщвления плоти {*fasten und kasteien*} (137/175/121). Поскольку от тела невозможно полностью отказаться, как думали стоики, от него должно ритуально отречься.

В постах и умерщвлении плоти несчастное сознание отказывается от наслаждений потребления, изображая, вероятно, опережение неизбежности экскрементального момента. Телесные акты в ущерб себе, посты и умерщвления плоти суть рефлексивные действия, обращение тела против себя самого. На пределе такого умерщвления себя и жертвования собой низменное сознание, кажется, основывает свои действия на советах священника, но такое основывание всего лишь скрывает рефлексивные источники самонаказания.

В этой ситуации Гегель отходит от того, что до сих пор было схемой объяснения, где *самоотрицающая* поза понималась как *поза*, феноменализация, опровергающая ту негацию, что она стремится установить. Вместо такого объяснения Гегель утверждает, что через действия жертвующего собой кающегося проявляется чужая воля. Но фактически жертвование собой не опровергается тем заявлением, что такое жертвование есть волевая деятельность; скорее, Гегель утверждает, что в жертвовании собой реализуется чужая воля. Можно ожидать, что теперь кающийся будет описываться как упивающийся собой, возвышающий себя, нарциссичный, что его самонаказание завершится приносящим удовольствие утверждением «я». Но Гегель воздерживается от такого объяснения и тем самым порывает в этой главе со своей схемой объяснения в пользу религиозного разрешения в Духе.

В такой ситуации можно очень легко вообразить себе ряд завершающих «Несчастное сознание» ходов, отличных от тех, что предлагает Гегель, ряд тем не менее, возможно, куда более гегельянский, чем сам Гегель. Кающийся отрекается от своих действий как своих собственных, признавая, что чужая воля, воля священника, реализуется через его жертвование собой и, далее, что воля священника определена волей Бога. Встроенное, таким образом, в великую цепь воли, отвратительное сознание вступает в сообщество воли. Хотя его воля определена, она тем не менее связана с волей священника; в этом единстве впервые различается понятие Духа. Посредник или священник поучают кающегося, что его боль будет оплачена вечным изобилием, что его страдание будет оплачено вечным счастьем; страдание и боль предполагают будущую трансформацию в свои противоположности. В этом смысле духовник переформулирует диалектическое обращение и устанавливает опрокидывание ценностей в качестве абсолютного принципа. Тогда как во всех предыдущих примерах самоотрицания удовольствие понималось как *присущее* боли (приносящее удовольствие возвышение стоика, приносящий удовольствие садизм скептика), здесь удовольствие временно отделяется от боли, изображаясь как ее будущая компенсация. По Гегелю, эта эсхатологичес-

кая трансформация боли этого мира в удовольствие следующего устанавливает переход от самосознания к разуму. И когда самосознание признает себя частью религиозного сообщества волею, оно переходит от самосознания к Духу.

Но как мы должны понимать этот последний переход, принимая во внимание имманентное отношение удовольствия и боли в переходах предшествующих? До введения «посредника» и «священника» глава, посвященная несчастному сознанию, разворачивается так, будто она посвящена разрушительной критике этических императивов и религиозных идеалов, критике, предвещающей анализ, проделанный Ницше шестьдесят лет спустя. Всякая попытка низвести себя к недеянию или к ничто, субординировать или подавить свое собственное тело непреднамеренно завершается *производством* самосознания, деятельно ищущего удовольствия и возвышающего себя. Всякая попытка преодолеть тело, удовольствие или действие оказывается не чем иным, как утверждением как раз этих свойств субъекта.

Постгегельянские субъекции

Ницшеанская критика этических норм, что была предвосхищена в «Несчастном сознании» и артикулирована Ницше в «К генеалогии морали» и «Утренней заре», свою более позднюю формулировку получила в «Надзирать и наказывать» Фуко. Как позицию Гегеля, так и те позиции, что обязаны своим возникновением Ницше, также полезно сравнить с фрейдовской критикой происхождения моральных императивов в «Недовольстве культурой». Вспомним, что, согласно Гегелю, этические императивы впервые возникают как защитная реакция на абсолютный страх, и их возникновение должно толковаться как метаморфоза и отторжение такого страха. Этот абсолютный страх есть страх смерти, то есть страх обусловленный конечным характером тела. Этическое отторжение и субординация тела могли бы, следовательно, пониматься как магическое усилие перехватить эту экзистенциальную негацию. Более того, пронизываемость и зависимость тела представляет собой угрозу идеалу радикальной само-достаточности. В этом смысле экскреция не единственная «животная функция», что может означать для такого субъекта «оскверненность». Повторяющиеся усилия пожертвовать телом, что становятся повторяющимися утверждениями тела, суть также усилия защитить его против всего, что ему «угрожает», где быть под «угрозой» означает опасность несколько менее страшную, чем смерть, нечто вроде глубоко проникающего пароксизма, сдвигающего с места или сексуально потрясающего «сквозь и насквозь» (*durch und durch angesteckt*). Таким образом, в разнообразных формах самопоричания и самоумерщвления, типологизован-

ных в «Несчастном сознании», можно усмотреть прототип невроза и, возможно, также специфическую модальность гомосексуальной паники¹.

Тогда можно переинтерпретировать мобилизующий страх, что как отторгается, так и перенаправляется этическим императивом, в терминах пугающей «экспроприабельности» тела. Если трудовая деятельность раба может быть экспроприрована господином и сущность тела раба — удерживаться во владении господином, то тогда тело образует зону оспариваемого владения, которой через доминирование или угрозу смерти всегда может завладеть кто-то другой. Тело оказывается не чем иным, как угрозой тому проекту безопасности или самодостаточности, что определяет траекторию «Феноменологии». Анальная озабоченность, что непосредственно предшествует восхождению к религиозной идее загробной жизни, наводит на мысль, что телесная проницаемость может разрешаться только бегством в загробную жизнь, где вообще никаких тел не существует. Такое подтверждение абсолютной негации тела противоречит предыдущим усилиям субординировать тело или управлять им *в рамках* жизни, усилиям, завершившимся утверждением неизбежности тела. Тогда как другие религиозные понятия оказываются тайными способами утверждения тела вновь и вновь, эта концепция выглядит свободной от того диалектического обращения, что через нее достигает разрешения.

Психоанализ теоретизирует неспособность добиться подчиненности тела по траекториям, параллельным предшествующим диалектическим обращениям. Вытеснение либидо всегда понимается как само по себе либидинально инвестированное вытеснение. Таким образом, либидо не отрицается через вытеснение абсолютно, но скорее становится инструментом собственного подчинения. Вытесняющий закон не является внешним по отношению к либидо, которое он вытесняет, но закон этот вытесняет в той степени, в которой такое вытеснение становится либидинальной деятельностью². Далее, моральные запреты, особенно те, что оборачиваются против тела, сами поддерживаются той телесной деятельностью, что они стремятся обуздать:

¹ См.: *Freud Sigmund. On Narcissism: An Introduction* // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud / Ed. and trans. James Strachey. 24 vols. London: Hogarth, 1953–74. Vol. 14. P. 73–104, где разворачивается обсуждение истоков совести при вытеснении гомосексуальности (О нарциссизме // Фрейд Зигмунд. Очерки по психологии сексуальности. Минск: Белорусская советская энциклопедия, 1990. С. 102–127).

² Здесь можно отметить, что фукианская критика Фрейда в «Истории сексуальности» (Том 1) частично несправедлива. То мнение Фуко, что психоанализ неспособен понять, как закон производит желание, есть само неспособность понять, каким образом оказывается продуктивным запрет. Фуко резервирует термин «власть» для продуктивной операции, которая воспринимается неприложимой к «закону». В то же время, как только закон понимается как продуктивный, мы наблюдаем непреодолимое влияние и лавирование между двумя этими терминами.

«Идея, характерная исключительно для психоанализа и чуждая обычному человеческому мышлению... такова: хотя поначалу совесть (вернее, страх, который потом станет совестью) была первопричиной отказа от влечений, потом отношение переворачивается. Каждый отказ [от влечения] делается динамическим источником совести, он всякий раз усиливает ее строгость и нетерпимость»¹.

Согласно Фрейду, следовательно, налагаемые на себя человеком императивы совести обязательно подлежат исполнению как раз потому, что они теперь есть зона именно того удовлетворения, которому они стремятся воспрепятствовать. Другими словами, запрещение становится смещенной зоной удовлетворения того влечения [«инстинкта»] или желания (вожделения), что запрещается, возможностью оживить влечение под прикрытием карающего закона. И это, разумеется, дает начало тому типу комедии, где носитель морального закона и оказывается наиболее серьезным нарушителем его принципов (Димсдейл Готторна, философ-моралист Тома Стоппарда). Поскольку это смещенное удовлетворение испытывается через применение закона, применение это укрепляется и интенсифицируется всякий раз с возникновением каждого запрещенного желания. Запрет не стремится ликвидировать запретное желание; напротив, запрет стремится воспроизвести запретное желание и интенсифицируется через отторжение его эффектов. «Загробная жизнь» запретного желания заключена в самом запрещении, где запрещение не только поддерживает желание, но и *поддерживается им*, тем желанием, которое запрещение принуждает субъект отвергнуть. В этом смысле отторжение происходит *через* то самое желание, что оно отвергает, так что желание, скажем так, *никогда* не отвергается, но сохраняется и утверждается заново в самой структуре отторжения.

Сходные аргументы приводит Ницше, разворачивая подобную гегелевскую диалектическую структуру в ходе своей критики аскетического идеала в «К генеалогии морали». Необходимость тела в «Несчастном сознании» у Гегеля параллельна неизбежности, неотвратимости влечения у Фрейда и воли у Ницше. По Ницше, аскетический идеал, понятый как воля к Ничто, есть интерпретация всех страданий как вины. Хотя задача вины — отвергать определенный тип объекта человеческих страстей, она не может преодолеть самой страстности человеческой природы. Следуя диктату вины, «человек отныне должен был только *хотеть* чего-то — безразлично пока, что, куда, к чему, как он хотел: *спасена была сама воля*». Аскетический идеал, очень похожий в этом на несчастное сознание Гегеля, должен, таким образом, пониматься как «эта ненависть к человеческому, больше — к животному, еще больше — к вещественному, это отвращение к чувствам, к самому разуму, страх перед счастьем и красотой, это

¹ *Freud Sigmund. Civilization and Its Discontents* / Trans. James Strachey. New York: Norton, 1977. P. 84; Недовольство культурой / Пер. А. М. Руткевича // Фрейд Зигмунд. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 120.

стремление избавиться от всякой кажимости, перемены, становления, смерти, желания, самого стремления — все сказанное означает [...] волю к Ничто, отвращение к жизни, бунт против радикальнейших предпосылок жизни, но это есть и остается волей! ... человек предпочтет скорее хотеть Ничто, чем ничего не хотеть...»¹

Я не собираюсь утверждать, что чрезвычайно проблематичное понятие инстинкта (влечения) у Фрейда, зачаточное тело у Гегеля и воля у Ницше являются строгими эквивалентами. Но действительно берусь утверждать, что три этих мыслителя обрисовали некое диалектическое обращение, что центрировано на невозможности полного или окончательного рефлексивного подавления того, что мы могли бы небрежно назвать «телом», в границах жизни. Если подавление тела само есть инструментальное движение тела и телом, то тело непреднамеренно сохраняется в инструменте его подавления и через него. Меры самозащиты такого подавления, однако, приводят не только к своей противоположности — самовосхваляющему или самовозвышающему утверждению желания, воли, тела, — в более современных формулировках они приводят к выработке институции субъекта, что превосходит породившие его диалектические рамки.

Как показано у Гегеля, подавление тела требует того самого тела, что оно стремится подавить; в этом смысле тело сохраняется в самом акте подавления и благодаря ему. Фрейд понимает это иначе, предлагая такой анализ невроза, где невроз является одним из типов либидинальной привязанности к запрету, что все-таки препятствует либидинальному удовлетворению. Где такое препятствование формирует вытеснение, отщепление осознания от аффекта, возникает невроз или симптомообразование. Можно воспринимать Гегелевы отсылки к *eigensinnigkeit* (своеволию) или упрямству как иллюстрацию процесса расщепления и защиты в формировании невроза. То, что Гегель относится к «несчастью» как к некоей упорной привязанности, наводит на ту мысль, что, как при неврозе, этическая регуляция телесного импульса становится фокусом и целью самого импульса. В обоих случаях нас подводят к восприятию привязанности к подчинению, формативному для рефлексивной структуры самого подчинения. Импульс, или телесный опыт, подлежащий отрицанию, если вернуться к Гегелю, непреднамеренно *сохраняется* в деятельности отрицания.

Как у Гегеля, так и у Фрейда заметна определенная надежда на диалектическое обращение, благодаря которому телесный опыт, в широком понимании, подпадает под цензуру закона лишь для того, чтобы вновь возникнуть в качестве поддерживающего этот закон аффекта. Фрейдово понятие *сублимации* предполагает, что запрещение удовольствия или же-

¹ *Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*. 411–412/Перевод автора. Перевод Кауфмана см. на стр. 162–163 английского текста. *Ницше Фридрих*. К генеалогии морали. С. 524.

дание, их смещение могут стать формирующим фактором культуры; его «Недовольство культурой», таким образом, закладывает основание для *Эроса и цивилизации* Маркузе. Непреднамеренно продуктивные эффекты сублимации в формировании культурных продуктов кажутся превосходящими породившее их диалектическое обращение. Тогда как для Маркузе влечения, или эрос и танатос, предшествуют регуляторным императивам, благодаря которым они становятся культурно приемлемыми, для Фуко репрессивная гипотеза, что как будто бы включает в свою структуру модель сублимации, не может работать как раз потому, что репрессия, вытеснение генерируют те самые удовольствия и желания, которые они стремятся регулировать. По Фуко, репрессия не начинается на уже данном поле удовольствия и желания; она сама формирует это поле как то, что должно регулироваться, то, что всегда потенциально или актуально подлежит регуляции. Репрессивному режиму, как Фуко его называет, необходимо его собственное самоприращение и пролиферация. Как таковой, репрессивный режим нуждается в поле телесного импульса, что будет расширяться и пролиферировать как морализуемая территория, такая, что режиму благодаря ей всегда будет хватать свежего материала для артикуляции своей власти. Итак, репрессия производит поле бесконечно морализуемых телесных феноменов, чтобы способствовать своей собственной пролиферации и рационализировать ее.

Здесь мы видим, что Фуко отказывается от того типа диалектического обращения, которому мы следовали у Гегеля. По Фуко, подавление тела не только нуждается в том теле, которое оно стремится подавить и не только производит его, но идет еще дальше, расширяя подлежащую регуляции территорию телесного, пролиферируя зоны контроля, надзора и подавления. Другими словами, тело, что *предполагается данным* в гегелевской модели, постоянно производится и пролиферируется в целях расширения области юридической власти. В этом смысле ограничения, налагаемые на тело, не только *требуют и производят* то тело, что они стремятся ограничить, но и *пролиферируют* область телесного за пределы той области, на которую изначально накладывались ограничения. И — в чем многие увидели заключительный утопический жест Фуко — эта пролиферация телесного юридическими режимами вне терминов диалектического обращения также является зоной возможного сопротивления. Психоаналитический дискурс, что должен был бы [лишь] описывать и патологизировать репрессированное желание, приходит к производству дискурсивной стимуляции желания: импульс непрерывно изготавливается как зона признания, исповеди и, следовательно, потенциального контроля, но этот процесс превышает регуляторные цели, которыми был вызван. В этом смысле уголовные кодексы, стремящиеся каталогизировать и институционализировать нормальность, становятся зоной оспаривания концепта нормального; сексологи, что должны были бы [лишь] классифицировать и патологизировать гомосексуальность, непреднамеренно обеспечивают условия для пролиферации и мобилизации гомосексуальных культур.

В рамках гегелевской теории субъект, отщепляющий себя от своего тела, нуждается в этом теле, чтобы поддерживать свою деятельность по такому отщеплению; тело, подвергающееся подавлению, таким образом, становится на службу этому подавлению. По Фуко, тело, подвергающееся регуляции, сходным образом ставится на службу подавлению, но здесь тело еще не сформировано до такой регуляции. Наоборот, тело производится как объект регуляции, и для того чтобы регуляция смогла прирастить себя, тело *пролиферируется* как объект регуляции. Эта пролиферация разом отличает Фрейдову теорию от гегелевской и определяет зону потенциального сопротивления регуляции. Возможность такого сопротивления происходит от того, что есть в пролиферации *непредсказуемого*. Но чтобы понять, как регуляторный режим способен производить эффекты не только непредсказуемые, но и формирующие сопротивление, мы, по-видимому, должны вернуться к вопросу об упорных привязанностях и, более точно, к месту такой привязанности в подрыве закона.

Хотя Фуко критикует Фрейдову гипотезу о репрессии-вытеснении, он обязан этому теоретическому элементу своим подходом к производству и пролиферации подвергаемого регуляции тела. В частности, логика подчинения, как по Гегелю, так и по Фрейду, предполагает, что инструмент подавления становится новой структурой и целью желания, хотя бы в тех случаях, когда подчинение эффективно. Но если регуляторный режим нуждается в производстве новых зон регуляции и, следовательно, в более радикальной морализации тела, каково же место телесного импульса, желания, привязанности? Не значит ли это, что регуляторный режим не только производит желание, но и сам производится через определенную привязанность к принципу подчинения? Если частью того, что делают регуляторные режимы, является сдерживание формирования и привязанностей желания, выходит, что с самого начала предполагается определенная отделяемость импульса, определенная несоразмерность между способностью к телесной привязанности, с одной стороны, и областью, в которой она локализована, с другой. Кажется, что Фуко предполагает данной именно эту отделяемость желания, утверждая, что стимулы и обращения в определенной степени *непредсказуемы*, что они обладают способностью, центральной для понятия сопротивления, *превосходить* те регулятивные цели, для которых они производятся. Если данный режим не может полностью контролировать стимулы, которые он тем не менее производит, не является ли это частично результатом сопротивления, на уровне импульса, полному и окончательному приручению любым регуляторным режимом?

В «Несчастном сознании» Гегель полагает не только то, что моральная несчастьность не может поддерживаться непротиворечивым образом, что она обязательно признает то телесное бытие, что стремится отвергать, но что стремление к несчастью, привязанность к несчастью является разом условием и потенциальным аннулированием такой субъекции. Если несчастьность, мучение, боль являются зонами или модусами

упорства, возможностями привязанности к себе, негативно артикулированными модусами рефлексивности, то это потому, что они представляются регуляторными режимами как зоны, открытые для привязанности, и субъект скорее установит привязанность к боли, чем не установит вообще никакой. По Фрейду, ребенок формирует приносящую удовольствие привязанность к любому встречающемуся возбуждающему фактору, даже к наиболее травматическому, что является причиной возникновения мазохизма и, для некоторых, производства унижения, отвержения, несчастья и так далее в качестве необходимых условий для возникновения любви. Жест отвержения может мазохистски эротизироваться именно потому, что это жест. Хотя предполагаемая цель жеста отвержения — помешать наступающему желанию, тем не менее он возникает как жест, тем самым делая себя наличным и приноравливаясь к тому, чтобы восприниматься как некое предложение или, минимально — *наличие*. Как раз потому, что жест отвержения *существует*, риторически он устраняет угрозу отведения, что тем не менее претендует обозначать. Для ребенка наличие или определенность такого объекта, неважно, насколько настойчиво отвергаемого, тем не менее есть область наличия и возбуждения и потому лучше, чем отсутствие объекта вообще. Этот трюизм недалеко отстоит от замечания Ницше о том, что воле лучше волить Ничто, чем ничего не волить. В обоих случаях желание к желанию есть воление к желанию как раз такому, что воспрепятствовало бы желанию или хотя бы возможности для желания продолжаться.

Таким образом, вопрос, который, можно так считать, ставят перед Фуко Гегель и Фрейд, таков: не фигурирует ли некоторым образом в описываемых Фуко сценариях подчинения такая область «упорной привязанности»? В какой степени регуляторный режим использует это воление к слепой привязанности к тому, что стремится подавить или отрицать саму эту привязанность? И в какой степени такая привязанность, в которой нуждается регуляторный режим, действительно оказывается разом его конститутивным провалом и потенциальной областью сопротивления? Если конечная цель желания — продолжение самого себя — и здесь можно связать теории и Гегеля, и Фрейда, и Фуко с *conatus*'ом Спинозы, — то тогда возможность отвести желание назад и установить новую привязанность обуславливает некую уязвимость любой стратегии субъекции.

КРУГИ НЕЧИСТОЙ СОВЕСТИ. НИЦШЕ И ФРЕЙД

Ницше предлагает взгляд на совесть как на такую ментальную деятельность, что не только формирует различные психические феномены, но и сама *сформирована*, будучи следствием особого типа интернализации. Ницше, отличающий совесть от нечистой совести, говорит, что воля обращается на себя. Но как нам следует понимать эту странную идиому; каким образом от нас требуется вообразить волю, возвращающуюся к себе и себя удваивающую; и каким образом — что более всего нас интересует — эта фигура предлагается как способ артикуляции того типа рефлексивности, что наиболее важен для действия нечистой совести? Сходный язык будет использовать Фрейд, рассматривая формирование совести, особенно в связи с паранойей и нарциссизмом. Он описывает совесть как силу желания, — хотя иногда и как силу агрессии, — обращенных на себя; и он понимает запрет не как внешний по отношению к желанию закон, но как само действие желания, обращающегося на свою собственную возможность. Какой смысл мы придаем фигуре, что возникает в контексте обоих пояснительных [схем]: той, где воля обращается на себя, и той, где обращается на себя желание? Мы должны задаваться вопросом не только о том, как эта фигура возвращения к себе и удвоения становится центральной для понимания нечистой совести, но также и о том, что говорит эта фигура о телесной позиции или диспозиции, закодированной в структуре рефлексивности. Почему тело, наложенное само на себя, становится фигурой того, что значит быть сознающим себя бытием?

[Нам] уже знакомо понятие о морали как об основывающейся на определенном типе насилия, но более неожиданно, что такое насилие закладывает основу субъекта. Мораль осуществляет это насилие снова и снова, культивируя субъект как рефлексивное, обращенное на себя бытие. Это среди прочего и привело Ницше к изображению морали как некоей болезни. Если это обращение на себя может быть названо неким насилием, оно не может просто противопоставляться [чему-то] от имени ненасилия, поскольку там и тогда, где и когда это противопоставление происходит, оно происходит с позиции, что предполагает само это насилие. Я не хочу всего лишь подчеркнуть апоретическую структуру, присущую логической конструкции морали, или всего лишь указать на обобщенное насилие в любой и в каждой моральной установке, хотя оба эти соображения вкупе с деконструкцией составляют отправную точку моего поиска.

А точнее, я бы сказала, что субъект, противостоящий насилию, даже насилию над ним самим, сам является эффектом насилия предшествующего, без которого субъект не мог бы возникнуть. Можно ли разорвать этот конкретный замкнутый круг? Как и когда появляется этот разрыв? И что возникает в качестве существенной возможности для субъекта утратить свой замкнутый контур, заикленность своей рефлексивной закрытости? Чистая воля, онтологически неприкосновенная до всякой артикуляции, не возникает вдруг как принцип самоприращения и самоутверждения, что превосходит границы любой и каждой регуляторной схемы. Нет, но формативное, творческое измерение психической жизни, что путешествует под именем «воля» и обычно ассоциировано с ограниченной областью эстетики, оказывается самым важным в изменении тех нормативных оков, без которых не может действовать никакой субъект, но которые никакой субъект не обречен повторять в точности в том же виде [что и какой-либо другой].

Мое исследование связано с той нерешенной пока проблемой, что возникает, когда мы пытаемся продумать возможность воли, что выбирает своим объектом себя же и путем формирования такого типа рефлексивности связывает себя с собой же, обретая свою собственную идентичность через рефлексивность. В какой степени это очевидное связывание, порабощение себя налагается целиком или исключительно собой же? Является ли такое странное положение воли на службе у социальной регуляции, что требует производства субъекта, следствием или выражением нечистой совести? Я полагаю, что те, кто стремится реабилитировать Ницше, заявляя, что его можно призвать на службу этике, могут считать, что хуже нечистой совести только ее забвение. Но вспомним, что Ницше не только различал этику и мораль, но и спрашивал о *ценности* морали, тем самым устанавливая ценность, которой можно было бы мораль измерить, но давая понять также и то, что это измерение, эта оценка не может редуцироваться к морали.

На мой взгляд, смыкание Ницше с вопросом об этике действительно является вопросом, поскольку Ницше и [другие] фигуры континентальной [философской] традиции были признаны виновными в соучастии в безответственных действиях и соответствующих событиях. Каким будет ответ на эти обвинения? Принять сторону этики, соотносить любого и каждого мыслителя с этикой? Или же это будет повод обдумать проблему чуть более тщательно, продолжать рассматривать этику как вопрос, что невозможно освободить от сообщничества с тем, чему он прямо противостоит? Не наступит ли таким парадоксальным образом время для того, чтобы мы подвергли сомнению наиболее вездесущие измерения сообщничества, а также то, что может происходить из такого неоднозначного отношения к власти?

Я понимаю желание изменить положение Ницше внутри сферы этики как попытку противостоять карикатуре на него в современном критическом мышлении — где Ницше только разрушает всю область ценностей

(и разрушение это не есть ни источник ценности, ни ценность сама по себе). Но взамен я хотела бы указать на то, что Ницше предлагает политический взгляд на формирование психики и на проблему субъекции, парадоксально понимаемой не просто в качестве субординации субъекта норме, но как выстраивание субъекта как раз через эту субординацию. Действительно, в той степени, в которой нечистая совесть включает в себя обращение против себя, [включает в себя] тело, возвращенное к себе, — как такая фигура служит социальной регуляции субъекта и как мы могли бы понимать это наиболее фундаментальное подчинение, без которого не может возникнуть никакой настоящий субъект? Я бы хотела сказать, что хотя не существует полного обратного хода в рефлексивной связке, в этом «я», согнутом против себя же, ослабление регуляции охваченного страстью субъекта может, пожалуй, ускорить тихое развязывание этого конститутивного узла. Возникает же не раскрепощенная воля или то, что «по ту сторону» власти, но другое направление для того, что есть наиболее творческого в страсти, творческой энергии, что одновременно есть условие своего насилия против себя, своего статуса как неизбежной фикции и вместе с тем область своих раскрывающихся возможностей. Так, видоизмененная «воля» уже не является, собственно говоря, ни волей субъекта, ни эффектом, целиком достигнутым благодаря социальным нормам и через них; я бы сказала, что это та зона, где социальное порождает психическое в самом его сотворении — или, точнее, *как* само его сотворение и творческую силу.

Рассмотрим то общепринятое утверждение, что социальная регуляция субъекта задействует пассионарную привязанность к регуляции и что это формирование воли происходит частично через действие подавления. Хотя соблазнительно заявлять, что социальная регуляция просто интернализуется, будучи взятой извне и привнесенной в психику, проблема эта более сложная и, добавим, более внутренняя. Поскольку граница, отделяющая внешнее от внутреннего, находится в процессе установления и как раз через регуляцию субъекта. Подавление есть то самое обращение назад на себя, что осуществляет пассионарную привязанность к подчинению. Как можно соблазнить волю исполнить такой оборот? Должны ли мы воспринимать его как внутренний перегиб психики против себя же? И если да, то почему это изображается как тело, обращающееся на и против себя? Артикулируется ли психическое и соматическое друг через друга таким образом, что изображение первого неизменно порождается в хиастическом¹ отношении ко второму? Ясно, что на карту здесь поставлено нечто большее и отличное от отношения между внешним требованием, выдвигаемым регуляторной властью, и внутренней отдачей, регистрируемой как вторичный эффект. Если в самом понятии субъекта предполагается пассионарная привязанность к подчинению, тогда субъект не возни-

¹ Хиазм — обратный порядок слов во второй половине фразы. — *Примеч. пер.*

кает иначе как иллюстрация и эффект этой привязанности. Я надеюсь показать, сначала рассмотрев Ницше, а потом и в отношении Фрейда, каким образом само понятие рефлексивности как производной структуры субъекта является следствием «обращения на себя», повторяющегося самопоприцания, что становится причиной неправильного употребления слова «совесть», а также — что субъект не формируется без пассионарной привязанности к подчинению.

Что важно, Ницше относит творческую или формативную энергию на счет совести, и акт обращения на себя является не только условием возможности субъекта, но также условием возможности фикции, фабрикации, преобразования. В самом деле, Ницше отмечает, что нечистая совесть *фабрикует* душу, это расширение внутреннего психического пространства. Если субъект понимается как некая необходимая фикция, тогда это также одно из первых художественных достижений, предполагаемое моралью. Художественные достижения нечистой совести выходят за горизонт субъекта; в самом деле, они вступают в игру, чтобы включить в себя «все воображаемые и идеальные феномены», в том числе концептуальное мышление, фигуральное письмо и гипотетические легенды и мифы, составляющие ретроспективные воображаемые генеалогии. В этом смысле возможность собственного письма Ницше, кажется, дается той самой нечистой совестью, действие которой он стремится проследить.

Ницше предлагает нарратив, что стремится объяснить эту формацию, но его нарратив оказывается с самого начала пораженным той самой совестью, которую он стремится перед нами разоблачить. То утверждение, что совесть это фикция, не должно путать с утверждением, что совесть возникает случайно и ей можно пренебречь; наоборот, она является фикцией по необходимости, такой фикцией, без которой не может существовать субъект грамматический и феноменологический. Но если ее фиктивный статус не развеивает ее необходимости, как мы должны конструировать смысл этой необходимости? Более точно, что значит говорить, что субъект возникает только через действие обращения на себя? Если это обращение на себя есть троп, движение, которое изображается всегда и только *фигурально* как движение телесное, — но телом буквально не исполняемое, — в чем же тогда заключена необходимость такой фигурации? Тогда троп оказывается тенью тела, тенью насилия тела против себя же, тела в призрачной и лингвистической форме, являющейся означающей меткой возникновения психики.

Если подходить к делу грамматически, то окажется, что сначала необходим субъект, что обращается на себя, хотя я и покажу, что не существует субъекта кроме того, что есть следствие этой самой рефлексивности. Каким образом может предполагаться субъект на обоих концах этого процесса, особенно если это и есть та самая формация субъекта, которой данный процесс стремится дать описание?

Если, по Фрейду, совесть является пассионарной привязанностью к *запрету*, привязанностью, что принимает форму обращения на себя, про-

исходит ли формация эго как результирующий осадок этой особой формы рефлексивности? Существительное «эго» тогда будет материализовывать и маскировать пошаговое накопление этого рефлексивного, возвратного движения. Из чего же состоит эта рефлексивность? О чем говорится, что оно обращается, — и на что? И что составляет само действие «обращения назад»? Я хочу указать на то, что этот логический замкнутый круг, в котором субъект оказывается уже предполагаемым, но еще не сформированным, с одной стороны, или уже сформированным, но все еще не предполагаемым, с другой, выглядит куда привлекательней, если понять, что и у Фрейда, и у Ницше это отношение рефлексивности изображается всегда и только фигурально, и эта фигура не несет никакого онтологического утверждения. Говорить о «воле» (и гораздо меньше — о ее «обращении на себя») — весьма странный способ выражаться, странный, поскольку здесь изображается процесс, который невозможно отделить или понять отдельно от его фигурального изображения. В самом деле, у Ницше такое фигуральное письмо и само фигуральное изображение вообще являются неотъемлемой частью «идеальных и воображаемых феноменов», которые суть последствия нечистой совести. Итак, мы ничего не узнаем о нечистой совести, когда рассматриваем странную фигуру рефлексивности, что предлагает нам Ницше. Мы как бы попадаем на крючок манящих эффектов нечистой совести в тот самый текстуальный момент, когда стремимся узнать, что же, собственно, такое эта нечистая совесть. Если же он полагается основанием для фигурации, и только он сам и может фигурально изображаться — и изображаться *как* такое основание, — замкнутый круг, по поводу которого можно сокрушаться с точки зрения логики, озаботившись выстраиванием ясной последовательности, становится конститутивной особенностью нечистой совести, рассматриваемой как фигура и как условие возможности самой фигурации.

Очевидная закольцованность этого подхода вновь возникает в связанной с ним серии затруднений. Что побуждает волю обращаться на себя? Обращается ли она на себя под давлением внешней силы или закона, под действием ожидаемого или памятуемого наказания? Или же эта особая форма рефлексивности имеет место до серии налагаемых извне требований или в другой форме взаимосвязи с ними?

Чтобы прояснить последнее высказывание, важно вновь обратиться к тезису о том, что наказание предшествует совести и что совесть может пониматься как беспроблемная интернализация наказания, его мнемонический след. Хотя существуют совершенно отчетливые места в тексте, где Ницше как будто говорит о том, что наказание предшествует совести по времени, существуют и параллельные им взгляды у Ницше, где эта последовательность ставится под вопрос.

Согласно Ницше, воля наиболее продуктивна, — то есть более всего «совестлива», — когда она обращается на себя, и тогда выходит, что суровость совести связана с силой той воли, из которой она составлена. Сходным образом у Фрейда сила совести питается в точности той агрессией,

которую она сдерживает. В этом смысле, получается, сила совести коррелирует не с интенсивностью наказания и не с интенсивностью памяти о полученном наказании, *но с интенсивностью собственной агрессии ее субъекта*, той агрессии, о которой говорится, что она изливается наружу, но в данном случае, под рубрикой нечистой совести, о ней говорится, что она изливается вовнутрь. Это последнее излияние в то же самое время является фабрикацией — интернализацией, которая производится или фабрикуется как эффект сублимации.

Этот замкнутый круг, кажется, разрывает линию причинной связи или интернализации, обычно предполагаемую между внешним или историческим опытом наказания и интернализацией мнемонического следа этого наказания в форме совести. Но если совесть таким образом выводится сама из себя и не происходит односторонне от интернализации внешнего или исторического наказания, существует ли другой способ понимания ее функции в процессе социальной регуляции? Возможно ли понимание силы наказания без обращения к тому, как она эксплуатирует нарциссическую потребность, или, формулируя это а-ля Ницше, возможно ли понимание силы наказания без обращения к тому, как она эксплуатирует привязанность воли к себе?

То утверждение, что существует пассионарная привязанность к подчинению, выглядит как предположение, что первоначально существует страсть, целью которой является привязанность к некоторому объекту. Согласно Ницше, должен возникнуть вопрос о том, предшествует ли эта первичная страсть, эта воля, тем привязанностям, по которым она узнается, или же ее привязанности предшествуют ее страстям или обретают свой пассионарный характер только после того, как достигнута привязанность. (Но могут постоянно реализовываться оба варианта в несоизмеримом наборе временных траекторий. В каком-то смысле мы могли бы сказать, что этот вопрос пронизывает дебаты между фрейдизмом лакановским и фрейдизмом в версии объектных отношений.)

Концепция нечистой совести у Ницше

Анализ Ницше нечистой совести в «К генеалогии морали» начинается в 16 разделе рассмотрения второго. Во-первых, отношение этого понятия к понятию совести, введенному раньше в этом же рассмотрении, остается непроясненным. [Понятие] совести вводится через [фигуру] животного, выдрессированного так, что оно смеет обещать, и в связи с [понятием] «суверенного» человека. Тот, кто обещает и сдерживает обещания, «взрстил в себе... способность», противоположную забывчивости, а именно память, что становится «*памятью воли*»¹. Здесь Ницше отсылает к «впе-

¹ *Nietzsche Friedrich. On the Genealogy of Morals/Trans. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967. P. 58; Zur Genealogie der Moral / Nietzsche.*

чатлению», что активно поддерживается желанием, что не забывается, но, будучи активно помнящимся, производит длительную непрерывность воли. Но о самом этом впечатлении ничего не сказано. Впечатление от чего? На службе у чего? Затем Ницше настаивает на том, что смеющийся обещать не позволит ничему прервать тот процесс, в котором изначально утверждение «я хочу» или «я сделаю» разрешается в осуществлении намеченного акта. Тот, кто обещает со всей ответственностью, обладает властью суверена осуществлять то, что он сказал, реализовывать свое воление. Другими словами, смеющийся обещать устанавливает непрерывную [связь] между утверждением и действием, хотя временное их разъединение признается как возможность вмешательства различных конкурирующих обстоятельств и случайностей. Перед лицом этих обстоятельств и случайностей воля продолжает производить себя, трудиться над собой, изготавливая из себя непрерывность, а эта непрерывность, эта «длинная цепь воли», как говорит Ницше, устанавливает свою собственную временную протяженность над всем остальным и вопреки всему тому, что может пытаться затруднить или смягчить ее исполнение. Смеющийся обещать способен постоять за себя перед временем, его слова длятся во времени, он «дает свое слово как такое, на которое можно положиться, ибо чувствует себя достаточно сильным, чтобы сдержать его даже вопреки несчастным случаям» (60/294/441). Эта протяженная воля, сохраняющая самоидентичность во времени и устанавливающая свое собственное время, формирует человека совести. (Довольно странным образом этот идеал действительного речевого акта, что предполагается обещанием, срезается собственным понятием Ницше о цепи знаков, согласно которому знак может означивать только таким образом, что отчуждает его от исходных намерений, которыми он был вызван к жизни. Исходя из историчности цепи знаков, представляется невозможным сдерживать обещание, поскольку представляется невозможным оградить знак от различных исторических случайностей, которыми прирастает его значение, превосходя исходные намерения.)

В разделе 3, что следует за этим обсуждением, Ницше вновь рассматривает эту идеализацию обещающего животного и спрашивает, как может быть создана память для воли. Это возвращает нас к вопросу о статусе «впечатления», что активно реанимируется и оживляется и которое, в и благодаря такой реанимации, устанавливает протяженную непрерывность воли. «Вжигать, дабы осталось в памяти: лишь то, что не перестает *причинять боль*, остается в памяти» (61/295/442). И далее мы узнаем об «ужасе», что ранее сопровождал все обещания. Должен ли этот «ужас», таким образом, конструироваться как «впечатление», что действует как

мнемоническое устройство, посредством которого воля делает себя регулярной и исчислимой? В разделе 4 Ницше ставит вопрос о нечистой совести явным образом, но продолжает трактовать ее, как если бы она была вполне отдельной от совести как таковой. Он спрашивает, «каким же образом явилась в мир та другая “мрачная затея”, сознание вины, [вся совокупность] “нечистой совести”?» (62/297/443). Но *другая* ли она? Есть ли для воли способ стать регулярной, стать протяженной непрерывностью, что гарантирует [выполнение] обещания, не становясь субъектом логики нечистой совести?

Далее следуют хорошо известные рассуждения об отношении между долгом и виной (62-3/297-8/443-4), когда неспособность [должника] выплатить долг пробуждает в заимодавце желание компенсации, и должнику причиняется ущерб. Таким образом, приписывание должнику моральной ответственности рационализирует желание заимодавца наказать должника. С эти понятием «ответственности» возникает все великолепие пронизанных моралью психических феноменов: интенциональность и даже особые версии самой воли. Однако желание наказать не может целиком и полностью объясняться нарушением договора. Почему заимодавец получает удовольствие, причиняя ущерб, и какую форму принимает удовольствие, когда ущерб причиняется в том морализованном действии, которым заимодавец удерживает должника морально ответственным и объявляет его виновным? Что за странное получение удовольствия происходит при этом приписывании вины?

Это объяснение тому, как происходит приписывание вины, еще не [включает в себя] формирование нечистой совести (каковое, разумеется, должно быть приписыванием или причинением вины себе). Это предполагает, что договор нарушен, а существование договора предполагает [существование] института обещания. В самом деле, должник — это тот, кто оказывается неспособным выполнить обещание, продлить свою волю и сдержать свое слово в исполнении акта.

Наказание должника, таким образом, предполагает модель или идеал обещающего животного, хотя это обещающее животное не может появиться без впечатления ужаса, производимого наказанием. Выходит, что наказание должника возникает в ответ на ущерб, где долг трактуется как такой ущерб, но этот ответ приобретает значение, что превосходит явную цель получения компенсации. Ибо наказание доставляет удовольствие и причинение ущерба сконструировано как приманка к жизни (66-7/301-2/447-9).

Если эта сложная сцена оживляет заимодавца, как мы понимаем формирование нечистой совести у должника? Ницше пишет: «Наказанию вменяют в заслугу то, что оно пробуждает в виновном чувство вины, в нем ищут доподлинный *instrumentum* той душевной реакции, которая именуется “нечистой совестью”, “угрызениями совести”» (81/318/458-9).

Однако Ницше дистанцируется от этой формулировки, поскольку не просто психические реакции, но и сама психика является инструментом

этого наказания. Интернализация инстинкта, — что происходит, когда инстинкт не разрешается мгновенно в действии, — производит взамен душу или же психику, согласно Ницше; давление, оказываемое стенами общества, вызывает интернализацию, что достигает своей кульминации в производстве души, в этом производстве, что понимается как первое художественное достижение, фабрикация идеала. Выходит, что фабрикация занимает место обещания, слова, осуществляемого в действии, и возникает при условии нарушения обещания. Но вспомним, что исполнение действия не обходится без его фабрикации: один из эффектов обещания — это производство «я», что могло бы удерживать себя во времени. Значит, фабрикация такого «я» является парадоксальным результатом обещания. «я» становится непрерывным в своем деянии, но деяние это, парадоксальным образом, — создавать непрерывность себя же.

Нечистая совесть должна стать фабрикацией внутреннего, что сопровождает нарушение обещаний, прерывность воли, но «я», что должно держать обещание, является как раз культивируемым эффектом этой непрерывной фабрикации внутреннего. Может ли вообще существовать смеющий обещать (тот, кто способен превращать слова в дела) без нечистой совести, что формирует само «я», что держит свое слово во времени, что обладает памятью воли и для которого уже произведена психика?

Ницше описывает «нечистую совесть в ее начале» как «насильственно подавленный инстинкт свободы» (87/325/463). Но где же след этой свободы в заковывании себя в кандалы, что описывает Ницше? Его можно обнаружить в удовольствии, получаемом от причинения боли, удовольствии, получаемом от причинения боли себе же, во благо — и во имя — морали. Это удовольствие от причинения боли, приписанное ранее заимодавцу, теперь становится под давлением общественного договора, интернализированным удовольствием, счастьем самоистязания. Начало нечистой совести, таким образом, в счастье самоистязания, когда истязуемое «я» не существует вне орбиты этого истязания. Но интернализация наказания и является собственно производством «я», и именно в этом производстве и размещаются любопытным образом удовольствие и свобода. Наказание не только производит «я», но сама эта продуктивность наказания является зоной свободы и удовольствия воли, ее творческой активности.

Как специфическая деформация художничества (которая, разумеется, неотделима от его исходной формации), самосознание является формой, что принимает воля, когда ей не позволяют выразиться просто в действии. Но предшествует ли во всяком смысле такая модель, посредством которой инстинкт или воля выражают или разряжают себя в действии, самопротиворечивому выражению нечистой совести? Возможна ли модель обещания, что не предполагает с самого начала нечистой совести? Благородный [«господин» по природе] описывается ранее как тот, для которого его дело — «инстинктивное созидание форм и их наложение... [они] суть самые подневольные, самые непредумышленные художники из ко-

гда-либо существовавших» (86/325/463). Душа и есть то, что производится таким насильственным художничеством, когда его объектом становится оно само. Душа, психика здесь не предшествует этому рефлексивному ходу, но это рефлексивное обращение воли против себя самой производит вслед за собой метафорику психической жизни.

Если мы полагаем, что душа — это эффект наложения формы на себя, где форма понимается равнозначной душе, то не может быть ни длящейся воли, ни «я», удерживающего себя во времени, без такого наложения формы на себя, этого морального труда над собой. Это фундаментально художественное производство нечистой совести, производство «формы» воли из воли же описывается Ницше как «материнское лоно всех идеальных и воображаемых феноменов» (87/326/464). Нечистая совесть сфабрикована, но на ее же счет, в свою очередь, относят фабрикацию всех идеальных и воображаемых феноменов. Возможно ли как-то ответить на вопрос о том, предшествует художничество нечистой совести или же является ее результатом? Возможно ли каким-либо образом постулировать что-либо, предшествующее этому «обращению на себя», что послужило бы метафорическим основанием для субъекта и всего художничества, включая жизнь воображения и интеллекта?

Если нечистая совесть порождает воображаемые и идеальные феномены, то трудно вообразить, что какой-то из легендарных генеалогических терминов Ницше не мог бы в конечном итоге сводиться к нечистой совести. Действительно, его проект генеалогии нечистой совести, похоже, проваливается, если те самые термины, что он будет использовать для объяснения ее формации, оказываются эффектом самой этой формации. В другом месте он откажется, например, принимать понятие воли как концептуально данное. В «По ту сторону добра и зла» он пишет: «Мне кажется, что воление есть... нечто *сложное*, нечто единое только в качестве слова»¹. Раз воление поднято до уровня философского концепта, оно, пишет Ницше, по необходимости есть некоторая фикция. То же самое будет столь же верно и в отношении понятия «инстинкт», а также попытки объяснить хронологически или логически последовательно, как что-либо может происходить от воли или же воля — от чего-то еще: «“Причиной” и “следствием” нужно пользоваться как чистыми концептами, т. е. как общепринятыми фикциями, в целях обозначения, соглашения, а *не* объяснения»². В «К генеалогии морали» Ницше повторяет, что концептуализация возникает из генеалогии пытки как обещание некоторого избавления: концепты, пишет он, это попытки достигнуть освобождения от пытки. Не скрыва-

¹ *Nietzsche Friedrich. Beyond Good and Evil/Trans. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1966. P. 25; Jenseits von Gut und Böse//Nietzsche. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden/Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Bd. 5. S. 32; Ницше Фридрих. По ту сторону добра и зла // Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 254.*

² *Ibid. P. 29, 36, 256–257.*

ется ли в этом описании сам концептуальный аппарат «К генеалогии морали», и не является ли тогда текст Ницше попыткой избежать пыток нечистой совести, хотя сам этот текст обязан, так сказать, своей жизнью именно этому источнику?

Если все «воображаемые феномены» являются результатом этой насильственной интериоризации, выходит, что генеалогический подход — один из этих феноменов, нарративный эффект нарратива, что он стремится рассказать. Демаскировка нарратива неизбежно становится его ремаскировкой. Действительно, оказывается, что сама творческая способность, которую человек стремится противопоставить сдерживанию [его] силы, в основании своем зависит от этого сдерживания. В этом смысле репрессия, выходит, подтверждает или гарантирует как смеющего обещать, так и пишущего фикцию, включая сюда и такие концептуальные фикции, как генеалогия. Единство воли, атрибутируемое обещанию, само есть *следствие* репрессии, забывчивости, незапоминания удовольствий, которые, видимо, предшествовали репрессии и которым репрессия больше не даст возможности повториться.

Фрейд, нарциссизм и регуляция

В этой заключительной части я бы хотела вернуться к проблеме социальной регуляции, в отношении не ее воздействия на психику, но соучастия в формировании психики и желаний. С этой целью я предлагаю обратиться к Фрейду; ницшеанские обертоны его рассмотрения совести будут очевидны.

Постулирование первичности репрессии / вытеснения приводит нас прямо к Фрейду, а также к новому рассмотрению проблемы наказания в связи с формированием совести и социального подчинения. Если это подчинение не механистично, не является всего лишь следствием интернализации, то как мы должны понимать сцепление психики с подчинением таким образом, чтобы не разъединять дискурс самоподчинения и проблему социальной регуляции? Как может культивирование нарциссической привязанности к наказанию быть тем средством, с помощью которого власть социальной регуляции эксплуатирует нарциссическую потребность в самоотражении, которая безразлична к тому, что станет поводом для нее?

Этот намек на нарциссизм, я склонна предполагать, уже работает у Ницше. Аскетический идеал, понимаемый как воля к ничто, представляет собой способ интерпретировать все страдание как вину. Хотя вина стремится перекрыть доступ человеческим желаниям к объекту определенного типа, она не может нивелировать желающую природу человека. Итак, согласно диктату вины, «человек... должен был только *хотеть* чего-то — безразлично пока, что, куда, к чему, как он хотел: *спасена была сама воля*» (162/411/524).

В своем анализе невроза Фрейд понимает это иначе, как некую либидинальную привязанность к запрету, цель которого — воспрепятствовать либидинальному удовлетворению. Где это препятствование составляет репрессию, вытеснение, это вытеснение поддерживается тем либидо, которому оно стремится воспрепятствовать. В неврозе этическая регуляция телесного импульса становится предметом и целью самого импульса. Так нам дается представление о привязанности к подчинению, что является формативным для рефлексивной структуры подчинения. Импульс, что должен был бы отрицаться, непреднамеренно *сохраняется* самой отрицающей активностью.

Отголосок Ницше слышен, когда Фрейд описывает процесс, посредством которого либидо подпадает под цензуру закона лишь для того, чтобы возникнуть вновь как поддерживающий аффект этого закона. Подавление/вытеснение либидо всегда должно пониматься как само по себе либидинально инвестированное подавление. Итак, либидо не отрицается абсолютно посредством подавления/вытеснения, но скорее становится инструментом собственного подчинения. Подавляющий/репрессивный закон не является внешним либидо, которое он подавляет/репрессирует, но подавляющий закон подавляет в той степени, в которой подавление/вытеснение становится либидинальной активностью. Далее, моральные запреты, особенно те, что оборачиваются против тела, сами поддерживаются той телесной активностью, которую они стремятся обуздать.

Желание желать есть воление желать как раз то, что перекрыло бы желание, только ради возможности продолжать желать. Это желание желания эксплуатируется в процессе социальной регуляции, поскольку если термины, в которых мы обретаем социальное признание себя, те же самые, которыми мы регулируем и обретаем социальное существование, тогда подтверждение чьего-то существования означает его согласие на субординацию — печальная связь. Как именно эта нарциссическая привязанность к привязанности эксплуатируется механизмами социальной регуляции, непреднамеренно проясняет тот набор спекуляций, что Фрейд предлагает по поводу вытеснения гомосексуальности и формирования совести и гражданственности. В «О механизме паранойи» он связывает подавление гомосексуальных влечений с производством чувства социума. В конце этой работы он отмечает, что «гомосексуальные влечения» помогают выстроить «социальные инстинкты, тем самым привнося эротический фактор в [отношения] дружбы и товарищества, в *esprit de corps* и в любовь ко всему человечеству»¹. Завершение эссе «О нарциссизме» можно воспринимать как его попытку определить логику, посредством

¹ Freud Sigmund. On the Mechanism of Paranoia. «Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia» (Dementia Paranoides) // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud / Ed. and trans. James Strachey. 24 vols. London: Hogarth, 1953–74. Bd. 12. S. 31.

которой происходит это производство чувства социума. «Идеал-Я», пишет он, имеет социальную долю: «он является также общим идеалом семьи, класса или нации. Кроме нарциссического либидо он связывает также большое количество гомосексуального либидо данного лица, которое таким образом обращается назад в эго. Неудовлетворенность вследствие неосуществления этого идеала освобождает гомосексуальное либидо, которое трансформируется в чувство вины (ужас перед сообществом)»¹. Эта трансформация гомосексуальности в вину и, таким образом, в основание для чувства социума происходит, когда страх родительского наказания генерализуется в ужас утраты любви товарищей. Паранойя — это такой процесс, в котором эта любовь последовательно воображается как всегда почти утерянная, и парадоксальным образом именно страх утраты этой любви мотивирует сублимацию или интроверсию гомосексуальности. На самом деле эта сублимация не столь инструментальна, как выглядит, поскольку суть не в том, что человек отрекается от гомосексуальности, чтобы обрести любовь товарищей, но в том, что определенная гомосексуальность может быть достигнута и обуздана только *через* это отречение.

Другое место у Фрейда, где это становится очень понятно, — обсуждение формирования совести в «Недовольстве культурой», где оказывается, что запрет на гомосексуальность, который, как утверждается, проводится в действие или артикулируется совестью, основывает и конституирует саму совесть как психический феномен. Запрет на желание есть само желание, обращающееся назад на себя, и это обращение на себя становится подлинным началом, подлинным действием того, что получает самостоятельное существование в термине «совесть».

В «Недовольстве культурой» Фрейд пишет: «Совесть (вернее, страх, который потом станет совестью) была первопричиной отказа от влечений, потом отношение переворачивается. Каждый отказ делается динамическим источником совести, он всякий раз усиливает ее строгость и нетерпимость»².

Следовательно, согласно Фрейду, налагаемым на себя императивам, характеризующим круговой маршрут совести, следуют и пытаются их исполнять в точности потому, что теперь они являются зоной того самого удовлетворения, которое они стремятся запретить. Другими словами, запрещение становится поводом для оживления инстинкта под рубрикой отрицающего закона. Запрет воспроизводит запрещенное желание и интенсифицируется через отказы, им порожаемые. «Загробная жизнь» запрещенного желания происходит в самом запрете, где запрещение не просто

¹ *Freud Sigmund. On Narcissism: An Introduction. Standard Edition, 14: 73–104. О нарциссизме // Фрейд Зигмунд. Очерки по психологии сексуальности. Минск: Белорусская советская энциклопедия, 1990. С. 126.*

² *Freud Sigmund. Civilization and Its Discontents / Trans. James Strachey. New York: Norton, 1977. P. 84; Фрейд Зигмунд. Недовольство культурой // Психологический анализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 120.*

поддерживает, но и *поддерживается* желанием, от которого оно принуждает отказаться. В этом смысле, следовательно, отказ происходит в том самом желании, от которого отказываются: от желания *никогда* не отказываются, его сохраняют и вновь подтверждают в самой структуре отказа.

Этот пример приводит нас обратно к тропу, с которого мы начали, с фигуры совести как обращения назад на себя, как если бы тело возвращалось к себе, возвращалось в мысли о своем желании, тело, для которого его желание становится симптомом в этой позе возврата. Совесть, таким образом, фигурально изображается как тело, в качестве объекта выбирающее само себя, принужденное постоянно находиться в позе негативного нарциссизма или, более точно, питаемого нарциссизмом самопорицания (затем ошибочно отождествляемого со *стадией* нарциссизма).

Рассмотрим — в качестве контрольного выстрела — как современные попытки регулирования гомосексуальности в армии США сами являются регуляторной формацией маскулинного субъекта, освящающего свою идентичность в *отказе* как речевом акте: можно говорить «я гомосексуал» до тех пор, пока ты также *обещаешь*, что «не намерен действовать». И это — подавление и поддержание гомосексуальности в замкнутом круге и через него, посредством которого тело артикулирует отказ от себя самого, — подпадает регуляции через обещание. Но эта перформативная артикуляция, хотя и вынужденная, обречена на неудачу, на другую формулировку, на повторение только половины фразы, на искажение обещания, на превращение признания в вызов, на немоту. Так оппозиция отщепится и будет противостоять власти, под давлением которой возникла; и это короткое замыкание регуляторной власти конституирует возможность *постморального* жеста к менее регулярной свободе, жеста, что в перспективе менее систематизируемого набора ценностей ставит под вопрос ценности морали.

ПОДЧИНЕНИЕ, СОПРОТИВЛЕНИЕ, ПЕРЕОЗНАЧИВАНИЕ. МЕЖДУ ФРЕЙДОМ И ФУКО

Моей проблемой, по существу, является определение тех имплицитных систем, узниками которых мы себя обнаруживаем; что бы я хотел ухватить, так это систему пределов и исключения, которую мы практикуем, ее не сознавая; я бы хотел сделать культурное бессознательное явным.

Фуко. Ритуалы исключения

Рассмотрим, опираясь на «Надзирать и наказывать», парадоксальный характер того, что Фуко описывает как субъективацию заключенного. Термин «субъективация» сам в себе содержит парадокс: *assujétissement* означает одновременно становление субъектом и процесс подчинения — человек поселяется в фигуре автономии, только становясь подчиненным власти, и эта субъекция предполагает радикальную зависимость. По Фуко, этот процесс субъективации происходит главным образом через тело. В «Надзирать и наказывать» тело заключенного не только становится *знаком* вины и преступления, воплощением запрета и санкцией на ритуалы нормализации, но и обрамляется и формируется через дискурсивную матрицу правового субъекта. То заявление, что дискурс «формирует» тело, нельзя назвать простым, и с самого начала мы должны уяснить себе, почему такое «формирование» не то же самое, что «обусловливание» или «определение», и еще менее того оно означает, что тела каким-то образом изготовлены из дискурса чистыми и простыми¹.

Фуко говорит, что заключенный не регулируется *внешним* отношением власти, где институция выбирает уже данного индивида в качестве мишени для своих целей субординации. Наоборот, индивид формируется

¹ Нижеследующее обсуждение частично повторяет и расширяет первую главу моей книги «Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"» (New York: Routledge, 1993. P. 33–36).

или, точнее, формулируется через свою дискурсивно выстроенную «идентичность» заключенного. Субъекция есть буквально *делание* субъекта, принцип регуляции, согласно которому субъект формулируется или производится. Подобная субъекция является таким типом власти, что не только односторонне *воздействует* на данного индивидуума как форма господства, но также *приводит в действие* субъект или формирует его. Итак, субъекция не есть ни всего лишь господство над субъектом, ни его производство, но она обозначает определенного типа ограничение в производстве, ограничение, без которого производство субъекта не может состояться, ограничение, через которое и происходит это производство. Хотя Фуко время от времени пытается показать, что исторически *судебная* власть — власть, которая воздействует на уже данные субъекты, субординируя их, — *предшествует* власти производящей, способности власти *формировать* субъекты, в отношении заключенного ясно, что субъект произведенный и субъект регулируемый или субординированный суть одно и принудительное производство есть его собственная форма регуляции.

Фуко предостерегает тех в либеральной традиции, кто освободил бы узника от тягостных лишений тюрьмы, поскольку подчинение, означаемое внешней институцией тюрьмы, не действует отдельно от вторжения в тело заключенного и управления им: без того, что Фуко описывает как тотальную осаду и вторжение в это тело означающих практик тюрьмы, — а именно наблюдения, признания, регуляризации и нормализации движений и жестов тела, дисциплинарных режимов тела, что побудили феминисток спрашивать у Фуко при разработке концепции дисциплинарного производства гендера¹. Итак, тюрьма воздействует на тело заключенного, но делает это, заставляя его приближаться к идеалу, поведенческой норме, модели послушания. Именно таким образом индивидуальность заключенного упорядочивается, сводится воедино, превращается в дискурсивное и концептуальное владение тюрьмы; именно таким образом, подчеркивает Фуко, «он становится принципом собственного подчинения»². Этот нормативный идеал, как бы внедренный в заключенного, является некой психической идентичностью или тем, что Фуко назовет «душой». Поскольку душа есть эффект тюремного заключения, Фуко утверждает, что заключенный подчинен «более фундаментальным образом», чем лишение пространственной свободы в тюрьме. Действительно, в нижеследующей цитате сама душа изображается как некое лишение пространственной свободы, действительно как некая тюрьма, что предоставляет внешнюю форму или регуляторный принцип тела заключенного. Это становится яс-

¹ См.: *Bartky Sandra*. *Femininity and Domination*. New York: Routledge, 1990.

² *Foucault Michel*. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* / Trans. Alan Sheridan. New York: Random House, 1979. P. 203; *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. P. 202; *Фуко Мишель*. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. С. 297.

ным из фразы Фуко о том, что «человек, которого нам описывают, которого нас призывают освободить, является следствием подчинения [*assujétissement*] куда более глубинного, нежели он сам... Душа — тюрьма тела» (30/46).

Хотя Фуко здесь пишет о субъективации заключенного, он, кажется, еще и выделяет метафору тюрьмы как ведущую в теории субъективации тела. Как нам следует понимать ведущие фигуры тюремного заключения и вторжения, через которые Фуко артикулирует процесс субъективации, дискурсивное производство идентичностей? Если дискурс производит идентичность, поставляя и усиливая регуляторный принцип, что без послаблений вторгается в индивидуума, сводит воедино и упорядочивает его, тогда оказывается, что сама «идентичность», поскольку она сводит его воедино, действует в точности как «душа, заточающая тело в тюрьму». В каком смысле эта душа «куда более глубинна», чем сам заключенный? Значит ли это, что душа существует прежде тела, что вдыхает в нее жизнь? Как должны мы понимать подобное утверждение в контексте теории власти Фуко?

Не отвечая на этот вопрос напрямую, можно было бы в целях прояснения [ситуации] противопоставить «душу», которая у Фуко артикулируется как тюремные стены, психике в психоаналитическом смысле¹. В психике идеал субъекта соотносится с идеалом-Я, о котором говорится, что супер-эго как бы консультируется с ним для того, чтобы измерить эго. Лакан описывает этот идеал по-своему, как «позицию» субъекта в символическом, норму, что устанавливает субъект в языке и, таким образом, внутри имеющихся схем культурной познаваемости. Это жизнеспособное и познаваемое существо, этот субъект всегда производится ценой чего-то другого, и все, что противостоит нормативному требованию, которым учреждаются субъекты, остается бессознательным. Таким образом, психика, включающая в себя бессознательное, очень отличается от субъекта: психика есть в точности то, что превосходит выстраивающие тюрьму эффекты дискурсивного требования заселить самосогласованную идентичность, стать самосогласованным субъектом. Психика — это то, что противостоит регуляризации, приписываемой Фуко нормализующим дискурсам. Об этих дискурсах говорится, что они заключают тело *в тюрьму души*, наполняют жизнью и помещают тело в эту идеальную рамку и в такой степени редуцируют понятие психики к действиям ограничивающего и нормализующего извне идеала². Этот ход Фуко выглядит так, как буд-

¹ Важно отличать понятие психики, включающее в себя понятие бессознательного, от понятия субъекта, чье формирование обусловлено исключением бессознательного.

² Обширное и плодотворное обсуждение того, как работают нормы в процессе субъективации и, в частности, как следует понимать нормы в качестве транзитивных действий, см. в: *Macherey Pierre. Towards a Natural History of Norms* / Trans. and ed. Timothy J. Armstrong. Michel Foucault // *Philosopher*. Routledge:

то он трактует душу как односторонне принимающую воздействие лакановского символического. Транспозиция души к внешней рамке тюрьмы для тела как бы упраздняет внутреннее тела, оставляя для этого внутреннего одну лишь роль — восприимчивой к односторонним воздействиям дисциплинарной власти поверхности.

В какой-то степени я подхожу к психоаналитической критике Фуко, поскольку я думаю, что невозможно воспринимать человека как причину субъективации и, в частности, как принцип собственной субъекции без обращения к психоаналитическому подходу к формативным или генеративным эффектам пресечения или запрета. Более того, формирование субъекта невозможно продумать в полной мере — если вообще такое продумывание возможно — без обращения к представляющему парадоксальную свободу набору базовых ограничений. И когда я буду развивать эту критику, некие романтические представления о бессознательном, определяемом как неизбежное сопротивление, обязательно привлекут пристальное внимание критики, и эта критика вызовет появление фукианского подхода теперь уже *внутри* психоанализа. Вопрос о скрытом психоанализе в работах Фуко — поднятый самим Фуко в отсылке к «культурному бессознательному», процитированной в эпиграфе к этой главе, — может быть сформулирован более точно как проблема определения места и причины сопротивления. Где происходит сопротивление дисциплинарному формированию субъекта — и где оно происходит в самом формировании? Исключает ли редукция психоаналитически богатого понятия психики к понятию о душе как тюрьме возможность сопротивления нормализации и формированию субъекта, сопротивления, что возникает как раз вследствие несопоставимости психики и субъекта? Как нам следует понимать такое сопротивление, и повлечет ли такое понимание за собой также и критическое переосмысление психоанализа?

Ниже я задаю вопросы двух различных типов, один тип относится к Фуко, другой — к психоанализу (применяя этот термин по-разному к Фрейду и к Лакану)¹. Во-первых, если Фуко понимает психику как тюрьму на службе у нормализации, как он может объяснить психическое сопротивление нормализации? Во-вторых, когда некоторые поборники психоанализа утверждают, что сопротивление нормализации есть функция бессознательного, не является ли эта гарантия психического сопротивления просто ловкостью рук? Выражаясь точнее, производится ли сопротивление, о котором говорит психоанализ, социально и дискурсивно или

New York, 1992. P. 176–191. В этом же томе см. обсуждение Фуко как косвенно пишущего о Лакане, в: *Miller Jacques-Alain. Michel Foucault and Psychoanalysis*. P. 58–63. О проблеме динамического отношения между требованиями этики и субъективности, которой они адресованы, см. очень полезный сравнительный анализ Фуко и Лакана в: *Rajchman John. Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics*. New York: Routledge, 1991.

¹ Я разумеется, не утверждаю, что психоанализ представлен только этими двумя фигурами, но в данной главе это будет так.

же это некое сопротивление социальному и дискурсивному производству *как таковому*, его подрыв? Рассмотрим заявление, что бессознательное всегда и только лишь сопротивляется нормализации, что каждый ритуал согласия с предписаниями цивилизации чего-то стоит и что таким образом производится определенный распряженный и несоциализованный остаток, оспаривающий наличие законопослушного субъекта. Этот психический остаток означает пределы нормализации. Данная позиция не предполагает, что такое сопротивление обладает властью перерабатывать и переартикулировать термины дискурсивного требования, те дисциплинарные предписания, посредством которых совершается нормализация. Помехи предписанию производства послушного тела не то же самое, что демонтаж предписания или изменение терминов выстраивания субъекта. Если бессознательное или, в более общем смысле, психика определяется как сопротивление, как мы должны тогда понимать бессознательные привязанности к подчинению, подразумевающие, что бессознательное не более свободно от нормализующего дискурса, чем субъект. Если бессознательное избегает данного нормативного предписания, к какому другому предписанию оно формирует привязанность? Что заставляет нас думать, что бессознательное сколько-нибудь менее структурировано властными отношениями, пронизывающими культурные означающие, чем язык субъекта? Если мы обнаруживаем привязанность к подчинению на уровне бессознательного, какой тип защиты должен вырабатываться из этого?

Даже если мы допустим, что бессознательное сопротивление нормализующему предписанию гарантирует неспособность этого предписания выстроить субъект целиком и полностью, дает ли что-либо такое сопротивление в отношении изменения или расширения главенствующих предписаний или интерпелляций формирования субъекта? Как нам следует понимать сопротивление, что работает только на подрыв, но, по-видимому, не обладает властью реартикулировать термины, символические термины — выражаясь как у Лакана — которыми выстраиваются субъекты, которыми устанавливается подчинение в самом формировании субъекта? Это сопротивление придает незавершенность любой попытке произвести субъект дисциплинарными мерами, но остается неспособным реартикулировать главенствующие термины производящей власти.

Прежде чем продолжить этот вопрос психоанализа, давайте вернемся к проблеме тел у Фуко. Как и почему в сопротивлении отказано телам, произведенным в дисциплинарных режимах? Чем является это понятие дисциплинарного производства, и срывает ли оно столь эффективно, сколь это, вероятно, видится Фуко? В заключительной главе первого тома «Истории сексуальности» Фуко говорит о необходимости «истории тел», которая бы исследовала «тот способ, каким в них было инвестировано наиболее в них материальное и витальное»¹. В этой формулировке он пред-

¹ *Foucault Michel. The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction / Trans Robert Hurley. New York: Random House, 1978. P. 152; Foucault Michel. La volonté*

полагает, что власть действует не только *на* тело, но и *в* теле, что власть не только производит границы субъекта, но и наполняет внутреннее пространство этого субъекта. Исходя из последней формулировки, можно заключить, что существует «внутренность» тела, существующая до вторжения власти. Но учитывая радикально «внешний» характер души, как нам следует понимать «внутреннее пространство» у Фуко?¹ Такая «внутренность» не будет душой, не будет она и психикой, но чем же она будет? Пространство ли она чистой податливости, что как бы готово следовать требованиям социализации? Или же эту «внутренность» попросту и следует называть телом? Не приводит ли все это к той парадоксальной точке, где Фуко стремится утверждать, что душа — это внешняя форма, а тело — внутреннее пространство?

Хотя Фуко при каждом случае стремится опровергать возможность тела, не произведенного через властные отношения, иногда его пояснения требуют, чтобы тело удерживало материальность, онтологически отдельную от отношений власти, принимающих его в качестве зоны инвестиций.² Однако термин «зона» появляется в этой фразе как будто неправомерно, поскольку каково отношение между телом как *зоной* и инвестициями, которые это тело, как сказано, принимает или переносит? Стабилизирует ли термин «зона» тело в отношении к этим инвестициям, помогая уклониться от вопроса о том, как инвестиции устанавливают, оконтуривают и дробят то, что в нашей фразе выступает как само собой разумеющееся — «зону» тела (т. е. отклоняет ли термин «зона» лакановский проект «стадии зеркала»)? Что составляет «инвестиции», и что является ее строительной силой? Выполняет ли она визуализирующую функцию, и можем ли мы понимать производство телесного эго по Фрейду как проецируемую или опространствливаемую модальность подобных инвестиций?³ Действительно, до какой степени зона тела стабилизируется через определенную проективную нестабильность, ту, что Фуко не может описать вполне и что, возможно, привела бы его к проблематике эго как функции воображения?

de savoir. Paris: Gallimard, 1978. P. 200; *Фуко Мишель*. Воля к знанию // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. С. 259.

¹ Другим образом этот вопрос поднимает Чарльз Тэйлор, когда он спрашивает, находится ли у Фуко место для августиинанской «обращенности вовнутрь»; см. его работу: *Foucault on Freedom and Truth* / Ed. David Couzens Hoy; *Foucault: A Critical Reader*. New York: Blackwell, 1986. P. 99. Интересно также обсуждает это Уильям Коннолли в своей книге: *The Augustinian Imperative*. Newbury Park, Calif.: Sage Press, 1993.

² См. мою статью: *Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions* // *Journal of Philosophy* 86. № 11 (November 1989): P. 257–279.

³ Дискуссию о телесном эго см. у Фрейда в: «Я и Оно», в конце второго раздела, «Я и Оно», и у Margaret Whitford: *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine* (London: Routledge, 1991). P. 53–74.

«Надзирать и наказывать» предлагает иную конфигурацию отношений между материальностью и инвестицией. Здесь душа понимается как инструмент власти, посредством которого культивируется и формируется тело. В некотором смысле она функционирует как нагруженная властью схема, что производит тело и вводит его в действие. Мы можем считать отсылки Фуко к душе имплицитной переработкой Аристотелевой формулировки, в которой душа понимается как форма и принцип материи тела¹. В «Надзирать и наказывать» Фуко показывает, что душа становится нормативным и нормализующим идеалом, согласно которому тренируется, оформляется, культивируется и инвестируется тело; тело материализуется согласно исторически обусловленному воображаемому идеалу (*idéal speculatif*).

«Подчинение», или *assujetissement* есть не только субординация, но и сохранение и поддержание, помещение на место субъекта, субъективация. «Душа дает {заключенному} существование»; почти по Аристотелю, душа как инструмент власти формирует и оформляет тело, отштамповывает его и в процессе этой штамповки, дает ему существование. В этой формулировке тело не существует вне власти, поскольку материальность тела — действительно сама материальность — производится инвестицией власти и в прямом отношении к ней. Материальность тюрьмы, пишет Фуко, учреждается в той степени, в которой (*dans la mesure où*) она является вектором и инструментом власти². Итак, тюрьма материализуется в той степени, в которой она инвестирована властью. Выражаясь грамматически аккуратно, тюрьмы не существует до ее материализации, ее материализация равновелика ее инвестированности властными отношениями; и материальность есть эффект и мера этой инвестиции. Тюрьма получает бытие только в поле властных отношений, а более точно — только в той степени, в которой она насыщена такими отношениями и в которой такое их присутствие формирует само бытие тюрьмы. Здесь тело — как заключенного, так и тюрьмы — не является независимой материальностью, статичной поверхностью или зоной, которую маркирует, означает или пропитывает последующее инвестирование; тело есть то, для чего материализованность и инвестированность равновелики.

Хотя душа в «Надзирать и наказывать» понимается как то, что оформляет тело, Фуко говорит, что производство «субъекта» происходит в некоторой степени чрез субординацию и даже разрушение тела. В работе «Ницше, генеалогия, история» Фуко отмечает, что только через разрушение тела возникает субъект как «разъединенное единство»: «тело есть по-

¹ Более полное раскрытие переработки Фуко Аристотеля, см. в моей книге: *Bodies That Matter*. P. 32–36.

² «Протестовали не против слишком примитивной или слишком антисанитарной, слишком отсталой или слишком совершенной тюремной обстановки, а против самого материального существования тюрьмы как инструмента и вектора власти». *Discipline and Punish*. P. 30; *Surveiller et punir*. P. 35; Надзирать и наказывать. С. 47.

крытая знаками поверхность событий (исчерченная языком и разлагаемая идеями), локус разъединенного «я» (принимающего иллюзию субстанциального единства) и объемное пространство бесконечной дезинтеграции»¹. Субъект возникает ценой тела, и это возникновение обусловлено обратным отношением к исчезновению тела. Субъект не только эффективно занимает место тела, но и действует как душа, оформляет и формирует плененное тело. Здесь формирующая и оформляющая функция этой внешней души работает против тела; действительно, ее можно понимать как сублимацию тела вследствие смещения и замещения.

Подобным образом переописывая тело в теории Фуко, я со всей очевидностью погружаюсь в психоаналитический словарь на тему сублимации. В этих рамках позвольте мне поставить вопрос, возвращающий нас к проблеме подчинения и сопротивления. Если тело субординируется и в какой-то степени разрушается при появлении разъединенного «я» и если это появление может пониматься как сублимация тела, а «я» — как духовная форма тела, тогда существует ли такая часть тела, которая не консервируется сублимацией, такая часть, которая остается несублимированной?

Я склонна полагать, что этот телесный остаток выживает при таком субъекте в модусе уже, если не всегда уже, разрушенного, как некая конститутивная утрата. Тело не есть зона, в пределах которой происходит строительство; тело есть деструкция, в случае которой и формируется субъект. Формирование этого субъекта есть одновременно оформление, субординация и регуляция тела и вместе с тем модус, в котором эта деструкция консервируется (то есть поддерживается и мумифицируется) в нормализации.

Итак, если теперь тело должно пониматься как то, что не только конституирует субъект в его разъединенном и сублимированном состоянии, но также и превосходит всякую попытку сублимации или сопротивляется ей, как нам следует понимать то, что тело как бы отрицается и репрессируется для того, чтобы мог жить субъект? Можно ожидать, что тело возвратится к ненормализуемой дикости, и, безусловно, у Фуко в тексте есть моменты, когда нечто подобное происходит. Но все же чаще возникает, чем наоборот, у Фуко возможность подрыва или сопротивления а) в ходе субъективизации, что превосходит те цели нормализации, которыми она была вызвана к жизни, например, в «обратном дискурсе», или б) через конвергенцию с другими дискурсивными режимами, тем самым непреднамеренно производя дискурсивную сложность, размывающую телеологические цели нормализации². Итак, сопротивление возникает как эффект власти, как часть власти, ее самоподрыв.

¹ См.: *Foucault, Nietzsche, Genealogy, History* // *The Foucault Reader* / Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon, 1984.

² *Pathak Zakia, Rajan Rajeswari Sunder*. Shahbano / Eds. Judith Butler and Joan Scott. *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, 1992. P. 257–279.

При построении теории сопротивления всплывает определенная проблема, касающаяся психоанализа и, косвенно, пределов субъективации. По Фуко, субъект, производимый через подчинение, не производится в один момент весь целиком. Нет, он находится в процессе производства, он производится шаг за шагом (что не то же самое, что производиться заново снова и снова). Как раз возможность повторения не позволяет объединяться разьединенному единству, субъекту, она порождает множество эффектов, ослабляющих силу нормализации. Термин, не просто называющий, но также формирующий и оформляющий субъект, — позитивствуем у Фуко пример с гомосексуальностью, — вызывает обратный дискурс против того самого режима нормализации, которым был порожден. Это, конечно, не чистое противостояние, поскольку один и тот же термин «гомосексуальность» будет разворачиваться, служа в первую очередь нормализующей гетеросексуальности и во вторую очередь — депатологизации себя самого. Этот термин пронесет опасность предыдущего значения в значение последующее, но было бы ошибкой думать, что просто произнося термин, ты либо переступаешь через гетеросексуальную нормализацию, либо становишься ее инструментом.

Риск ренормализации присутствует всегда: представим, как кто-то с вызовом декларирует свою гомосексуальность только для того, чтобы услышать в ответ — «Ах вот как, значит, ты таков(а), и только таков(а)». И что бы вы ни говорили, это будет вновь и вновь пониматься как очевидная или косвенная манифестация вашей сущностной гомосексуальности. (Не следует недооценивать, насколько это изнурительно, когда от тебя ожидают, что ты все время будешь «явным» гомосексуалом, неважно, исходят эти ожидания от союзников геев и лесбиянок или от их недругов.) Здесь Фуко цитирует и подвергает переработке возможность переозначивания, политической мобилизации того, что Ницше в «К генеалогии морали» называет «цепью знаков». Там Ницше показывает, что употребления, в которых данный знак исходно применялся, целиком расходятся с употреблениями, для которых он стал доступен позднее. Этот временной разрыв между употреблениями производит возможность обращения означивания, но также открывает путь для инаугурации возможностей означивания, превосходящих те, с которыми термин был связан ранее.

Итак, фукианский субъект никогда не выстраивается в подчинении целиком; он выстраивается в подчинении шаг за шагом, и можно предположить, что именно в возможности повторения, что движется против своего истока, подчинение черпает свою неожиданно мощную силу. С позиций психоанализа, однако, мы могли бы спросить, а может ли эта возможность сопротивления конституирующей или субъективирующей власти выводиться из чего-то, что «в» дискурсе или «о» нем? Что мы можем сказать о том, как дискурсы не только выстраивают область высказываемого, но и сами ограничиваются через производство конститутивного внешнего: несказуемого, неозначиваемого?

Встав на лакановскую точку зрения, можно также задать вопрос о том, можно ли сказать, что эффекты психики исчерпываются в том, что может

быть означено, или же, что помимо и кроме этого означающего тела не существует оспаривающей отчетливо видимое области психики. Если, согласно психоанализу, субъект — не то же самое, что психика, из которой он возникает, и если, по Фуко, субъект — не то же самое, что тело, из которого он возникает, тогда, возможно, тело начинает заменять психику в теории Фуко — в качестве того, что превосходит предписания нормализации и мешает им. Является ли это тело простым и чистым или же оно означает определенную операцию психики, существенно отличную от души, изображаемой как тюрьма, если не прямо противоположную ей? Возможно, сам Фуко инвестировал понятие тела психическим значением, что он не в состоянии развить в терминах, которыми пользуется? Каким образом ломается процесс субъективации, дисциплинарного производства субъекта, — если это вообще происходит, — в теории Фуко и в теории психоаналитической? Откуда возникает эта неудача и каковы ее последствия?

Рассмотрим Альтюссерово понятие интерпелляции, когда субъект выстраивается через оклик, обращение, именование¹. По большей части кажется, что Альтюссер считает, что этот социальный запрос — можно назвать его символическим предписанием — производит те типы субъектов, что он именует. Он приводит пример с полисменом на улице, кричащим «Эй, ты там!», и приходит к выводу, что этот призыв существенным образом конституирует того, к кому он адресован и кому указывает на его место. Эта сцена — отчетливо дисциплинарного характера; крик полисмена — это попытка поставить кого-то на должное место. Однако мы можем понимать его и в лакановских терминах как призыв инстанции символического. Как утверждает сам Альтюссер, это перформативное усилие именования способно только *попытаться* вызвать своего адресата к бытию: здесь всегда присутствует риск определенного *непризнания*. Если человек не признает эту попытку производства субъекта, сбивается само это производство. Тот/та, кого окликнули, может не услышать, не понять призыва, обернуться в другую сторону, откликнуться на другое имя, настаивать на том, что позвали не его/ее. И действительно, область воображаемого выделяется Альтюссером как раз как такая область, что делает *непризнание* возможным. Имя прозвучало, и я уверен(а), что это мое имя, но оно не мое. Имя прозвучало, и я уверен(а) в том, что это имя мое, но оно включено в чью-то непонятную мне речь, или хуже — это кто-то кашлянул, или хуже — это двигатель какой-то машины издал звук, на мгновение напомнивший человеческий голос. Или же я уверен(а), что никто не заметил мое нарушение и раздастся вовсе не мое имя — это просто кашлянул прохожий, это высокий тон, изданный механизмом, — и пусть это

¹ *Althusser Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation) // Lenin and Philosophy and Other Essays / Trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971. P. 170–171.*

мое имя, но все же я не признаю себя в субъекте, что в этот момент учреждает это имя¹.

Рассмотрим действие этой динамики интерпелляции и непризнания, когда имя является не именем собственным, но социальной категорией², и тем самым — означающим, которое можно интерпретировать различными расходящимися и конфликтующими между собой способами. Когда тебя окликают как «женщину», «еврейку», «ненормальную» [queer], «черную», «мексиканку», это можно услышать и интерпретировать и как подтверждение [твоей идентичности], и как оскорбление, в зависимости от контекста, в котором происходит оклик (где контекст — действенная историчность и пространственность знака). Когда называется имя, чаще всего возникает колебание, отвечать ли, и если да, то как, поскольку решается вопрос о том, увеличивает ли временное подытоживание, исполняемое/перформируемое именем, политические возможности или парализует, является ли накладываемое ограничение, собственно, насилие подытоживающей редукции идентичности, исполняемой/перформируемой конкретным окликом в политическом смысле стратегическим или регрессивным, или же, если оно действует парализующе и регрессивно, не увеличивает ли оно какие-либо другие возможности.

Альтюссерово обращение к Лакану концентрируется на функции воображаемого как постоянной возможности *непризнания*, то есть несоизмеримости символического требования (имя, звучащее в интерпелляции) и нестабильности и непредсказуемости его апроприации. Если интерпелируемое имя стремится завершить, свести ту идентичность, к которой оно адресовано, оно начинается как перформативный процесс, в любом случае терпящий крушение в воображаемом, поскольку воображаемое безусловно захвачено законом, структурировано законом, но вовсе не подчиняется закону автоматически. Для лаканиста, следовательно, воображаемое означает невозможность дискурсивного — то есть символического — выравнивания идентичности. Идентичность никогда целиком не суммируется, не подытоживается символическим, ибо то, что символическое не может упорядочить, возникнет в воображаемом как беспорядок, как зона, где идентичность оспаривается.

Именно так, в лакановском стиле, Жаклин Роуз определяет бессознательное как то, что пресекает всякую попытку символического целиком и внутренне согласованно выстроить обладающую полом идентичность, как то, на что указывают ошибки и пропуски, характеризующие работу во-

¹ См. превосходную книгу, где данная Альтюссерова проблематика переносится в сферу феминизма: *Riley Denise*. «Am I That Name?»: Feminism and Category of 'Women' in History. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

² О социальной интерпелляции имени собственного см.: *Žižek Slavoj*. The Sublime Object of Ideology. London: Verso, 1989. P. 87–102; *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С. 95–106.

ображаемого в языке. Я процитирую пассаж, который немало помог многим из нас, тех, кто в психоанализе искал принцип сопротивления данным формам социальной реальности:

«Бессознательное постоянно разоблачает “неудачу” идентичности. Поскольку психическая жизнь не непрерывна, нет и стабильности сексуальной идентичности, нет такой позиции женщины (или мужчины), которая достигается легко и просто. Но и психоанализ не рассматривает эту “неудачу” как особый тип неспособности или индивидуальное отклонение от нормы. “Неудача” — это не достойный сожаления момент в процессе адаптации или развития к нормальности... “неудача” — это нечто бесконечно повторяющееся и момент за моментом оживающее в наших индивидуальных историях. Она проявляется не только в симптоме, но и во снах, оговорах и формах сексуального удовольствия, что выталкиваются на обочину нормы... В самом сердце психической жизни существует сопротивление идентичности»¹.

В «Надзирать и наказывать» Фуко не сомневается в эффективности требования символического, в его перформативной способности конституировать субъект, который оно называет. В «Истории сексуальности» (Том 1), однако, мы находим как отрицание существования «одного какого-то места отказа», — что, по-видимому, включал бы в себя психику, воображаемое или бессознательное, — так и утверждение множественности возможностей сопротивления, предоставляемых самой властью. По Фуко, сопротивление не может находиться *вовне* закона в другом регистре (воображаемое) или в том, что избегает его конститутивной власти: «...не существует одного какого-то места великого Отказа — души восстания, очага всех мятежей или чистого закона революционера. Напротив, существует множество различных сопротивлений, каждое из которых представляет собой особый случай: сопротивления возможные, необходимые, невероятные; другие — спонтанные, дикие, одинокие, согласованные, неистовые, насильственные; но и другие — готовые к соглашению, корыстные или жертвенные; по определению они могут существовать лишь в стратегическом поле отношений власти. Это не значит, однако, что они представляют собой только рикошет, оттиск, образуя по отношению к основному господству в конечном счете всегда только его пассивную изнанку, обреченную на бесконечное поражение»².

Эта последняя карикатура на власть, хотя и написанная, очевидно, по следам Маркузе, напоминает эффект лакановского закона, который производит собственную «неудачу» на уровне психики, но не может смещаться или переформулироваться этим сопротивлением психики. Воображаемое снижает эффективность символического закона, но не может обра-

¹ *Rose Jacqueline*. Sexuality in the Field of Vision. London: Verso, 1987. P. 90–91.

² *Foucault*. The History of Sexuality. Vol. 1. P. 95–96; *Фуко Мишель*. Воля к знанию. С. 196.

щаться на закон, требуя его переформулировки или осуществляя ее. В этом смысле сопротивление психики служит помехой закону в его последствиях, но не может перенаправить закон или его последствия. Сопротивление, таким образом, локализуется в области, фактически неспособной изменить тот закон, которому оно противостоит. Итак, психическое сопротивление предполагает продолжение закона в его предшествующей, символической форме и в этом смысле способствует поддержанию статус-кво. При таком подходе сопротивление кажется обреченным на постоянное поражение.

Фуко же, наоборот, формулирует сопротивление как эффект той самой власти, которой оно, как утверждается, противостоит. Такое нахождение на двойной возможности быть и *сконструированным* законом, и *эффектом сопротивления* закону отмечает точку отхода от системы взглядов Лакана, поскольку там, где Лакан ограничивает понятие социальной власти областью символического и делегирует сопротивление воображаемому, Фуко предлагает новое понимание символического как отношений власти и полагает сопротивление эффектом власти. Концепция Фуко инициирует сдвиг от дискурса закона, понимаемого юридически (и предполагающего наличие субъекта, субординированного властью), к дискурсу власти, являющейся полем отношений производства, регуляции и соперничества. По Фуко, символическое производит возможность диверсий против себя же, и эти диверсии суть непредвиденные эффекты символических интерпелляций.

Понятие «символическое» не указывает напрямую на множественность векторов власти, на которой настаивает Фуко, поскольку власть у Фуко не только заключается в последовательной, пошаговой выработке норм или интерпелляционных запросов, но также формативна или продуктивна, податлива, множественна, чревата конфликтами и хаотическим разрастанием, пролиферацией. Более того, в своих переобозначениях закон сам превращается в то, что противостояло его исходным целям и превосходило их. В этом смысле дисциплинарный дискурс, по Фуко, не конституирует субъект однонаправленно, или, точнее, когда он делает это, то *одновременно* конституирует и условие для деконституции субъекта. То, что вызывается к жизни через перформативный эффект интерпелляционного запроса, есть нечто гораздо большее, чем «субъект», поскольку созданный субъект по указанной причине не зафиксирован на одном месте: он становится поводом для дальнейшей работы. В самом деле, я бы сказала, что субъект остается субъектом только через повторную реализацию или артикуляцию себя как субъекта, и эта зависимость самосогласованности субъекта от повторения и может составлять несогласованность субъекта, его незавершенный характер. Это повторение или, точнее, способность к повторным реализациям, таким образом, становится не местом диверсии, возможностью перевоплощения субъективирующей нормы, что умеет перенаправлять свою нормативность.

Примем к рассмотрению инверсии [значения слова] «женщина», зависящие от условий и адресации его произнесения, инверсии [значения слова] «ненормальная» [queer], связанные с модусом патологизации или полемики. Оба примера выявляют не оппозицию между реакционным и прогрессивным использованием [терминов], но скорее прогрессивное использование, требующее и воспроизводящее использование реакционное для достижения подрывной ретерриториализации. Итак, согласно Фуко, дисциплинарный аппарат производит субъектов, но в качестве следствия этого производства он привносит в дискурс условия для подрыва самого этого аппарата. Другими словами, закон обращается против себя и порождает такие версии себя, что противостоят его активирующим целям и проникают за их пределы. Так что стратегическим вопросом для Фуко является следующий: как мы можем работать с отношениями власти, которыми мы выработаны, и в каком направлении?

В своих последних интервью Фуко говорит о том, что в современной политической констелляции идентичности формируются в соотношении с определенными требованиями либерального государства, а именно с теми, что предполагают, что утверждение прав и предоставление полномочий может производиться только на основании сингулярной и поврежденной идентичности. Чем более особыми, специфическими становятся идентичности, тем более обобщенной становится идентичность благодаря самой этой специфичности. В самом деле, мы могли бы воспринимать этот феномен современности как движение, в котором аппарат закона производит поле возможных политических субъектов. Поскольку, по Фуко, дисциплинарный аппарат государства действует через обобщенное, сумматорное производство индивидуумов, и поскольку эта обобщенность индивидуума расширяет юрисдикцию государства (превращая индивидуумов в субъектов государства), Фуко призывает к переделке субъективности на другом месте, вне оков юридического закона. В этом смысле то, что мы называем политиками идентичности, производится государством, которое может распределять признание и права только среди субъектов, обобщенных той спецификой, что выстраивает их статус истцов, потерпевших. Призывая как бы свергнуть такую констелляцию, Фуко не призывает к высвобождению скрытой или репрессированной субъективности, но скорее к радикальному [пере]созданию субъективности, сформированной в [условиях] исторической гегемонии юридического субъекта и в оппозиции к ней: «Возможно, сегодня наша цель — не открыть, кто мы есть, но отвергнуть то, что мы есть. Мы должны представить себе и постепенно выстраивать то, чем мы могли бы быть, чтобы избавиться от такого типа политического “двойного захвата”, одновременных индивидуализации и суммаризации, обобщению нововременных властных структур... Можно прийти к выводу, что политическая, этическая, социальная, философская проблема наших дней — не пытаться освободить себя от государства и государственных институтов, но освободить себя от государства и типа индивидуализации, который связан с государством. Мы долж-

ны развивать новые формы субъективности через отторжение такого типа индивидуальности, который встраивался в нас на протяжении нескольких веков»¹.

Приведенный выше анализ вызывает два комплекса вопросов. Во-первых, почему Фуко может определять сопротивление в соотношении с дисциплинарной властью сексуальности в «Истории сексуальности», в то время как в «Надзирать и наказывать» дисциплинарная власть оказывается формирующей покорные тела, к сопротивлению неспособные? Связано ли это с отношением *сексуальности* к власти, что обуславливает возможность сопротивления в первом тексте и примечательным отсутствием рассмотрения сексуальности в обсуждении тел и власти во втором тексте? Отметим, что в «Истории сексуальности» репрессивная функция закона поддается как раз через его собственное становление объектом эротической инвестиции и эротического возбуждения. Дисциплинарный аппарат неспособен репрессировать сексуальность как раз потому, что эротизируется сам, становясь поводом для *побуждения к сексуальности* и, таким образом, нейтрализуя собственные репрессивные цели.

Во-вторых, помня об этом свойстве переносимости, трансферности сексуальных инвестиций, мы можем спросить, что обуславливает ту возможность, к которой взывает Фуко, возможность отторжения того типа индивидуальности, что коррелирует с дисциплинарным аппаратом нововременного государства? И как мы должны объяснять *привязанность* к тому самому виду связанной с государством индивидуальности, что приводит к новому витку укрепления юридического закона? В какой степени дисциплинарный аппарат, стремящийся произвести и тотализовать идентичность, становится стойким объектом пассионарной привязанности? Мы не можем просто отделаться от идентичностей, которыми мы стали, и призыв Фуко «отторгнуть» эти идентичности определенно будет встречен сопротивлением. Если мы в теории отрицаем существование источника сопротивления в области психики, которая, как предполагается, предшествует социальному или превосходит его², — к чему нас обязывают, — можем ли мы переопределить психическое сопротивление *в терминах социального* так, чтобы это переопределение не стало актом приручения или нормализации? (Должно ли социальное всегда приравняться к данному и нормализуемому?) В частности, как нам следует понимать не просто дисциплинарное производство субъекта, но дисциплинарную культивацию *привязанности к подчинению*?

¹ Foucault. The Subject and the Power // Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics / Ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 212.

² Психоаналитическое предостережения против «сплющивания» психического и социального см. в предисловии к: Victor Burgin, James Donald, and Cora Caplan (eds.) Formations of Fantasy. London: Methuen, 1986.

Подобное постулирование может вызвать вопрос о мазохизме — а именно вопрос о мазохизме в формировании субъекта — хотя это и не даст ответ на вопрос о статусе «привязанности» и «инвестиции». Здесь возникает грамматическая проблема, когда привязанность оказывается предшествующей субъекту, о котором можно сказать, что он «обладает» ею. Однако кажется важным приостановить действие обычных грамматических требований и рассмотреть инверсию терминов в том случае, когда определенные привязанности предшествуют и обуславливают формирование субъектов (визуализация либидо на стадии зеркала, удержание этого спроецированного образа во времени как дискурсивной функции имени). Итак, не является ли это онтологией либидо или инвестиции, что в каком-то смысле первичны и отделены от субъекта, или связывается ли каждая такая инвестиции с самого начала с рефлексивностью, которая стабилизируется (в воображаемом) как эго? Если эго складывается из идентификаций, а идентификация есть разрешение желания, тогда эго есть остаток желания, эффект инкорпораций, который, как показывает Фрейд в «Я и Оно», отслеживает происхождение привязанности и утраты.

По мнению Фрейда, формирование совести вводит в действие привязанность к запрету, основывающую субъект в его рефлексивности. Под давлением этического закона возникает способный к рефлексивности субъект, то есть такой, который выбирает себя как объект и, таким образом, в отношении себя ошибается, поскольку он/а в силу этого основывающего запрета находится на бесконечном расстоянии от своего истока. Только при условии навязанной запретом сепарации возникает субъект, сформированный через привязанность к запрету (слушаясь его, но его и эротизируя). И этот запрет тем более притягателен как раз потому, что он включен в нарциссическую цепь, что предотвращает разложение субъекта в психозе¹.

¹ Используемые выше термины «привязанность» и «инвестиция» можно понимать как интенциональные в феноменологическом смысле, то есть движения или траектории либидо, всегда обращенного на объект. Не существует свободно блуждающей привязанности, впоследствии выбирающей объект; скорее привязанность всегда есть привязанность к объекту, где то, к чему она привязана, изменяет саму привязанность. Трансфертность, переносимость привязанности предполагает, что объект, под который выполнена привязанность, может изменяться, но что она остается и всегда будет обращена на некоторый объект и что такое действие прикрепления (всегда связанного с соблюдением определенной дистанции) есть конститутивное действие привязанности. Такое понятие привязанности выглядит близким определенным попыткам объяснить влечение в небиологических терминах (которые следует отличать от попыток серьезно относиться к биологии [в этом вопросе]). Здесь мы можем обратиться к трактовке влечений Жилем Делезом в работе «Представление Захер-Мазоха (Холодное и Жестокое)» (Венера в мехах. М.: РИК «Культура», 1992; Masochism: An Interpretation of Godness and Cruelty. New York: Braziller, 1971; Présentation de Sacher-Masoch. Paris: Minuit, 1967), где он говорит о влечениях как о том, что может

Согласно Фуко, субъект формируется и затем инвестируется сексуальностью режимом власти. Если, однако, сам процесс формирования субъекта требует предшествования сексуальности, основывающего запрета, запрещающего определенное желание, но выдвигающегося в фокус желания в свою очередь, тогда субъект формируется через запрет на сексуальность, запрет, который в то же время формирует эту сексуальность — и субъект, который, как предполагается, ею обладает. Этот вывод оспаривает замечание Фуко, что психоанализ предполагает, что закон находится вне желания, ибо утверждает, что не может быть желания без закона, который формирует и поддерживает то самое желание, что сам же запрещает. Вот так запрет становится диковинной формой сохранения, способом эротизировать закон, стремящийся ликвидировать эротизм, но действующий только через принуждение к эротизации. В этом смысле «сексуальная идентичность» есть продуктивное противоречие в терминах, поскольку идентичность формируется через запрет на некоторое измерение той самой сексуальности, которую этот запрет, как предполагается, и порождает, и сексуальность, когда она связана с идентичностью, всегда в каком-то смысле подрезает себя.

Это не обязательно статичное противоречие, поскольку означающие для идентичности структурно не определены заранее. Если Фуко мог показывать, что знак может смещаться, используя в целях, противоположных тем, для которых он предназначался, значит, он понимал, что даже самыми пагубными терминами можно овладеть, что и наиболее вредоносные интерпелляции могут стать зонами перезахвата и переозначивания. Но что позволяет нам занимать вредоносную дискурсивную зону? Как нас вызывает к жизни и мобилизует такая дискурсивная зона и причиняемый ею ущерб, так что сама наша к ней привязанность становится условием нашего переозначивания этой зоны? Названная вредоносным именем, я прихожу в социальное бытие, и поскольку у меня есть определенная неизбежная привязанность к моему существованию, поскольку определенный нарциссизм овладевает каждым термином, дарующим существование, я прихожу к принятию терминов, что приносят мне ущерб, поскольку они выстраивают меня социально. Траектория самоколонизации определенных форм политик идентичности симптоматична для этого парадоксального принятия вредоносных терминов. Следующий парадокс: только захватывая такой вредоносный термин — и будучи захваченной им, — могу

быть понято как пульсационность позиционирования или оценки. См. также недавний анализ Жана Лапланша, где «инстинкт» оказывается неотделимым от его культурной артикуляции: «мы считаем необходимым предполагать двойственность стадии экспозиции: с одной стороны, это предварительная стадия организма, что связана с его гомеостазом и самосохранением, и, с другой стороны, это стадия взрослого культурного мира, в который мгновенно и целиком погружается ребенок»: *Laplanche Jean. Seduction, Translation, Drives* / Ed. John Fletcher and Martin Stanton. London: Institute of Contemporary Arts, 1992. P. 187.

я сопротивляться и противостоять ему, переплавляя конституирующую меня власть во власть, которой я противостояю. В этом направлении находится место и для психоанализа, ведь всякая мобилизация против субъекции будет обращаться к субъекции как к своему ресурсу, и такая привязанность к вредоносным интерпелляциям, благодаря необходимо отчуждаемому нарциссизму, становится условием возможности переозначивания этих интерпелляций. Так что не будет бессознательного вове власти, но скорее — нечто подобное бессознательному самой власти, в ее травматической и продуктивной пошаговой повторяемости.

Итак, если мы понимаем определенные типы интерпелляций как дарующие идентичность, эти вредоносные интерпелляции будут выстраивать идентичность через наносимый вред, ущерб. Это не то же самое, что утверждать, что такая идентичность всегда и навсегда остается укорененной в причиненном ей ущербе, — пока она остается собственно идентичностью; но здесь предполагается, что возможности переопределения переработают и дестабилизируют пассионарную привязанность к подчинению, без которой формирования субъекта — и его реформирование — не происходит.

«СОВЕСТЬ СОТВОРЯЕТ СУБЪЕКТОВ ИЗ ВСЕХ НАС». ПОДЧИНЕНИЕ У АЛЬТЮССЕРА

Альтюссера доктрина интерпелляции продолжает структурировать современные дискуссии о формировании субъекта, предлагая способ объяснения субъекта, входящего в жизнь как следствие языка, но всегда в рамках его терминов. Теория интерпелляции как бы выстраивает сцену социального, на которую субъект призывается, где полностью преобразуется и затем принимает термины, которыми был призван. И это, без сомнения, сцена карательная и редуцированная, поскольку зов исходит от служителя закона и служитель этот видится единичным и говорящим. Конечно, мы можем возражать, что «зов» приходит разными путями, имплицитными и неречевыми, что сцена никогда не бывает столь диадична, как утверждает Альтюссер, но эти возражения воспроизводятся вновь и вновь, а «интерпелляция» как доктрина все так же переносит эту критику. Если же мы примем, что сцена — это просто образ и аллегория, тогда ни в каком случае не нужно предполагать ее эффективность. Действительно, если это аллегория в беньяминовском смысле, тогда процесс, буквализуемый аллегорией, есть как раз то, что сопротивляется наррации, что превосходит поддающийся наррации аспект событий¹. При таком подходе интерпелляция не есть событие, но определенный способ *инсценировки зова*, где зов как инсценированный дебуквализуется в ходе его экспозиции или *darstellung*. Сам зов также построен как запрос на встраивание себя в закон, как оборачивание (чтобы встретиться лицом к лицу с законом? чтобы найти лицо для закона?), как вхождение в язык самоопределения — «Вот это я» — через апроприацию вины.

Почему же получается так, что формирование субъекта не может произойти без принятия вины, так что всякое «я», что способно приписать себе место, «я», что может возникнуть в речи, должно сначала взять на себя вину, повиноваться закону, принимая его требование конформности? Тот, кто оборачивается в ответ на зов, не отвечает на требование обернуться. Оборот есть акт, который, так сказать, обусловлен как «голом» закона, так и отзывчивостью того, кто законом призван, окликнут.

¹ См.: *Benjamin Walter. On the Origins of German Tragic Drama*/Trans. Peter Osborne. Cambridge: MIT Press, 1987.

«Оборачивание» есть некая «срединная позиция» странного вида (занимаемая, возможно, в странного вида «срединном залоге»)¹, определяемая как законом, так и его адресатом, но ни односторонне, ни исчерпывающе. Хотя не может быть ни оборачивания, которому не предшествует оклик, ни оборачивания без некоторой готовности к обороту. Но где и когда зов имени взывает к обороту, предвосхищающему движение к идентичности? Как и почему оборачивается субъект, предвосхищая жалование идентичности через приписывание себе вины? Какой тип отношения уже связывает их, так что субъект знает об оборачивании, знает, что обретет нечто от такого оборота? Как мы можем размышлять об этом обороте как о предшествующем формации субъекта, о первичном соучастии в законе, без которого не возникает субъект? Обращение к закону, таким образом, есть обращение против себя, обращение на себя, что составляет движение совести. Но каким образом отражение совести парализует критическое вопрошание закона тогда же, когда оно формирует не критическое отношение субъекта к закону как условие субъективации? Адресат вынужден обратиться к закону до всякой возможности задать набор критических вопросов: Кто говорит? Почему я должен обернуться? Почему я должен принять термины, которыми я призван?

Это значит, что всякой возможности критического понимания закона предшествует открытость и незащищенность перед законом, что становится очевидной в обороте к нему, в предвещии отбраковки идентичности через идентификацию с тем, кто нарушил закон. Действительно, закон нарушен до всякой возможности получить к нему доступ, и потому «вина» предшествует знанию закона и в этом смысле странным образом всегда безвинна. Возможность критического подхода к закону ограничена тем, что можно понимать как первичное желание закона, страстное соучастие в законе, без чего не существует субъекта. Прежде чем развивать свою критику, «я» должно вначале осознать, что само по себе «я» находится под воздействием желания соучаствовать в законе, без которого его существование было бы невозможным. Критический пересмотр закона, таким образом, не отменяет действующую силу совести, разве что тот, кто проводит эту критику, скажем, стремится отменить себя той критикой, которую реализует.

Важно помнить, что призыв не влечет за собой с необходимостью оборот к закону; оборот неизбежен в смысле менее чем логическом, поскольку он сулит обретение идентичности. Если закон говорит от имени самоидентичного субъекта (Альтюссер цитирует высказывание иудейского Бога: «Я есмь сущий» [= «Я есть тот, кто Я есть»]), как получается, что

¹ Я благодарна Хайден Уайт за эту идею. [Срединный залог — грамматический залог, в котором субъект действует на себя же, в отличие от действительного залога, где действие субъекта направлено от него, или страдательного, где внешнее действие направлено на субъект. — *Примеч. пер.*]

совесть может отклонять или восстанавливать самую себя в единстве с самой собой, в постулировании самоидентичности, что становится необходимым условием лингвистической конструкции «Вот это я»?

Но все же как мы можем вписать незащищенность субъективации в точности в этот оборот (к закону, против себя), что предшествует принятию вины и предвосхищает его, в оборот, что избегает субъективации, хотя и обуславливает ее? Как такой «оборот» обрисовывает совесть, что можно трактовать как менее совестливую, чем то видится Альтюссеру? И каким образом это освящение Альтюссером сцены интерпелляции смягчает и скрадывает возможность становления «плохим» субъектом?

Выходит, что доктрина интерпелляции предполагает лежащую в ее основании, но непроработанную доктрину совести, обращающуюся против субъекта в описанном Ницше в «К генеалогии морали» смысле¹. Готовность принять вину, чтобы получить барыш идентичности, связана с насыщенно религиозным сценарием распознавания зова, что исходит от Господа и конституирует субъекты через обращение к необходимости закона, изначальной вины, что закон сулит облегчить жалованием идентичности. Каким образом такое религиозное изображение интерпелляции загодя сдерживает всякую возможность вмешательства в деятельность закона, всякое аннулирование субъекта, без которого не может осуществляться закон?

Мало критического внимания было уделено упоминанию совести в «Идеологии и идеологических аппаратах государства» Альтюссера², несмотря на то что этот термин, призванный совместно с примером власти религии иллюстрировать силу идеологии, приводит к той мысли, что теория идеологии поддерживается запутанной системой теологических ме-

¹ Ницше различает совесть и нечистую совесть в «К генеалогии морали», связывая первую со способностью обещать, а вторую — с проблемой интернализации и долга. Этому разграничению, кажется, не суждено удерживаться, как только становится ясно, что существо обещающее может ручаться за свою будущность, лишь став сперва регулярным, то есть интернализуя закон или, если точно, «вжигая» его. Интернализация, которая возникает в 16-м разделе 2-го рассмотрения, включает в себя обращение воли (или инстинктов) против себя же. В 17-м разделе Ницше определяет свободу как то, что обращается против себя в производстве нечистой совести: «Этот насильственно подавленный инстинкт свободы... этот вытесненный, выставленный, изнутри запертый и в конце концов лишь в самом себе разрывающийся и изливающийся инстинкт свободы: вот чем только и была вначале нечистая совесть» (*Nietzsche Friedrich. On the Genealogy of Morals*/Trans. Walter Kaufman and R. J. Hollingdale. New York: Random House, 1967. P. 87; *Ницше Фридрих. К генеалогии морали* // Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 463).

² *Althusser Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)* // *Lenin and Philosophy and Other Essays*/Trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971. P. 127–188; *Ideologie et appareils ideologiques d'etat* // *Positions*. Paris: Editions Sociales, 1976. P. 67–126.

тафор. Хотя Альтюссер эксплицитно выводит «Церковь» в качестве лишь *примера* идеологической интерпелляции, выходит так, что идеология в его терминах не может мыслиться иначе, как через метафорику власти религии. Заключительный раздел «Идеологии» озаглавлен «Пример: христианская религиозная идеология» и эксплицирует ту иллюстративную функцию, что выполняют религиозные институты в предыдущем разделе труда. Эти примеры таковы: мнимая «вечность» идеологии; эксплицитная аналогия между «очевидностью идеологии» и введенным св. Павлом понятием «Логоса», в котором мы, как сказано, «живем и движемся и существуем»¹; молитва Паскаля как пример ритуала, в котором преклонение коленей дает через некоторое время начало вере; сама вера как институционально воспроизводящееся условие идеологии; обожающая капитализация «Семьи», «Церкви», «Школы» и «Государства».

Хотя в последней части работы предприняты попытки разъяснить и разоблачить эти примеры религиозной власти, такому разоблачению не хватает мощи для разоружения силы идеологии. Письмо самого Альтюссера, как он признает, неизбежно воплощает то, что оно тематизирует², и потому не обещает никакого просвещенного выхода из-под идеологии благодаря такой артикуляции. Чтобы проиллюстрировать способность идеологии конструировать субъекты, Альтюссер прибегает к примеру божественного голоса, что именует и в именовании вызывает своих субъектов к бытию. Заявляя, что общественная идеология действует аналогичным образом, Альтюссер неизбежно приравнивает социальную интерпелляцию к божественному перформативу. Такая модель идеологии тем самым получает статус парадигмы для мышления об идеологии как такового, и, таким образом, неизбежные структуры идеологии текстуально устанавливаются через религиозную метафору: власть «голоса» идеологии, «голос» интерпелляции изображается как голос, который почти невозможно оторгнуть. Сила интерпелляции у Альтюссера выводится из примеров, которыми она с очевидностью иллюстрируется, — более всего гласом Бога в его именовании Петра (и Моисея) и его секуляризацией в постулированном голосе представителя государственной власти: в голосе полицейского, окликающего свернувшего с пути прохожего — «Эй, ты там!».

Другими словами, теорию интерпелляции, посвященную идеологическому конституированию субъекта, структурирует божественная власть

¹ Деяния 17: 28; текстуально в данном месте в русском тексте Писания понятие «Логос» отсутствует. — *Примеч. пер.*

² Альтюссер включает свое собственное письмо в поясняемую им версию идеологической интерпелляции: «существенно осознавать, что как тот, что пишет эти строки, так и читатель, что их читает, сами суть субъекты, и потому субъекты идеологические (тавтологическое высказывание, то, что как автор, так и читатель этих строк оба живут «спонтанно» или «естественно» в идеологии)» (Ibid. P. 171. P. 110). В этом примечании Альтюссер предполагает властные способности голоса и настаивает на том, что его письмо, в той степени, в которой оно идеологично, обращается к своему читателю как голос.

именования. Примером лингвистических средств, которыми субъект вызывается к социальному бытию, служит крещение. Бог именует «Петра», и это обращение утверждает Бога в качестве дающего начало Петру¹; это имя остается связанным с Петром навсегда благодаря заключенному в этом имени постоянному присутствию того, кто его дал. В терминах примеров Альтюссера, однако, это именование не может завершиться без определенной готовности или упреждающего желания того, к кому обращаются. В той степени, в которой именование есть обращение, тот, к кому обращаются, предшествует обращению; но если обращение есть имя, что создает то, что оно именует, то выходит, что нет «Петра» без имени «Петр».

Действительно, «Петр» не существует без имени, что предоставляет лингвистическую гарантию существованию. В этом смысле в качестве первичного и сущностного условия формирования субъекта действительно можно принять определенную готовность быть призванным властной интерpelляцией, готовность, наводящую на мысль, что некто, скажем так, уже вступил в отношение с голосом до всякого отклика, уже подразумевается в терминах животворящего непризнания властью, которой он затем уступает. Или, возможно, некто уже уступил до своего оборачивания [на голос], и этот оборот — только знак неизбежного повиновения, которым некто устанавливается как субъект, позиционируемый в языке как возможный адресат. В этом смысле сцена с полицейским — сцена запоздавшая и дублирующая, делающая очевидным то базовое повиновение, которому никакая подобная сцена не будет адекватной. Если такое повиновение дает существование субъекту, то нарратив, стремящийся рассказать историю этого повиновения, может разворачиваться, только опираясь на грамматику для своих повествовательных, литературных ходов. Нарратив, стремящийся объяснить, как субъект получил бытие, принимает грамматический «субъект» до обращения к его генезису. Однако это базовое повиновение, что еще не разрешилось в субъекте, и должно бы быть именно ненарратизируемой предьсторией субъекта, и здесь парадокс, что ставит сам нарратив о формировании субъекта под вопрос. Если не существует субъекта, кроме как последствия такого подчинения, нарратив, который описывал бы это, требовал бы отмены времени, темпоральности, поскольку грамматика такого нарратива предполагает, что не существует субъекции без субъекта, под нее подпадающего.

Не является ли это базовое повиновение чем-то вроде уступки, предшествующей всякому вопросу о психологической мотивации? Как нам следует понимать конфигурацию психики, включающуюся в тот момент, когда прохожий отвечает закону? Что обуславливает и формирует этот ответ? Почему человек на улице отреагирует на «Эй, ты там!», обернувшись [на голос]? Каково значение оборота навстречу голосу, зовущему

¹ Ibid. P. 177.

из-за спины? Этот оборот к голосу закона есть знак определенного желания быть замеченным, и возможно даже узреть самому лик власти, визуальное воплощение звуковой сцены — стадия зеркала или, возможно более правильно, «акустического зеркала»¹, — что допускает непризнание, без которого субъект не может достичь социальности. Такая субъективация, согласно Альтюссеру, есть непризнание, условная и временная тотализация; что форсирует это желание закона, эту приманку непризнания, выносимого как взыскание, что устанавливает подчинение в качестве цены субъективации? Кажется, что такой подход полагает, что социальное существование, существование в качестве субъекта, может обретаться только через захват вины перед законом, когда вина гарантирует вмешательство закона и, таким образом, продолжение существования субъекта. Если субъект может утвердить свое существование только в терминах закона, а закон требует подчинения для субъективации, тогда извращенным образом человеку позволено (всегда уже) уступать закону, для того чтобы продолжать обеспечивать свое собственное существование. Уступку закону тогда можно трактовать как вынужденное последствие нарциссической привязанности человека к собственному продолжающемуся существованию.

Явным образом Альтюссер рассматривает вину в повествовании — неважно, насколько правдоподобном, — о его убийстве своей жены Элен, где он повествует, — рассказывая сцену, обратную сцене с полицией в «Идеологии», — как бросился на улицу, призывая полицию, для того чтобы сдать закон². Это призывание полиции — странная инверсия оклика, что предполагается в «Идеологии» без тематизации в явном виде. Не обращаясь к биографическим данным, я хочу подчеркнуть теоретическую важность этого обращения сцены с полицией, когда человек на улице зовет полицию, вместо того чтобы откликаться на ее зов. В «Идеологии» вина и совесть неявным образом участвуют, соотносясь с запросом идеологии, животворящим взысканием, в формировании субъекта. Настоящая глава представляет собой попытку перечитать эту работу, чтобы понять, как интерпелляция на существенном уровне описывается через религи-

¹ См.: *Silverman Kaja. The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema.* Bloomington: Indiana University Press, 1988. Силверман отмечает «теологическое» измерение «голоса за кадром» в кино, всегда избегающего зрительского взгляда (с. 49). Силверман также поясняет, что голос, признаваемый в кинематографическом представлении голоса, это не просто голос материальный, но отторгнутое измерение собственного голоса маскулинного субъекта (с. 80–81). Анализ Силверман проливает свет на [проблему] «голоса» идеологии, поскольку субъект, оборачивающийся [на голос], уже знает голос, которому отвечает, и это приводит к неустраиваемой двусмысленности между «голосом» совести и «голосом» закона.

² См. раздел I в: *Althusser Louis. L'avenir dure longtemps, suivi les faits.* Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1992.

озную модель. Иллюстративный статус религиозной власти подчеркивает тот парадокс, что сама возможность формирования субъекта зависит от страстного стремления к признанию, которое, в терминах религиозной модели, неотделимо от осуждения.

Другой способ задать этот вопрос — это спросить, каким образом текст Альтюссера порождается «совестью», которую он стремится объяснить. В какой степени наличие теологической модели есть симптом, вынуждающий к симптоматическому прочтению? Во вводном очерке к «Читая “Капитал”» Альтюссер говорит, что в каждом тексте следует вычитывать «невидимое», что возникает в том мире, который теория выводит видимым¹. В недавнем рассмотрении Альтюссерова понятия «симптоматического прочтения» Жан-Мари Винсент отмечает, который «текст интересен не только потому, что он организован логически, не только вследствие внешней строгости развития аргументации, но также вследствие того, что дезорганизует его порядок, того, что его ослабляет»². Ни Альтюссер, ни Винсент не рассматривают возможность того, что иллюстративный статус определенных метафор может предоставлять такое симптоматическое прочтение, что «ослабляет» строгость аргументации. Даже в собственном тексте Альтюссера новый взгляд на центральные религиозные тропы голоса закона и совести позволяет нам задавать вопросы о том, что стало в современном литературоведении излишним напряжением, возникающим между прочтением метафор и прочтением идеологии. В той степени, в которой Альтюссеровы религиозные аналогии понимаются как чисто иллюстративные, они выносятся за рамки строгой аргументации самого текста, предлагаемой в педагогическом парафразисе. Однако перформативная сила голоса религиозной власти становится иллюстрацией теории интерпелляции, тем самым перенося — благодаря иллюстрации — предполагаемую мощь божественного именованного на те социальные власти, что призывают субъекта в социальное бытие. Я говорю не о том, что «истина» текста Альтюссера может быть найдена в том, как фигуральное разрушает «строгую» концептуализацию. Такой подход романтизирует фигуральное как нечто по сути своей разрушительное, тогда как фигуры могут отлично сочетаться с концептуальными формулировками и усиливать их. Нас интересует здесь более специфично текстуальная вещь, а именно показать, как фигуры — иллюстрации и аналогии — формируют и расширяют концептуализацию, включающие текст в идеологическое освящение религиозной власти, которую он может разоблачить только новой ее «сценической» постановкой.

По Альтюссеру, эффективность идеологии заключается частично в формировании *совести*, при этом под «совестью» понимается то, что на-

¹ Althusser Louis, Balibar Étienne. Reading Capital / Trans. Ben Brewster. London: Verso, 1970. P. 26; Lire le Capital. Paris: François Maspero, 1968.

² Vincent Jean-Marie. La lecture symptomale chez Althusser // Futur Antérieur / Ed. Sur Althusser: Passages. Paris: Éditions L'Harmattan, 1993. P. 97.

лагают ограничения на то, что может быть сказано или, в более общем смысле, репрезентировано. Совесть не может концептуализироваться как самоограничение, если это отношение конструируется как предданная рефлексивность, как обращение на себя, выполняемое готовым субъектом. В данном случае она обозначает некий вид обращения — рефлексивности, — что составляет условие возможности формирования субъекта. Рефлексивность выстраивается через этот момент совести, обращение на себя, что в то же время является обращением к закону. Такое самоограничение не интернализует внешний закон: модель интернализации базируется на той предпосылке, что «внешнее» и «внутреннее» уже сформированы. В данном же случае самоограничение предшествует субъекту. Оно выстраивает инициационный рефлексивный оборот субъекта, реализуемый в упреждении закона и, таким образом, через предшествующее суждению предвидение закона, законом и определяемый. Совесть фундаментальна для производства и регуляции гражданских субъектов, поскольку она преобразует индивидуумов, делая их доступными для субъективирующего и подчиняющего взыскания. Закон, однако, удваивает это взыскание: обращение-назад [на себя] — это и обращение-к [закону]. Как следует мыслить эти обороты вместе, не редуцируя один из них к другому?

Прежде чем у Альтюссера на сцену выходят полицейские или церковные власти, есть отсылка к запрету, который, по Лакану, связан с самой возможностью речи. Альтюссер связывает возникновение сознания и совести («la conscience civique et professionnelle») с проблемой правильной речи (*bien parler*)¹. «Правильная речь» выглядит инстанцией идеологической работы по обретению навыков, процесса, центрального в формировании субъекта. «Разнообразные навыки» рабочей силы должны воспроизводиться, и чем дальше, тем больше это воспроизводство происходит «вне предприятия» и *в школе*, то есть вне производства и в образовательных учреждениях. Навыки, которые необходимо освоить, это в первую очередь *навыки речи*. Первое упоминание о «совести», что станет центральным фактором успешности или эффективности интерpellляции, связано с приобретением овладения [навыками], обучением тому, как «правильно говорить». Воспроизводство субъекта происходит через воспроизводство языковых навыков, как бы выстраивающих правила и позиции, соблюдаемые «каждым агентом разделения труда». В этом смысле правила правильной речи являются также правилами, согласно которым оказывается *уважение* или в нем отказывают. Рабочих учат *говорить* правильно, и менеджеры учатся обращаться к рабочим «в правильной манере [*bien commander*]» (131–32/72).

О языковых навыках говорится, что их усваивают и ими овладевают, однако такое овладение достаточно четко рисуется Альтюссером как повинование: «воспроизводство рабочей силы требует не только воспроиз-

¹ Althusser Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses. P. 132; Ideologie. P. 72.

водства навыков (рабочих), но в то же время также воспроизводства их повиновения правилам установленного порядка [*soumission a l'idéologie dominante*] (132/72). Это повиновение правилам господствующей идеологии приводит в следующем параграфе к проблематике *субъекции*, что несет двойной смысл повиновения этим правилам и выстроенности внутри социальности в силу этого повиновения.

Альтюссер пишет, что «школа... обучает «ноу-хау» [навыкам, *des savoir-faire*]... в формах, обеспечивающих *подчинение правящей идеологии* [*l'assujettissement a l'idéologie dominante*] или *[ou]* овладение ее «практикой»» (133/73). Обратите внимание на логическое следствие дизъюнктивного «или» в середине этой формулировки: «подчинение — *чему* — правящей идеологии или» — сформулируем это в других, но эквивалентных терминах — «овладение — *чем* — ее «практикой»». Чем больше овладевают практикой, тем большее подчинение достигается. Повиновение и овладение происходят одновременно, и эта парадоксальная одновременность формирует амбивалентность субъекции. Хотя можно ожидать, что повиновение состоит в согласии с внешне налагаемым главенствующим порядком и должно маркироваться утратой контроля и владения [ситуацией], оно само маркируется овладением. Бинарные рамки овладения/повиновения игнорируются Альтюссером, когда он перетрактовывает повиновение в точности и парадоксальным образом как некое овладение. С этой точки зрения, ни повиновение, ни овладение *не исполняются субъектом*; такая одновременность повиновения как овладения и овладения как повиновения является условием возможности возникновения субъекта.

Здесь концептуальная проблема подчеркивается проблемой грамматической, поскольку до повиновения нет субъекта, но все же есть грамматически выводимая «потребность знать», *кто* подпадает под это повиновение, чтобы стать субъектом. Альтюссер вводит термин «индивидуум», резервирующий место, служащее временному удовлетворению этой грамматической потребности, однако то, что могло бы в конце концов выполнить это грамматическое требование, не должно быть статическим грамматическим субъектом. Грамматика субъекта возникает только как следствие процесса, что мы пытаемся описать. Поскольку мы как бы «пойманы» в грамматическое время субъекта (например, «мы пытаемся описать», «мы пойманы»), практически невозможно вопрошать о генеалогии его конструирования, не предполагая этого конструирования в самом вопросе, что мы задаем.

Что же, что предшествует субъекту, ответственно за его формирование? Альтюссер начинает «Идеологию и идеологические аппараты государства» с обращения к воспроизводству социальных отношений, определенному как воспроизводство социальных навыков. Затем он вводит разграничение между навыками, что воспроизводятся на предприятии, и теми, что воспроизводятся в образовании. Субъект формируется в связи с последними. В некотором смысле это воспроизводство отношений пред-

шествует субъекту, который формируется в этом процессе. Однако они, собственно говоря, не могут мыслиться отдельно друг от друга.

Воспроизводство социальных отношений, воспроизводство навыков — это воспроизводство субъекции. Однако воспроизводство труда здесь не главное — главным является воспроизводство, относящееся к субъекту, и происходит оно в связи с языком и формированием совести. По Альтюссеру, исполнять задачу «добросовестно» означает выполнять ее как бы снова и снова, воспроизводя вышеупомянутые навыки и в процессе такого воспроизводства достигая овладения [ими]. Альтюссер берет «добросовестно» в кавычки («pour s'acquitter 'consciencieusement' de leur tâche», 73), тем самым делая рельефным то, как морализуется труд. Моральный смысл *s'acquitter* теряется в переводе глаголом «исполнять»: если овладение набором навыков должно конструироваться как *оправдание себя* [an acquitting of oneself], это значит, что овладение *savoir-faire* защищает человека от обвинения [accusation]; вполне буквально, это декларация обвиненного о своей невинности. Вести себя [to acquit oneself] «добросовестно», следовательно, значит толковать труд как признание невинности, как демонстрацию или доказательство невинности перед лицом требования признания, подразумеваемого настоящим обвинением.

«Повиновение» правилам господствующей идеологии можно, таким образом, понимать как повиновение необходимости доказывать невинность перед лицом обвинения, повиновение требованию доказательства, проведение этого доказательства и обретение [acquisition] статуса субъекта в соответствии с терминами вопрошающего закона и благодаря этому соответствию. Таким образом, вначале предполагается виновность будущего «субъекта», затем он испытывается и декларируется невинным. Поскольку эта декларация не единичный акт, но статус, непрестанно *воспроизводящийся*, стать субъектом означает постоянно находиться в процессе оправдания себя в ответ на приписывание вины. Это значит стать символом законопослушания, гражданином с положением в обществе, однако таким, для которого этот статус весьма непрочен, таким, который узнал — когда-то, где-то, — что значит *не* иметь такого положения и значит — считаться виновным. Далее, поскольку эта вина обуславливает субъекта, она составляет предысторию подчинения закону, которым субъект производится. Здесь было бы полезным заключить, что причина столь малого количества обращений Альтюссера к «плохим субъектам» кроется в том, что такой термин приближается к оксюмору. Быть «плохим» означает еще не быть субъектом, еще не оправдать себя в ответ на приписывание вины¹.

¹ Здесь было бы полезно сравнить текст Альтюссера и «Протестантскую этику» Макса Вебера. В обоих случаях труд действительно гарантируется христианской этикой, правда, в случае Альтюссера религиозная интонация выглядит более католической, чем протестантской.

Описанная последовательность действий [performance] не просто *согласуется* с навыками, поскольку не существует субъекта до этой последовательности; приложение, использование навыков медленно, с большими трудозатратами добывает субъекту его статус социального бытия. Вина, затем — монотонная практика, посредством которой добываются [are acquired] навыки, и только затем — занятие грамматического места в рамках социальной [сцены] в качестве субъекта.

Сказать, что субъект действует [performs] согласно набору навыков, означает как бы поймать грамматику на слове: вот субъект сталкивается с набором навыков, которые необходимо освоить, затем он осваивает их или нет, и только потом можно сказать, что он овладел этими навыками или не овладел. Овладеть набором навыков не значит просто принять набор навыков, но воспроизвести их и в качестве своей собственной деятельности. Это не значит просто действовать согласно набору правил, но воплощать правила в ходе действия и воспроизводить те правила в воплощенных ритуалах действия¹.

Что приводит к такому воспроизводству? Понятно, что это не простая механическая апроприация норм, и не волюнтаристская также. Тут и не примитивный бихевиоризм, и не продуманный проект. В той степени, в которой [этот процесс] предшествует формированию субъекта, он находится вне порядка сознания, и, однако же, такое насильственное принуждение — не механическое последствие. Понятие ритуала подсказывает, что он исполняется и что в повторении исполнения перформанса рожда-

¹ Пьер Бурдьё разрабатывает концепцию *habitus'a* в «The Logic of Practice» (Stanford: Stanford University Press, 1990. P. 66–79), где он анализирует воплощенные ритуалы повседневности, которыми данная культура производит и поддерживает веру в собственную «очевидность». Бурдьё подчеркивает место тела, его жестов, его стилистики, его бессознательного «знания» как области перестройки практического смысла, без которого невозможно выстроить социальную реальность. Понятие *habitus'a* у Бурдьё можно вполне принять как другую формулировку понятия идеологии у Альтюссера. Тогда как Альтюссер пишет, что идеология выстраивает «очевидность» субъекта, но эта очевидность является следствием *dispositif'a*, тот же самый термин возникает и у Бурдьё для описания того способа, которым *habitus* генерирует определенные убеждения. По Бурдьё, диспозиции генеративны и перемещаемы. Отметим в «Идеологии и идеологических аппаратах» Альтюссера исток этой позднейшей инкарнации данной мысли: «Индивидуальная вера в Бога, в Долг, в Справедливость и т. д. Эта вера происходит (для каждого, т. е. для всех, кто живет в идеологической репрезентации идеологии, что редуцирует идеологию к идеям, наделенным по определению духовным существованием) от идей рассматриваемого индивидуума, т. е. от него как субъекта, чье сознание содержит идеи его веры. Отсюда, т. е. посредством абсолютно идеологического “концептуального” механизма (*dispositif*), устроенного таким образом (субъект, наделенный сознанием, где он свободно формирует или свободно признает идеи, в которые он верит), естественным образом следует (материальная) позиция рассматриваемого субъекта» (с. 167).

ется вера, которая затем инкорпорируется в перформанс в его последующих актах. Но любому перформансу свойственно принуждение «вести себя» [«acquit oneself»], так что любому перформансу предшествует страх и осведомленность, что артикулируется и оживает только в случае вызывания.

Возможно ли отделить психическое измерение такого ритуалистического повторения от «актов», которыми оно оживляется вновь и вновь? Само понятие ритуала означает, что вера и практика полагаются неразделимыми. Однако критик из Словении Младен Долар показывает, что Альтюссер терпит неудачу в своем отношении к психике как к отдельному измерению. Долар рекомендует вернуться к Лакану, примерно так же, как Славой Жижек говорит о необходимой взаимодополнительности Альтюссера и Лакана¹. Настаивать на отдельности психики от социальной практики значит интенсифицировать религиозную метафорику Альтюссера, то есть представлять психику как чистую идеальность, подобно идеальности души. Я обращаюсь теперь к Доларову прочтению Альтюссера, чтобы рассмотреть напряжение между мнимой идеальностью субъективности и тем утверждением, что идеология, включая и психическую реальность, является частью расширенной области материальности в Альтюссеровом смысле.

В эссе Младена Долара «По ту сторону интерпелляции»² говорится о том, что Альтюссеру, несмотря на эпизодическое использование им лакановской теории воображаемого, не удастся в полной мере оценить подрывной потенциал психоанализа, в частности, понятия Реального как обозначающего то, что никогда не станет доступным субъективации. Долар пишет: «Проще говоря, существует такая часть индивидуума, что не может благополучно войти в состав субъекта, такой элемент “доидеологической” и “досубъективной” *materia prima*, что начинает терзать субъективность, как только она конституируется как таковая» (75). Здесь значимо обращение к «*materia prima*», поскольку этой фразой Долар явным образом оспаривает тот социальный подход к материальности, что предлагает Альтюссер. Фактически эта «*materia prima*» никогда не материализуется в Альтюссеровом смысле, никогда не возникает как практика, как ритуал или социальное отношение; с точки зрения социального, «*materia prima*» радикально нематериальна. Таким образом, Долар критикует Альтюссера за невнимание к тому измерению субъективности, что остается радикально нематериальным, отгороженным от возникновения

¹ См.: *Žižek Slavoj*. The Sublime Object of Ideology. London: Verso, 1989. P. 1–2; Славой Жижек. Возвышенный объект идеологии / Пер. Владислава Софронова. М.: Художественный журнал, 1999. С. 9–10.

² *Dolar Mladen*. Beyond Interpellation. Qui Parle 6, no. 2 (Spring-Summer 1993): 73–96. Английский вариант — это пересмотренная версия оригинала: *Jenseits der Anrufung* / / Ed. Slavoj Žižek. Gestalten der Autorität. Vienna: Hora Verlag, 1991.

в материальности. Согласно Долару, интерпелляция может объяснить только некий частный случай формирования субъекта: «по Альтюссеру, субъект — это то, что позволяет идеологии работать; в психоанализе же субъект возникает там, где идеология терпит неудачу. ...Производимый субъективацией остаток также невидим с точки зрения интерпелляции». «Интерпелляция, — пишет он, — это способ уклониться {от этого остатка}» (76). Ключевой для Долара является необходимость усилить разграничение между областью символического, понимаемого как передаваемая речь и социальные связи, и областью психического, что онтологически отдельно от социального и определяется как тот остаток, который не может охватить понятие социального.

Долар различает между материальностью и внутренним, а затем несколько произвольно приравнивает это различие Альтюссеру разделению материальности государственного аппарата и мнимой идеальности субъективности. В своей формулировке с сильным картезианским резонансом Долар определяет субъективность через понятие внутреннего и идентифицирует как материальное область внешнего (т. е. внешнего субъекту). Он предполагает, что субъективность заключается как во внутреннем, так и в идеальности, тогда как материальность относится к их противоположности, уравнивающему их внешнему миру.

Такого рода отграничение внутреннего от внешнего выглядит довольно странно в качестве характеристики или экстраполяции позиции Альтюссера. Предложенные Альтюссером различия явно способны подточить онтологический дуализм, предполагаемый традиционным марксистским различием материального базиса и идеальной или идеологической надстройки. Альтюссер делает это, провозглашая материальность идеологического: «Идеология существует всегда в аппарате, его практике или практиках. Это существование материально»¹.

Построение субъекта *материально* в той степени, в которой это построение происходит через *ритуалы*, и эти ритуалы материализуют «идеи субъекта» (169). То, что называется «субъективностью», понимаемой как жизненный и воображаемый опыт субъекта, само выводится из материальных ритуалов, которыми выстраиваются субъекты. Верующий Паскаль преклоняет колени не один раз, по необходимости повторяя жест, которым вызывается вера. Более расширенное понимание «ритуалов идеологического признания» (173), которыми выстраивается субъект, занимает центральное место в самом понятии идеологии. Но если вера следует за позой молящегося, если эта поза обуславливает и вновь и вновь воспроизводит веру, как тогда мы должны отделять сферу представлений от ритуальных практик, которыми она непрестанно вновь и вновь устанавливается?

Хотя вопрос о субъекте не то же самое, что вопрос о субъективности, в работе Долара остается непроясненным, как следует мыслить эти два

¹ *Althusser. Ideology and Ideological State Apparatuses*. P. 166.

понятия вместе. Понятие «субъективности» не играет большой роли у Альтюссера, исключая, возможно, его критику субъективизма, и непонятно, каким образом этот термин можно транспонировать в то, что он использует. Может быть, это и есть точка, откуда Доллар разворачивает свою критику, а именно что в текстах Альтюссера столь мало места отводится субъективности. Исходная критическая концепция Доллара заключается в том, что Альтюссер не может в полной мере учитывать «остаток», производимый субъективацией, нефеноменальное «ядро внутреннего»¹. Фактически Доллар приходит к тому, что разграничение между внутренним и внешним производится через «интроспекцию объекта» (79). Итак, первичный объект интроспектируется, и эта интроспекция становится условием возможности субъекта. Невозвратимость этого объекта является, таким образом, не просто опорным условием [существования] субъекта, но постоянной угрозой его самосогласованности. Лакановское понятие Реального трактуется как первый акт интроспекции, а также как радикальный предел субъекта.

По Доллару, идеальность этого ядра внутреннего устанавливает предел как материализации, так и субъективации; она конституирует конститутивную нехватку или несимволизируемое Реальное. Как исключенный или интроспектированный, первичный объект утрачен и идеализирован одновременно; идеальность, обретаемая этим объектом через интроспекцию, конституирует фундаментальную идеальность субъективности. Эти мысли, похоже, Альтюссера не посещали, и однако Доллар, кажется, приписывает именно ему само разграничение между материальностью и идеальностью, что недостаточно отрефлексировано в Альтюссерской теории: «Альтюссер оставляет без внимания тот шаг в возникновении субъекта и Другого, что наилучшим образом может быть проиллюстрирован, возможно, примером, что сам он и приводит. Разъясняя переход от внешней материальности государственных аппаратов (институции, практики, ритуалы и т. д.) к внутреннему идеологической субъективности, Альтюссер заимствует знаменитое высказывание Паскаля, а именно тот скандальный совет, что лучший способ стать верующим — это следовать религиозным ритуалам» (88).

Доллар называет это «бессмысленным ритуалом» и затем обращает альтюссеровский подход, утверждая, что мировоззрение и ритуал являются следствиями «предположения», что ритуал следует вере, но не является условием ее производства. Доллар подчеркивает неспособность Альтюссерской теории ритуальной практики дать объяснение мотивации для молитвы: «Что заставляет его следовать ритуалу? Почему он/а соглашается повторять серии бессмысленных жестов?» (89).

Ответить на вопросы Доллара в терминах Альтюссера невозможно, но на сами предпосылки этих вопросов можно возразить с помощью пояснений Альтюссера. Доллар предполагает, что соглашающийся субъект пред-

¹ *Dolar. Beyond Interpellation. P. 76.*

шествует исполнению ритуала, а значит — что волящий субъект должен быть уже на месте и дать отчет о своей мотивации. Но как появляется этот соглашающийся субъект? Выходит, этот допускающий и соглашающийся субъект предшествует «вхождению» в символическое и обуславливает его — а также, следовательно, становление субъектом. Порочный круг здесь очевиден, но как его следует понимать? Неудача ли это Альтюссера, который не смог предоставить [нам] субъекта, предшествующего формированию субъекта, или же его «неудача» указывает лишь на грамматические требования нарратива, действующие против того объяснения формирования субъекта, что нарратив пытается [нам] предоставить? Буквализировать или приписывать онтологический статус грамматическому требованию «субъекта» означает предполагать миметическое отношение между грамматикой и онтологией, и при этом теряется то соображение, как альтюссеровское, так и лакановское, что грамматические ожидания устанавливаются всегда и только ретроактивно. Грамматика, управляющая наррацией о формировании субъекта, предполагает, что грамматическое место для субъекта уже готово. В некотором важном смысле выходит, грамматика, требуемая нарративом, сама есть результат этого нарратива. Объяснение формирования субъекта, таким образом, есть двойная литературная фикция в разладе с самой собой, вновь и вновь симптоматизирующая то, что сопротивляется наррации.

Витгенштейн замечает: «Мы говорим, мы произносим слова, и только позднее постигаем смысл их жизни». Предчувствие этого смысла правит «пустым» ритуалом, коим является речь, и обеспечивает ее буквализм. В этом смысле, выходит, мы не должны ни верить до коленопреклонения, ни знать смысл слов до их произнесения. Наоборот, и то и другое исполняется, «принимая на веру», что смысл появится в артикуляции себя самого и через нее — и это ожидание, таким образом, не управляется гарантией нозматического удовлетворения. Если поддержку и согласие невозможно мыслить вне языка поддержки и согласия и этот язык сам является осадочным отложением ритуальных форм — ритуалов картезианства, — тогда тот акт, в котором мы «соглашаемся» преклонить колени, не более и не менее ритуалистичен, чем само коленопреклонение.

Возражение Долара открыто теологично, когда он говорит, что принятая Альтюссером переформулировка понятия материальности с целью включить в него область идеологии слишком всеохватна, что она не оставляет места нематериализуемой идеальности, утраченному и интроецированному объекту, что запускает процесс формирования субъекта. Остается неясным, однако, как именно трактует Долар «материальность» у Альтюссера, и не отбрасывается ли ритуальное и потому *временное* измерение материальности у Альтюссера ради того, чтобы редуцировать материальность к эмпирически и социально данному: «И вот почему еще страстной настоятельности Альтюссера на материальности недостаточна: Другой, что здесь возникает, Другой символического порядка, нематериален, и Альтюссер скрывает эту нематериальность разговорами о материальности институций и практик. Если субъективность может раз-

виться из материального следования определенным ритуалам, то лишь постольку, поскольку эти ритуалы функционируют как символический автоматизм, то есть постольку, поскольку они управляются “нематериальной” логикой, поддерживаемой Другим. Другого невозможно обнаружить, сколь угодно тщательно ни исследуй материальность... в конечном счете имеет значение не то, что они [ритуалы] материальны, но что они управляются кодом и повторением» (89).

Это последнее замечание формулирует оппозицию между материальностью и повторением, что довольно прямо и очевидно противоречит собственно аргументации Альтюссера. Если идеология материальна в той степени, в которой она состоит из набора практик, а практики управляются ритуалами, тогда материальность определяется столько же ритуалами и повторением, сколько и более узко эмпирицистскими концепциями. Более того, ритуалы идеологии материальны в той степени, в которой они обретают *производительную* способность, и, согласно тексту Альтюссера, производят эти ритуалы — субъекты.

Долар поясняет, что ритуалы производят не субъектов, но субъективность и могут делать это только в той степени, в которой они сами управляются логикой символического или логикой повторения, логикой, которая нематериальна. Субъективность, по Долару, «развивается из материального следования определенным ритуалам», где «развитие» само по себе нематериально, но понятие «следования» ритуалу таки имеет материальное измерение. Субъективность материально происходит из материального исполнения ритуала, но это может произойти только при условии, что логика предшествует этому исполнению ритуала и поддерживает его, логика нематериальная, та, что кодирует и вновь и вновь проводит в действие идеализирующие эффекты интроекции. Но как мы можем различать повторение, соответствующее ритуалу, и повторение, соответствующее «символическому автоматизму»?

Рассмотрим нераздельность этих двух [типов] повторения в альтюссеровском описании материальности идей и идеального в идеологии:

«Идеи исчезли как таковые (постольку, поскольку они наделены идеальным или духовным существованием) в точности в той степени, в которой так случилось, что их существование вписано в действия [в рамках] практик, управляемых ритуалами, определяемыми в конечном счете идеологическим аппаратом. Таким образом выходит, что субъект действует постольку, поскольку им действует следование системе (установленной в порядке ее истинного определения): идеологии, существующей в материальном идеологическом аппарате, предписывающей материальные практики, управляемые материальным ритуалом, каковые практики существуют в материальных действиях субъекта, действующего в полном сознании согласно своим убеждениям»¹.

¹ Althusser. Ideology and Ideological State Apparatuses. P. 169–70; Ideologie. P. 109.

Идеи существуют, [будучи] «вписанными» в действия, которые суть практики, регулируемые ритуалами. Могут ли они возникать как-нибудь иначе и могут ли они «существовать» вне ритуала? Что может это означать — переосмыслить материальное не просто как регулируемое повторение, но как повторение, что производит субъекта, действующего в полном сознании согласно своим убеждениям? Убеждения, вера субъекта ничем не отличается от веры Паскаля; обе они есть результат повторяющегося вызывания того, что Альтюссер называет «материальностью».

Долар указывает на то, что Альтюссеру не удастся учесть разграничение между материальностью и символическим, но где бы мы разместили «интерпелляцию» на карте этого разграничения? Что это — голос символического, ритуализованный голос государства, или же они стали нерасторжимы? Если (используем Доларову терминологию) символическое обретает свое «существование» только в ритуале, тогда что устанавливает идеальность этой области символического, если не говорить о различных модусах его проявления и повторимости? Ритуал происходит через повторение, а повторение предполагает непрерывность материального, нередуцируемость материальности к феноменальности. Интервал, благодаря которому и происходит всякое повторение, строго говоря, *не является*; это как бы отсутствие, которым артикулируется феноменальное. Но эта неявленность или отсутствие не есть по этой причине «идеальность», поскольку оно связано с артикуляцией как своей конститутивной и отсутствующей необходимостью.

Теологическое сопротивление материализму видно на примере открытой защиты Доларом картезианского наследия у Лакана¹, его настойчивости в отношении чистой идеальности души, хотя теологический импульс также структурирует и Альтюссерову работу над фигурой карающего закона. Долар говорит, что хотя закон успешно осуществляет регуляцию своих субъектов, он не может затронуть определенный внутренний регистр любви: «существует остаток, вовлеченный в механизм интерпелляции, излишек от чистого отреза, и... этот остаток можно точно локализовать в опыте любви» (85). Чуть дальше он спрашивает: «Нельзя ли сказать, что любовь — это то, что мы находим по ту сторону интерпелляции?»

Здесь любовь есть, по словам Долара, «выбор под давлением», и это наводит на мысль, что то, что он ожидал от понятия субъекта, который «соглашается» преклонить колени и вознести молитву, есть объяснение своего рода «согласия под давлением». Любовь находится по ту сторону интерпелляции в точности потому, что она понимается как покоряющаяся нематериальному закону — символическому — вне и над законами ритуалов, что управляют различными практиками любви: «Другой, что здесь возникает, Другой символического порядка нематериален, и Альтюссер скрывает эту нематериальность разговорами о материальности институций и практик» (89). Утраченный, интроецированный Другой, о

¹ Dolar. *Beyond Interpellation*. P. 78.

котором говорится, что он становится нематериальным условием [существования] субъекта, запускает свойственное символическому повторение, прерывную фантазию возвращения, которая никогда не исполнится — и не может исполниться.

Давайте на время примем психоаналитический подход к формированию субъекта, допустим, что субъект не может формироваться, кроме как через отношение отъединенности от Другого, более того, предположим, что этот отъединенный Другой возникает вновь как интроецированное условие формирования субъекта, расщепляющее субъект с самого начала его существования. Даже в этом случае — существуют ли другие формы «утраты» Другого, которые не являются интроекцией, и существуют ли различные способы интроецирования Другого? Не выработаны ли эти термины культурно, а следовательно, не ритуализованы ли они до такой степени, что никакая метасхема или символическая логика не избегает герменевтики социального описания?

Что существенно, хотя социальные интерпелляции описываются Долларом как всегда «неспособные» полностью конституировать субъектов, подобная «неудача», по-видимому, не задействована [в формировании] принудительного характера любви. В той степени, в которой первичная интроекция есть акт любви, я склонна утверждать: она не является единично исполняемым актом, но отношением, повторяемым вновь и вновь и потому ритуальным. Но что нас удерживает от такой аналогии: что мы влюбляемся примерно таким же образом, как преклоняем колени и молимся, или что мы, возможно, делаем одно, когда полагаем, что делаем другое?

Однако то замечание Доллара, что любовь может быть «по ту сторону» интерпелляции, весьма для нас важно. Альтюссерову тексту не повредило бы, если б было достигнуто лучшее понимание того, как закон становится объектом пассионарной привязанности, странной сценой любви. Поскольку совесть, принуждающая отклонившегося от пути прохожего обернуться и выслушать обращение полицейского или выгоняющая убийцу на улицу в поисках полиции, похоже, управляема любовью к закону, что может получить удовлетворение лишь в ритуальном наказании. В той степени, в которой Альтюссер указывает направление подобного анализа, он подсказывает объяснение тому, как субъект формируется через страстное преследование взыскующего признания государством. Субъект оборачивается или бросается к закону, и это говорит о том, что субъект живет в страстном ожидании закона. Такая любовь отнюдь не находится по ту сторону интерпелляции; скорее она формирует замкнутый круг страсти, ловушку, в которую субъект заманивается своим государством.

Безусловно, к неудаче интерпелляции следует отнестись внимательно, но не изображать эту неудачу в терминах, что восстанавливают структуру любви вовне области социального, — это риск закрепить частные социальные формы любви в качестве вечных и неизменных фактов психики. Кроме этого, тогда остается необъясненной та страсть, что предшествует

совести и формирует ее, предшествует возможности любви и формирует ее, той любви, что ответственна за неспособность интерпелляции полностью выстроить тот субъект, которого она именует. Интерпелляция «отъединена» от успеха не структурно постоянной формой запрета (или помехи), но своей неспособностью определить конститутивное поле человеческого. Если совесть — это одна из форм, которые принимает пассивная привязанность к существованию, то неудачу интерпелляции следует отнести в точности на счет пассивной привязанности, что также позволяет ей функционировать. Согласно логике совести, которой целиком подвластен Альтюссер, существование субъекта невозможно гарантировать лингвистически без пассивной привязанности к закону. Такой синхронизм одновременно и обуславливает, и ограничивает жизне-неспособность критического вопрошания закона. Невозможно слишком основательно критиковать те термины, которыми охраняется твое существование.

Но если дискурсивные возможности существования преступают взыскание, огласованное законом, не уменьшает ли это необходимость подтверждать вину и не означает ли это — стать на путь добросовестности как способа утвердиться в идентичности? Каковы условия, при которых само наше ощущение лингвистического выживания зависит от нашей готовности обернуться на себя, то есть условия, в которых достижение признаваемого бытия требует самоотрицания, требует существования как самоотрицающего бытия для того, чтобы добиться статуса «бытийствующего» как такового и сохранить его?

Если подходить к этому по-ницшеански, такая рабская мораль может основываться на том благоразумном расчете, что лучше «быть» поработленным таким образом, чем не «быть» вообще. Но термины, что определяют данный выбор бытия/небытия, «взывают» к другому типу отклика. При каких условиях закон монополизирует термины существования столь исчерпывающе? Или же это теологический фантазм о законе? Есть ли возможность бытия где-либо или как-либо, не отрицающего нашего соучастия в законе, которому мы противостояим? Подобная возможность потребовала бы другого типа оборота, такого, что, будучи обеспеченным законом, обращается от закона, сопротивляется его приманке идентичности, таких действий, что обходят условия своего возникновения и направлены против них. Подобный оборот нуждается в готовности *не* быть — в критической десубъективации, — для того чтобы продемонстрировать, что закон не столь силен, как кажется. Какие формы может принимать лингвистическое выживание в этой десубъективированной области? Как можно установить свое собственное существование? Через какие термины оно могло бы признаваться и вообще допускать возможность признания? На эти вопросы здесь ответить невозможно, но они указывают направление мышления, что, может быть, предшествовало вопросу о совести, а именно тот вопрос, которым были поглощены Спиноза, Ницше и, совсем недавно, Джорджио Агамбен: как нам следует понимать желание быть в ка-

честве желания конститутивного? Пересматривая [понятия] совести и интерпелляции в рамках такого подхода, мы можем добавить к этому вопросу другой: как подобное желание эксплуатируется не только законом в единственном числе, но законами самого разного типа так, что мы поддаемся субординации, чтобы удерживать некоторое ощущение социального «бытия»?

В заключение Агамбен предлагает нам следующее направление переосмысления этики по линиям желания быть, посему, на дистанции от любой конкретной формации совести:

«Если человеческие существа должны были или вынуждены были бы быть той или иной субстанцией, с той или иной судьбой, никакой этический опыт не был бы возможен...

Это не означает, однако, что люди не являются — и не должны быть — чем-то, что они просто предназначены небытию и потому могут свободно решать, быть или не быть, принимать или не принимать ту или иную судьбу (в этой точке совпадают нигилизм и свобода решений [decisionism]). Действительно, существует нечто, чем люди являются и чем они должны быть, но это и не сущность, и не вещь в собственном смысле слова: *это просто факт собственного существования как возможности или потенциальности*¹.

Высказывание Агамбена можно понять как заявление о том, что возможность должна разрешаться во что-то, но не может отменить свой собственный статус как возможности в ходе такого разрешения. Или, вернее, мы могли бы по-новому понять «бытие» в точности как потенциальность, что остается неисчерпанной любой конкретной интерпелляцией. Такая неудача интерпелляции может довольно ощутимо подточить способность субъекта «быть» в самоидентичном смысле, но также может отметить путь к более открытому и даже более этичному типу бытия, ждущему нас в будущем или для него предназначенного.

¹ Agamben Giorgio. The Coming Community/Trans. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. P. 43.

МЕЛАНХОЛИЙНЫЙ ГЕНДЕР / ОТТОРГНУТАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ

*В состоянии горя мир становится бедным
и пустым; в состоянии меланхолии же
таким становится само эго.*

Фрейд. Скорбь и меланхолия.

*Но как же получается, что при меланхо-
лии супер-эго может стать местом, где
сосредотачиваются инстинкты смерти?*

Фрейд. Я и Оно.

На первый взгляд это может показаться странным — думать о гендере как о разновидности меланхолии или как об одном из ее следствий. Но вспомним, что в «Я и Оно» сам Фрейд признает, что меланхолия, незавершенное горестное переживание, является центральным по отношению к формации тех идентификаций, что формируют эго. Действительно, идентификации, сформированные таким незавершенным переживанием, позволяют инкорпорировать и фантазматически сохранить утраченный объект в рамках и в качестве эго. Припомним к этому пронизательное уточнение Фрейда: «эго, прежде всего, — телесно»¹, оно не только поверхность, но «проекция поверхности». В дальнейшем это телесное эго принимает гендерно сформированную морфологию, так что оно есть также гендерно структурированное эго. Я надеюсь вначале пояснить, в каком смысле меланхолическая идентификация занимает центральное место в том процессе, когда эго принимает гендерно структурированный характер. Далее я хотела бы применить этот анализ меланхолического формирования гендера, чтобы исследовать проблему существования в культуре, которая лишь с большим трудом допускает переживание утраты гомосексуальной привязанности.

¹ *Freud Sigmund. The Ego and the Id // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud / Ed. and trans. James Strachey. 24 vols. London: Hogarth, 1953–1974. Vol. 19. P. 16; Фрейд Зигмунд. Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 363.*

Размышляя над своими предположениями по этому поводу, сделанными в работе «Скорбь и меланхолия», в «Я и Оно» Фрейд пишет, что в этом более раннем очерке он пришел к мысли, что «потерянный объект снова восстанавливается в эго, то есть катексис¹ объекта сменяется идентификацией. Но в то время, однако, — продолжает он, — мы еще не вполне оценили все значение этого процесса и не знали, насколько он обычен и типичен. Позднее мы поняли, что такая замена играет большую роль в определении формы, принимаемой эго, и вносит значительный вклад в построение того, что называют «характером эго» (28/365). Несколько далее в том же тексте Фрейд развивает этот подход: «Если случается так, что сексуальный объект должен быть оставлен, то довольно часто это влечет за собой изменение эго, которое можно описать только как восстановление объекта в эго, как это происходит при меланхолии» (29/365). Фрейд завершает обсуждение этой проблемы таким умозаключением: «Может быть, эта идентификация и вообще является единственным условием, при котором Ид может оставлять свои объекты... что дает возможность предположить, что характер эго является осадком покинутых катексисов объектов и содержит историю этих выборов объекта» (29/366). То, что Фрейд называет «характером эго», оказывается геологическим отложением любимых и утраченных объектов, археологической памятью о неразрешившихся горестных переживаниях.

Что кажется наиболее замечательным в этой формулировке, так это полное обращение позиции Фрейда в «Скорби и меланхолии» по вопросу о том, что значит разрешившееся горестное переживание. В этом очерке он полагал, что горестное переживание может разрешаться через декатексис, разрыв привязанности, так же как и через последующее установление новой привязанности. Теперь, в «Я и Оно», он оставляет место для замечания о том, что меланхолическая идентификация может быть *необходимым условием* для расставания с объектом. Тем самым он изменяет смысл того, что значит «расстаться с объектом», и теперь окончательного разрыва привязанности не происходит. Скорее происходит инкорпорирование привязанности как идентификации, где идентификация становится магической, психической формой сохранения объекта. В той степени, в которой идентификация есть психическое сохранение объекта и такие идентификации формируют эго, утраченный объект продолжает витать в пределах эго и обживать его как одна из его конститутивных идентификаций. В этом смысле утраченный объект делается соразмерным самому эго. В самом деле, очевидно, что меланхолическая идентификация допускает потерю объекта во внешнем мире как раз потому, что обеспечивает со-

¹ Стандартный перевод нем. (Objekt) Besetzung, англ. cathexis (от греч. «захват»), франц. investissement — фиксированность либидо на объекте. Переводчик грузинского издания (Л. Голлербах) использует термин «загрузка (либидо) объектом». В дальнейшем мы будем пользоваться словом «катексис». — *Примеч. пер.*

хранение объекта как часть эго и тем самым предотвращает потерю как полную потерю. Здесь мы видим, что расставание с объектом парадоксальным образом означает не полный отказ от объекта, но перевод статуса объекта с внешнего на внутренний. Оставить объект становится возможным только при условии меланхолической интернализации или (что, учитывая наши цели, может оказаться более важным) меланхолической *инкорпорации*.

Если при меланхолии потеря избегается, это не значит, что она устраняется. Интернализация сохраняет потерю в психике; точнее говоря, интернализация потери есть часть механизма ее избегания. Если объект не может больше существовать во внешнем мире, он будет существовать во внутреннем, и эта интернализация становится способом отказаться от потери, загнать ее в тупик, задержать или отсрочить признание и болезненное переживание потери.

Таким ли образом *гендерные* идентификации или, точнее, идентификации, занимающие центральное место в формировании гендера, производятся меланхолической идентификацией? Кажется ясным, что позиции «маскулинности» и «феминности», которые Фрейд в «Трех очерках по теории сексуальности» (1905) понимал как результат тяжелого и сомнительного достижения, формируются частично через запреты, которые *требуют потери* определенных сексуальных привязанностей и требуют также, чтобы эти потери *не* были признаны и *не* переживались как утрата. Если вступление в маскулинность и вступление в феминность обеспечивается достижением всегда неустойчивой гетеросексуальности, мы можем воспринимать силу этого достижения как закрепление отказа от гомосексуальной привязанности или, что, возможно, более определенно, — *перехват* самой возможности гомосексуальной привязанности, лишение такой возможности права на существование, когда сфера гомосексуальности понимается как невозможная страсть и не допускаемая до переживания утрата. Такая гетеросексуальность производится не только путем проведения в жизнь запрета на инцест, но прежде этого через введение в действие запрета на гомосексуальность. Эдипов конфликт предполагает, что гетеросексуальность желанна *уже достигнута*, разграничение между гетеросексуальным и гомосексуальным введено в действие (разграничение, в конце концов, не¹необходимое); в этом смысле запрет на инцест предполагает запрет на гомосексуальность, для чего неизбежна гетеросексуализация желанья.

Чтобы принять такую точку зрения, мы должны вначале предположить, что маскулинное и феминное не являются предрасположенностями, как иногда говорит Фрейд, но на самом деле достижением, возникающим в тандеме с обретением гетеросексуальности. Здесь Фрейд артикулирует культуральную логику, в которой гендер достигается и стабилизируется через гетеросексуальное позиционирование и где угроза гетеросексуальности оказывается, таким образом, угрозой самому гендеру. Доминирование такой гетеросексуальной матрицы в конструировании гендера наблю-

дается не только в тексте Фрейда, но и в тех культурных формах, что поглощают эту матрицу и заселены повседневными формами гендерной тревоги. Так, страх гомосексуальности может вызывать у женщины паническое переживание того, что она утрачивает свою женственность, что она не женщина, что она больше не настоящая женщина, что если она недостаточно мужчина, но похожа на мужчину, то, значит, она в некоторой степени чудовище. Или же ужас перед гомосексуальным желанием может привести мужчину к ужасу перед феминизацией, сконструированностью как женщина, к ужасу не быть больше по-настоящему мужчиной, быть «неправильным» мужчиной, быть в каком-то смысле фигурой чудовищной или отвратительной, унижительной.

Я могла бы показать феноменологически, что есть множество вариантов переживания гендера и сексуальности, несводимых к этому уравнению, не предполагающих, что гендер стабилизирован установлением безоговорочной гетеросексуальности, но сейчас я вызываю к жизни эту ригидную и утрированную схему отношений между гендером и сексуальностью для того, чтобы подумать о значении не допущенной и не допускаемой до переживания утраты в формировании того, что мы можем назвать гендерно сконструированным характером эго.

Предположим, что гендер достигается хотя бы частично через отказ от гомосексуальных привязанностей; девочка становится девочкой, подчиняясь [through being subject to] запрету, исключающему мать как объект желания и устанавливающему этот исключенный объект как часть эго, собственно как меланхолическую идентификацию. Тем самым идентификация содержит в себе как запрет, так и желания и, таким образом, воплощает не допущенную до переживания утрату гомосексуального катексиса. Если бы девочкой означает быть ей в той степени, в какой не желать девочку, тогда желать девочку ставит быть девочкой под вопрос; в рамках этой матрицы гомосексуальное желание грозит гендеру катастрофой.

Гетеросексуальность культивируется через запреты, и эти запреты имеют одним из своих объектов гомосексуальные привязанности, вводя тем самым в действие утрату этих привязанностей¹. Если девочка должна перенести любовь со своего отца на замещающий его объект, она вынуждена, следуя фрейдистской логике, сначала отказаться от любви к матери и отказаться так, чтобы были исключены как цель, так и объект. Она должна не переносить гомосексуальную любовь на замещающую женскую фигуру, но отказаться от самой возможности гомосексуальной привязанности. Только при этом условии гетеросексуальная цель действительно устанавливается как то, что называется сексуальной ориентацией. Только при условии подобного [двойного] исключения отец и замещающие его [объекты] могут стать объектами желания, а мать — многотрудной зоной идентификации.

¹ По-видимому, сексуальность должна быть отведена от вещей, животных, различных их частей и нарциссических привязанностей разного сорта.

Стать «мужчиной», согласно этой логике, означает отказаться от феминности, закладывая основание для гетеросексуализации сексуального желания и его исходной амбивалентности. Если мужчина становится гетеросексуальным через отказ от феминности, где может обитать этот отказ, если не в идентификации, которую его гетеросексуальная карьера стремится отвергнуть? Действительно, желание к феминности отмечено этим отказом: он желает женщину, которой никогда не будет. Это точно, что он не станет ею: значит, он ее желает. Она — его отвергнутая идентификация (исполненный им отказ — одновременно и идентификация, и объект его желания). Одной из наиболее настоятельных целей его желания будет выработка различия между ним и нею, и он будет стремиться разыскать доказательство этого различия и убедиться в его истинности. Его желание будет наполнено страхом стать тем, чего он желает, так что его желание также всегда будет чем-то вроде страха. Как раз потому, что отвергнутое и потому утерянное сохраняется как отвергнутая идентификация, это желание будет стремиться преодолеть идентификацию, которой не завершиться никогда.

Действительно, он не будет идентифицироваться с ней и не будет желать другого мужчину. Этот отказ желать, это жертвование желанием под давлением запрета инкорпорирует гомосексуальность как идентификацию с маскулинностью. Но эта маскулинность будет наполнена любовью, не допущенной до горестного переживания, и прежде чем я предоставлю на ваш суд условия истинности такой формулировки, я бы хотела определить тот тип письма, которое я предлагаю вам, как определенный культурный союз с психоаналитической теорией, что не относится ни к психологии, ни к психоанализу, но тем не менее стремится установить интеллектуальные отношения с этими направлениями.

Я предлагаю вам нечто вроде толкования определенной психоаналитической логики, действующей в рамках некоторых психоаналитических текстов, но которой эти и другие тексты также иногда противоречат. Я не привлекаю эмпирический материал, не пытаюсь сделать обзор современных психоаналитических теорий относительно гендера, сексуальности или меланхолии. Я хочу просто показать то, что я считаю весьма продуктивными точками схождения между фрейдистским способом мыслить о не допущенных и не допускаемых до переживания утратах и необходимостью жить в культуре, где переживание утраты гомосексуальной привязанности достигается лишь через большие препятствия.

Эта проблематика заострится, если мы примем к рассмотрению опустошения, производимые СПИДом, и задачу поиска возможности и языка для публичного признания и переживания этого кажущегося бесконечным потока смертей. Если обобщать, эта проблема становится ощутимой в той неопределенности, с которой рассматриваются гомосексуальные любовь и утрата: рассматриваются ли они как «истинная» любовь и «истинная» утрата, любовь и утрата, достойные и допускаемые до переживания и тем самым достойные и допускаемые до признания их жизненными? Или

же эти любовь и утрата проникнуты духом определенной нереальности, определенной немыслимости, двойного отказа «Я никогда не любила ее и никогда не теряла ее» женщины и «Я никогда не любил его, я никогда не терял его» мужчины? Не на это ли «никогда—никогда» опирается натурализованная поверхность гетеросексуальной жизни, так же как и пропитывающая ее меланхолия? Не это ли тот отказ от утраты, через который происходит сексуальная формация, включая и геевскую?

Если мы соглашаемся с тем, что запрет на гомосексуальность действует во всем объеме гетеросексуальной культуры как одна из ее определяющих операций, тогда утрата гомосексуальных объектов и целей (не просто конкретного индивида того же гендера, но *любого* индивида того же гендера) оказывается исключаемой с самого начала. Я говорю «исключаемой», чтобы показать, что это перехватываемая утрата, скорбь по поводу фантомных, мнимых возможностей. Если с самого начала исключается даже возможность такой любви, то она не может состояться, и если она возникает, то ее, конечно же, нет. Если она возникает, то только под официальным знаком запрета и отказа¹. Когда определенные виды утрат отрицаются некоторым набором общих культурных запретов, мы вправе ожидать общую культурную форму меланхолии, маркирующую интернализацию не допущенного и не допустимого до переживания гомосексуального катексиса. И где нет публичного признания или дискурса, через которые подобная утрата может быть названа и пережита, там меланхолия охватывает культурные измерения соответствующего значения. Конечно, неудивительно, что чем гиперболизированней и ригидней маскулинная идентификация, тем неукротимей не допускаемый до переживания гомосексуальный катексис. В этом смысле мы можем понимать и «маскулинность», и «феминность» как сформированные и скрепленные идентификациями, которые частично состоят из отторгнутых горестных переживаний.

Если мы соглашаемся с тем, что гетеросексуальность натурализует себя, настойчиво утверждая радикальную друговость гомосексуальности, то [это значит, что] гетеросексуальная идентичность приобретается через меланхолическую инкорпорацию отторгнутой любви: мужчина, настаивающий на цельности своей гетеросексуальности, будет утверждать, что он никогда не любил другого мужчину и, следовательно, никогда его не терял. Эта любовь, эта привязанность подпадает [becomes subject] под двойной отказ — никогда не любимого и никогда не утерянного. Это «никогда—никогда», таким образом, формирует гетеросексуальный субъект — идентичность, построенную на отказе признать привязанность и, следовательно, на отказе переживать ее.

¹ Понятие «исключение» (foreclosure) стало лакановским термином для Фрейдова понятия «Verwerfung». В отличие от вытеснения, понимаемого как действие со стороны уже сформированного субъекта, исключение есть акт отрицания, основывающийся и формирующий субъект. См. статью «Forclusion» в: *Laplanche J., Pontalis J. B. Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967. P. 163–67.

Существует, вероятно, более культуроцентрированный способ описания этого сценария, поскольку дело не в индивидуальной нерасположенности признать и, следовательно, переживать гомосексуальные привязанности. Когда запрет на гомосексуальность пронизывает всю культуру, тогда «утрата» гомосексуальной любви происходит под давлением запрета, повторенного и ритуализованного в культуре повсеместно. Следствием является культура гендерной меланхолии, где маскулинность и феминность возникают как следы не допущенной и не допускаемой к переживанию любви и где маскулинность и феминность по необходимости закреплены в гетеросексуальной матрице совершаемыми с их стороны отказами. В противоположность концепции сексуальности как своего рода «выражения» гендера в этой ситуации мы понимаем сам гендер как собранный как раз из того, что остается в сексуальности неартикулированным.

Понимая гендерную меланхолию таким образом, мы, возможно, сможем придать смысл тому специфическому феномену, когда гомосексуальное желание становится источником [чувства] вины. В «Скорби и меланхолии» Фрейд показывает, что меланхолия связана с практикой самопоприцания. Он пишет: «Если внимательно выслушивать многочисленные и разнообразные самообвинения меланхолика, то в конце концов нельзя отделаться от впечатления, что самые сильные из них зачастую очень мало применимы к самому пациенту, но с незначительными изменениями могут подойти другому человеку, которого пациент любит, любил или должен был бы любить... самоупреки меланхолика — это упреки в адрес объекта любви, которые перекладываются на собственное эго пациента»¹.

Фрейд приходит к предположению, что конфликт с другим, остающийся неразрешенным до момента утраты другого, воссоздается в психике для продолжения обвинительного диалога. Действительно, гнев на другого обязательно усиливается его смертью или отбытием, влекущим его утрату. Но этот гнев обращается внутрь и становится сущностью самопоприцания.

В работе «О нарциссизме» Фрейд связывает чувство вины с обращением гомосексуального либидо обратно на эрп². Оставляя в стороне вопрос о том, может ли либидо быть гомосексуальным или гетеросексуальным, можно перефразировать Фрейда и рассматривать вину как обращение на эго гомосексуальной привязанности. Если утрата возобновляет прерванный конфликт и если агрессия, вызванная утратой, не может быть артикулирована или экстернализована, то все это обращается на само эго

¹ *Freud Sigmund. Mourning and Melancholia* // Standard Edition. 14: 169; Скорбь и меланхолия; *Фрейд Зигмунд. Художник и фантазирование*. М.: Республика, 1995. С. 254.

² *Freud Sigmund. On Narcissism: An Introduction* // Standard Edition. 14: 81–82; О нарциссизме; *Фрейд Зигмунд. Очерки по психологии сексуальности*. Минск: Белорусская советская энциклопедия, 1990. С. 113–114.

в форме супер-эго. В конечном счете это позволило Фрейдю связать меланхолическую идентификацию с инстанцией супер-эго в работе «Я и Оно», но уже читая «О нарциссизме» мы можем получить некоторое понятие о том, как чувство вины вырабатывается через не допущенную до переживания гомосексуальность.

Можно сказать, что в меланхолии эго становится истощенным; но так слабеет оно как раз ввиду практики самопорицания. Идеал-Я, которое Фрейд называет той «мерой», исходя из которой супер-эго судит эго, является в точности тем общественным идеалом правильности, что установлен поверх и против гомосексуальности.

«Этот идеал, — пишет Фрейд, — имеет социальную долю: он является также общим идеалом семьи, класса или нации. Кроме нарциссического либидо он связывает также большое количество гомосексуального либидо данного лица, которое, таким образом, обращается назад в эго. Недовольственность вследствие неосуществления этого идеала освобождает гомосексуальное либидо, которое трансформируется в чувство вины (ужас перед сообществом)» (81 / 126).

Но ход такой «трансформации» не вполне понятен. В конце концов Фрейд говорит в работе «Недовольство культурой», что эти социальные идеалы трансформируются в чувство вины благодаря определенного рода интернализации, которая в конечном счете не является миметической. В «О нарциссизме» индивид не относится к себе столь же требовательно, как относились к нему, но скорее агрессия по отношению к идеалу и его невыполнимости оборачивается внутрь, и эта направленная на себя агрессия закладывает первичную структуру совести: «посредством идентификации [ребенок] помещает неприкосновенный авторитет внутрь себя самого» (86).

В этом смысле при меланхолии супер-эго может стать местом, где сосредоточиваются инстинкты смерти. По сути супер-эго не должно быть эквивалентно этим инстинктам или их действию. Таким образом, меланхолия стягивает инстинкты смерти в супер-эго, инстинкты смерти при этом понимаются как регрессивная составляющая в органическом равновесии, а самообвинение — как использование супер-эго этой регрессивной составляющей в его собственных целях. Меланхолия же есть отказ от горестного переживания и одновременно инкорпорация утраты, миметическое воспроизводство той смерти, на которую нельзя отреагировать переживанием. И все же инкорпорация смерти задействует инстинкты смерти в такой степени, что вполне обоснованно можно задаться вопросом: а можно ли вообще отделить их друг от друга, аналитически или феноменологически?

Запрет на гомосексуальность перехватывает горестное переживание и запускает меланхолическую идентификацию, эффективно обращающую гомосексуальное желание на себя же. В этом обращении на себя же как раз и заключается действие самопорицания и вины. Что существенно, гомосексуальность *не* уничтожается, но сохраняется, хотя сохраняется как

раз запретом на гомосексуальность. В «Недовольстве культурой» Фрейд показывает, что совесть требует постоянного жертвования инстинктом или отречения от него для производства того специфического удовлетворения, которого она требует; совесть никогда не насыщается этим отречением, но парадоксальным образом усиливается («отречение порождает нетерпимость»)¹. Отречение не уничтожает инстинкт; оно манипулирует инстинктом в своих собственных целях, так что запрет и реальная практика запрета как повторяющегося отречения питаются как раз тем самым инстинктом, от которого отрекаются. По этой схеме отречение нуждается в той самой гомосексуальности, которую категорически порицает, нуждается не как во внешнем объекте, но как в собственном бесценном источнике энергии. Акт отречения от гомосексуальности, таким образом, парадоксально усиливает гомосексуальность, но усиливает ее в *точности в качестве* энергии отречения. Отречение становится целью и средством достижения удовлетворения. И это, как мы можем заметить, как раз тот страх перед открытой гомосексуальностью, находящейся вне цикла отречения, что так мучает стражей маскулинности в Вооруженных силах США. Чем может «быть» маскулинность без этого агрессивного цикла отречения, который ее и вырабатывает? Ген в армии угрожают аннулировать маскулинность просто потому, что маскулинность изготовлена из отвергнутой гомосексуальности².

Некоторые предположения, что я развила в «Bodies That Matter»³, могут способствовать переходу от рассмотрения меланхолии как специфически психической экономики к производству меланхолической схемы как части действия регуляторной силы. Если меланхолия означает сферу привязанности, что не производится эксплицитно как объект дискурса, то она исподволь нарушает действие языка, который не только располагает объекты, но управляет ими и нормализует их через это расположение. Первоначально меланхолия выглядит для нас как форма сдерживания, способ интернализировать ту привязанность, что исключена из мира, но она также учреждает психические условия для рассмотрения «всего мира» как соответствующим образом организованного вокруг определенных видов исключений⁴.

Описав меланхолию как производимую через принудительное производство гетеросексуальности — и, таким образом, гетеросексуальную меланхолию, которую можно трактовать как результат действия гендера как

¹ См.: Freud Sigmund. Civilization and Its Discontents / Trans. James Starchey. New York: Norton, 1977. P. 81–92; Недовольство культурой / Пер. А. М. Руткевича // Фрейд Зигмунд. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1991. С. 115–124.

² См. «Contagious Word: 'Homosexuality' and Military» в моей книге «Excitable Speech» (New York: Routledge, 1990).

³ См. мою книгу: Bodies That Matter (New York: Routledge, 1990). P. 169–177.

⁴ Нижеследующий аргумент взят из: Bodies That Matter. P. 233–236.

такового, теперь я хотела бы выдвинуть идею о том, что меланхолию в различных формах порождают ригидные формы гендера и сексуальной идентификации, неважно, гомосексуальной или гетеросексуальной. Но сначала я хотела бы пересмотреть перформативную теорию гендера, которую я разработала в «Gender Trouble», и затем вернуться к вопросу о геевской меланхолии и политических следствиях утраты, не допускаемой до переживания.

Там [в «Gender Trouble»] я показала, что гендер является перформативом, имея в виду, что гендер не «выражается» действиями, жестами или речью, но что перформация гендера ретроактивно производит иллюзию того, что существует некоторое внутреннее ядро гендера. То есть перформация гендера ретроактивно производит эффект некой истинной или неизменной женской сущности или исходной предрасположенности, так что для понимания гендера нельзя привлекать экспрессивные [построенные на представлении о выражении в неких формах чего-то уже существующего] модели. И более того, я показала, что гендер производится как ритуализованное повторение набора конвенций и что этот ритуал проводится в жизнь общества частично силою принудительной гетеросексуальности. В этом контексте я бы хотела вернуться к вопросу о трансвеститах, чтобы отчетливей разъяснить, как я понимаю связь психоанализа с перформативностью гендера, а вслед за этим — связь перформативности с меланхолией.

Недостаточно сказать, что гендер перформируется, исполняется или что смысл и значение гендера вытекают из его перформации, независимо от того, переосмысливается или нет перформация как принудительный социальный ритуал. Ясно, что существуют эффекты действия гендера, которые не «демонстрируют», что же исполняется как гендер, и сводить психические эффекты гендера к буквальной перформации гендера было бы ошибкой. Психоанализ утверждает, что непроницаемость бессознательного ставит пределы материальным реализациям психики. Также он показывает — и, я думаю, справедливо, — что то, что материально воплощается или исполняется, перформируется, должно рассматриваться в связи с тем, что исключается из перформации, что не может или не будет перформироваться.

Взаимоотношения между перформациями трансвестизма и гендерной перформативностью в «Gender Trouble» выглядят примерно так: когда трансвестит перформирует себя как женщину, «имитация» (которой, так сказать, и является трансвестизм) для него есть «имитация» женственности, но «женственность», которую он имитирует, он не рассматривает как в свою очередь также имитацию. Но если рассматривать гендер как то, что достигается, то это можно делать лишь в связи с некоторыми идеалами, до которых никто никогда в должной степени не добирается, и тогда женственность является одним из идеалов, всегда только «имитируется». Таким образом, трансвестит имитирует имитативную структуру гендера, и при этом обнаруживается, что сам гендер есть имитация. Сколь бы привле-

кательно ни выглядела такая формулировка, она не помогает решать вопрос о том, каким образом определенные формы отказа и отречения включаются в организацию перформации гендера. Каким образом феномен гендерной меланхолии связан с практикой гендерной перформативности?

Более того, взяв в рассмотрение иконографическую фигуру меланхолика-трансвестита, можно задаться вопросом, а нет ли неудовлетворенного страстного желания в той миметической инкорпорации гендера, коей является трансвестизм. А также вопросом об отказе, который порождает перформацию и который перформацией, можно сказать, разыгрывается, когда перформация задействует «acting out» в психоаналитическом смысле [— как импульсивное отреагирование, «прорыв» бессознательного]. Если меланхолия, по Фрейду, есть последствия не допущенной до переживания утраты¹, перформация, понимаемая как «acting out», может относиться к проблеме утраты непризнанной. Если в перформации трансвестизма присутствует не допущенная до переживания утрата, возможно, это утрата отторгнутая и инкорпорированная в перформированной идентификации, утрата, воспроизводящая комплекс связанных с гендером идеалов и их принципиальную недостижимость. И это, таким образом, и не захват территории феминности маскулинностью, и не знак сущностной пластичности гендера. Исходя из сказанного выше, перформация аллегорически воспроизводит утрату, недопустимую как горестное переживание, инкорпоративную фантазию меланхолии, посредством которой объект фантазматически в- и обрабатывается, для того чтобы избежать расставания с ним. Гендер как таковой может быть частично понят как «acting out» не допущенного до разрешения горестного переживания.

Приведенный выше анализ несколько рискован, поскольку он предполагает, что в «мужской» перформации «женственности» или в «женской» перформации мужественности (в последнем случае фактически перформации несколько меньше, поскольку женственности выпал более зрелищный гендер) есть привязанность к фигуре — и утрата ее, и отказ от нее — к фигуре женственности со стороны мужчины или к фигуре мужественности со стороны женщины. Важно подчеркнуть, что, хотя трансвестизм является попыткой установить кроссгендерно сконструированную идентификацию, такая идентификация — не единственная парадигма для понимания [феномена] гомосексуальности, а только одна среди прочих. Трансвестизм аллегорически воспроизводит некий комплекс меланхолических инкорпоративных фантазий, стабилизирующих *гендер*. Дело не только в том, что существует множество трансвеститов с нормальной сексуальной ориентацией — было бы ошибкой думать, что гомосексуальность лучше всего может быть объяснена через перформацию, которой является трансвестизм. А вот что действительно кажется полезным в

¹ См. главу «Freud and Melancholia of Gender» в моей книге «Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity» (New York: Routledge, 1990).

этом анализе: трансвестизм явно или аллегорически выводит те поведенческие психо- и перформативные практики, в которых гетеросексуализованные гендеры формируют себя через отвергание самой *возможности* гомосексуальности через акт исключения, создающий как поле гетеросексуальных объектов, так и среду обитания для тех, кому иначе любовь была бы недоступна. Таким образом, трансвестизм аллегорически представляет *гетеросексуальную* меланхолию, меланхолию, в которой маскулинный гендер формируется через отказ переживать маскулинность как возможность любви; феминный гендер формируется (принимается, предполагается) через инкорпоративный фантазм, в котором феминность исключается как возможный объект любви, и это исключение никогда не переживается, но «сохраняется» посредством гипертрофированной феминной идентификации. В этом смысле «самая настоящая» лесбиянка меланхолической формации сексуально абсолютно нормальная женщина, и «самый настоящий» гей меланхолической формации сексуально абсолютно нормальный мужчина.

Вот же что трансвестизм действительно демонстрирует: что «нормальное» построение представления гендера, тот гендер, что перформируется, построен через набор непризнанных привязанностей, идентификаций, что выстраивают отдельную область «неперформабельного». В самом деле, то, что выстраивает *сексуально* неперформабельное, может — но не обязательно — быть перформативно представлено как гендерная идентификация¹. В той степени, в которой гомосексуальные привязанности остаются непризнанными в рамках нормативной гетеросексуальности, они не выстраиваются просто как желания, которые возникают и затем запрещаются; скорее эти желания изначально объявляются вне закона. И когда они все же возникают вдали от цензора, они готовы принять на себя знак невозможности, перформативно реализуясь как невозможное в рамках возможного. Таким образом, это не столько *избегание* переживания (формулировка Митшерлих, акцентирующая внимание на совершаемом выборе), сколько перехват горестного переживания, перформативно представленный отсутствием культурных конвенций для признания утраты гомосексуальной любви. И это отсутствие создает культуру гетеросексуальной меланхолии, которую можно интерпретировать как гиперболлизированную идентификацию, в которой поведенческая маскулинность и феминность находят свое подтверждение. Сексуально нормальный мужчина *становится* (мимируя, цитируя, апроприируя, предполагая соответствующий статус) тем мужчиной, которого он «никогда не» любил и

¹ Разумеется, я не хочу сказать, что матрица, построенная на исключении, отчетливо различает то, как идентифицироваться, и то, как желать; вполне возможно иметь перекрещивающиеся идентификацию и желание в гетеросексуальном и гомосексуальном обмене, или в бисексуальном течении сексуальной практики. Более того, «маскулинность» и «феминность» не исчерпывают всех определений для эротизированных идентификации и желания.

о котором «никогда не» горевал; сексуально нормальная женщина *становится* той женщиной, которую она «никогда не» любила и о которой «никогда не» горевала. Именно в этом смысле, таким образом, то, что с наибольшей очевидностью перформативно представляется как гендер, есть знак и симптом тотального непризнания, отказа.

Гомомеланхолия, однако, также содержит в себе гнев, который может получить политическое выражение. И как раз за счет этого тотального культурного риска гомомеланхолии (что газеты обобщенно именуют «депрессией») происходит настойчивое внедрение в общественную и политическую жизнь скорби по тем, кто умер от СПИДа. Здесь очень показателен «The Names Project Quilt» («Проект мозаики имен»)¹, где ритуализация и повторение имени самого по себе становится способом общественного признания безмерной утраты².

Когда скорбь остается невысказанной, гнев от утраты может удваиваться в силу продолжающегося непризнания. И если этот гнев объявлен обществом вне закона, меланхолический эффект этого исключения может достигать градуса самоубийства. Возникновение коллективных институций скорби, таким образом, является решающим для выживания, для восстановления сообщества, для реартикуляции общности, для перестраивания продолжающихся взаимоотношений. Когда они выносят в общественную жизнь и театрализуют смерть — как в случае с акциями «die-in»³, проводимых Queer Nation⁴, — их безусловно можно трактовать как жизнеутверждающие, заново заключенные союзы против ужасающих психических последствий культурного запрета и пресечения скорби и горестного переживания.

Однако меланхолия может оказывать свое действие в рамках гомосексуальности особым образом, нуждающимся в переосмыслении. При формировании гей- и лесбийской идентичности может наблюдаться попытка не признавать конститутивные взаимоотношения с гетеросексуальностью. Когда такой отказ понимается как политическая необходимость *обособить* гей- и лесбийскую идентичность от и против ее мнимой противоположности, гетеросексуальности, эта культурная практика парадоксальным образом достигает своего апогея, ослабляя тот самый электорат,

¹ См. <http://www.aidsquilt.org/>; подробнее об истории проекта см. <http://www.aidsquilt.org/names/> — *Примеч. пер.*

² См.: *Crimp Douglas*. Mourning and Militancy. October 51 (Winter 1989): 97–107.

³ Публичное умирание. Ср. с хипповскими «love-in» (публичной любовью), «be-in» (публичным праздником в традиции данной субкультуры) или, например, с «sit-in» (демонстрации, когда занимают все места в том заведении, которое хотят блокировать — это широко применялось в борьбе с расовой дискриминацией). — *Примеч. пер.*

⁴ Краткую справку об этой организации см., например, <http://www.pathfinder.com/altculture/aentries/q/queerxnati.html>. Вообще это словосочетание широко употребляется как нарицательное для гей- и лесбийских движений и культуры. — *Примеч. пер.*

который она призвана объединить. При такой стратегии не только приписывается гетеросексуальности мнимая монолитность, но и утрачивается политическая возможность использовать слабое место гетеросексуальной субъективации и опровергнуть логику взаимных исключений, на которую гетеросексизм опирается. Более того, радикальный отказ от взаимоотношений может конституировать отторжение гетеросексуальности, которое в некоторой степени есть идентификация с отторгнутой гомосексуальностью. Важным в этой экономике, однако, является отказ признать эту идентификацию, которая уже сформирована, отказ, походя обозначающий область специфической гомомеланхолии, утраты, что не может быть признана и, следовательно, пережита как горе. Для поддержания внешней когерентности позиции гей- или лесбийской идентичности гетеросексуальность должна оставаться в отведенном ей месте отторгнутости и отказа. Парадоксальным образом *остатки* гетеросексуальности в ней должны *поддерживаться* как раз через настойчивое утверждение безупречной, бесшовной когерентности специфической гей-идентичности. И здесь должно стать ясно, что радикальный отказ идентифицироваться означает, что на некотором уровне идентификация уже произошла, уже сформирована и отвергнута, что симптоматически характеризуется через настойчивость, сверхопределенность идентификации, как бы надетой на тело, наделенное визуальной значимостью.

Здесь возникает политический вопрос цены артикуляции позиции когерентной идентичности путем производства, исключения и отказа от сферы обитания презируемых, отвратительных призраков, что угрожают некоторой по произволу изолированной сфере субъектных позиций. Возможно, согласованность достижима только через риск *некогерентности* идентичности, — политическая позиция, коррелирующая с тем прозрением Лео Берсани, что только децентрированный субъект доступен желанию¹. То, что не может быть признано как конститутивная идентификация для какой-либо позиции субъекта, подвергается риску не только экстернализоваться в примитивизированной форме, но и стать вновь и вновь отвергаемым, стать субъектом политики непризнания.

Логика отвержения и отказа, которую я схематически изобразила здесь, есть некоторым образом логика транссексистски перформлируемая, логика преувеличивающая — но не без причины. Нет логически необходимой причины для идентификации — отрицать желание и противопоставляться ему, для желания — питаться отказом. Это остается верным для гетеросексуальности и для гомосексуальности, и для тех форм бисексуальности, что внутри себя воспринимаются как смешанные формы первых двух. Действительно, мы формируемся и такими хрупкими под давлением этих правил, и такими подвижными, когда амбивалентность и утрата даются в театрализованном, драматизованном языке, в котором они прорываются в своем acting out.

¹ *Bersani Leo. The Freudian Body: Psychoanalysis and Art. New York: Columbia University Press, 1986. P. 64–66, 112–113.*

Адам Филлипс

НЕ ПРЕРЫВАЯ ДВИЖЕНИЯ

Комментарий к статье Джудит Батлер «Меланхолийный
гендер / отторгнутая идентификация»

Завершения фраз и другие паузы возникают только тогда, когда у нас иссякает время или надежда.

Кэролайн Кридон.

Лучшая американская поэзия

Если, как полагает Фрейд, характер выстраивается идентификацией, — когда эго уподобляет себя тому, что оно любило, — то характер близок карикатуре, имитации имитации¹. Как художники, которых хотел изгнать Платон, мы изготавливаем копии копий, но в отличие от художников Платона мы не имеем оригинала, но только бесконечную последовательность подобий того, кто ни в какой мере не существует. Фрейдово понимание характера — это пародия на Платоновое «произведение искусства»; его теория формирования характера через идентификацию неизбежно приводит к шутовской сущности характера. Это всегда переряживается во всех своих перемещениях. Настолько, насколько бытие есть бытие-как, нет места и Истинным «я» или базовым гендерным идентичностям. В конце концов, мое чувство подлинности берется лишь от разновидностей чувства подлинности [принятых] в моей культуре. В этом контексте мое Истинное Я более аккуратно определяется как мое Предпочитаемое (или мои Предпочитаемые) Я; а я сам — исполнитель-перформатор моих сознательных и бессознательных предпочтений.

Лакановская стадия зеркала — это завет, обращенный к смуте, учиненной миметическими формами развития; и Миккель Борх-Якобсен, и Лео Берсани, в частности, продемонстрировали насильственность и тавтологичность Фрейдовой теории идентификации, взаимоимпликацию и соотнесенность бытия-как². Как показывает отрезвляющее эссе Джудит Батлер, критический концепт идентификации является стержнем многих спорных вопросов современной теории, вызывая у нас желание понять,

¹ Freud. The Ego and the Id. 19: 12–59.

² Borch-Jacobsen Mikkel. The Emotional Tie. Stanford: Stanford University Press, 1993; Bersani Leo. The Freudian Body.

для чего мы используем других людей и насколько они другие — и фактически заставляя задать вопрос, занимавший Фрейда и пропускаемый как само собой разумеющееся объектными отношениями и, соответственно, реляционным психоанализом: что для нас означает то, что мы предпочитаем называть взаимоотношениями друг с другом?

Когда Фрейд говорит, что объект просто «спаян» с влечением, что исходно мы зафиксированы на желании, но не на его цели, он предполагает, что мы не привязаны друг к другу так, как нам нравится думать¹. Мельком в «Толковании сновидений» Фрейд отмечает потенциал подвижной неразборчивости эго; в сновидениях, в частности, обнаруживается, что психическая жизнь на удивление мобильна и авантюристична, даже вопреки жизни реальной. (Очень мало людей активно бисексуальны, хотя психически бисексуальны все.) Фрейд должен был как объяснить это несоответствие, — почему мы не обладаем смелостью, так сказать, первичного процесса, — так и найти способ теоретически обосновать фаустианское эго, верное в привязанностях, иногда кажущихся ненадежными. Эго же определенно выглядит изворотливо нестойким в своих приверженностях, так что Фрейд с некоторым облегчением обратился к скорби, которая, как кажется, разоблачает основанность эго на отношениях с любимыми и ненавидимыми другими². Скорбь безмерно успокоительна, поскольку убеждает нас в том, в чем иначе мы могли бы сомневаться; в нашей привязанности к другим. Затяжная болезненность печали подтверждает то, что было поставлено под вопрос психоанализом: насколько непреклонно преданны мы тем, кого мы любим и ненавидим. Вопреки очевидности сновидений, наша способность к бесконечному замещению весьма ограничена. В этом смысле скорбь стала балластом для более радикальных возможностей в психоанализе. Это, образно говоря, тот камень, на котором оседает Прометей.

Поначалу может показаться, что более точным было бы сказать, что по Фрейду эдипов комплекс и выстраивает эго, и ставит пределы его чрезмерности. Но, как показала Кляйн, именно скорбь, вызванная так называемым разрешением эдипова комплекса, консолидирует эго. Без скорби по первичному объекту невозможно вырваться из заколдованного круга семьи. Действительно, частично благодаря работам Кляйн, скорбь обеспечивает основание для развития в большинстве версий психоанализа; настолько, что скорбь в психоанализе фактически обрела статус некоего псевдорелигиозного понятия. Аналитики верят в скорбь; если бы пациент заявил, как когда-то Эмерсон, что печаль «неглубока», его бы расценили как «не имеющего контакта» с чем-либо или с другим, — как если бы способность к скорби со всеми вытекающими последствиями и составляла людское сообщество. Мир без тяжелой утраты мы можем представить не более, чем мир без наказания.

¹ Freud. Three Essays on the History of Sexuality, Standard Edition // 7: 125–243.

² Freud. Mourning and Melancholy.

Мне кажется, примерно в таком смысле Джудит Батлер пытается использовать скорбь, для того чтобы придать весу своей живительной концепции гендера как перформатива. Примечательно, что в своем эссе она делает это без вырождения аргументации в более принудительное благочестие, обычно пробуждаемое разговором о горе. Скорбь всех нас делает моралистами. Не будет более гендерных идентичностей, которые мы не сможем изобрести и исполнить. Мы не должны чествовать тех людей (многие из которых — психоаналитики), которые во имя Истины, Психического Здоровья или Зрелости стремятся ограничить репертуар.

Сегодня стереотипом — если не на практике, то в теории — является то мнение, что любая версия гендерной идентичности внутренне конфликтна, а значит — проблематична. Вводя понятие меланхолийной идентификации, «культуры гендерной меланхолии, где маскулинность и феминность возникают как следы не допущенной и не допускаемой к переживанию любви», Батлер предлагает новую версию старого вопроса о гендерной идентичности. Почему гомосексуальные привязанности — некорректно названные «негативным» эдиповым комплексом — описываются, если не переживаются исходно, с отвращением? Почему такая, со всей очевидностью страстная любовь отрицается, по ней не позволено скорбеть, ее отвергают — и карают, узревая у других? Из убедительно изложенного мнения Батлер по крайней мере явствует, что пронизывающая культуру враждебность — как меж-, так и внутриспсихическая — основана на зависти. Если во времена до СПИДА некоторые гетеросексуалы явно завидовали гомосексуальному промискуитету — почему НАМ нельзя снять всех подряд? — то теперь гетеросексуалы, похоже, завидуют просто-напросто той близости, которую некоторые люди вольны позволить себе и углубить с людьми своего пола. Но если, как говорит Батлер, «маскулинность» и «феминность» сформированы и скреплены идентификациями, частично составленными из отвергнутой скорби, на что была бы похожа жизнь в мире, что признает и санкционирует такую скорбь, что как бы позволяет нам [пройти] полный курс тяжелой утраты отрицаемых и отторгнутых идентичностей? Что должно произойти в так называемом психоаналитическом сообществе, чтобы возник этос, где поддерживалась бы скорбь пациентов по всем их репрессированным гендерным идентичностям?

Мне кажется, это очень существенные вопросы — в том случае, если они не влекут за собой идеализацию скорби: ее использование в качестве псевдоспасительной практики, эрзац-лечения вытеснения или мук неопределенности. Если убежденно гетеросексуальный мужчина, по словам Батлер, «становится субъектом двойного отрицания, никогда-не-любившим и никогда-не-терявшим», то гомосексуальная привязанность — становится ли она тогда неотторжимой от психоаналитического проекта анализировать оную или устраивать обращение этого отрицания, если гетеросексуальный мужчина утверждает, что его это мало беспокоит? По мне, абсолютное правдоподобие аргумента Батлер выражает некие явные кли-

нические затруднения. Кто, например, решает, что составляет проблему пациента? И по каким критериям? Притворная гетеросексуальность в точно такой же степени «проблема», как и любая другая притворная позиция (в конце концов все симптомы суть состояния убежденности). Статья Батлер определенно напоминает нам о цене, о депривации — во всех гендерных идентичностях, не говоря об ужасе, что наполняет эти отчаянные меры. «Нет необходимой причины, — пишет Батлер, — для идентификации противостоять желанию или для желания — питаться отказом». Но конечно же, необходимая причина находится психоаналитической логикой определенного типа. На взгляд Фрейда, мы становимся тем, чем мы не можем обладать, и мы желаем (и караем) то, от чего мы вынуждены отречься. Но зачем выбирать, почему мы не можем делать и то, и это, и что-то еще, и зачем выбирать между тем и этим?

Эти вопросы были подняты Батлер в «Gender Trouble». В свете сущственно перформативной, сконструированной природы гендерной идентичности все ограничения репертуара выглядят искусственными и ненужно деспотическими. Но как раз потому, что каждый перформанс субсидирован сдерживанием в другой области, не существует идентичности, — сколь ни неотразим перформанс, — без страдания. Если идея перформанса высвобождает идентичность в состоянии (иногда желаемой) возможности, скорбь отсылает эти же самые идентичности назад к их бессознательным историям, с их повторами и утратами; те параметры, что по видимости нарушают свободу нашего выбора. Скорбь и перформанс — и перформанс, составляющий нашу эмоцию скорби, — кажутся с пользой породненными. Без идеи перформанса скорбь буквализуется как Истина — наш глубочайший акт; без идеи скорби перформанс становится чрезмерным требованием — прикинься, что бессознательного нет, и затем прикинься чем хочешь. «Я верю в искренность всего, — писал Валери, — ведь если бы каждый не мог проживать несколько жизней помимо своей собственной, он не мог бы прожить и собственную»¹. Ироническая искренность Валери — из какой из своих жизней он обращается к нам? — предлагает нам, так же как Батлер, умножить наши версии «я» как своего рода психическую необходимость; как будто если мы пренебрежем этим, мы можем и не вынести утраты. Но сколько жизней аналитик может признать у своего пациента — и затребовать с него, и каковы ограничения на это признание, которое так легко может стать требованием?

Разумеется, в анализе ставятся на карту не только гендерные идентичности пациента. И аналитик, и ее пациент работают над поддержанием своего желания, и желание — как интра-, так и интерпсихически — зависит от различия. Всегда должно быть нечто еще, нечто достаточно (или по видимости) другое. Призрак Афанисиса, Джонсова вытесненного концепта смерти желания, облюбовывает процесс [анализа]. Но хотя желание зависит от различия, нам нравятся только те различия, что нам

¹ Цит. по: *Dunn S. Walking Light*. New York: Norton, 1993.

нравятся; множество желаемых или терпимых различий, поддерживающих желание различий ни для кого не бесконечно. Психопанализ — это о том, где мы проводим эти конститутивные линии. Клиницист лишь слишком хорошо осознает ограничения, бессознательные ограничения возможностей, называемые симптомами (а с другой точки зрения называемые эдиповым комплексом). Но, разумеется, все, что возможно в анализе или где-либо еще, диктуется нашими теоретическими парадигмами, теми языками, что мы выбираем, чтобы говорить о нашей практике. Несмотря на похвалу в противоположном — психопанализ, Невозможная Профессия и т. д. и т. п., — психопанализ лишь настолько сложен, насколько [сложным] мы его делаем.

С клинической точки зрения, исходный политический волюнтаризм Батлер в «Gender Trouble» должен был насторожить аналитиков. Но нет очевидной причины тому, почему бы аналитикам в их практике не обладать воображением столь живым, к каковому их призывает Батлер в «Меланхолийном гендере». Аналитик, верящий в бессознательное, вряд ли сможет выдавать себя за представителя подлинной жизни, даже если язык, который он использует, чтобы говорить о своей работе, наполнен жаргоном подлинности (целостность, честность, истина, «я», влечение). Язык перформанса может быть слишком легко устранен клинически лишь при условии слепоты к театральности аналитической ситуации. Батлеровское использование идентификации помещает понятие перформатива обратно в область анализа; более удивительно, что она смогла использовать скорбь для нюансировки театральности, неотъемлемой от того, как мы изготавливаем свои идентичности, как мы изготавливаем самих себя через утрату. И какая удача, что писатели заинтересованы в психопанализе, поскольку, в отличие от аналитиков, они вольны продумать мысли, не ограничиваемые гипнотическим эффектом клинической практики. Хорошие исполнители, такие как музыканты, спортсмены или аналитики, зачастую не так хорошо говорят о том, что они делают, частично потому, что делают это именно они.

И это делание, конечно, так же как и проживание любой жизни, включает в себя признание того — так или иначе, — что существуют лишь два пола. Хотя это само по себе и от себя не говорит ничего о возможном репертуаре гендерных идентичностей. Логика аргумента Батлер, тот тип поучительной непоследовательности, что она находит у Фрейда, восстанавливает чувство возможности для аналитической практики. И все же сама прозрачность эссе Батлер подталкивает также и к другому типу рефлексии. Иногда может становиться стыдно, что существуют лишь два пола, не в последнюю очередь потому, что мы используем это различие как парадигму, что столь много работает на нас (различия между полами, безусловно, захватывают больше — или артикулируются больше, чем различия между живым телом и мертвым телом). Это нечто вроде интеллектуальной меланхолии, когда утрачен третий пол, который никогда не существовал и поэтому не может быть оплакан; это третий, иррациональный пол, что разрушил бы чары (и логику) двух, пол формирующих и вы-

тесненных фантазий ребенка о себе. (Есть связь между таким магическим решением первичной сцены и фантазиями синтеза и искупления.) То, что Фрейд назвал первичным процессом, есть, в конце концов, вычеркивание взаимоисключения, логикоопределяющая логика. Такая форма щедрости (и радикализма), кажется, не всегда доступна нашим «я» вторичного процесса.

Начиная с двух полов, мы также вынуждены — описанные как противоположности, альтернативы или дополнения — замкнуть себя в логику, в бинарную систему, что часто выглядит далекой от прожитого и высказанного опыта и совмещена с другими бинарными парами — внутри/снаружи, первичный процесс/вторичный процесс, садизм/мазохизм и так далее — этой столь обманчивой частью психоаналитического языка. Мы должны говорить о парадоксах и спектрах, но не о противоречиях и взаимоисключении. Каждый ребенок справедливо хочет знать, существует ли позиция вне исключения, различия или отдельности — мир, в котором исчезает покидание и покинутость, идея, поднятая на иной уровень в утопическом социализме, стремящемся к обществу без границ и, значит, без унижения.

Когда размышляешь о гендере или о любой из так называемых идентичностей, представляется чрезвычайно сложным отыскать изображение или историю, что больше бы не нуждалась в идее исключения. И теоретические дескрипции Батлер отражают это. Кажется, в психоаналитической теории определено существует некая магия идеи — и опыта — испражнения и тех типов дефиниций, что нам может предоставить идея внутреннего/внешнего (в относительно недавней психоаналитической истории Балинт спрашивал, рыба ли находится в воде или вода в рыбе). Очевидно, что словарь различия — средства основания тех внутри- и межпсихических границ и пределов, что поддерживаются психоанализом, — является по определению куда более пространным, чем язык тождественности (тождественное это, разумеется, не только идентичное). Мы можем говорить о различии — в том смысле, что об этом будет наш разговор, — но тождественность превращает нас в немых, тупых и повторяющихся. А говорить о гомосексуальности исключительно в терминах тождественности — это создавать неразбериху. Тождественность, как и различие, есть (мотивированная) фантазия, а не явление природы. Язык разграничений, к которому столь склонен психоанализ и который делает возможными понятия идентификации и скорби, поддерживает особый набор предположений о том, чем является и чем должна быть личность. Это образ личности, оформленной языками чистоты и собственности, что Мери Дуглас более точно назвала чистотой и опасностью¹. Может быть, более полезно было бы поговорить о градациях и размывании, чем о контурах и очертаниях, составляя наши истории о гендере. Батлеровский язык перформанса держит определение в движении, которое все равно есть там, где оно есть. А скорбь все замедляет.

¹ *Douglas Mary. Purity and Danger. London: Routledge, 1966.*

ОТВЕТ НА КОММЕНТАРИЙ АДАМА ФИЛЛИПСА к статье «Меланхолийный гендер / отторгнутая идентификация»

Я благодарна Адаму Филлипсу за его комментарий — подтверждающий, что диалог возможен — и даже, возможно, психоаналитический диалог, между клиническим и спекулятивным взглядами на вопросы гендера, меланхолии и перформативности. Ясно, что эти позиции в данном случае не «застолблены», как это часто бывает, поскольку сам Филлипс мыслит и клиницистски, и спекулятивно разом, таким образом продолжая [традицию] письма в двух измерениях, начатую Фрейдом. Действительно, то, что с первого взгляда может показаться прямой оппозицией — клиницизм с одной стороны, и культурная теория гендера с другой, — переламинается и реконфигурируется в ходе такого обмена, и ход его мысли в той же мере, что и содержание его утверждений, побуждает меня вновь пересмотреть оппозиционный способ категоризации и мышления, который — мне кажется — к счастью, здесь устоять неспособен. Мой ответ сфокусируется, во-первых, на вопросе о том, правильно ли меланхолию понимать как противостоящую понятиям гендерной перформативности или же как смягчающую их, и, во-вторых, на том, столь ли стабильной оппозицией является различие между полами, как то может казаться.

Филлипс полагает, что принятие меланхолической инкорпорации смягчает волюнтаризм позиции, связанной с гендерной перформативностью, как то было воспринято из «Gender Trouble». Здесь как будто, с одной стороны, отвергнутый и неразрешенный сгусток горя и, с другой — сознающий себя субъект, который в сартровском духе снова и снова создает себя заново. Но что если термины этой оппозиции не настолько стабильны, как кажутся? Предположим, что неразрешимость меланхолии связана с препятствием, поставленным перед агрессией против потерянного другого, что идеализация другого, сопровождающая самопорицание в меланхолии, — это направление на эго той агрессии против другого, которой запрещено проявляться напрямую. Запрет работает на идеализацию, но также и на идеализацию горя как возвышенной, священной практики. Меланхолик, которому запрещено выражать агрессию, начинает подражать потерянному и инкорпорировать его, отторгая потерю этой инкорпоративной стратегией, «продолжая спор» с другим, но теперь уже в форме внутриспсихического самопорицания. Но это процесс не только

внутрипсихический, поскольку симптоматика есть в точности возврат того, что исключено в процессе идеализации. Каково место acting out в симптоматике, особенно когда порицание покидает внутрипсихическую цепь и возникает в смещенных и экстернализованных формах? Не тот ли это тип acting out, часто принимающий форму пантомимы, что принимает в себя агрессию, отказывающуюся оставаться замкнутой в цепи самопорицания, агрессию, что взламывает эту цепь, лишь чтобы загромоздить себя с помощью смещения объектами, означающими резонанс или остатки от потерянного другого? В этом смысле то, что перформативно исполняется как следствие меланхолии, есть не волеуслугоу произвольный акт, но acting out, спровоцированное — частично — непризнанной агрессией.

Как такой подход работает в контексте гендерной меланхолии? Если я обретаю мой гендер, отрекаясь от моей любви ради таковой собственного гендера, это отречение выживает на acting out моего гендера и наводит на прочтение его как соперничества, агрессии, идеализации и меланхолии. Если я женщина в той степени, в которой никогда не любила женщину, и агрессия и стыд вместе замкнуты в этом «не», этом «никогда», так что каков бы ни был мой гендер, ему грозит фундаментальная опасность возврата любви, оказывающейся немыслимой благодаря этому защитному «не». Поэтому в том, что я делаю или даже «выбираю», есть нечто принципиально невыбираемое, что пронизывает весь ход такого «перформанса». Здесь понятие гендерной перформативности требует психоаналитического переосмысления через понятие acting out, возникающего в артикуляции меланхолии и пантомимической реакции на потерю, посредством чего потерянный другой инкорпорируется в формативные идентификации эго.

Филлипс прав, предостерегая психоанализ от идеализации самой скорби, сакрализации скорби как законченного психоаналитического ритуала. Как если бы психоанализ как практика рисковал заразиться от того самого страдания, что он стремится познать. Разрешение горя становится немыслимым в ситуации, когда наши разнообразные потери становятся условием для психоанализа как практики бесконечной скорби. Но что разрушает удерживание горя, как не культивация агрессии, сдерживаемой горем, против тех средств, которыми оно сдерживается? Часть того, что выдерживает и продолжает период скорби, есть как раз запрет проявлять агрессию против того, что утрачено — частично *потому*, что утраченное оставило нас, и, сакрализуя объект, мы исключаем возможность гнева на это оставление. Каковы суть конструктивные последствия миметического acting out в его работе, в рамках психоанализа, по театрализации агрессии без этических осложнений и артикуляции в целях саморефлексии, через набор «актов» — логики отказа, этих последствий причины? И не тот ли это случай, когда такая театральность может работать как психоаналитическое понятие и не только как то, что должно корректироваться и смягчаться психоанализом? Не способ ли противостоять идеализации скорби (что сама симптом скорби), что предаёт психоанализ

невозмутимой работе постоянной скорби? В какой степени этот эффект «постоянства» есть результат действительности самого отказа, агрессии на службе у связи самопорицания, типичной для меланхолии?

Филлипс задает и другой набор вопросов, которые как будто также функционируют в рамках определенной противостоящей структуры, что может быть и не столь противостоящей, как то сначала кажется. Он соответствующим образом перефразирует мой вопрос, когда выясняет, есть ли необходимая причина для идентификации противостоять желанию или для желания — питаться отречением. Он заявляет, что в рамках психоанализа тому есть хорошие причины и что каждая занятая позиция и определенное желание предполагают психический конфликт. Это следует из того факта, что на пути к формированию эго или характера или ориентации желания в любом определенном направлении всегда есть утраты, отказы и жертвы. Это кажется справедливым. Но, возможно, есть способ разработать типологию «отказа» и «исключения», которая могла бы помочь нам различать то, что однозначно отвергнуто и отмечено, и то, что оказалось отклоненным не столь жестко и окончательно. Безусловно существует, скажем, такой способ анализа гомосексуальности, когда предполагается, что она коренится в бессознательном отказе от гетеросексуальности, и через эту предпосылку отторгнутая гетеросексуальность определяется как бессознательная «истина» выжившей гомосексуальности. Но необходима ли такая предпосылка об отречении для анализа траектории выжившей гомосексуальности? Может ли быть столь же убедительным анализ бессознательных мотиваций, объясняющих гомосексуальность, не предполагающий в ее формации отторжения гетеросексуальности? И как насчет тех гомосексуалов, что не противопоставят гетеросексуальности внутри- или межпсихически, но тем не менее относительно определены в направленности своего желания? Возможно, экономика желания всегда работает через какого-то рода отторжение или утрату, но не как следствие в экономике, структурированной логикой непротиворечивости. Не это ли та постпротиворечивая психическая мобильность, что так жаждет психоанализ и что Фрейд стремился ухватить через отсылку к двуполости психики? Не служит ли эта мобильность знаком того, что жестко установленная логика отречения в конце концов не необходима для психического выживания?

Мне кажется, мы должны принять, как справедливо рекомендует Филлипс, что нет «позиции вне исключения — или различия, или отделимости», и нет «мира, в котором исчезает покидание и покинутость». Но вот приводит ли принятие этого к той позиции, что «пол» есть категория неизменная или что объекты гомосексуальной любви должны исчезать под давлением отречения и запрета? В какой степени мы должны связывать это более общее и неизбежное отделение и утрату с отречением от гомосексуальной любви, что превращает в гендерных меланхоликов всех нас? Конечно, нельзя отрицать «данность» полового различия, и я согласна, что нечего отыскивать или открывать некий «третий пол». Но почему

половое различие — первичный *гарант* утраты в нашей психической жизни? И можно ли проследить все отделение и утрату до этой структурирующей утраты другого пола, через которую мы возникаем в мире как такое «половое» существо?

Возможно, такая предпосылка может тревожить, если мы всерьез принимаем представление о поле как о данном и завершенном — данным как то, что (всегда) еще должно быть завершенным — и что завершается частично через гетеросексуализацию либидинальных целей. Кажется, таков был аргумент Фрейда в открывающих главах в «Трех очерках теории сексуальности». В какой степени гетеросексуальная структура желания и утраты превращает проблему отделения и утраты в первую очередь в проблему полового различия?

Рассмотрим следующую проблематику, не вполне вписывающуюся в язык Филлипса, но касающуюся системы, которой он придерживается. Желать женщину значит ли желать ее из маскулинной диспозиции, или же эта диспозиция ретроактивно атрибутируется такой позиции желания ради поддержания гетеросексуальности как способа понимать отделенность или инаковость, что обуславливает желание? Если бы это было так, женщина, желающая женщину, желала бы ее из маскулинной диспозиции и — в такой степени — была бы «гетеросексуальна»; но вот что странно, ведь если другая женщина желает ее в свою очередь, такая экономика становится экономикой мужской гомосексуальности (!). Разве подобная теоретическая установка не означает непонимание модусов инаковости, сохраняющихся в рамках гомосексуальности, редуцируя гомосексуальное до поиска подобия, что на самом деле бывает очень редко (так же как и в гетеросексуальном поиске)?

Не есть ли такое объяснение через обращение к маскулинной диспозиции примером теоретической конструкции «маскулинности» или маскулинного «пола», что перекрывает — или исключает — возможность другой терминологии, которая признавала бы богатый психический мир привязанности и утраты, что не редуцируется в конечном счете к данному понятию полового различия? Действительно, в какой степени наши понятия маскулинного и феминного сформированы через те утраченные привязанности, что названы их причинами? Сможем ли мы в конце концов разрешить вопрос о том, является ли половое различие завершением меланхолической гетеросексуальности, сакрализованной как теория, или есть ли оно данным условием утраты и привязанности в любой конфигурации человеческих отношений? Кажется ясным, что в некоторых случаях истинны оба варианта, — но ясно и то, что мы утрачиваем терминологию, жизненно необходимую для понимания утраты и ее формативных воздействий, если с самого начала предполагаем, что мы всегда утрачиваем лишь противоположный пол, — и это происходит столь же часто, сколь часто мы оказываемся в меланхолической связке с утрачиванием своего собственного пола, для того чтобы — парадоксальным образом — стать им.

НАЧАЛА ПСИХИКИ. МЕЛАНХОЛИЯ, АМБИВАЛЕНТНОСТЬ, ГНЕВ

...[К]онфликты между эго и идеалом... в конечном итоге отражают противоположность реального и психического, внешнего мира и мира внутреннего.

Фрейд. Я и Оно

В «Скорби и меланхолии» меланхолия вначале кажется девиантной формой скорби, в которой отрицается утрата объекта (другого или идеала) и отвергается задача скорби, понимаемой как обрыв привязанности к тому, кто утрачен. Утраченный же объект магически сохраняется как часть психической жизни [человека]. Кажется, что в меланхолии социальный мир меркнет, а внутренний — структурируется в возникающей как ее следствие амбивалентности. Следовательно, непосредственно неясно, как меланхолия может быть прочитана в терминах социальной жизни¹, в частности в терминах социальной регуляции психической жизни. Однако подход через меланхолию есть подход к тому, как области психического и социального производятся в связи друг с другом. Как таковая, меланхолия в принципе позволяет понять, как учреждаются и поддерживаются границы социального — не просто за счет психической жизни, но через связывание психической жизни в формы меланхолической амбивалентности.

Так, меланхолия обращает нас к фигуре «оборота» как базового тропа в дискурсе о психике. У Гегеля обращение на себя начинает означать аскетический и скептический модусы рефлексивности, маркирующие несчастное сознание; у Ницше обращение на себя свидетельствует об уклонении

¹ См.: *Santner Eric*. Stranded Objects: Mourning, Memory and Film in Postwar Germany. Ithaca: Cornell University Press, 1990 и *Mitscherlich Alexander and Margarete*. The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior / Trans. Beverly R. Placzek. New York: Grove Press, 1975. См. также для ознакомления с феминистским подходом, помещающим меланхолию в рамки производства сексуального различия: *Schiesari Juliana*. The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

от того, что было сделано или сказано, когда человек, сгорая от стыда, отшатывается от содеянного им. У Альтюссера обращение пешехода на голос закона одновременно [характеризуется] рефлексивностью (это момент становления субъектом, чье самосознание опосредовано законом) и самоподчинением [self-subjugating].

Согласно предложенному Фрейдом нарративу меланхолии, эго называется «обратившимся на себя», когда любовь не может найти свой объект и взамен эго принимает себя самое как объект не только любви, но также и агрессии и ненависти. Но что такое это «я», что принимает себя самое за свой объект? Тот, кто «принимает», и тот, кого «принимают» — одно ли и то же? Подобный соблазн рефлексивности, видимо, хромает в смысле логики, поскольку неясно, существует ли само эго еще до меланхолии. Кажется, «оборот», что маркирует меланхолическую реакцию на утрату, инициирует удвоение эго в качестве объекта; только через обращение на себя эго действительно обретает статус объекта восприятия. Более того, привязанность к объекту, что в меланхолии понимается как перенаправляемая на эго, в ходе этого перенаправления претерпевает фундаментальную трансформацию. Говорится, что привязанность не только сменяется с любви на ненависть при смещении с объекта на эго, но и что при этом само эго производится как *объект психики*; фактически сама артикуляция этого психического пространства, иногда называемого «внутренним», зависит от такого меланхолического оборота.

Оборот от объекта к эго производит эго, замещающее утраченный объект. Это производство является топологическим и подчиняется психической необходимости заместить утраченные объекты. Итак, в меланхолии не просто эго замещает свой объект, но и сам акт замещения устанавливает эго как неизбежную реакцию на утрату — или «защиту» от нее. В той степени, в которой эго есть «осадок покинутых катексисов к объектам», оно есть сгусток истории утраты, отложение во времени отношений замещения, разрешение топологической функции в онтологический эффект «я».

Более того, такого замещения объекта эго недостаточно. Эго — плохой заместитель утраченного объекта, и его неспособность удовлетворительно заместить объект (то есть преодолеть свой статус заместителя) приводит к той амбивалентности, что характеризует меланхолию. Оборот от объекта к эго никогда не может быть завершен вполне; он включает в себя формирование эго по модели объекта (чему посвящены вводные параграфы работы «О нарциссизме»), а также бессознательную убежденность в том, что эго способно компенсировать приносящую страдание утрату. В той степени, в которой эго неспособно компенсировать утрату, оно демонстрирует ущербность своих тонких оснований.

Нужно ли нам признать, что эго обращается от объекта на эго — или что эго обращает свою страсть, как можно перенаправить колесо, от объекта на себя? То же ли самое эго обращает инвестирование от объекта на себя — или же эго фундаментально изменяется благодаря становле-

нию объектом такого оборота? Каков статус «инвестирования» и «привязанности»? Указывают ли они на ничем не связанное желание, остающееся неизменным независимо от типа объекта, на который оно направлено? А если оборот не просто производит эго, которое якобы инициирует его, но также и структурирует ту привязанность, которую как будто всего лишь перенаправляет?

Возможен ли вообще подобный оборот или перенаправление? Утрата, которую стремится компенсировать оборот, не преодолевается, и объект не восстанавливается; скорее утрата становится непрозрачным условием возникновения эго, напрямую и конститутивно вселяясь в него с самого начала. Фрейд отмечает, что в [состоянии] скорби объект «декларируется» утраченным или мертвым, но в [состоянии] меланхолии, следовательно, такая декларация невозможна¹. Меланхолия есть в точности эффект непризнаваемой утраты. Утрата предшествует речи и декларации, она есть граничное условие их возможности: уход или уклонение от речи, что делает речь возможной. В этом смысле меланхолия делает возможной саму скорбь, к признанию чего Фрейд приходит в «Я и Оно».

Неспособность декларировать утрату означает «уклонение» эго от утраты или этой утраты «поглощение». Понятно, что эго не втягивает в себя объект буквально, как если бы эго было чем-то вроде убежища до всякой меланхолии. Психологические дискурсы, предполагающие топографическую стабильность «внутреннего мира» и различных его «частей», упускают тот ключевой момент, что меланхолия есть как раз то, что интериоризирует психику, то есть делает возможным отношение к психике посредством таких топографических тропов. Оборот от объекта к эго является тем движением, что делает возможным их различие, маркируя разграничение, отделение или утрату, которые формируют эго в первую очередь. В этом смысле оборот от объекта к эго успешно проваливается как попытка заменить вторым первый, но зато преуспевает в маркировании и сохранении их разъединенности. Итак, это обращение само и производит то разделение между эго и объектом, внутренним и внешним миром, что по видимости предшествовало ему.

Если [предположить, что] уже сформированное эго смогло бы совершить оборот от объекта к себе, то, видимо, это должен был бы быть оборот от уже сформированной внешней реальности к внутренней. Но такая модель не смогла бы объяснить самое разделение между внутренним и внешним, на котором базируется. Действительно, непонятно, чем можно объяснить это разделение, если не помещать его в контекст меланхолии. В дальнейшем я надеюсь пояснить, каким образом меланхолия запускает производство внутреннего мира наряду с топографическим набором фик-

¹ *Freud Sigmund. Mourning and Melancholia // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud / Ed. and trans. James Strachey. 24 vols. London: Hogarth, 1953–74. 14: 256; Скорбь и меланхолия // Фрейд Зигмунд. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 258.*

ций, что структурируют психику. Если меланхолический оборот есть тот механизм, посредством которого устанавливается разделение между внутренним и внешним миром, то, значит, меланхолия выстраивает подвижную границу между психическим и социальным, границу, что — как я надеюсь показать — распределяет и регулирует сферу психического в отношении к превалирующим нормам социальной регуляции.

Представление о том, что любовь, желание или либидинальная привязанность выбирают *себя* в качестве собственного объекта, причем через фигуру оборота, снова наводит на мысль о тропологических началах формирования субъекта. Согласно эссе Фрейда, вначале появляется любовь к объекту и только при утрате объекта возникает меланхолия. Однако при более близком рассмотрении из того же эссе следует, что не может быть это без меланхолии, что утрата для это конститутивна. Нарративная грамматика, что могла бы описывать это взаимоотношение, по необходимости характеризуется спутанностью с самого начала.

Меланхолия не обозначает собой психический процесс, который можно изложить, следуя адекватной объяснительной схеме. Она стремится спутать любое объяснение для психического процесса, что мы склонны предложить. Причина, по которой она спутывает эти усилия, состоит в том, что она проясняет тот факт, что наша способность обращаться к психике через тропы внутреннего сама является следствием меланхолического состояния. Меланхолия производит набор опространствливающих тропов для психической жизни, юридические адреса [мест] для сохранения и убежища — а также арены борьбы и преследования. Эти тропы не «объясняют» меланхолию: они составляют некоторые из ее фабульных дискурсивных эффектов¹. В манере, напоминающей подход Ницше к фабрикации сознания, Фрейд предлагает взгляд на сознание как на инстанцию или «институцию», произведенную и поддерживаемую меланхолией.

Хотя в своем эссе Фрейд стремится различать скорбь и меланхолию, он предлагает портрет меланхолии, что постоянно наплывает на его видение скорби. Он начинает свое описание, например, отмечая, что скорбь может быть «реакцией на утрату любимого человека или какой-либо занявшей его место абстракции, например Родины, свободы, идеала и т. д.»

¹ Проницательные наблюдения Мелани Кляйн над отношением меланхолии к паранойе и маниакально-депрессивным состояниям не слишком продвинули анализ этого момента. В своей теории она фактически полагается на тропы «внутреннего», не задаваясь вопросом о том, не являются ли эти тропы теми же эффектами меланхолии, что они пытаются объяснить. См. «A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States» (1935) и «Mourning and Its Relation to Manic-Depressive States» (1935) в: The Selected Melanie Klein/Ed. Juliet Mitchell. London: Penguin, 1986. Пример превосходного эссе о Кляйн и [концепции] первичной агрессии — Jacqueline Rose «Negativity in the Work of Melanie Klein» в: Why War? — Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein. Oxford: Basil Blackwell, 1993. P. 137–190.

(243 / 252). Сначала кажется, что скорбь существует в двух формах: в одной нечто утрачивается, утрачивается нечто реальное, а в другой то, что утрачивается в чьей-то реальности, есть идеал, это утрата идеала. По ходу эссе оказывается, что утрата идеала, «более идеальная утрата» соотносится с меланхолией. Уже в [состоянии] скорби, однако, утрата может относиться к отвлеченному понятию или идеалу, к тому, что заняло место того, кто утрачен. Несколькими абзацами ниже Фрейд отмечает, что «и меланхолия тоже может быть реакцией на утрату любимого объекта» и что «при иных поводах можно обнаружить, что природа утраты более идеальная». Если можно скорбеть по утрате идеала, что может замещать утраченного человека или его любовь, которая считается утраченной, то не имеет смысла объявлять меланхолию, отличающуюся по признаку утраты, «более идеальной». Однако возникает и разграничение между ними другого типа, когда Фрейд заявляет в отношении скорби, что идеал может быть замещен человеком, и в отношении меланхолии, что меланхолик «знает, кого он утратил, но не знает, что он в нем утратил». При меланхолии идеал, репрезентируемый человеком, выглядит недоступным осознанию; в скорби недоступен осознанию человек или идеал, замещающий утраченного человека и, предположительно, его отображающий.

Фрейд говорит, что меланхолия относится к «утрате объекта, отведенной из-под сознания», но в той степени, в которой скорбь относится к замещению таких идеалов и отвлеченных понятий, как «Родина и свобода», она также очевидно выстраивается через утрату объекта, двойную утрату, включающую в себя как замещающий идеал, так и человека. Тогда как в меланхолии идеал перекрыт и невозможно осознать, что утрачено «в» утрате человека, в скорби есть риск не осознать, кто утрачен «в» утрате идеала.

Далее в эссе Фрейд подробно описывает психические системы, в рамках которых разворачивается меланхолия, и что значит для меланхолии относиться к «утрате объекта, отведенной из-под сознания». Он пишет, что «бессознательное {вещное} представление {*Dingvorstellung*} объекта покидается либидо» (256 / 258)¹. Это «вещное представление» объекта не есть сам объект, но катектический след, который по отношению к объекту уже есть заместитель и производная объекта. В скорби следы объекта, его бесчисленные «связи» преодолеваются по частям со временем. В меланхолии наличие амбивалентности по отношению к объекту делает подобное постепенное освобождение, «отвязывание» либидинальной при-

¹ Здесь Фрейд заменяет термин *Sachvorstellung*, который он использовал в эссе «Бессознательное» (Standard Edition, 14: 201), другим термином, *Dingvorstellung*. В «Стандартном издании» Джеймс Стречи отмечает, что *Dingvorstellung* возникает в тексте «Интерпретации сновидений» при обсуждении шуток. Разница здесь между словесным представлением и вещным представлением. Стречи поясняет, что последнее — это «катексис, если не непосредственные образы вещи в памяти или хотя бы оставленные ими в памяти следы» (Там же).

вязанности невозможным. Вместо этого «за объект ведутся бесконечные отдельные поединки, в которых борются друг с другом любовь и ненависть; одна стремится открепить либидо от объекта, другая — под натиском удерживать эту позицию либидо». Это странное поле битвы должно быть найдено, утверждает Фрейд, «в области следов *вещей* в памяти».

Амбивалентность может быть характеристической особенностью всякой любовной привязанности, устанавливаемой данным конкретным эго, или же может «развиваться в точности от тех переживаний, что содержат в себе угрозу утраты объекта» (256/258). Последняя ремарка, однако, наводит на мысль, что *амбивалентность очень может быть результатом утраты*, что утрата объекта осаждает из себя амбивалентность к нему как часть процесса его отпускания¹. Если это так, то меланхолия, определяемая как амбивалентная реакция на утрату, может быть соразмерной с самой утратой, так что скорбь подпадает под меланхолию. Утверждение Фрейда о том, что меланхолия возникает от «утраты объекта, отведенной из-под сознания», уточняется в отношении амбивалентности следующим образом: «благодаря амбивалентности все, что происходит в этих поединках, остается отведенным из-под сознания, пока не наступает характерный для меланхолии исход». Амбивалентность остается *entzogen* — отведенной, — лишь чтобы принять специфическую форму в меланхолии, когда различные аспекты психики сопровождаются противоположными позициями в рамках отношения амбивалентности. Фрейд предлагает такую психическую артикуляцию амбивалентности, как «конфликт между одной частью эго и критической инстанцией» в качестве подхода к формированию супер-эго в его критическом отношении к эго. Таким образом, амбивалентность предшествует психической топографии супер-эго/эго; ее меланхолическая артикуляция предлагается в качестве условия возможности самой этой топографии. Итак, было бы бессмысленным обращаться к подобной топографии, чтобы *объяснить* меланхолию, если амбивалентность — как было сказано, отличающая меланхолию — есть то, что позже артикулируется — по прошествии периода отведенности из-под сознания — как эго и супер-эго. Внутренняя топография, посредством которой меланхолия частично объясняется, сама есть эффект этой меланхолии. Вальтер Беньямин отмечает, что меланхолия опространствливает и что ее усилия обратить или остановить время производят «ландшафты» как эффект ее подписи². С большой пользой можно прочесть по-

¹ Фрейд признает это еще раньше в своем эссе, когда отмечает, что «утрата объекта любви представляет собой для амбивалентности любовных отношений отличный повод начать действовать и проявиться» (250–51/256). В конце же эссе он говорит о «существенной аналогии между скорбью и меланхолией»: скорбь вынуждает эго оставить объект, чтобы продолжать жить, а меланхолия с помощью «амбивалентного конфликта ослабляет фиксацию либидо на объекте, его обесценивая» (257/259).

² *Benjamin Walter. The Origin of the German Tragic Drama/Trans. John Osborne. London: NLB, 1977. P. 92–97.*

рожденную меланхолией Фрейдову топографию в точности как опространственный ландшафт мысли.

Амбивалентность, отведенная из-под сознания, остается таковой, «пока не наступает характерный для меланхолии исход» (257/259; «bis night der für die Melancholie charakteristische Ausgang eingetreten ist», 211). Что же это за характеристический «выход» или «исходный пункт» меланхолии? Фрейд пишет, что «он, насколько нам известно, состоит в том, что находящийся под угрозой либидинальный катексис в конце концов покидает объект, но только затем, чтобы вернуться на то место в эго, откуда он развился». Более точный перевод показал бы, что меланхолия включает в себя попытку заместить этот катексис эго, попытку, что включает в себя возврат катексиса к его исходной точке: находящийся под угрозой катексис сдается, но лишь для того, *чтобы отступить на место эго* («aber nur, um sich auf die Stelle des Ichs... zurückzuziehen»), на то место, откуда начиналась находящаяся под угрозой привязанность («von der sie ausgegangen war»).

Итак, Фрейд описывает рефлексивное зацепление катексиса на себя же в [состоянии] меланхолии («um sich auf die Stelle des Ichs... zurückzuziehen»), а именно возврат или отступление на место, откуда он начинался или исходил. Это «место» эго не вполне то же самое, что эго как таковое, но кажется представляющим исходный пункт, *Ausgangspunkt* либидо, а также область его меланхолического возврата. В этом возврате либидо к месту его начала, к месту эго, происходит меланхолическое замыкание либидо.

Этот возврат описывается как отход, отступление или отведение назад (*zurückzuziehen*), но также, в следующей же строке, как бегство: «Die Liebe hat sich so durch ihre Flucht ins Ich der Aufhebung entzogen» (210)¹. Хотя эта строка была неудачно переведена как «так благодаря своему бегству в эго любовь избегает исчезновения» (257/259), [предлагаемое] значение «избегнуть исчезновения» не вполне верно. Слово *entzogen*, например, ранее переводилось как «отведенный» [withdrawn], а *Aufhebung* несет в себе тот пресловутый в своей неопределенности набор значений, который оно приобрело в употреблении в рамках гегельянского дискурса: отмена, но не вполне исчезновение; приостановка, сохранение и преодоление. Посредством бегства в эго — или к эго — любовь отводит или удаляет свое преодоление, отводит трансформацию, осуществляет ее психически. Это не вопрос любви, «избегающей исчезновения», иницируемого откуда-либо; скорее сама любовь отводит или удаляет деструкцию объекта, обретая ее в качестве собственной деструктивности. Вместо разрыва с объектом или трансформации объекта в [работе] печали, это *Aufhebung* — активное, отрицающее и преобразующее движение — переносится на эго. «Бегство» любви к эго есть попытка запасти *Aufhebung*

¹ Freud Sigmund. Trauer und Melancholie // Psychologie des Unbewussten, Studienausgabe. Frankfurt a. M.: S. Fisher, 1982. 193–212.

изнутри, отвести его от внешней реальности и учредить внутреннюю топографию, в [рамках] которой амбивалентность смогла бы найти иную артикуляцию. Так отвод амбивалентности производит возможность психической трансформации и, значит, фабулирования психической топографии.

В следующей строке это бегство и отвод называется регрессией, делающей возможной репрезентацию меланхолии в сознании: «После этой регрессии либидо процесс может стать осознанным и *представляется сознанию как конфликт между одной частью эго и критической инстанцией* {und repräsentiert sich dem Bewusstsein als ein Konflikt zwischen einem Teil des Ichs and der kritischen Instanz}» (*курсив Д. Б.*).

Хотя можно предположить, что такая регрессия либидо, его отведенность в сознание (а также отвод в сознание амбивалентности) есть неудача его артикуляции, в данном случае верным кажется обратное. Только в случае подобного отвода меланхолия принимает осознанную форму. Отвод или регрессия либидо представляются в сознании как конфликт между частями эго; и в самом деле, эго начинает репрезентироваться в своих частях только при условии такого отвода или регрессии. Если меланхолия обеспечивает отвод или регрессию амбивалентности и если амбивалентность осознается через репрезентацию в качестве противостоящих частей эго и такая репрезентация возможна лишь при условии вышеуказанного отвода, то, следовательно, сама префигурация топографического разграничения между эго и супер-эго зависит от меланхолии. Меланхолия производит возможность репрезентации психической жизни. *Aufhebung*, или отведенное, что может иметь значение преодоления утраты через привязанность к замещающему объекту — это *Aufhebung*, что вновь возникает в рамках и в качестве репрезентации, отмена и сохранение объекта, набор «словесных следов» (если использовать термин Фрейда), становящийся психоаналитической репрезентацией психической жизни.

В какой степени меланхолия репрезентирует нерепрезентируемую иначе амбивалентность, фабулируя психические топографии? Репрезентация сама по себе имплицитна меланхолии, то есть усилию репрезентировать то, что находится на бесконечном расстоянии от своего объекта. Если говорить более подробно, меланхолия обеспечивает условие возможности психических топографий, возможности [существования] эго в его конститутивном отношении к супер-эго, а значит, эго как такового. Хотя говорится, что эго есть исходный пункт либидо, которое потом отводится назад к эго, теперь дело выглядит так, что только при условии такого отведения может возникнуть эго в качестве объекта для сознания, в качестве того, что вообще может быть репрезентировано как исходный пункт или как область возврата. Действительно, фраза «отведенное к эго» является ретроактивным продуктом того меланхолического процесса, который она якобы описывает. Короче говоря, она не описывает предустановленный психический процесс, но возникает позже как репрезентация, обусловленная меланхолическим отведением.

Этот последний момент поднимает вопрос о статусе психических топографий, что преобладают в этом и других эссе Фрейда. Хотя можно ожидать, что эти топографии должны прочитываться как объяснительный аппарат психоанализа, а не один из его текстуализированных симптомов, следуя Фрейду, мы находим, что само разграничение между эго и супер-эго можно проследить к той амбивалентности, что вначале была отведена из-под сознания, а затем возникла как психическая топография, в которой «критическая инстанция» отщеплена от эго. Сходным образом, обсуждая самопорицание супер-эго, он выразительно обращается к совести как к «одной из важнейших институций эго».

Явно играющее с метафорой социально сконструированной сферы власти обращение Фрейда к совести как «к одной из важнейших институций эго [*Ichinstitutionen*]» (247/254) говорит не только о том, что совесть учреждена, произведена и поддерживается в рамках большей управляющей структуры и ее организации, но также и о том, что эго и разные его части достижимы через использование метафорического языка, атрибутирующего социальное содержание и структуру этим с виду психическим феноменам. Хотя Фрейд начинает эссе, настаивая на без всяких сомнений «психогенной природе» (243/252) скорби и меланхолии, в этом эссе рассматриваемых, он также выдвигает социальные метафоры, не только управляющие топографическими описаниями действия меланхолии, но и имплицитно отменяющие его собственное обещание привести специфически психогенные объяснения этим психическим состояниям. Фрейд описывает, как «одна часть эго противопоставляет себя другой, критически оценивает ее и как бы принимает в качестве своего объекта». Критическая инстанция называется «отщепленной» (*abgespalten*) от эго, что наводит на мысль, что в некотором предыдущем состоянии эта критическая способность еще не существовала отдельно. Сдается, однако, что то, как происходит это расщепление эго на части, есть часть странной и фантасматической сцены, запущенной меланхолией, отвода катексиса от объекта к эго и последующего возникновения в психике репрезентации в терминах расколов и частей, артикулирующих амбивалентность и внутренний антагонизм. Не симптоматична ли эта топография тому, что она стремится объяснить? Как еще бы мы объяснили эту интериоризацию психики и ее выражение здесь в качестве сцены раздробления и конфронтации? Вписан ли социальный текст в эту топографическую реализацию психической жизни, устанавливающую антагонизм (угрозу осуждения) как структурную необходимость топографической модели, что вытекает из меланхолии и отведения привязанности?

Меланхолия описывает процесс, в котором изначально внешний объект утрачивается или же утрачивается идеал, и отказ разорвать привязанность к такому объекту или идеалу влечет за собой отведение объекта в эго, замещение объекта эго и установление внутреннего мира, в котором критическая инстанция отщеплена от эго и стремится сделать эго своим объектом. В хорошо известном пассаже Фрейд объясняет, что

обвинения, которые, как предполагается, критическая инстанция выдвигает против эго, оборачиваются очень похожими на те обвинения, что эго выдвигало бы против объекта или идеала. Итак, эго поглощает и любовь, и гнев, направленные на объект. Меланхолия выглядит процессом интернализации, и ее эффекты могут быть прочитаны как психическая структура, эффективно заменившая собой тот мир, в котором она обитает. Итак, кажется, что последствием меланхолии является утрата социального мира, замещение различными частями психики и их антагонизмом внешних отношений между социальными акторами: «таким образом, утрата объекта была трансформирована в утрату эго, а конфликт между эго и любимым человеком — в раскол между критической активностью эго и самим измененным идентификацией эго» (249/255).

Объект утрачен, и эго, как сказано, отвело объект на себя. Таким образом, отведенный «объект» становится магическим, неким следом, представителем объекта, но не объектом как таковым, который в конце концов отпущен. Эго, в которое «привносится» этот остаток, не является в точном смысле слова убежищем для утраченных частичных объектов, хотя иногда описывается именно так. Эго «изменено идентификацией», то есть изменено поглощением объекта или возвратом своего катексиса к себе же. «Цена» такой идентификации, однако, заключается в расщеплении эго на критическую инстанцию и эго как объекта критики и осуждения. Так, отношение к объекту воспроизводится «в» эго не просто как ментальное событие или единичная репрезентация, но как сцена самопоричания, реконфигурирующая всю топографию эго, как фантазия внутреннего разделения и осуждения, что начинает структурировать репрезентацию психической жизни *tout court* [разом, одним махом]. Теперь эго выступает объектом, а критическая инстанция начинает репрезентировать непризнаваемый эго гнев, обращенный в психическую инстанцию, отделенную от самого эго. Этот гнев и предполагаемая им привязанность «обращаются на» эго — но откуда?

Все же некоторые социально идентифицируемые особенности меланхолика, включая «общительность», наводят на мысль, что меланхолия не есть асоциальное психическое состояние. Фактически меланхолия производится в той степени, в которой социальный мир заслоняется психическим, в той степени, в которой происходит определенный трансфер привязанности с объектов на эго, не без захвата психической сферы покинутой сферой социальной. Фрейд еще раз подтверждает эту гипотезу, объясняя, что утраченный другой не просто привносится внутрь эго, как некто дает убежище бездомной собаке. Акт интернализации (конструируемый скорее как фантазия, чем как процесс)¹ трансформирует объект (и можно

¹ См.: Schaefer Roe. A New Language for Psychoanalysis. New Haven: Yale University Press, 1976. P. 177. Рассмотрение фантазии, действующей в рамках меланхолии, см. в: Abraham Nicolas and Torok Maria. The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis / Trans and ed. Nicholas T. Rand. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

даже использовать термин *Aufhebung* для такой трансформации); другой забирается и трансформируется в эго, но эго подвергается порицанию, когда, таким образом, производится и укрепляется критическая «инстанция, обычно называемая совестью». Производится некая форма моральной рефлексивности, в которой эго расщепляется, образуя внутреннюю перспективу, необходимую для самоосуждения. Это рефлексивное отношение, в котором эго становится собственным объектом, оборачивается отведенным и трансформированным (*entzogen* и *aufgehoben*) отношением к утраченному другому; в этом смысле рефлексивность выглядит зависящей от предшествующего действия меланхолии. Эго обрисовывается также имеющим *голос* в ходе этого процесса, и для меланхолии кажется непреложной необходимостью огласки самопорицания не только перед собой, но и в присутствии других. Упреки эго в свой адрес не просто имитация упреков, когда-то направленных на эго со стороны утраченного объекта, как обычно предполагается; скорее это упреки другому, теперь обращенные на само эго.

Прежде чем перейти к более близкому рассмотрению того, что значит «обращаться на себя» таким образом, кажется важным отметить, что вырабатываемая меланхолией психическая форма рефлексивности несет в себе след другого в виде притворной общительности, а также что меланхолический перформанс огласки самопорицания без тени стеснения перед другими окольным путем вновь соединяет меланхолию с ее утраченной или отведенной способностью к общению. В меланхолии не только утрата другого или идеала утрачивается для сознания, но утрачивается также и социальный мир, в котором такая утрата стала возможной. Меланхолик не просто отводит утраченный объект из-под сознания, но также отводит в психику и конфигурацию социального мира. Таким образом, эго становится «управляющей структурой», а совесть — одной из ее «главных институций» как раз потому, что психическая жизнь отводит социальный мир в себя, пытаясь аннулировать утраты, требуемые миром. В меланхолии психика становится топосом, в котором не существует утрат и потому — отрицания. Меланхолия отказывается признать утрату и потому «сохраняет» свои утраченные объекты как эффекты психики.

Фрейд специально останавливается на социальном поведении меланхолика, подчеркивая его или ее бесстыдное самообнажение: «меланхолик ведет себя не совсем так, как обычный, терзаемый раскаянием и самоупреками человек. У него отсутствует или... незначительно проявляется стыд... У меланхолика можно было бы выделить почти противоположную черту — навязчивую общительность, которая находит удовлетворение в самокомпрометации» (247/254). Меланхолик поддерживает не прямые и искаженные взаимоотношения с социальностью, от которой он или она отстранились. Он и *обвинил бы* утраченного другого, если б смог — за его уход, если не по какой другой причине. Осуществляя желание, чья форма, прошлое сослагательное наклонение, исключает подобное осуществление, меланхолик стремится не просто обратить время, вновь восста-

навливая воображаемое прошлое как настоящее, но и занять каждую позицию и тем самым исключить утрату адресата. Меланхолик/меланхоличка бы и сказал(а) что-нибудь, если б смог(ла), но этого не произошло, и теперь он(а) верит в утвердительную силу голоса. Тщетно он(а) говорит то, что сказал(а) бы тогда, теперь адресуясь лишь к себе, будучи отщепленным/ной от себя самого/мой, чья сила обращения к себе вдобавок зависит от такой самопотери. Таким образом, меланхолик закрывается в направлении, противоположном тому, где он мог бы обнаружить совсем свежий след утраченного другого, стремясь разрешить утрату через психические замещения и улаживая утрату, насколько это удастся. Отсутствие адреса, неудача с удержанием объекта через адресующийся голос, меланхолия возникает как компенсаторная форма негативного нарциссизма: я попрекаю себя и реабилитирую другого в форме моей собственной внутренней амбивалентности. Я отказываюсь говорить с другим или о другом, но распространенно говорю о себе, оставляя преломленный след того, что я не сказал другому или о другом. Чем сильнее торможение выражения, тем сильнее выражение совести.

Каким образом эта проблема бессознательной утраты, утраты отторгнутой, что маркирует меланхолию, возвращает нас к проблеме отношения между психическим и социальным? В скорби, говорит нам Фрейд, нет ничего от бессознательной утраты. В меланхолии же, утверждает он, «утрата объекта отводится из-под сознания»: утрачен не только объект, утрачена сама утрата, отведена и законсервирована в остановленном времени психической жизни. Другими словами, согласно меланхолику, «я ничего не утратил».

Невысказываемость и нерепрезентируемость этой утраты прямо переводится в усиление совести. Хотя можно было бы ожидать, что совесть прибывает и убывает, согласуясь с силой привнесенных извне запретов, оказывается, что ее сила больше соотносится с регламентацией действия агрессии, обслуживающей отказ признать утрату, что уже произошла, отказ утратить время, что уже прошло. Станным образом морализм психики оказывается индикатором ее собственного нереализованного горя и неоформленного гнева. Таким образом, если отношение между меланхолией и социальной жизнью будет вновь установлено, оно не будет измеряться самопорицанием со стороны совести как миметической интернализацией порицания, направляемого со стороны социальных инстанций осуждения и запрета. Скорее власть социума проявляется в формах регуляции того, какие утраты могут оплакиваться, а какие нет; в перекрытии социумом горя мы можем обнаружить источник внутренней жестокости совести.

Хотя власть социума и регулирует, какие утраты могут оплакиваться, она не всегда столь эффективна, сколь на то претендует. Утрата не может отрицаться целиком и полностью, но также и не может возникать так, чтобы подтверждаться напрямую. «Сетования» меланхолика всегда направлены не в ту сторону, но и в этом, неверном направлении зарождается

политический текст. Запрет на горе регистрируется как утрата речи для своего адресата. Боль утраты «засчитывается» тому, кто ее переживает, и тогда утрата понимается как неудача или ущерб, заслуживающий возмещения; человек стремится возместить нанесенный себе вред, но не за чей-либо счет, а только за свой собственный.

Жестокость социальной регуляции мы обнаруживаем не в ее одноправленном действии, но в том круговом пути, следуя которому психика обвиняет себя в своей никчемности. Без сомнения, это странный и темный симптом неизжитого горя. Почему же втягивание утраченного другого в эго, отказ признать утрату достигает своей вершины в депривации эго? Не возникает ли утрата в другой конфигурации, аннулирующей эго, для того чтобы в психическом плане спасти объект? Снижение самооценки, которое, как сказано, отличает меланхолию от печали, выглядит результатом титанических усилий критической инстанции лишить эго [позитивной] самооценки. Но с таким же успехом можно сказать, что не может быть вопроса о высокой или низкой самооценке до действия этой критической инстанции, никакой «оценки» себя со стороны эго до его разделения на эго и супер-эго. До действия критической инстанции было бы трудно оценить эго по отношению к идеалу, ведь такое суждение предполагает наличие критической инстанции, могущей одобрить или отвергнуть моральное состояние эго. В этом смысле самооценка кажется продуцируемой той самой критической инстанцией, которой она в перспективе и разрушается.

Фрейд явно обращается к такому возникновению утраты в другой конфигурации в эго, когда говорит об эго как об истощенном, ослабленном, и об «утрате объекта... трансформированной в утрату эго» (249/255). Эта утрата в эго, есть, по-видимому, утрата идеала себя, и в своей позднейшей работе Фрейд уточняет, что суд совести состоит в том, что супер-эго оценивает эго по отношению к «эго-идеалу». Эго оказывается истощенным в сравнении с этим идеалом, и «утрата», переживаемая эго, есть утрата сопоставимости между самим эго и идеалом, по которому эго судят. Откуда же берется этот идеал? Изготавливается ли он как получится самим эго или же такие идеалы несут на себе след социальной регуляции и нормативности? Фрейд отмечает, что меланхолия является откликом не только на смерть, но и на другие порядки утраты, включая «пренебрежение и разочарование» (250/255). И когда он вводит понятие того, что как скорбь, так и меланхолия могут быть откликами на утрату идеала, такого как «Родина» или «свобода», из его примеров со всей определенностью следует, что подобные идеалы социальные по своему характеру.

Идеалы, по которым эго судит себя, явно таковы, что оно им не удовлетворяет. Меланхолик или меланхоличка сравнивают себя лично с такими социальными идеалами. Если они суть освященные психикой некогда внешние объекты или идеалы, то они также, по-видимому, являются и целями для агрессии. Действительно, мы могли бы задаться вопросом, а не является ли ситуация, в которой эго как бы порицается идеалом, про-

сто инверсией предшествовавшей этому ситуации, когда эго порицало бы — если б могло! — идеал. Не есть ли самоуправство совести в психике преломленным осуждением социальных форм, не допустивших утраты определенного вида до переживания?

Итак, «внешняя» утрата, что не может быть декларирована, вызывает гнев, порождает амбивалентность и становится безымянной и диффузной утратой «в» эго, побуждая его к публичным ритуалам самопорицания. О скорби Фрейд пишет, что она «принуждает эго оставить объект, *декларируя*, что объект мертв» (257/259, курсив Д. Б.), из чего должно следовать, что меланхолия уклоняется от подобных деклараций, отключает речь и приостанавливает «тот вердикт реальности, согласно которому объект больше не существует» (255/258). Мы знаем, однако, что меланхолик также «общителен», что должно означать, что его или ее речь — ни вердикт, ни декларация, она не утверждает, но всегда направлена не прямо, в круговую. То, что не может декларировать меланхолик, тем не менее управляет меланхолической речью — невысказываемость, что организует поле высказываемого.

«Утрата меланхолика производит на нас загадочное впечатление потому, что *мы не в состоянии увидеть*, что же в столь полной мере поглощает его» (247/253). Что не может быть напрямую высказано, также сокрыто из вида, отсутствует в визуальном поле, организующем меланхолию. Меланхолия скрыта из вида; поглощенность чем-то есть то, что видение не может приспособить к себе, то, что сопротивляется раскрытию, визуальному или речевому. Насколько приватной и необратимой выглядит утрата, настолько же меланхолик нелепо коммуникабелен, практикуя «навязчивую общительность, которая находит удовлетворение в самокомпрометации» (247/254). Ничемность эго навязчиво общительна. Меланхолическая речь, ни вердикт, ни декларация, остается неспособной высказать свою утрату. То же, что меланхолик действительно декларирует, а именно свою ничемность, идентифицирует утрату из поля зрения эго, и, следовательно, [он] остается неспособным идентифицировать эту утрату. Самопорицание занимает место покинутости и становится маркером ее неприятия.

Усиление [активности] совести в таких обстоятельствах свидетельствует о непризнанности утраты. Эго морализуется при условии неоплаканности утраты. Но при каких условиях становится возможным оплакать — или не оплакать — утрату?

Эго не только привносит объект внутрь себя, но вместе с объектом привносит и агрессию против него. Чем как бы глубже объект вносится внутрь, тем сильнее самоуничтожение, тем беднее становится эго — бред самоуничтожения «преодолевают влечение, благодаря которому все живое продолжает жить» (246/253). У агрессии, обернувшейся против эго, достаточно энергии, чтобы противостоять желанию жить и преодолевать его. В этом пункте теории Фрейда агрессия против себя происходит от направленной вовне агрессии против другого. Но в этой формулировке

можно различить начала рефлексии, обращения влечения, которое, можно сказать, противостоит принципу удовольствия и позже будет названо влечением к смерти.

В меланхолии эго кое-чем заражается от утраты или покинутости, которыми теперь маркирован объект, покинутости, которая отторгается и, будучи отторгнутой, инкорпорируется. В этом смысле отторгнуть утрату означает стать ей. Если эго не может принять утрату другого, то утрата, которую начинает репрезентировать другой, становится утратой, что теперь характеризует эго: эго становится бедным и ослабленным. Утрата, переживаемая во [внешнем] мире, теперь становится характеристической нехваткой эго (расщепление, которое как бы импортируется необходимой работой интернализации).

Таким образом, меланхолия действует в направлении, прямо противоположном нарциссизму. Вторя библейской каденции о «тени смерти» — о том, как смерть проводит свое присутствие в жизнь, — Фрейд отмечает, что в меланхолии «тень объекта пала на эго» (249/255). Лакан в своих эссе о нарциссизме существенно обращает эту формулировку: здесь тень эго падает на объект¹. Нарциссизм продолжает контролировать любовь, даже когда он отступает перед объектной любовью: то, что я нахожу в области объекта, есть все еще я, мое отсутствие. В меланхолии эта формулировка обращается: на месте утраты, что стал репрезентировать другой, я нахожу себя как эту утрату — истощенным и неполноценным. В нарциссической любви другой заражается моим изобилием — в меланхолии отсутствием другого заражаюсь я.

Эта оппозиция меланхолии и нарциссизма указывает направление к теории двух влечений. Фрейд не сомневается в том, что меланхолию следует понимать как нарциссическое расстройство. Некоторые ее особенности берутся от нарциссизма, но некоторые — от скорби. Заявляя это, Фрейд, видимо, ставит скорбь пределом нарциссизма или, возможно, противоположным ему направлением. То, что разъедает эго в меланхолии, понимается как утрата, изначально внешняя, но в «Я и Оно» Фрейд приходит к признанию того, что работа меланхолии вполне может служить влечению к смерти. «Но как же получается, что при меланхолии супер-эго может стать местом, где сосредоточиваются инстинкты смерти?», — спрашивает он².

¹ «Основой любого единства, которое [человек] воспринимает в объектах, является образ его собственного тела... все объекты его мира неизбежно выстраиваются вокруг блуждающей тени его собственного эго [l'ombre errante de son propre moi]» (*Lacan Jacques. The Seminar of Jacques Lacan. Book II/Trans. Sylvia Tomaselli. New York: W.W. Norton, 1991. P. 166; Le Séminaire. Livre II (Paris: Seuil, 1978). P. 198; Семинары. Книга 2. М.: Гнозис; Логос, 1999. С. 237–238*).

² *Freud Sigmund. The Ego and the Id/The Standard Edition. 19: 54; Я и Оно // Фрейд Зигмунд. Я и Оно. Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 388. («Wie kommt es nun, dass bei der Melancholie das der Ich zu einer Art Sammelstätte der Todestriebe werden kann?»).*

Как получается, что разъедающие эго эффекты меланхолии, что преодолевают «влечение, благодаря которому все живое продолжает жить», начинают служить влечению, стремящемуся преодолеть жизнь? Фрейд идет дальше и отмечает, что «беспощадная жестокость» совести показывает, что «то, что теперь удерживает влияние в супер-эго, является как бы чистой культурой инстинкта смерти [*Todestrieb*]» (53/387). Значит, в меланхолии, согласно этой пересмотренной теории, опубликованной в «Я и Оно», было бы невозможно отделить влечение к смерти от совести, усиленной меланхолией. В обоих случаях эго рискует своей жизнью перед лицом своей неспособности жить по стандартам, закодированным в идеале эго. И агрессия, которую оно берет на себя, частью пропорциональна той агрессии против другого, что оно смогло взять под свой контроль.

В таком подходе к меланхолии рефлексивность возникает, как и в случае Ницше, как перемещенная агрессивность. Как мы видели, у Фрейда в «Скорби и меланхолии» агрессия сначала есть отношение к другому и лишь затем — отношение к себе. Он отмечает, что самоубийца должен вначале претерпеть импульсы к убийству [другого], и приходит к выводу, что самоистязание служит удовлетворению садизма и ненависти. Оба этих импульса переживаются как «обращенные на собственное “я” субъекта» (251/256) — «eine Wendung gegen die eigene Person erfahren haben». Амбивалентность, что содержит в себе эту агрессию, расщепляет катексис, распределяемый теперь на «части»: часть эротического катексиса регрессирует к идентификации; другая — к садизму. Став внутренней частью эго, садистическая часть выбирает своей целью часть идентифицирующую, и разворачивается драма психического насилия супер-эго. Видимо, Фрейд предполагает, что сцена утраты амбивалентна: [здесь присутствует] желание, чтобы другой умер или ушел (желание, иногда подстрекаемое желанием эго жить и, следовательно, разрывать свои привязанности к тому, что ушло или умерло). Фрейд интерпретирует эту амбивалентность как пример садизма и желания сохранить другого как себя вместе. Самоистязание есть этот садизм, обращенный на эго, кодирующий и скрывающий двойное желание преодолеть и спасти объект. Самонаказание, отмечает он, есть «круговой путь» садизма; мы бы добавили, что оно есть также и круговой путь идентификации.

Фрейд выглядит здесь уверенным в том, что садизм предшествует мазохизму. (Его позднейший акцент на влечении к смерти инвертирует эту последовательность.) Рефлексивные артикуляции агрессии всегда происходят от тех, что направлены вовне. Мы уже знаем с некоторого времени, пишет он, что «ни один невротик не испытывает самоубийственных намерений, что не обращались бы на него самого [*auf sich zurückwendet*] от импульсов к убийству, направленных на других» (252/256). Эго выбирает объектом самое себя, вместо того чтобы выбрать объектом другого. В самом деле, эго *сначала* выбирает себя своим объектом при условии, что другой *уже* выбран им объектом и становится моделью, согласно которой эго принимает свои границы объекта для самого себя — мимезис,

напоминающий тот, что был описан Миккелем Борх-Якобсеном¹, когда миметическая деятельность производит эго как объект по модели другого. Мимезис в рамках меланхолии осуществляет эту деятельность как инкорпорацию другого «внутрь эго». Это попытка сохранить другого и в то же время скрыть агрессию против другого.

Понятно, что никакая фрейдистская теория, принимающая эго как первичное и предданное, не годится для объяснения того, как эго сначала становится объектом при условии интернализации агрессии и непризнания утраты. Меланхолия устанавливает тонкое основание эго и указывает на его статус как в некоторой степени инструмента *сдерживания*. Значение эго как сдерживающего агрессию становится ясным, если мы примем во внимание явные социальные метафоры Фрейда в этой серии описаний. Один пассаж, отмеченный Хоми Бхабха², проводит некую политическую аналогию к предмету рассмотрения. «Меланхолическая... реакция... развивается из ментальной конstellации бунта [*seelischen Konstellation der Auflehnung*], которая затем посредством определенного процесса перерастает в меланхолическую подавленность [*die melancholische Zerknirschung*]» (248/255).

Бхабха показывает, что меланхолия является не формой пассивности, но формой бунта, происходящего посредством повторения и метонимии. Меланхолик инвертирует на себя обвинение, которое он предъявил бы другому; такая «инкорпорация» другого также является, отмечает Бхабха, «дезинкорпорацией Господина». Подчеркивая, что «Закон погребен как утрата в момент своего идеального господства», он показывает, что меланхолия оспаривает идеальность этого господства именно инкорпорируя ее³. Идеальность господства может инкорпорироваться где угодно, не будучи более связанной ни в каком абсолютном смысле с единственной фигурой закона.

Меланхолия — это мятеж, что был усмирен, подавлен. Все же это не статическое состояние; оно продолжается в форме «работы», совершающейся благодаря отклонению. Среди продуктов психики сформирована способность государства перехватывать мятежный гнев. «Критическая инстанция» меланхолика является одновременно инструментом и социальным, и психическим. Совесть/супер-эго не просто аналогичны вооруженной власти государства над своими гражданами; государство культивирует меланхолию среди граждан, именно скрывая и смещая собственное идеальное господство. Я не считаю, что совесть есть просто инстанционное

¹ О первичном мимезисе см.: *Borch-Jacobsen Mikkel. The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect. Stanford: Stanford University Press, 1993.*

² *Bhabha Homi K. Postcolonial Authority and Postmodern Guilt/Lawrence Grossberg et al., eds. // Cultural Studies: A Reader. New York: Routledge, 1992. P. 65–66.*

³ *Ibid. P. 66.*

ответвление государства; наоборот, это скрытый момент господства государства, его психическая идеализация и в этом смысле его исчезновение в качестве внешнего объекта. Процесс формирования субъекта — это процесс осуществления терроризирующей власти государства невидимо — и эффективно — в идеальности совести. Более того, инкорпорация идеала «Закона» подчеркивает историчность сложившегося отношения между данным государством и идеальностью его власти. Эта идеальность всегда может быть инкорпорирована как и где угодно [иначе] и остается несопоставимой с любой из своих данных инкорпораций. То, что эта идеальность не редуцируется ни к одной из своих инкорпораций, не означает, однако, что она обитает в нуменальной сфере по ту сторону всех воплощений. Скорее инкорпорации являются зонами реартикуляции, условиями для «проработки» и, потенциально, «свержения» {*Auflehnung*}.

Бунт в меланхолии может дистиллироваться путем дислоцирования агрессии для служения скорби, но также, с необходимостью — жизни. Как инструмент психического террора, совесть обладает властью осуждать то, что достаточно буквально представляет опасность для жизни. Фрейд отмечает, что ей «достаточно часто удается довести эго до смерти, если только оно вовремя не защитится от своего тирана превращением в манию»¹. Мания выглядит свержением привязанности к утраченному объекту энергетическими средствами, взлелеянным в числе продуктов совести. Но все же в мании «от эго остается скрыто, что оно одолело и над чем празднует победу»². В мании от тирана защищаются, но его не свергают и не преодолевают. Мания отмечает собой временную приостановку или подчинение тирана эго, но тиран остается структурно укрытым в такой психике — и непознаваемым. Для разрешения меланхолии, более полного, чем то может предоставить какая бы то ни было мания, делает вывод Фрейд, необходимо, чтобы был принят «вердикт реальности», и тогда меланхолия станет скорбью, а привязанность к утраченному объекту будет прервана. Действительно, агрессия, инструментализованная совестью против эго, есть в точности то, что должно быть вновь поставлено на службу желанию жить: «привязанность либидо к утраченному объекту встречает тот вердикт реальности, что объект более не существует; и эго, как бы поставленное перед вопросом, хочет ли оно разделить эту участь, побуждается всей суммой нарциссических удовлетворений, от которых оно происходит, остаться в живых, чтобы прервать свою привязанность к аннулированному объекту» (255/258).

Для меланхолика разрыв привязанности представляет вторую утрату объекта. Если объект, становясь психическим идеалом, утрачивает свое внешнее существование, то теперь он утрачивает свою идеальность, когда эго, децентрируя себя, обращается против совести. Приговоры совести заменяются вердиктом реальности, и этот вердикт ставит перед ме-

¹ Freud. The Ego and the Id. P. 253; Я и Оно. С. 387.

² Freud. Mourning and Melancholia. P. 254; Скорбь и меланхолия. С. 257.

ланхоликом дилемму, а именно: последовать за утраченным объектом к смерти или схватиться за возможность выжить. Позже Фрейд отмечает, что не может быть прерывания привязанности без прямой «декларации» утраты и десакрализации объекта через открытое выражение агрессии против него: «Так же как скорбь вынуждает эго оставить объект, декларируя его смерть и предлагая эго стимул к жизни, каждый единичный амбивалентный конфликт ослабляет фиксацию либидо на объекте, обесценивая его, унижая и даже как бы его уничтожая [*entwertet, herabsetzt, gleichsam auch erschlägt*]» (257/259). «Уничтожение» критической инстанции обращает и смещает интериоризованную сцену совести и расчищает путь для психического выживания. Тогда как меланхолия включает в себя «бредовое самоунижение... что преодолевает влечение, благодаря которому все живое продолжает жить», разрыв с меланхолией включает в себя обращение против уже «обращенной на себя» агрессии, что и составляет совесть. Выживание же — не точный антипод меланхолии, но то, что она приостанавливает — требует перенаправить гнев на утраченного другого, осквернить святость мертвых ради жизни, направить гнев на мертвых, чтобы не присоединиться к ним.

Хотя такой гнев может быть необходим для разрыва меланхолической связи, нет окончательного избавления от амбивалентности и нет окончательного отделения скорби от меланхолии. Мнение Фрейда, что скорбь и меланхолия могут быть разграничены, не только оспорено в его же собственном одноименном эссе, но и явным образом — в «Я и Оно». Амбивалентность, вначале определенная в «Скорби и меланхолии» как возможная реакция на утрату, становится к концу эссе причиненной утратой битвой между желанием жить и желанием умереть. Как таковые, и амбивалентность, и битва между жизнью и смертью, если позаимствовать гегелевскую манеру выражаться, причинены утратой, спровоцированы утратой. Если амбивалентность отличает меланхолию от скорби и если скорбь порождает амбивалентность как часть процесса «проработки», тогда не может быть работы скорби, не привлекающей меланхолии. Как отмечалось в предыдущей главе, Фрейд показывает в «Я и Оно», что эго состоит из своих утраченных привязанностей, и не было бы эго без интернализации утраты по меланхолическим линиям. Обратная этой позиции Фрейдом не рассматривается, хотя его теория указывает к тому пути: если эго сдерживает агрессию против ушедшего другого, то, следовательно, реэкстернализация этой агрессии «раздерживает» эго. Желание жить не является желанием эго, но оно разбирает эго последовательно по схеме его возникновения. «Господство» эго тогда определялось бы как эффект влечения к смерти, а жизнь, в ницшеанском смысле, прерывала бы это господство, инициируя жизненный модус становления, оспаривающий стабильность и защитный статус эго.

Но история меланхолии не редуцируется к той, где жизнь празднует победу над смертью — динамика здесь более сложная. Хотя в 1917 году

Фрейд еще не разделяет принцип удовольствия и влечение к смерти, тем не менее, он отмечает, что меланхолия способна довести это до смерти. В 1923-м он явным образом утверждает, что совесть, как она функционирует в меланхолии, есть «место сбора» влечений к смерти. В скорби требование жизни не торжествует над соблазном смерти; наоборот, «влечения к смерти» группируются для целей разрыва с объектом, «убийства» объекта ради выживания. Более того, поскольку объект гнездится в идеальности совести и эго размещается в рамках этой топографической сцены, как совесть, так и эго с необходимостью аннулируются этим убийственным требованием жизни. Таким образом, «влечение к смерти» парадоксальным образом оказывается необходимым для выживания; в скорби разрыв привязанности дает начало жизни, но он не является ни окончательным, ни полным. *Либи́до* не отводят от одного объекта, чтобы инвестировать его в другой. В той степени, в которой меланхолия устанавливает позициональность эго, разграничение между психическим и социальным, оно также работает и на возможность эпистемологической схватки с инаковостью. Горе в итоге может аннулировать эго (в смысле «отвязывания» его катексиса в совести), но не разрушить его. Разрыва с конститутивной историчностью утраты, о которой свидетельствует меланхолия, не происходит (исключая, возможно, маниакальную реакцию, всегда временную). *Историчность* утраты обнаруживается в идентификации, следовательно, в тех самых формах, которые принуждена принять привязанность. «*Либи́до*», и «*привязанность*» при таком подходе нельзя рассматривать как свободные энергии — но как обладающие историчностью, что не может быть полностью преодолено обратным ходом.

Если в «Скорби и меланхолии» Фрейд придерживался той мысли, что необходимо разорвать одну привязанность, чтобы установить другую, в «Я и Оно» он убежден, что только когда утраченный другой интернализуется, может быть достигнуто разрешение скорби и может начаться новая привязанность. Здесь, конечно, стоит отметить один неисследованный момент: интернализация не обязана принимать форму безжалостно жестокой совести, и для выживания необходима интернализация определенных типов, которые не всегда являются инкорпорациями¹. Действительно, как подчеркивает Деррида, согласно позднему Фрейду, «скорбь есть позитивная инкорпорация Другого» и в принципе не может иметь завершения².

¹ Джессика Бенджамин говорит нечто подобное в «*Bonds of Love*» (New York: Pantheon, 1988), а Кажа Силверман рассматривает в этом отношении «гетеропатическую идентификацию» в «*The Threshold of the Visible World*» (New York: Routledge, 1996). Основываясь на достаточно различных психоаналитических подходах, каждая из них оспаривает центральное место инкорпорации и функций супер-эго в ходе интернализации.

² Деррида Жак. Замечания. Институт гуманитарных исследований. Калифорнийский университет. Ирвин, 5 апреля 1995 года.

Действительно, можно гневаться на привязанность к другим (то есть просто переиначить термины привязанности), но никакой гнев не прервет привязанность к инаковости, исключая, возможно, только суицидальный гнев, обычно, кстати, оставляющий после себя записку, последнее слово, тем самым подтверждая эту значимую речевую [allocutory] связь. Автономное эго не может выжить, поскольку реализует свою автономию вопреки противостоящему миру; наоборот, эго может возникнуть только через живую соотнесенность с таким миром. Выживание заключается в признании следа утраты, что открывает путь к возникновению самого «я». Представляя меланхолию простым «отказом» оплакать утраты, мы создаем субъекта, что якобы способен быть чем-то до и без своих утрат, то есть такого или такую, что свободно направляет и отводит назад свое желание. Но ведь субъект, способный оплакать утрату, подразумевается в утрате автономности, санкционируемой языковой и социальной жизнью; он никогда не производит себя из самого себя, автономно. С самого начала эго — другое по отношению к себе самому; меланхолия демонстрирует нам, что только через поглощение другого как себя можно стать чем-то вообще. Социальные термины, что делают выживание возможным, что прерывают социальное бытие, никогда не отражают автономию того или той, что начинают признавать себя в них и, таким образом, имеют шанс «существовать» в языке. Действительно, лишь за счет потери этого понятия автономии становится возможным выживание, и эго освобождается от своей меланхолической изоляции от социального. Эго обретает существование лишь при наличии «следа» другого, который дистанцирован от него уже в момент своего возникновения. Принять автономию эго значит забыть этот след; а принять этот след значит вступить в процесс скорби, что никогда не завершится, ибо окончательное отделение может произойти лишь при разложении эго.

Та догадка, что меланхолия входит во власть по следу инаковости, производя эго «по линии фикции», как выразился Лакан, не ограничивается следом некоего специфического набора других, то есть ребенком и матерью или другими диадами. Действительно, этим «другим» может быть идеал, Родина, идея свободы, в котором утрата таких идеалов компенсируется интериоризованной идеальностью совести. Другой, или идеал, может «утрачиваться», будучи представлен невысказываемым, то есть утрачиваться через запрет или перекрывание: его невозможно высказать, декларировать, но он возникает в окольном пути жалобы и усилении суда совести. Содержащийся в психической топографии амбивалентности заглушенный социальный текст требует другого типа генеалогии при формировании субъекта, такого, что принимает во внимание, каким образом то, что остается невысказываемо отсутствующим, вселяется в психический голос того, что осталось. Жестокость утраты удваивается и преломляется в жестокости психической инстанции, угрожающей смертью; социальное «обращается» в психическое только лишь для того, чтобы оста-

вить свой след в голосе совести. Таким образом, совести не удастся наглядно проиллюстрировать социальную регуляцию; скорее она есть инструмент симуляции. Отстаивать жизнь в таких условиях означает оспаривать праведность психики, но не в волевом акте, а в подчинении социальности и языковой жизни, что делает такие акты возможными, что превосходит границы эго и его «автономности». Настаивать на своем существовании значит с самого начала подчиняться социальным терминам, что никогда не принадлежит тебе целиком. Эти термины основывают языковую жизнь для того, кто говорит до всякого акта действия, и остаются несводимыми ни к тому, кто говорит, ни к необходимым условиям такой речи. В этом смысле прерывание действует через неудачу, то есть оно основывает свой субъект как способного к действиям ровно в той степени, в которой не может исчерпывающе и вовремя таковой субъект определить.

Открывающая сцена вмешательства — это та, в которой определенная неудача в конституировании [субъекта] извне становится [для него] условием возможности для конституирования себя. Социальный дискурс обладает властью формировать субъект и управлять им через навязывание своих терминов. Эти термины, однако, не просто принимаются или интернализуются; они становятся психическими только в движении их симуляции и «обращения». В отсутствии явно выраженного управления субъект возникает в качестве такого, для которого власть стала голосом, а голос — управляющим инструментом психики. Речевые акты власти — декларация вины, осуждение никчемности, вердикты реальности — топографически реализуются как психические инструменты и институты в ландшафте психики, который в своем правдоподобии зависит от своей метафоричности. Регулятивная власть становится внутренней только через меланхолическое производство фигуры внутреннего пространства, следующее за отведением ресурсов — а также за отведением и оборачиванием языка. Отводя свое присутствие, власть становится утраченным объектом — «более идеальной утратой». Теперь доступная меланхолической инкорпорации, власть более не действует однонаправленно на свой субъект. Скорее субъект парадоксальным образом производится в отведении власти, ее симуляции и нарративном структурировании психики как говорящего топоса. Социальная власть исчезает, становясь утраченным объектом, или же обращается в нуль, производя определяющий набор утрат. Таким образом, она порождает меланхолию, что воспроизводит власть как психический голос осуждения, направленный (обращенный) на себя, тем самым моделирующий рефлексивность по образцу подчинения.

Некоторые психоаналитики — теоретики социального указывали на то, что вмешательство социального всегда производит некоторый избыток психического, который социальное не может контролировать. Все же производство психического как отдельная сфера не может изгладить социальное основание такого производства. «Институция» эго не может пол-

ностью преодолеть свое наследие социального, ведь его «голос» с самого начала откуда-то позаимствован и «претензия» социального трансформирована в психическое самоосуждение.

Власть, навязываемая кому-либо, есть та власть, что способствовала его [или ее] появлению, и кажется, что этой амбивалентности избежать невозможно. Действительно, по-видимому, не может быть «кого-либо» вне этой амбивалентности, поскольку фиктивное удвоение, необходимое, чтобы стать «я», исключает саму возможность жестко определенной идентичности. Значит, в итоге нет амбивалентности без утраты как вердикта социальности, той, что оставляет след своего оборота в сцене чьего-либо возникновения.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>С. Жеребкин. Забыть / помнить Фуко. Концепция психики власти</i>	
Джудит Батлер	5
<i>Дж. Батлер. Введение</i>	15
Упорная привязанность и телесное подчинение. Гегель	
о несчастном сознании	38
Круги нечистой совести. Ницше и Фрейд	60
Подчинение, сопротивление, переозначивание.	
Между Фрейдом и Фуко	74
«Совесь сотворяет субъектов из всех нас».	
Подчинение у Альтюссера	92
Меланхолийный гендер / отторгнутая идентификация	112
<i>Адам Филлипс. Не прерывая движения. Комментарий</i>	
к статье Джудит Батлер «Меланхолийный гендер /	
отторгнутая идентификация»	126
Ответ на комментарий Адама Филлипса к статье	
«Меланхолийный гендер / отторгнутая идентификация»	132
Начала психики. Меланхолия, амбивалентность, гнев	136

Директор издательства:
И. А. Савкин

Художественный редактор:
О. В. Лахта

Оригинал-макет:
Е. Н. Ванчурина

Корректор:
Н. П. Брезман

ИД № 04372 от 26. 03. 2001 г.

Издательство «Алетейя»:
193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13
Телефон издательства: (812) 567-2239
Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@rol.ru

Сдано в набор 02.11.2002. Подписано в печать 24.12.2002.
Формат 60×88/16. 10,5 п. л. Тираж 2000 экз. Заказ № 3783

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Printed in Russia

