ЧАСТЬ I

НЕПРИСТОЙНЫЙ СУБЪЕКТ

Чем более Я
тем менее Я
тем не менее – Я

В. Друк

Глава 1

Ячество

Перед нами не что иное, как нарциссическое отношение.

М. Балинт

Существует мнение, что современная культура переживает смену господствующей мифологической фигуры: отказавшись от Эдипа – фигуры вины, – она переходит к Нарциссу – фигуре самообольщения[1]. С этим легко согласиться, приняв во внимание масштаб, до которого эта фигура разрослась в современном сообществе. *Социальный нарциссизм* маячит в перспективе одномерного глобального мира, где различия – всего лишь детали одного легко узнаваемого лица. Незаметно для себя европейская цивилизация превратилась в гигантского Нарцисса, по-детски непосредственно заслонившего своим образом и спихнувшего на обочину истории «остальной мир». Мир без другого, клонирующий свои собственные образы и знаки, мир, низвергнутый в «ад того же самого» (Ж.Бодрийяр), – вот закономерный плод нарциссического самообольщения, который не уложить на кушетку психоаналитика.

Если мифологический Нарцисс, одиноко любовавшийся своим отражением, представлял собой простую одновалентную фигуру самообольщения, то в качестве персонажа новейшей истории он

---

[1] См.: Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу: Беседы. – СПб.: Алетейя, 2001.

является сложной поливалентной фигурой. Современный нарцисс находит себя в мире других нарциссов, присутствие которых возмущает зеркальную поверхность самосознания, расстраивая привычное его взгляду и сердцу отражение, поражая чувством неустранимой тревоги. «Мир больше не смотрит в мою сторону. Там, где был Я, теперь Он»!

Особенно поражает нарцисса то, что знаки присутствия другого кажутся более очевидными и весомыми, чем его: «о Нем говорят, о Нем пишут, Он более признан, чем я»! Изгнанный из «одиночества душевной жизни» (Э.Гуссерль) нарцисс вынужден искать опору в общественном признании, которое становится единственным способом самооправдания и утверждения его значимости. Его бытие конституируется как *бытие-в-признанности*, в котором он тайно надеется затмить присутствие другого.

Желая выделиться из хора других нарциссов и, затмив их, явить миру свое *Я*, субъект вовлекается в безудержный процесс производства знаков собственного присутствия. Избыточная сигнификация становится уделом всех стремящихся на Олимп общественного признания. Из жизни «звезд» известно, что если о них не говорят и не пишут, то это означает смерть «звезды». Неудивительно, что постоянным симптомом бытия-в-признанности является глубокая нарциссическая травма, которая тем чувствительнее, чем больше субъект ангажирован социально признанным образом *Я*. Играющий в «Царь-гору» когда-нибудь да слетит под откос. Зная об этом, нарциссически сконструированное сообщество, озабоченное психическим здоровьем своих членов, заботливо предлагает всевозможные терапевтические средства в виде разнообразных формул жизненного успеха, техник социальной адаптации, рецептов достижения психологического комфорта и методик личностного роста.

Возникает вопрос: не является ли погоня за *я*-означающими, в которую вовлечен нарциссический субъект, признаком нехватки в самом означаемом? Не порождает ли избыточная сигнификация собственного *Я* инфляцию в системе его значений? Не является ли она попыткой утвердить семантическую твердыню там, где в действительности имеет место семиотическая дыра? О чем еще может сказать поэтическая фраза В.Друка, послужившая эпиграфом к данной главе: «Чем более я, тем менее я, тем не менее – я»?

Попытаемся выяснить это, обратившись к симптоматике *я*-говорящего субъекта.

Обыденное я-говорение

То обстоятельство, что *Я* непосредственно манифестировано в речи от первого лица, побуждает начать с феномена обыденного *я*-говорения. Именно анализ повседневной *я*-речи позволил Э.Бенвенисту утверждать: «Тот есть *ego*, кто говорит "*ego*"»[1]. Данное положение означает то, что *Я* есть языковой феномен, существующий лишь в рамках определенной дискурсивной формации. Однако возможна и другая точка зрения, согласно которой между означающим и означаемым *Я* существует принципиальный разрыв, так что не всякий *ego*, кто говорит «*ego*». Нарочитое «*я-я*» скорее свидетельствует об обратном – о неспособности субъекта к собственному *бытию* собой. Существуя как эффект поверхностного *я*-говорения, субъект принимает само это говорение за собственное онтологическое основание в соответствии с принципом: *обозначаюсь, следовательно, существую*. Спутав *я*-бытие с *я*-речью, он осуществляет мнимый захват бытия в собственность. *Я*, которое в силу языковой привычки называется «своим», «собственным», на деле оказывается иллюзией, созданной игрой означающих.

К такой точке зрения тяготеет М.Хайдеггер, предпринявший в «Бытии и времени» хотя и краткий, но глубокий анализ феномена «беглого» и «поверхностного» *я*-говорения. Для Хайдеггера «естественная *я*-речь», которую люди (das Man) ведут в повседневной жизни – это феномен определенной онтологической структуры – *падения в несобственность*. Ячество Хайдеггер склонен понимать как такой способ бытия Присутствия (Dasein)[2], «в каком оно от себя самого *бежит* в люди». Само же бытие-в-людях он характеризует как *несобственное* и *неподлинное*, в том смысле, что в данном модусе существования субъект не способен дать внятный ответ на вопрос «кто»: например, *кто* присутствует или *кто* говорит «*я*». «В "Я", пишет Хайдеггер, – выговаривается самость, какою ближай-

---

[1] Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974. – С.294.

[2] Оставляя в стороне нюансы переводческой проблемы, как не имеющей решающего значения для данной работы, мы в целях упрощения восприятия текста в ряде случаев обходимся без дублирования термина «Присутствие» (перевод В.Бибихина) термином «*Dasein*».

шим образом и большей частью я собственно не бываю». Упущение (промах, ошибка) ведущего естественную *я*-речь человека заключается в том, что он в своей очевидной для себя и болтливой идентичности путает *я*-бытие, которое само по себе не нуждается в говорении, с *я*-говорением, которое, между тем, нуждается в бытии. Речь от первого лица вселяет в человека людей онтическую самоуспокоенность относительно того, что он есть некая самостоятельная сингулярность, ведущая самостоятельную и подлинную жизнь. Однако онтологический диагноз Хайдеггера указывает на то, что это ошибка: «Человеко-самость всего громче и чаще говорит "Я-Я", ибо по сути она *не есть собственно* она сама и уклоняется от собственной способности быть»[1]. Иными словами, чем более *Я*, тем менее *Я*. Напротив, подлинное бытие-собой обретается, по Хайдеггеру, не в навязчивой *я*-речи, а в том, что ей противоположно – в молчании. «Присутствие *есть собственно само* в исходном одиночестве молчаливой, берущей на себя ужас решимости. Собственное *бытие*-собой *как молчащее* не говорит "Я–Я", но "есть" в молчаливости то брошенное сущее, в качестве какого оно способно собственно быть»[2].

Из этого следует, что за не вникающей в суть дела *онтической я*-речью глубоко скрыт опыт той *онтологической* безосновности, которая раскрывается для субъекта лишь на почве потаенного ужаса[3]. Та поверхностность и легкость, с какой в ячестве осуществляется мнимый захват присутствия (*я* существую, кто же еще?), говорит нам о том, насколько глубоко субъект заблуждается относительно своего бытийного статуса. «Мнимость людей, – пишет Хайдеггер, – что они поддерживают и ведут полную и подлинную "жизнь", вносит в присутствие *успокоенность*, для которой все состоит в лучшем порядке и которой распахнуты все двери»[4].

---

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad marginem, 1997. – С.322.

[2] Там же. – С.322-323.

[3] В докладе «Что такое метафизика» Хайдеггер пишет: «Сплошная пронизанность нашего бытия ничтожащим поведением – свидетельство постоянной и, разумеется, затененной распахнутости в Ничто, в своей исходности раскрываемого только ужасом. Но именно благодаря этому постоянно скрытому присутствию исходный ужас в нашем бытии большей частью подавлен. Ужас с нами. Он только спит». – Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С.24.

[4] Хайдеггер М. Бытие и время. – С.177.

Однако на фоне такой самоуспокоенности могут быть замечены *симптомы* неуверенной в себе экзистенции, а именно – того, что само это «спокойствие» таит в себе «жуть зависания»[1]. Хайдеггеровский анализ феноменов *любопытства*, *страха* и *болтовни* вплотную подводит нас к *симптоматике* онтически озабоченного Присутствия (Dasein). Ячество, утверждаем мы, есть один из симптомов *нехватки* в субъекте, нехватки самой субъективности. Однако для того, чтобы такой «диагноз» показался более убедительным, необходимо покинуть рамки повседневного *я*-говорения и рассмотреть радикальные формы *эго*манифестации.

Ультраячество

Ультраячество – феномен, в структуре которого особое значение имеет само это «ультра» (лат. – далее, более, сверх). Приставка «ультра» выражает радикализацию некоего исходного опыта, формы, значения. Для того чтобы определить функцию этого превосходящего все и вся «сверх», не нужно заглядывать слишком далеко: радикальное – в самом воздухе нашей эпохи. Современную цивилизацию на уровне ее знаковой репрезентации все больше заносит в колею глобальной радикализации. Ее, поощряющую быть «звездой», бить спортивные рекорды, штурмовать Эверест, отращивать самые длинные в мире усы, побеждать на конкурсах «Мисс Вселенная» (поскольку быть «мисс Мира» – это уже мало), все время куда-то круто забирает – *все выше, и выше, и выше*... Уже не достаточно быть современным, оригинальным, модным или сексуальным. Требуется быть *супер*современным, *сверх*оригинальным, *ультра*модным и *гипер*сексуальным. Сегодня мы имеем настоящую конкуренцию всевозможных радикальных приставок: *сверх-*, *ультра-*, *гипер-*, *мега-*, *супер-*, с помощью которых субъект, расталкивая своих конкурентов, позиционирует себя в современном сообществе. Уже не важно, что последует за *ультра-*, *супер-* и *мега-*: важно само их наличие и тотальная гегемония в конкурентной борьбе товаров и услуг, рекламных роликов и информационных выпусков. Чтобы быть замеченным, услышанным и признанным в условиях всеобщей *гипер*коммуникации, европейскому человечеству необходимо

[1] Хайдеггер пишет: «Успокоенно-освоившееся бытие-в-мире есть модус жути присутствия, не наоборот». – Бытие и время. – С.189.

регулярное *сверх*усилие и *супер*презентация: *супер*хит, *мега*проект или *ультра*манифест.

Ажиотажный спрос на означающие превосходной степени образует общий фон, на котором возникает такое явление модернизма, как *ультраманифест*, – жанр самовыражения, в котором манифестация приобретает свое законченное и радикальное воплощение. Вслед за первым ницшеанским манифестом сверхчеловека модернистская культура порождает множество других – художественных, литературных, феминистских, националистических, фашистских, гомосексуалистских и прочих манифестов, призванных обозначить и явить миру (лат. *manifestus* – явный) некую истину, феномен или голос. На смену концептуально взвешенному индивидуализму первых манифестов приходит демократизм наводнивших Интернет сиюминутных «обращений к человечеству». Манифестация входит в моду и готова превратиться в массовую истерию самовыражения. Сам дух радикализма и конкуренции требует новых форм выделения голоса из растущего хора манифестантов. Видимо поэтому на смену «обычному» манифесту приходит ультраманифест, где «ультра» призвано к тому, чтобы придать самой манифестации характер чего-то из ряда вон выходящего, экстремально-возвышенного, авантюрного и даже скандального. Так, в манифесте литературного журнала «Ультра» (1919 г.), объединившего молодых испанских писателей, само слово «ультра» объявляется «лозунгом» и «символом веры», а претензия на радикальное превосходство становится концептуальным принципом. «Литература наша должна обновиться, она должна превзойти самое себя, как будто бы превзошла себя наша научная и политическая мысль. От литературы – к ультралитературе! <…> Мы, молодые писатели, выйдем на волю и заявим твердо, что мы хотим превзойти наших предшественников!»[1].

Как некая *акция*, связанная с позиционированием «собственного *Я*», ультраманифестация интересна сама по себе, независимо от манифестируемого содержания. Здесь важно не столько то, *что* заявляет о себе *Я*, сколько то, что оно *заявляет*. Важны тон, манера, скрытый пафос, – словом, некоторые обстоятельства заявления, ко-

[1] Ультра (манифест молодых писателей) // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западно-европейской литературы XX в. – М.: Прогресс, 1986. – С.236-237.

торые говорят о заявителе иногда больше, чем само содержание заявления. В манифесте как таковом есть нечто избыточное по отношению к манифестируемому содержанию. По нашему мнению, – это фигура самого субъекта, но в качестве таковой остающаяся неузнанной. Акционизм и радикализм манифестации – свидетельство того, что в него помимо прочего инвестировано скрытое желание явить свое *Я*. Это желание есть то в субъекте, что существует помимо самого субъекта, что является его «неизвестной родиной» или чем-то вроде темной стороны Луны. Сверхзначимость «собственного *Я*» – это иногда почти единственное, о чем действительно хочет сказать манифестант, не узнающий своего желания за громкими фразами манифеста.

Если относительно содержания манифеста, к примеру, литературного или художественного, поза значимости «собственного *Я*» представляется не вполне законной, то имеем ли мы право на такое же утверждение, если речь идет о манифесте самого ячества? Является ли фигура «собственного *Я*» контрабандным товаром, если в декларации прямо заявлено: «молитва ячеству»? Скрывает ли что-либо манифест, в который фигура «собственного *Я*» вложена самым прямым и непосредственным образом? Возможно, что ответ на этот вопрос позволит лучше понять, что стоит за самим феноменом ячества. Может быть, нарочитое «*я-я*» призвано скрыть нечто противоположное себе – некую фигуру нехватки?

Вопрос не праздный, ибо замечено, что условием идентификации субъекта с чем-либо является неузнавание того «места», из которого эта идентификация осуществляется. Такое неузнавание характерно для большинства манифестов феминизма, таких, например, как «Манифест ОПУМ»[1]. В критике «мужской» культуры как «агрессивной», «сексуальной» и «логоцентричной» представительницы феминистского движения часто не замечают, что сама их критика подчас ведется с позиций той самой «маскулинной», «агрессивной», «фалло-лого-центричной» культуры. В качестве другого примера неузнавания сошлемся на примечательный комментарий Ж.Лакана к знаменитой фразе, появившейся в одной из аудиторий Сорбонны в период майских событий 1968 года: «структуры не выходят на улицы!». По мнению основателя структурного психоана-

[1] Скандально известный манифест виртуальной «Организации Полного Уничтожения Мужчин» американской феминистски В.Саланс.

лиза, если что и демонстрируют майские события, так это именно «выход на улицу структур»: «Тот факт, что слова эти пишутся на том самом месте, где и произошел этот выход на улицу, доказывает всего-навсего, что просто то, что очень часто и даже чаще всего есть внутреннее того, что называют актом, – это именно то, что он не опознает сам себя»[1].

В соответствии с лакановской терминологией то, что остается неузнанным в актах саморепрезентации, проявляет себя в форме симптома. В симптоме внутренняя неузнанная сущность выходит на поверхность, предоставляя себя для *симптоматического чтения*. Последнее предполагает обнаружение за символической избыточностью «читаемого» текста нехватки в означаемом, т.е. некоего патологического ядра, наличие которого вызывает сбой в системе означающих, что является признаком (симптомом) их радикальной нехватки. Экстремальный акционизм и избыточная сигнификация, свойственные ультраманифестам, дают достаточно оснований для их симптоматического прочтения.

Что же маскирует радикальное ультраячество?

Рассмотрим фрагмент ультраманифеста испанского концептуалиста Г.де-Торре, именуемый «Манифестом ультраячества», в котором он торжественно объявляет о пришествии нового мессии – «собственного *Я*», исповедуя «богохульство» и «языческую религию самопоклонения»:

Я сам
Ты сам
Он сам

Так, отринув множественное число, станем читать молитву ячества.

Единственные
Невписанные
Неповторимые

А главное – упорно держащиеся за свое Я, которому нет и не будет равных.

Тщеславие, скажете вы? Ницшеанство?
НЕТ
Поклонение самому себе? Антропоцентризм?

---

[1] Реплика Лакана на заседании Французского философского общества в Колледж де Франс в ходе дискуссии при обсуждении доклада М.Фуко «Что такое автор?». См.: Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С.46.

Быть может.

И твердая, убеждающая вера в гордыню, которая призвана осветить и оплодотворить путь молодого творческого ячества.

Я

сам себе причина

сам себе критик

сам себе предел.

На пороге славных деяний, которыми чреват ультраизм, я утверждаю высоту и незаменимость ЯЧЕСТВА, которое было и будет первой из духовных добродетелей новатора и бунтаря[1].

Что это? Манифест трансгрессии как выхода за жесткие границы порабощающих структур или неузнаваемая и неконтролируемая работа самих этих структур? Метафизический жест свободы, обращенный к *пределу*[2], или возвышенная истерика, род фаллического алиби и импотентного отыгрывания? То или другое? Или и то, и другое? Ладонь, повернутая одновременно в жесте защиты и приглашения?

Чтобы испытать полноту и значение данного жеста, необходимо определить не только то, на что он указывает, но и место, из которого он исходит. В пользу первого – это жест трансгрессии – говорит постструктуралистское понимание последнего как акта переступания границ, связанного с преодолением социальных кодов. Где переступание (преступление) – это прорыв за границы наличествующей системы смыслов и значений в область, для которой уже нет определений, и в которой трансгрессирующий субъект, говоря словами де-Торре, «сам себе предел». Но все дело в том (и это вступает в противоречие с мотивом испанского литератора), что в акте трансгрессии субъект не просто теряет матрицы социальной идентичности, он утрачивает еще и *себя* – себя в качестве возможного объекта поклонения, т.е. «себя себе любезного»[3]. В подобном ра-

---

[1] Де-Торре Г. Ультраманифесты // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западно-европейской литературы XX в. – М.: Прогресс, 1986. – С.237-238.

[2] Имеется в виду определение М.Фуко: «Трансгрессия – это жест, который обращен на предел». – Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса. – С.117.

[3] М.К.Мамардашвили в этой связи говорил: «Мы бережем себя как самое драгоценное сокровище. <…>Если ты не готов расстаться с самим собой, самым

курсе ультраистский манифест ячества – лишь декларация трансгрессии. И тогда в пользу второго объяснения – это жест защиты – говорит бросающаяся в глаза нечувствительность к проблеме онтологической необеспеченности, на которую субъект трансгрессии принципиально обречен[1].

Следствием этой нечувствительности является невосприимчивость к проблеме пустоты (нищеты) *Я* как означающего для не вписанного ни в какие структуры «новатора и бунтаря». Словом, если это и трансгрессия, то с каким-то налетом прекраснодушия, ибо направление, в котором должен был бы совершаться этот жест, – это то, что ничтожит порывы «прекрасной души», – это само Ничто. И тогда особый вес приобретает второе объяснение, которое побуждает еще раз спросить: не сталкиваемся ли мы в декларации ультрасубъективизма с ситуацией «квазивозвышенных воспарений», когда за мотивом поиска истины стоит мотив поиска уборной[2]?

В этой связи уместен вопрос: симптомом чего является ультраячество? Не связана ли указанная двойственность жеста («приглашение – отказ») с бессознательным выражением той символической кастрации, которая конститутивна для субъекта? Если трактовать кастрацию не в узком (психоаналитическом), а в широком (симвоплогическом) смысле – как знак радикальной нехватки, то приобретают особый смысл следующие слова Ж.Бодрийяра: «Вся история западной цивилизации, итогом которой становится головокружительное, навязчиво-реалистическое влечение, отмечена этим страбизмом кастрации: под видом воссоздания "сути вещей" взгляд бессознательно косит в пустоту. Вместо признания кастрации человек создает всевозможные фаллические алиби, а затем, увлекаемый

большим для себя возлюбленным, то ничего не произойдет». – Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – 2-е изд. – М.: Прогресс; Культура, 1992. – С.19.

[1] М.Фуко говорит об этом следующее: «Трансгрессия доводит предел до предела его бытия; она будит в нем сознание неминуемого исчезновения, необходимости найти себя в том, что исключается им <…>, необходимости испытания своей позитивной истины в движении самоутраты». – Фуко М. О трансгрессии. – С.121.

[2] М.К.Мамардашвили пишет: «Невозможно принимать всерьез ситуацию, когда человек ищет истину так, как ищет уборную, и наоборот, ищет на деле всего-навсего уборную, а ему кажется, что это истина или даже справедливость…». – Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С.113.

завороженным навязчивым влечением, начинает одно за другим их устранять, дабы обнаружить "истину", – каковой всегда является кастрация, только в конечном счете всякий раз *отрицаемая*»[1].

В пользу того, что радикальное ультраячество связано с какой-то трещиной в субъекте и, как следствие, неудачей в саморепрезентации, свидетельствует *избыточная сигнификация*. Последняя может быть рассмотрена как признак неспособности субъекта достичь в актах самовыражения исчерпывающей и удовлетворяющей его полноты. Не отсюда ли характерная спешка, отличающая ультраманифест от евангельской благой вести? Последняя, при всей своей радикальности, отсылала к неспешному чтению священного текста, предполагала *отсрочку* смысла, являлась его дискурсивно оформленной задержкой. Напротив, истерическая сверхъявленность ультраманифестаций сама по себе говорит об их недолгой жизни, в то время как неспешная евангельская весть протягивается сквозь века.

Гиперсигнификация и самоиндульгирование

Возможно, что избыточное самообозначение себя является следствием скрытой инфляции значения *Я*. Под сверхобозначением (гиперсигнификацией) мы будем иметь в виду особую стратегию саморепрезентации индивида, которая состоит в использовании различных означающих в качестве означающих «собственного *Я*». Наше предположение состоит в том, что мотивом избыточной по отношению к *самому присутствию* инвестиции себя в *знаки присутствия* является стремление утвердить свое *Я* в качестве перманентно наличного и социально артикулированного сущего с тем, чтобы, в конечном счете, оправдать свое существование в качестве исключительного явления в мире. Анализ гиперсигнификации позволяет увидеть более фундаментальную и скрытую за поверхностным *я*-говорением структуру *самоиндульгирования* (самооправдания). Под самоиндульгированием субъекта (англ. – *self-indulgence*) мы будем понимать деятельность субъекта по защите и оправданию той констелляции значений, которая образует его «собственное *Я*».

Английское слово *self-indulgence* трудно адаптируемо к русскому языку. Обычно его переводят как «потакание себе». В большом словаре В.К.Мюллера *self-indulgence* переводится как «потака-

[1] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – С.209.

ние своим слабостям, потворство своим желаниям»[1]. Между тем «калька» с английского слова – «самоиндульгирование» более точно выражает искомый нами смысл, поскольку рождает многочисленные ассоциации с отвратительной практикой средневековых индульгенций. Подобно средневековому обывателю, наивно верящему в обращаемость звонкой монеты в знаки божественной милости, потакающий себе субъект готов обменивать денежные знаки на знаки всеобщего признания и любви. Подчеркивая данную коннотацию, мы хотим представить *self-indulgence* не просто как психический феномен, связанный с привычкой потворствовать отдельным желаниям, а как некую жизненную и социально обусловленную стратегию наращивания и гиперболизации «собственного *Я*», возводящую его в ранг *исключительного сущего*.

О том, что мотивом сверхобозначения является не эпизодическое желание, а целая стратегия самооправдания (*self-indulgence*), свидетельствует то, сколько витальной энергии в нее вброшено, какой арсенал средств задействован, сколько событий мира пропущено и сколько поворотов судьбы принесено в жертву. Что касается стратегического потенциала, то здесь могут быть задействованы любые средства: «болезненность» и «здоровье», «печаль» и «радость», «несчастье» и «благополучие», «сила» и «слабость», «ученость» и «простота». Все годится, и все идет в дело, если становится знаком признания и обеспечивает претензию *Я* на значимость своего присутствия в мире. С пафосом «я – это я!» индульгирующая личность самозабвенно заявляет: «я простой человек!», – или обратное – «я Шопенгауэра читаю!», «я много видел, я страдал..!». И дело вовсе не в банальном чванстве, ибо с тем же пафосом индивид бросается в отчаянное самониспровержение: «я трус!», «я неудачник!», «я не могу»! Подтверждая христианскую максиму «уничижение паче гордости», потакающий себе готов примерить все отрицательные определения культуры, выворачивая их наизнанку и смакуя их негативный смысл… Так деловито и гордо последняя буква русского алфавита берет в свою собственность имена существительные, прилагательные, глаголы – другие части речи, ставя их на службу в качестве означающих важности того, кто следует ее «закону».

---

[1] Мюллер В.К. Новый англо-русский словарь. – 8-е изд. – М.: Русский язык, 2001.

Таковыми означающими могут быть не только слова, но и вещи с их возбуждающими чувство *Я* свойствами и накрученными на них символическими отношениями. Этому чувству лестно потакает современная реклама. Заключая товар в блестящую символическую упаковку со знаками достоинства и успеха, отваги и привлекательности (*«Лореаль» – ты этого достойна!*; *«Жиллетт» – только для настоящих мужчин!; «Финт» – для тех, кто вправду крут!*), производители рекламной продукции ловко эксплуатируют и в то же время амплифицируют чувство собственной значимости. Соблазнительные свойства товара обволакивают *Я* мягким и уютным ощущением комфорта. Потакая самой страсти потакания себе, реклама создает троянского коня, легко завоевывающего внутренний рынок нарциссически сконструированного сообщества. В этой связи справедливо отмечается, что современная товаропроизводящая цивилизация держится на поощрении и ублажении нарциссизма: «Умные тефалевые сковородки думают о вас, крем заботится о вашей коже, и даже формула крема заботится о красоте прекраснейшего из смертных»[1]. Словом, чувство собственной важности – это такая интенция значения, которая способна превратить любую вещь, любой предмет в означающее «собственного *Я*». Им может стать громкая музыка из ночного окна или рев мотоцикла со снятыми с выхлопных труб глушителями, как это описано в романе М.Кундеры «Бессмертие».

> «…Ее пронизал резкий звук мотоцикла. Она не могла удержаться, чтобы не посмотреть, кто причиняет ей эту физическую боль: девушка в джинсах с длинными развевающимися черными волосами сидела на маленькой мотоциклетке, выпрямившись как за пишущей машинкой; с мотоциклетки были сняты все глушители, и она издавала чудовищный грохот.
>
> Аньес вспомнила молодую женщину, ту, что несколькими часами раньше вошла в сауну и, желая явить свое "я" и навязать его другим, уже с порога громко оповестила всех, что ненавидит горячий душ и скромность. Аньес была уверена, что совершенно то же побуждение владело и молодой девушкой с черными волосами, когда она снимала глушители с мотоцикла. То не машина производила шум, а "я" черноволосой девушки; эта девушка, дабы быть услы-

[1] Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. Указ. соч. – С.12.

шанной и войти в сознание других, приобщила к своей душе шумный выхлоп мотора»[1].

В романе Кундеры грохочущее и скандалящее о себе *Я* рвется в бессмертие. Рецепт для бессмертия прост: стань значительным в глазах других и придай этому вселенский размах. Великие «бессмертные», такие как, Гете, отличаются от всех прочих алчущих бессмертия только тем, что приобщают к своей душе не нежный гель или тефалевую сковородку, а нечто «величественное», нечто «возвышенное», забывая, однако, что само это приобщение питается жаждой тех, кто, стремясь *приобщиться* к бессмертию, всякий раз подхватывает и вносит очередного «бессмертного» на руках в храм вечности. Иногда вопреки его последней воле.

При всем многообразии суетно-шумливых или спокойно-величественных (как в случае с кундеровским Гете) *эго*-манифестаций их значение можно свести к простой формуле: выделение себя из мира в качестве некой сверхзначимой сущности путем избыточной символической активности, придание «собственному *Я*» значения исключительного сущего, и, как следствие, упрямое и недальновидное настаивание на нем. Усердствуя в самообозначении, субъект совершает ошибку. Не заметив, что где-то передернуты карты, и игра ведется по чужим правилам, он все больше отчуждается от *самого себя* в смысле того, что являлось бы подлинным в нем.

Парадокс самонастаивания

Феномен ультраячества отсылает к вопросу, поставленному Ж.Лаканом: «Почему происходит тем большее отчуждение субъекта, чем сильнее он утверждается в качестве собственного Я?»[2]. Отвечая на вопрос, Лакан указывает на проблему асимметрии в субъекте. Генезис этой асимметрии связан с тем, что в современной социологии называют «социализацией». В терминологии Лакана – это процесс освоения субъектом символического пространства *других*, благодаря которому он становится способным означить собственное желание, а именно, – посредством проекции на себя артикули-

[1] Кундера М. Бессмертие: Роман. – СПб.: Азбука, 1999. – С.27-28.

[2] Лакан Ж. Семинары, Книга I: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). – М.: Гнозис; Логос, 1998. – С.70.

рованного в речи *желания Другого*[1]. «…Желания ребенка, – пишет Лакан, – сперва проходят через зримого другого. Именно здесь они бывают одобрены или же получают осуждение, принимаются или отвергаются. Вот посредством чего ребенок привыкает к символическому порядку и получает доступ к его основанию – закону»[2]. «Именно в другом, посредством другого именуется желание»[3]. Когда другие формулируют *запрос*, обращенный к субъекту, *окликают* его, они ждут от него соответствующей ответной реакции. Однако любая символизация желания Другого вступает в противоречие с собственным желанием. Таким образом, в той мере, в какой субъект движим *символическим* объектом своего желания и его *реальным* измерением, он раздвоен. Эта раздвоенность является следствием того, что желание *как таковое* появляется раньше, чем к нему посредством речи Другого присоединяется объект[4]. Будучи расщепленным и пытаясь противопоставить собственное желание тому, что означено в качестве «собственного» (т.е. желанного), субъект вступает в борьбу с другими по принципу «кошелек или жизнь». Отдав «кошелек» (реальное своего желания) и получив взамен символический объект желания, субъект отчуждается от чего-то подлинного в себе, что и служит причиной асимметрии между *Я* (*je*) и «собственным *Я*» (*moi*). «…Это ситуация вынужденного выбора: субъект либо откажется от удовлетворения своих сокровенных желаний («отдаст кошелек») и тогда он сможет продолжить жизнь как член культурного сообщества, либо он не отдаст «кошелька», но тогда он будет исторгнут из жизни и его желания все равно останутся не удовлетворены <…>. Отдавая «кошелек», субъект отдается на милость Другого, а именно, он вынужден принять тот смысл, который другие люди припишут его призывам»[5].

---

[1] Другой (с большой буквы) у Лакана – означающее символического порядка. Везде, где термин Другой пишется нами с большой буквы, он употребляется преимущественно в лакановском смысле.

[2] Лакан Ж Семинары, Книга I.– С.237.

[3] Там же. – С.235.

[4] Такое желание А.Кожев называл *антропогенным* – изначальным, чистым, не имеющим объекта желанием. См.: Кожев А. Источник права: антропогенное желание признания как исток идеи справедливости // Вопросы философии. – 2002, № 12. – С.154-157.

[5] Качалов П.В. Лакан: заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми // Логос. – 1992, № 3. – С.179-180.

Проблема, таким образом, состоит в том, что подспудное и перманентное удовлетворение запроса, идущего со стороны Другого, вводит субъекта в символические отношения с другими, становится важнейшим стимулом в формировании системы «собственного *Я*», а утверждение себя в символическом порядке – «главным» и необходимым делом жизни.

Признание Другим, означающее включение субъекта в символический универсум, требует от последнего артикуляции знаков, достойных такого признания. Это обстоятельство, на наш взгляд, является главной причиной самоиндульгирования как стратегии утверждения собственной значимости в глазах Другого. *Потакание себе является не чем иным, как потаканием Другому*. Оно означает скрытое признание верховенства Другого в сфере «собственного *Я*». Потакая себе, субъект на самом деле угождает Другому и через это утверждается в заданном им символическом порядке.

Однако, не будучи способным полностью распознать (символизировать) и соответствующим образом удовлетворить запросы Другого, субъект испытывает чувство вины. Самооправдание – это эффект вины, которую субъект испытывает, оказавшись под взглядом Другого. Инстанция вины двояка, а ее чувство амбивалентно. Вину испытывают *за себя* (перед *собой*) перед *другими*. Сартр даже находит в виновности (как одном из проявлений *тревоги*) две экзистенциальные модальности: с одной стороны, – это феномен *бытия-для-другого*, а с другой, – это способ существования *для-себя*. В стилистике «Бытия и ничто» указанная амбивалентность должна бы формулироваться следующим образом: вина – это способ бытия *для-себя в присутствии другого*[1].

В феноменологии Сартра другой оказывается нечаянным посредником или агентом перехода от *бытия-в-себе* (вещное бытие) к *бытию-для-себя* (бытие сознания). С целью анализа этого перехода Сартр предпринимает феноменологию *взгляда*. Взгляд другого задевает мою субъективность самим актом ее отрицания. Он отсылает к ней именно тем, что крадет ее, объективируя меня в качестве наличного, т.е. *тела*, инициируя тем самым обратное стремление к возвращению субъективности, точно так же, как попытка отчуждения собственности регенерирует акт ее присвоения: «не тронь, это

[1] См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 2002. – С.276-376.

мое»! Именно благодаря присутствию другого происходит разгерметизация и декомпрессия целостного *бытия-в-себе*, в силу которого, собственно, и «образуется» *бытие-для-себя*. Сам же опыт *для-себя* Сартр характеризует как опыт негативности, как опыт сознания фундаментальной нехватки в бытии. Собственно говоря, *бытие-для-себя* есть не что иное, как *бытие нехваткой*, как преследуемое образом полноты «несчастное сознание».

Из Сартра следует, что сознание собственной негативности конститутивно для субъекта, а это значит, что всякий акт презентации себя в качестве *самодостаточного* и наличного сущего обречен на неудачу (поражение). Мы полагаем, что попытка учредить на месте «дыры» в означаемом (*Я*) некую семантическую твердыню сродни тому метафизическому жесту, благодаря которому в европейской культуре со времен Парменида и Платона на тему небытия было наложено заклятье, а опыт негативности был принесен в жертву идее полноты и совершенства. Такую попытку в отношении «собственного *Я*» следует понимать как жест бессилия перед лицом того обстоятельства, что *Я* в определенном смысле есть *ничто* или, по крайней мере, отмечено нехваткой.

Как уже было сказано, нехватка в субъекте обнаруживается на фоне его избыточной саморепрезентации, что парадоксально, ибо чем больше субъект вовлечен в символическую деятельность по поводу «собственного *Я*» (ячество), тем явственнее это указывает на кризис эго-идентичности. Избыточная символизация служит указанием на нехватку в означаемой реальности и одновременное присутствие замещающего нехватку *фантазма*. «Заскоки» воображаемого в сферу символического можно проследить на примере того, как в психоаналитической традиции описывается комплекс кастрации. Кастрация – это воображаемый сценарий, запущенный и поддерживаемый «фаллическим означающим». Так как последнее есть по существу означающее без означаемого (пустое означающее), то любой прокол в цепочке означающих, где оно является узловым моментом, дезавуируя нехватку, запускает фантазм кастрации. Этим по случаю умело пользуются женщины, когда хотят «поставить на место» мужчин. Их наигранное или действительное сомнение в маскулинности запускает кастрацию как такой сценарий самооправдания, «в соответствии» с которым мужчина «должен» доказать свою состоятельность путем производства фаллических знаков. При этом замечено, что чем более активно артикулируются

эти знаки, тем острее симптомы нехватки (в конечном счете, пустоты) означаемого. Аналогичная зависимость может быть выявлена и в других видах саморепрезентации. Так, например, чем активнее защищается национальная, расовая или гендерная идентичность, тем острее признаки кризиса и, следовательно, травматического опыта, связанного с невозможностью удерживать полноту идентичности на символическом уровне. Такое проявление *уязвленного бытия* на знаковом уровне хорошо иллюстрирует русская пословица «На воре шапка горит».

Словом, речь идет о следующем парадоксе: *символический избыток* является проявлением *реального недостатка*. На подобное превращение избытка в недостаток мимоходом указывал Гегель в диалектике раба и господина. Гегель говорил об обратной зависимости господина от своего раба, которая возникает в силу того, что именно от него господин получает подтверждение своего господства: «Ты мой господин, я твой раб!». Отсутствие такого подтверждения – угроза господской идентичности, причина символической кастрации господина как господина. Но если в данной диалектике Гегель находит снятое противоречие (снятие происходит через взаимное признание друг в друге), то противоречие в системе «собственного *Я*» неустранимо, ибо до конца не известно, кому принадлежит ведущая партия, и кто хозяин положения. Преодолеть отчуждение в себе самом не удается, ибо субъект – это тот, кто, хотя и отозвался на интерпелляцию Другого, но так и не нашел абсолютного ответа, а потому остался «при себе». В некотором смысле субъекта производит сама необходимость ответа на оклик при невозможности дать исчерпывающий ответ, т.е. субъекта следует искать там, где образуется некая трещина в символическом порядке. Это значит, что тотальное растворение в мире Другого в равной степени исключает субъекта, как и полная символическая невменяемость.

Глава 2

Ячество как симптом

Сказать «Я» – что это такое?
Ж.Лакан

Мысль о том, что знаковая гиперактивность является симптомом нехватки в означаемом, требует дальнейшего прояснения. Если *Я* – это то во мне, чего всегда не хватает, то какие зависимости такая нехватка порождает во внутреннем и во внешнем мире субъекта? Как пробелы в системе «собственного *Я*» проявляют себя на уровне социальных практик? Намеченная выше симптоматика *я*-говорящего субъекта, подступом к которой являлось описание феноменов гиперсигнификации и самоиндульгирования, требует определить значение самого термина «симптом».

Симптоматическая речь

Как клинический термин «симптом» был использован фрейдистским психоанализом для описания явлений бессознательных замещений. У Лакана, который интерпретировал бессознательное как *вытесненную речь* Другого, термин «симптом» приобрел расширенное и даже универсальное значение. Симптом – это патологическое явление в означающей системе субъекта, указывающее на ее внутреннее противоречие, асимметрию, разлом. «…Симптом всегда основан на существовании означающего как такового, на сложном отношении одной совокупности к другой, универсума означающего к универсуму означаемого. <…> Без фундаментальной двойственности означаемого и означающего психоаналитический детерминизм был бы просто немыслим»[1].

[1] Лакан Ж. О бессмыслице и структуре Бога // Метафизические исследования.

Новизна лакановского понимания заключается не в том, что симптом берется как признак патологии в *означаемом* (что является «классическим» определением симптома), а в том, что он понимается как явление нарушения в порядке самих *означающих*. Такое понятие мы находим в рассуждениях Лакана об объекте «психоаналитического дискурса», каковым, в частности, является «неполная речь».

«Неполной» Лакан именует такую речь, в которой присутствует некий неявленный субъекту смысл, который служит для аналитика указанием на то в субъекте, что существует помимо самого субъекта, и встречи с которым тот избегает в дискурсе. «Отказ субъекта от этого смысла как раз и является его проблемой»[1]. По Лакану, «расслышать в дискурсе субъекта ту речь, которая проявляется сквозь субъекта, вопреки нему»[2], – значит восстановить полноту речи. Техника психоаналитического восстановления базируется на том, что основой неполной речи является некое «патогенное ядро», которое обнаруживается по «отклонениям» дискурса и нарастающему *сопротивлению* пациента дискурсу аналитика по мере их совместного приближения к этому ядру. «…Сопротивление тем сильнее, чем больше субъект приближается к дискурсу, который был бы последним и нужным, но который полностью отвергается субъектом»[3].

Таким дискурсом (и это основа теории Лакана) является *вытесненная* (неосмысленная пациентом) *речь Другого*. Причем она же является *истинной* речью субъекта, в том смысле, что, «не желая» нечто сказать, он тем самым говорит именно то, что в действительности *хочет* сказать. Неозначенная речь Другого и является для аналитика денотатом неполной речи. В этом отношении Лакан резко расходится с Юнгом, выводившим скрытое ядро вытеснения под именем *архетипа*. Согласно Юнгу, то, что выражает бессознательная речь – «архетипы, субстанциальные символы, постоянно пребывающие в подоснове человеческой души»[4]. Лакан же в известном смысле *дезонтологизирует*[5] означаемое бессознательной речи. То,

– Вып. 14: Статус иного. – СПб. 2000. – С.221.

[1] Лакан Ж. Семинары, Книга I. – С.41.

[2] Там же. – С.348.

[3] Там же. – С.32, 51.

[4] Лакан Ж. Семинары, Книга I. – С.349.

[5] Точнее было бы сказать *десубстантивирует* или *деконструирует*.

что в ней означается, существует не само по себе, а имеет свою причину в *означающем*. Означающее в буквальном смысле создает означаемое. Поэтому ключом к анализу бессознательного, по Лакану, должна быть не архитипика того, что залегает в глубоких культурно-исторических пластах, а семантика того, что находится на поверхности дискурса. Лакан так формулирует свое возражение: «Неужто то, что находится в подвале бессознательного, более истинно, чем то, что на чердаке?»[1].

То, что находится «на чердаке», – это дискурс, в котором субъекты выражают свои требования по отношению друг к другу. Поскольку в дискурсе всегда присутствует то, что находится за пределами символической функции языка, постольку он (дискурс) оказывается *прерывающимся* (бессознательным). Для ребенка таким дискурсом является речь «значимых других» (Дж.Мид). То в этой речи, что не удается распознать, формирует область бессознательного. Отсюда вытекает известная формула: «*бессознательное является речью другого*»[2]. Это такая речь, которая совершается в субъекте помимо самого субъекта, которая превосходит субъекта и которая совершается «по ту сторону» его актуального дискурса[3].

Для анализа вытесненной речи, как «речи по ту сторону дискурса», Лакан и вводит понятие симптома, закрепляя за ним значение символического события, связанного с прерыванием (запиранием, замешательством) дискурса и проскальзыванием сквозь него *истинной* речи. К явлениям прерывания дискурса относятся всевозможные речевые заминки, оговорки, ляпсусы, непроизвольное забывание или выпадение слов, умолчания и т.п. – словом, все то, что попадает под определение «симптом». Как знаковое выражение этой истинной речи симптом отсылает к тому, что само по себе не может быть означено в принципе, – к некоторому травматическому ядру, вокруг которого и организуются указанные смещения дискурса. Эти смещения есть откровение Реального, один из способов выхода на поверхность не прошедшего символическую обработку без*о*бразного желания. Симптоматическая (подлинная) речь это бессмысленный дискурс желания, аналитическое прочтение которого становится ключом к его разгадке.

---

[1] Лакан Ж. Там же. – С.349.

[2] См.: Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995.

[3] Лакан Ж. Семинары, Книга I. – С.350.

При всем сказанном понятие симптома остается у Лакана неразвернутым и оттого не выглядит ясным, что позволяет возвратить ему его собственную оценку некоторых положений З.Фрейда как «прекрасно сформулированных и в то же время крайне неопределенных»[1]. Попытку развития и, соответственно, уточнения термина «симптом» применительно к анализу идеологии предпринимает один из его учеников – С.Жижек.

Социальный симптом

Опираясь на теорию Лакана, С.Жижек вводит понятие *симптоматического чтения* (буквально – чтение симптомов), подразумевая под этим процедуру деконструкции идеологических значений, скажем, некоторого идеологического текста, посредством фиксации в нем определенных «узловых точек», которым приписывается значение *социального симптома*.

Вслед за Лаканом, истолковавшим психику как семантическую структуру, Жижек интерпретирует в качестве таковой идеологию. *Идеология – это система означающих, пропитанная наслаждением и являющая свою сущность через симптом.* Симптом – специфическое означающее, которое означает патологию в самих означающих, т.е. негативное означающее внутри их системы, ее «болевая» и вместе с тем узловая точка. В контексте анализа идеологии эта мысль конкретизируется следующим образом: любая социальная система (смысловой универсум) страдает неполнотой, *нехваткой* общественной организации. Общество – это то, чего всегда не хватает. Нехватка в общественной системе проявляется в форме симптома, который сигнифицирует трещину в системе общественной идеологии. Симптом – ее негативный знак, признак неполноты, несостоятельности этой системы и, как следствие, причина ее внутреннего «дискомфорта».

При этом к симптому неприменимо классическое соотношение понятий *явление* и *сущность*, где сущность (род вещей) разворачивает и обосновывает себя в серии явлений (видов). В случае социального симптома все наоборот: *то, что являет симптом, отрицает свою сущность*. По определению Жижека, «симптом есть, строго говоря, некий особый элемент, разрушающий свое собственное

[1] Лакан Ж. Семинары, Книга I. – С.341.

универсальное основание, особый вид, разрушающий свой род»[1]. Можно сказать, что симптом – это такое явление, в котором и через которое сущность отрицает саму себя. В этом мы видим основное отличие жижеко-лакановского понятия симптома от того расхожего в медицинском и психотерапевтическом языке определения, где классическое отношение сущности и явления сохраняется.

Несмотря на то, что симптом означает патологическое состояние всей системы в целом, изнутри нее самой он воспринимается как абсолютно внешний и чуждый ей знак. Сущностью любой идеологии, считает Жижек, является *перенос* отрицательных свойств социальной *системы* на *один из* ее элементов с последующим отчуждением и определением его в качестве агента негативности, подрывающего систему изнутри. Вследствие переноса патологическое означающее системы приобретает своего *вменяемого носителя* – субъекта, ответственного за состояние дел в обществе. Например, в качестве носителя свойства «продажности» рассматривается не общественная система в целом, а ее отдельные представители – чиновники, политики или проститутки. Иными словами, идеологические отношения построены на подмене референта и инверсии значений. Негативным знаком маркируется не общественная система, а отдельные ее представители, выбор которых определяется на основе социально-исторической конъюнктуры.

Функцию идеологического (символического) замещения, осуществляет *фантазм*, который призван экранировать и смягчить (на уровне воображаемого) нехватку в общественном «организме» и его символическом обеспечении. Жижек показывает, как это происходит, на примере означающего «еврей», которое он называет «самой чистой инкарнацией идеологии как таковой»[2]. Будучи узловым элементом в идеологии антисемитизма, ее «точкой пристежки», означающее «еврей» выходит далеко за ее рамки, обслуживая широкий круг социальных фантазмов. Евреи воображаются причиной и воплощением всех форм социального зла: предательства национальных интересов, экономических дефолтов, безработицы, растления морали и т.п. Социальный фантазм проецирует на фигуру «еврея» нехватку общественной системы, щедро наделяя евреев

[1] Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999. – С.29.
[2] Там же. – С.131.

теми негативными характеристиками, которые общество не желает видеть в своем квазицелостном нарциссическом образе. Тем самым идеология, основанием которой является фантазм, сама, не желая того, указывает на *имманентный предел* социума, тот *край*, за которым начинается его невосполнимая на уровне означивающей деятельности нехватка. Поэтому «еврей» – это всегда фигура *крайнего* (козла отпущения). Маркируя этим означающим нечто такое, что общество не желает признавать в себе, идеология тем самым как бы помечает свою болевую точку, место своего прокола – свой симптом. «…Фантазм, – пишет Жижек, – это то средство идеологии, которое позволяет ей заранее принимать в расчет свои огрехи»[1].

Последнее обстоятельство позволяет говорить о некоем позитивном смысле идеологического переноса: маркируя «черную дыру», зияющую на теле социума, как нечто абсолютно внешнее (а на деле всегда внутреннее), социальный симптом позволяет таким *превращенным* образом удерживать целостность социума и обслуживающей его идеологической системы. Свой «мальчик для битья» рано или поздно обнаруживается в любой социальной ячейке, поскольку во многом через отношение к нему она и формируется как определенное, хотя и квазицелостное, единство. Иными словами, в качестве «крайних» евреи нужны всем, и не только для того, чтобы на них можно было все свалить. Проблема антисемитизма гораздо сложнее, поскольку поименованная как «еврей» *идеологическая фигура нехватки* с неизбежностью будет воспроизводиться в любом типе общества. «Евреи» необходимы как *социальные антитела*, отталкиваясь от которых, субъекты идеологии могли бы завершить идентификацию, «пристегнуть цепочки плавающих означающих», зафиксировать их. Идеологическое поле нацистов в этом смысле буквально *пристегнуто* к означающему «еврей». Причем весьма противоречивым образом: с одной стороны, идентичность социума кажется недостижимой, пока есть евреи, которые «все портят» (прежде всего, чистоту арийской крови), а с другой, – они-то и необходимы нацистам для того, чтобы таким *превращенным* образом завершить идентификацию – прийти к чистоте арийской крови, а именно – через ее «очищение».

Если проводить исторические параллели, то в идеологии большевизма на этапе триумфально-провального шествия советской

[1] Жижек С. Указ. Соч. – С.132.

власти подобную функцию выполняла фигура классового врага, «врага народа». Примечательно, что «враги народа» в большевистском сознании (так же, как и «евреи» в идеологии нацистов) «тайно» присутствовали «везде», «плели нити заговоров» и «никогда не кончались», и это несмотря на беспрецедентные меры по их истреблению. В силу того, что классовая борьба, как и борьба за чистоту арийской крови, обеспечивала социальную и личную идентичность, революционеры и нацисты в принципе не могли остановить террор и поэтому вынуждены были распространять означающие «враг народа» или «еврей» на все более широкие слои населения и по все более абсурдным признакам. В апогее большевистского террора для того чтобы *выявить* врага народа, достаточно было просто его *объявить*. Поэтому есть большая доля правды в шутке о том, что *еврей – это не тот, кто еврей, а кого назвали евреем*. Это наблюдение полностью подтверждает данное Лаканом определение функции означающего: «означающим является прежде всего то, что имеет своим следствием означаемое»[1].

То, что идеологический фантазм экранирует нехватку в социальной системе, красноречиво подтверждает известный тезис И.Сталина об усилении классовой борьбы по мере нарастания признаков социализма. Это парадокс в чистом виде, поскольку получается, что чем «больше» признаков социализма – тем «меньше» самого социализма в смысле прочности завоеваний перед лицом внутренней и внешней угрозы. Данная диалектика избытка и недостатка позволяет провести аналогию с тем, как в психоанализе разворачивается комплекс кастрации. Кастрация, если широко трактовать значение этой психоаналитической метафоры, есть *присутствие отсутствием*. Как комплекс символических отношений, строящихся вокруг фаллического означающего, кастрация учреждает отсутствующее означаемое. Отсюда: «Быть кастрированным – значит быть покрытым фаллическими субститутами»[2]. Это тоже парадокс, поскольку нечто учреждается как значимое именно посредством его отрицания. Так же и с социализмом: значимость социалистического строительства и борьбы за социализм возрастает перед лицом внутренней и внешней контрреволюции, постоянная

---

[1] Лакан Ж. Якобсону // Метафизические исследования. – Вып. 14: Статус иного. – СПб. 2000. – С.235.

[2] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – С.208.

угроза которой и есть собственная *реальность* социализма. В этом смысле фраза «есть у революции начало, нет у революции конца» – истерическая формула, в которой проговаривается факт символической кастрации революции как некоего дела, – симптом, принятие которого истерически отсрочивается. Поэтому в *условной* «сталинской» редакции формула кастрации должна была бы звучать так: *чем больше фаллоса, тем его меньше*. Произведением фигур типа «врага народа», «еврея» или «международного террориста», как в новейшей истории, идеология снимает с себя ответственность за собственную негативность, обеспечивая себе, говоря словами Бодрийяра, «фаллическое алиби». Идеологический враг необходим как источник и функция постоянного социального дискомфорта (особый вид, разрушающий свой род), с помощью которого, собственно, и задается виртуальный образ «социального комфорта». Исторический парадокс заключается в том, но евреи были нужны нацистам в некотором отношении больше, чем сами нацисты, ибо семитские знаки – это то «топливо», без которого не могла бы функционировать их идеологическая машина. «Евреи» нужны всем, даже самим евреям, о чем свидетельствует то обстоятельство, что на роль его ближневосточного «собрата» с недавнего времени номинирован палестинский араб.

Идеология как потакание себе

Функция социального фантазма позволяет рассматривать идеологию как особый сценарий самообольщения, экранирующий фигуру нехватки в масштабах социума. Идеология в этом смысле может быть определена как *самоиндульгирование социума*, как наиболее устойчивая и воспроизводящаяся на уровне самой социальной системы форма потакания себе.

Собственно говоря, фантазм и есть универсальная форма потакания себе. В узком, психоаналитическом, смысле – это особый продукт воображения, посредством которого *Я* стремится избежать травматической встречи с реальным своего желания – события, способного дезинтегрировать систему «собственного *Я*». Социальный фантазм – это такой агент переноса, который экранирует от субъекта факт несостоятельности общественного целого. Эта несостоятельность является тем унылым фоном, на котором уязвленный субъект обостренно переживает собственную травму. Восполнение

символических разрывов в обществе путем воображаемых замещений становится средством анестезии (в идеале – амнезии) травматического опыта. В этом отношении функция фантазма принципиально не изменяется при переходе на уровень «больших» систем, к коим относится идеология. Идеологический фантазм – это такой же сценарий «закачки» серии означающих в пустоты символического измерения субъекта, целью которой является восполнение социальной системы через снятие ее внутренних антагонизмов. Феномен *социального согласия*, на основе которого философы объясняют природу общества, функционирует на уровне идеологии как социальный фантазм. Фантазм структурирует взаимную расположенность субъектов таким образом, чтобы разбегающиеся социальные миры пристегивались друг к другу в каком-нибудь бессмысленном жесте или фигуре (означающем без означаемого), порождающими иллюзию их «мирного» сосуществования в «общей для всех» вселенной. Примером такого бессмысленного жеста может служить означающее «наши». Отнюдь не случайно, что этот термин стал столь востребованным в постсоветском идеологическом пространстве. Идеологема «наши», маркирующая в условиях жесточайшего распада социальной системы некое хрупкое символическое единство, на деле является чистым симулякром. Столь же неустойчивая, как и созданные грезами Сальвадора Дали образы слонов с комариными ножками, фигура «Наших» рушится при первых толчках Реального. И тогда может оказаться, что от взаимных лобызаний до поножовщины – один шаг. Впрочем, с «нашими» случаются и довольно забавные эпизоды, как например тот, что однажды заставил повеселиться меня и моего приятеля. К нам, возвращавшимся с футбольного матча, заметив клубную атрибутику, обратился выходец из средней Азии – судя по всему, гастарбайтер. Едва говоря по-русски и имея смутное представление о команде и, в особенности, о «географии» представленных в ней игроков, он, между тем, справился: «Кто выиграл? Наши?». Став лозунгом на майках и транспарантах и даже названием аморфного политического движения (ибо дифференцированная политика предполагает размежевание), термин «наши» запускает социальный фантазм единства–равенства–родства, преодолевающий на воображаемом уровне реальную разобщенность.

В соответствии с топикой Лакана (Реальное–Воображаемое–Символическое), фантазм служит средством восполнения символи-

ческих разломов, сквозь которые «проглядывает» не поддающееся символизации Реальное, и в этом смысле играет роль своеобразного буфера между двумя антагонистическими мирами: Реальным и Символическим. След Реального присутствует в идеологии как «точка пристежки» ее значений. Идеологический фантазм *пристегивает* всю символическую систему субъекта к некоему *объекту* в нем, который как таковой не распознается субъектом и оттого функционирует в этой системе как несигнифицируемый осколок Реального. Это «прибавочный объект», «объект-штрих», некий таинственный X, ускользающий от объективирующего взгляда субъекта, ибо сам субъект ему принадлежит. Жижек комментирует этот объект как то, «что есть во мне помимо меня самого». «Это точка Реального в самом сосредоточии субъекта, которая не может быть символизирована, которая возникает как осадок, остаток любой сигнификации – твердая сердцевина, воплощающая ужасающее *joissance*, наслаждение. И как таковой, этот объект одновременно и притягивает, и отталкивает нас – расщепляет наше желание и тем самым вызывает стыд»[1].

Обнаружение (в форме симптома) этого несимволизированного остатка в структуре идеологических означающих позволяет Жижеку не только объяснить функцию идеологического фантазма, но и обосновать свой главный тезис о неустранимости идеологии путем ее критики как феномена *ложного сознания*. Идеология неустранима хотя бы потому, что «"не все в идеологии является идеологией" (то есть не все обладает идеологическим значением) – и именно этот избыток, эта прибавка и есть последнее основание идеологии»[2]. Вокруг него и структурируется идеологический фантазм, экранирующий то, что идеология не может означить в стремлении завершить целостность себя как символической системы.

Несимволизируемое и потому всегда *избыточное* по отношению к символическому миру наслаждение – это нечто предыдеологическое, некая сверхидеологическая детерминация, которая, пронизывая поле означающих, инвестирует себя в любую идеологическую фигуру. Так как избыток наслаждения – это то, что ускользнуло от идеологического перехвата и вырастающей отсюда *экономики желания*, присутствие этого избытка в поле означающего мо-

[1] Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – С.182.
[2] Там же. – С.130.

жет быть обнаружено косвенно. Оно «может быть определено только по дырам и возмущениям в этом поле. Так что единственно возможным означающим наслаждения является означающее нехватки в Другом, означающее неполноты Другого»[1], т.е. симптом. Функция фантазма таким образом заключается в восполнении разрыва в означающих цепочках Другого, сокрытие от субъекта его неполноты. «Фантазм скрывает то, что Другой, т.е. символический порядок, структурируется вокруг некой травматической невозможности, вокруг чего-то такого, что не может быть символизировано, то есть вокруг принадлежащего измерению Реального наслаждения. Фантазм же "приручает", "смягчает" наслаждение…»[2].

Вместе с тем это «приручение» не устраняет нехватки в символическом измерении, о чем свидетельствует симптоматика идеологии, проявляющаяся в избыточной, а потому всегда сомнительной сигнификации. Смещение в область воображаемого и усиленное производство знаков по мере приближения к травматическому ядру – признак имманентного предела символической системы, наличия в ней «черной дыры», в которую эта система схлопывается. Чем больше знаков присутствия, тем ярче симптомы отсутствия. *Перепроизводство знаков порождает инфляцию значения*.

Инфляционная реакция на вторжение Реального втягивает субъекта в непристойное отношение к сущему, а через это – к самому себе. Вместо признания своей онтологической пустотности, нищеты *ego*, субъект, упорствующий в своем «маленьком и тщедушном *Я*» (М.Хайдеггер), гипертрофирует собственное присутствие в мире, совершая нечто в высшей степени непристойное. Анализ этой непристойности будет нашим следующим шагом.

[1] Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – С.128.
[2] Там же. – С.129.

Глава 3

Субъект непристойного

Пока ты чувствуешь, что наиболее важное и значительное явление в мире – это твоя персона, ты никогда не сможешь по-настоящему ощутить окружающий мир.

К. Кастанеда

В погоне за *я*-означающими субъект рискует оказаться в непристойной позе. Введение этого «этического» термина, однако, не предполагает никакой этической подоплеки, тем более, мы не собираемся говорить о ячестве с позиции *moralite*. Тема непристойного значительно сложнее, чем это может показаться на первый взгляд, в особенности, если ей придать онтологическое звучание. Что же считать непристойным во времена, когда сам разговор о непристойности почти непристоен?

Формула непристойности

Понятие непристойного субъекта восходит к буддистской традиции, где оно имело помимо этического еще и онтологический смысл. В буддизме непристойно все, что связывает человека с порочным кругом его неподлинного существования – сансарой. В некотором смысле непристойно само *я*-говорение. Основанием для такого заключения служило представление о том, что в действительности нет такой онтологической структуры (дхармы), как *Я*. Это иллюзорная вещь, фикция, квазиобразование, являющееся конститутивом кармического бытия. Классические буддийские трактаты утверждают, что *Я* есть форма неподлинного существования, приверженность к которой ведет «к омраченности и блужданию в сансаре до момента постижения отсутствия индивидуального субстанциального "я", уничтожения вожделения, прекращения всех видов действий и достижения сознания пустоты "я"…»[1]. Говоря в

[1] Торчинов Е.А. Разделы хинаянской и махаянской философии в традиционном историко-философском трактате Цзун-Ми «О началах человека» (Юань жень лунь) // Историко-философский ежегодник’ 89. – М.: Наука, 1989. – С.143.

терминах семиотики, философия буддизма трактует *Я* как *шифтер* – пустой знак, скользящий в структуре коммуникации и наделяющий призрачной реальностью всякого, кто к нему прибегает. Наделение же пустого знака реальностью избыточно, имеет *страстную* природу, что само по себе чревато непристойностью. Как сообщает О.Розенберг, привязанность к *Я* и «к тому, что я называю "мое", за что "я" хватается, не желая с ним расставаться», препятствует достижению того чистого состояния, которое именуется нирваной[1]. В этой связи стратегия буддистского самоотношения предполагает последовательную элиминацию *Я* как означающе-означаемой инстанции, редукцию *его* к нулевому состоянию и онтологическое уравнение себя с другими элементами мира.

В европейской, в особенности в нововременной, культуре возобладала принципиально иная стратегия – стратегия власти, учреждающая центральное и доминирующее положение субъекта по отношению к сущему. Ставка на «сильное *Я*», лежащая в основе современных «методик личностного роста», «формул успеха», «путей к себе» и прочих произведений социальной алхимии в обществе массового символического обмена достигает предела или, как говорят биржевые игроки, серьезного «уровня сопротивления». Став объектом непрерывного инвестирования, нарциссически сконструированное *его* находится под угрозой символического дефолта, о чем свидетельствует бурное развитие институтов психиатрии и всякого рода служб психологической помощи в странах с развитой экономикой. Путь «обретения себя», предполагавший когда-то радикальную духовную и физическую аскезу, сегодня реализуется «без отрыва от производства» в форме практических семинаров, тренингов, развивающих игр и т.п. Сегодня мы имеем настоящую биржу психологических услуг, где идет азартная игра на повышение котировок «собственного *Я*». Апофеозом этой игры является такое широко распространенное направление в западной (преимущественно американской) науке, как *эгопсихология* с ее инженерно-технологической трактовкой человеческой души, производственным пафосом наращивания личности и респектабельным реноме научности. Вкупе с захлестнувшим рынок потоком всевозможной печатной продукции, проповедями с телеэкранов, концертных площадок и арен стадионов мы получаем ситуацию экзальтированного

[1] Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – С.29.

потакания зрителю-слушателю-читателю, потакающему себе. Коллективный экстаз самоиндульгирования. Верх непристойности.

Что же такое непристойность?

Одно из самых лаконичных определений непристойности дает Ж. Бодрийяр в «Фатальных стратегиях»: «Более очевидное, нежели очевидность, – вот что такое непристойность; менее очевидное, нежели неочевидность, – вот что такое тайна»[1].

Первое, что бросается в глаза в этом определении, – так это невозможность подвести под него традиционное *мнение этикета*, ибо последнее есть претензия на очевидность того, что пристойно, а что нет. Бодрийяр же относит непристойность не к сфере *тех или иных* всегда условных наличных представлений, а к самому «строю представления»[2]. Непристойным объявляется такой стиль отношения к реальности, в котором производится избыток реальности. В «Соблазне» Бодрийяр пишет: «Реалистическое обострение реального, маниакальная одержимость реальным: вот, что непристойно»[3].

Второе немаловажное обстоятельство – это указание на соотношение непристойности и тайны. Непристойно не само по себе раскрытие тайны, а уничтожение как таковой *сферы* таинственного, ибо, как известно, природа тайны заключена не в содержании, а в самом акте ее *неразглашения*[4]. Высказывание «все тайное становится явным» имеет в виду как раз содержание тайны, но не ее бытие. Тайное как таковое не может *быть* явным.

В «Соблазне» Бодрийяр утверждает, что поглотившая европейский мир стратегия производства и власти с ее требованием «наращивания измерений зримости» подавила и оттеснила на периферию жизни стратегию игры и соблазна с ее охранением покрова тайны и тем самым вступила в непристойное отношение с реальностью. Наука, изгнавшая из мира призраков и превратившая все в очевидный и необходимый знак, наука, подменившая тайну зияющими на

---

[1] Baudrillard J. Les strategies fatales. Paris, 1983. Определение приводится по ст.: Орлов Д.У. Кризис значений есть // Метафизические исследования. – Вып. 14. – Статус иного. – СПб. 2000. – С.48.

[2] Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000. – С.75.

[3] Там же. – С.82.

[4] См.: Пигров К.С. Тайна приватного и блеф публичного // В диапазоне гуманитарного знания. Сборник к 80-летию профессора М.С. Кагана. – Серия «Мыслители». – Вып. 4. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.140-149.

ее месте «белыми пятнами», сама в какой-то момент превзошла реальность в ее бесконечном сверхобозначении, пока сама не превратилась в «умопомрачительный фантазм точности»[1]. Изъяв из очевидности тайну желания (как характеристику реального), наука произвела на свет такую эссенцию сознания, с помощью которой уже за ее пределами (на уровне самой повседневности) очевидность приобретает крайне непристойные формы гиперболизованного технического постава. Манифестируя принцип реальности и его верховенство над стихией видимостей, технико-экономическая экспансия разума саму эту реальность все более превращает в *гиперреальность*, в сверхочевидное – в проституированный объект желания и власти.

Крайним выражением такой гиперболизации, где сама непристойность является в своем наиболее чистом, очевидном (если не сказать «эрегированном») виде, является порнография. Непристойность порнографии заключается вовсе не в том, что она изображает половой акт с неизменной в этом случае референцией к гениталиям. Такое «предметное», натуралистическое определение противоречило бы задачам искусства, которое (если говорить об эротической теме) всегда было изображением того, что вульгарно именуется «половым актом». Расхожее определение порнографии как *изображения непристойного* содержит предметные референции и зависит от того, *что* считается непристойным в данный момент в данной культуре. В силу этого оно совершенно нечувствительно к той мере условности и неочевидности, с какой в «эротическом» искусстве изображается «соответствующий» предметный ряд. Здесь важно не *что* изображения, а его *как*. Поэтому сведение порнографии к наличному визуальному ряду оказывается настоящим камнем преткновения в бесконечных дискуссиях «экспертов» (сексологов, психологов и искусствоведов) на тему: чем «низкопробная» порнография отличается от «высокой» эротики. Бодрийяр же меняет и суть, и «правила» экспертизы, показывая, что порнография – это, прежде всего, установка на техническое вторжение в сферу эротики, на гиперреференцию сексуальности и исключение из нее тайны соблазна. Порнографический сценарий отличен от эротического не визуальным рядом, а способом визуализации – *постановкой*.

[1] Бодрийяр Ж. Соблазн. – С.72.

В широком смысле порнография – это такой постановочный сценарий реализации желания, который с очевидностью несет в себе черты *постава*. Введя этот термин, Хайдеггер, никогда не занимавшийся вопросами порнографии и секса, «изобрел» такой универсальный инструмент анализа, с помощью которого можно описывать любое технико-экономическое вторжение в таинственный мир желания[1]. *Постав*, как его понимал Хайдеггер, есть определенного рода бытийное расположение (экзистенциальное событие), в силу которого истина (алетейя) превращается в нечто полностью обналиченное для субъекта – в более очевидное, чем сама очевидность, как сказал бы Бодрийяр. Реализм и инструментализм технического вторжения в сферу эротики лишает ее тайны, а вместе с ней и истины.

Своеобразным тестом на способность улавливать различие между эротикой и порнографией может служить нашумевший фильм «Империя чувств». В плане своего предметного ряда эта кинолента на все сто подпадает под расхожее определение порнографии. Однако для Бодрийяра «Империя чувств» является чистым феноменом соблазна, ибо мотивы сексуальной игры партнеров, которая длится на протяжении всего экранного времени, несмотря на всю «откровенность» сцен, ускользают от зрителя в закадровую бесконечность. Точнее, из суммы мотивов постепенно выделяется один, главный, – это смертельный мотив вызова в рискованной игре на повышение ставок.

В отличие от эротического, порнографический сценарий – это сценарий форсирования сексуальных знаков. Но как *операция сверхобозначения* порнография вообще выходит за границы сексуальности, проникая во все уголки жизни общества. Порнографична сама установка современного человека на визуализацию сокровенного. Именно она приковывает его к глянцевым страницам журналов и экранам мониторов, предоставляя возможность без опаски заглянуть в зрачки нокаутированного боксера или смаковать подроб-

[1] Наша трактовка категории *желания* несколько отлична от трактовки Бодрийяра. Характеризуя желание как проявление «реалистической», «объективной», «материальной», «анатомической», т.е. рационально выявляемой природы человека, он рассматривает его как элемент производственной культуры (индустрии желания). Бодрийяр сначала исключает тайну из желания и после такого исключения – по существу опустошения – противопоставляет его искрящемуся тайной соблазну.

ности террористической атаки в прямом эфире. Если традиционная непристойность, считает Бодрийяр, была еще наполнена реальным сексуальным содержанием, то благодаря порнографии она превосходит всякое содержание, становясь чистым отношением. Поэтому термин «порно-графия», по нашему убеждению, следует читать не как «изображение непристойного», а как «непристойное изображение».

Всеобщий порнографизм вещей и явлений, о котором говорит Бодрийяр, есть закономерный продукт развития европейской цивилизации с ее маниакальной страстью к телескопическому приближению реальности и культом наличности и очевидности. В этом смысле, утверждает Бодрийяр, порнография – это «прямое продолжение метафизики, чьей единственной пищей всегда был фантазм "вытесненной" энергии ее производства – т.е. выведения на непристойной сцене реального»[1].

Параллель с метафизикой, при всей кажущейся одиозности, оказывается вполне уместной. Непристойность метафизики заключается в том, что она на каком-то этапе своего исторического пути утрачивает необходимую дистанцию по отношению к сущему, начинает заслонять собой феномен мира и активно напирать на вещи. Однако это всегда оборачивается неизбежным «уходом вещей» и, как следствие, запоздалым желанием отыграть «назад к самим вещам». Так же обстоит и с порнографией: телескопически приближая объект сексуального желания, она производит его *разочарование* и, как следствие скорую утрату объекта желания, его символическую смерть. С разоблачением тайны секса желание деградирует в «холодную сексуальность», а последняя функционирует уже как чистый взгляд.

В этом печальном ракурсе порнография оказывается *симптомом* метафизики, указывающим на ее внутренний предел – предел желания овладеть реальным. Однако само это желание, между тем, есть глубокий соблазн метафизики. Обольщение истиной – то в метафизике, что от нее самой остается потаенным. Это то, что больше метафизики. Это ее судьба. Ошибка метафизики (и вместе с тем ее истина) происходит из того, что, изгоняя из мира тайну, она теряет сам феномен мира, обнажая истину вещей, она вытряхивает из них саму вещественность. Ошибка порнографии – в том, что в поспеш-

[1] Бодрийяр Ж. Соблазн. – С.73.

ном удовлетворении желания овладеть стихией эротики и секса (где исторически всегда присутствовал соблазн), она слишком быстро производит противоположный продукт – смертельную усталость. Порнография, по словам Бодрийяра, дает столько всего, «что вам уже нечего добавить от себя, нечего дать взамен». Однако, «давая вам немного слишком, у вас отнимают все»[1]. Единство порнографии и метафизики, таким образом, заключается в том, что в обоих случаях мы сталкиваемся с *разочарованной формой присутствия*: в порнографии – с разочарованной формой эротики, в метафизике – с разочарованной формой мира[2].

Спрашивается, не уготована ли такая же участь субъекту, с завидным упорством настаивающему на пресловутом «я – это я»? Что происходит, когда субъект пытается представить себя в качестве привилегированного объекта в мире, в качестве более очевидного, чем сама очевидность? Может ли субъект быть порнографичным?

Мир под себя

В предыдущем анализе непристойности по сути уже дан предварительный ответ: непристойное связано с претензией нарциссически сконструированного *ego* на привилегированную позицию по отношению к сущему, при том, что само *Я* не способно удерживать дистанцию по отношению к себе как объекту представления. Эта неспособность выражается в сверхсигнификации собственного присутствия и его смещении в сферу воображаемого (фантазма).

В деятельности сверхобозначения субъект в какой-то момент начинает заслонять собой феномен мира и активно напирать на сущее. Непристойным является не сам субъект, а та поза (по Хайдеггеру – «расположение»), которую он занимает по отношению к сущему, миру и самому себе. А именно, встречая в мире нечто подлинное, ту или иную вещь, субъект обнаруживает это подлинное, эту вещь как *собственное означающее* – как будто бы все это возникло и существует только для того, чтобы обозначать значимость его присутствия. Надпись «здесь был Вася» непристойна именно в этом отношении. Она превращает тот или иной фрагмент мира –

[1]Бодрийяр Ж. Соблазн. – С.71.

[2] Бодрийяр говорит также о наготе как о разочарованной форме тела, о сексе как разочарованной форме обольщения, о потребительной стоимости как разочарованной форме вещей. – Там же. – С.93.

дерево, забор, парту в аудитории – в собственное означающее. В этой связи уместно привести остроумный парафраз кантовского понятия *вещи-в-себе*, предложенный Д.Орловым, – *вещь-под-себя*. Сообразно данному неологизму, непристойный субъект метит мир *под себя*, щедро покрывая его своими выделениями и «превращая действительность в нечто в высшей степени непристойное»[1]. В более респектабельном ракурсе подобной означивающей деятельности мир раскрывается как «карта значений», на которую субъект наносит знаки свого присутствия: я мужчина, я русский, я кандидат наук, философ, поэт, гражданин и т.п.

Особо подчеркнем, что непристойное – не в том, что субъект вообще как-то позиционирует себя в сообществе, используя для этого всевозможные знаки отличия, статусы, степени, звания и прочие сигнификаты социальной принадлежности. Все это может быть вполне благопристойным, если предполагает некоторую *дистанцию* по отношению к точкам социальной пристежки, если само это пристегивание осуществляется *cum grano salis*, если субъект удерживает дистанцию по отношению к самой системе координат, зная о том, что он никогда не будет в ней полностью объективирован. Иными словами, непристойность заключается не в том, что субъект вообще позиционирует себя через то или иное привилегированное означающее, не в том, что автор утверждает свое «авторство», профессор говорит, что он «профессор», а настоящий полковник – что он «настоящий». Поза непристойности появляется тогда, когда означаемым в «профессоре» или «полковнике» становится *собственная важность*, т.е. когда появляется неотрефлексированный *избыток* значения, в силу которого означаемое приобретает гиперболизованную форму.

Непристойное отношение к миру распространяется не только на себя, но и на Другого, когда последний низводится до положения *агента нарциссического самоудовлетворения*. То почти повсеместное сползание на тему Другого, какое мы наблюдаем в культуре XX века, неизбежно банализирует Другого, превращая его в объект собственного желания и непристойных инвестиций. Другой (как и вообще всякая инаковость) подчас является значимым лишь в роли статиста, участника некой сценической массовки, главным персонажем которой является нарциссическое *Я*. Однако это уже не

[1] Орлов Д.У. Кризис значений есть. – С.47.

собственно Другой, а *собственный* Другой. Другой *при-своенный*, ставший привычным элементом декора, деталью комфортной среды обитания. Другой, потерявший свою друговость. Стертый знак собственного присутствия. Функция нарциссического самоудовлетворения: «*Вижу я то, что люблю, но только то, что люблю, я и вижу*»[1].

Но поскольку Другой, как *неприсвоенный*, все же встречается в мире, он-то и оказывает сопротивление экспансии «собственного *Я*», а в качестве *Чужого* еще и готов перечеркнуть знаки его монотонного присутствия. Этот *радикально Другой* создает бреши в семиотических раскладах нарциссического *ego*, вызывает внутреннее беспокойство, приобретающее подчас истерические формы мятущегося самооправдания (*self-indulgence*). Нарцисс «знает», что другим нет до него ровным счетом никакого дела, но всякий раз *откладывает* это знание, публично разыгрывая обиду по самым незначительным поводам. И даже если в обиде дело доходит до суицидальных последствий, Нарциссу все равно необходим Другой, хотя бы в качестве зрителя для его «лебединой песни» (о чем говорят многочисленные случаи театрализованного публичного самоубийства). Он также знает, что виноват (фигура Эдипа), но предпочитает, чтобы это чувство за него испытывали другие.

И все же Нарциссу не хватает Другого – радикального Другого, как того, кто выбивая «дыры» в нарциссическом *ego*, обращает его к подлинному в себе. И это при том, что Другой грозит опрокинуть всю систему означающих собственной важности. Это доминирование и в то же время нехватка Другого – неизлечимый симптом того, что субъект никогда не сможет достичь «полной» самоидентичности. В нарциссическом зеркале *Я* зияет неустранимая трещина, расслаивающая любой фантазматический образ: образ мужчины расколот женщиной, образ Дон-Жуана – каменным рукопожатием, образ гения – вопрошанием Сальери: «Ужель он прав, и я не гений?» – проклятый вопрос для всякого узревшего в нарциссическом зеркале признак гениальности.

[1] Овидий. Метаморфозы. – Кн. III. Стих 445-450.

Глава 4

Проблема саморепрезентации

Познавший себя – собственный палач.
Ф.Ницше

Как субъект вовлекается в порнографическую установку, внутри которой он оказывается сведенным до статуса «перманентно-наличной веще-самости» (М.Хайдеггер)? И почему знаками присутствия, в конечном счете, становятся социальные знаки? Для ответа на эти вопросы необходимо еще раз обратиться к теме саморепрезентации субъекта.

Экстаз объективации

Общей предпосылкой вовлеченности субъекта в порнографическую установку по отношению к сущему и самому себе является курс европейской культуры на научно-техническое овладение сущим. Наукой, как бросил однажды Хайдеггер, «властно пронизаны все явления, отличающие эпоху», и определена сущность современной экзистенции[1]. Речь идет о научной установке на принципиальную исчисляемость и подотчетность сущего, которая распространяется в том числе и на самого субъекта, и которой так или иначе детерминировано его самоотношение.

Это детерминированное наукой самоосмысление создает двусмысленность. С одной стороны, теоретический разум выводит на историческую авансцену метафизического субъекта, занимающего в бытии гарантированное место, расположенное в некой привилегированной точке отсчета, с которой он мог бы свободно устанавливать дистанцию по отношению к сущему (объекту). С другой стороны, страсть к объективациям таит в себе угрозу обратимости всякой дистанции, исчисления самого субъекта и сведения его до статуса объекта, порнографически выставленного на вид. Судьба, уготованная однажды природе (природа не храм, а мастерская!), в

[1] Хайдеггер М. Время и Бытие… – С.118.

XX веке повернулась в сторону человека. Теперь настал его черед предстать перед телескопическими объективами представляющего мышления, которое, «подчинив» и «приручив» мир природы, пытается завладеть социальным миром, миром человека и его души. «Вот и тебя сосчитали!» – сокрушенно качая головой, повторяют персонажи из забавной детской сказки про козленка, который умел считать. Кстати, если отвлечься от наивной фабулы этой сказки, то за внешне безобидными действиями этого персонажа (который только и делал, что всех считал) можно разглядеть метафизическую подкладку. Козленок – фигура эксперта, статиста. Присваивая действующим персонажам порядковые номера и таким образом осуществляя «учет и контроль» обитателей леса, он косвенно вовлекает их в отношение господства и подчинения, что очевидно в финале, провозглашающим лозунг «знание – сила». В результате сосчитанные = опозоренные звери с криками «Ну, тебе это даром не пройдет!» шумной гурьбой гоняются за козленком. Особенно забавна в этом контексте фигура быка – статусная фигура силы и власти. Этот недоумевает больше других: он-то думал, что он всех имел (хотя считать он не умел), а тут выясняется, что его имеют. Как ни крути, а действия козленка граничат с непристойностью. Именно *граничат*, ибо, если говорить серьезно, непристойное появляется тогда, когда исчезает перспективное видение, когда нарушается граница условности, когда пропадает иллюзия как отсвет непознанной стороной реальности, когда все на столько «ясно», что избыток ясности блокирует и перечеркивает любой фантазм.

Однако курс на принципиальную исчисляемость и подотчетность в отношении самого субъекта не приносит ожидаемых результатов: *Я* упорно ускользает в темноту истины своего *бытия*, несмотря на все стратегии его опредмечивания. Это ускользание заявляет о себе тем, что все большее число человеческих *Я*, испытывая отчуждение, «не находит себя» или оказывается «не в ладу с собой». Рост числа озабоченных отсутствием «сильного» и «стабильного» *его* – свидетельство углубляющегося кризиса эго-идентичности. Увеличение армии специалистов, предлагающих на рынке услуги по эго-терапии и легко усвояемые рецепты того, как «познать самого себя», «обрести свое *Я*», стать «хозяином своей души» и т.п., соответствует масштабам этого раскола. Растущая зависимость субъекта от разного рода специалистов, отвечающих за поддержание *эго*логического баланса – свидетельство того, что сам

человек все больше уклоняется от экзистенциальной возможности *быть самому* (М.Мамардашвили). Отдав эту возможность на откуп *другим*, от имени и с санкции которых, как правило, и выступают всевозможные социальные алхимики, человек становится *субъектом по доверенности*. Отказавшись от самостоятельного «возвращения себя назад из людей» (М.Хайдеггер), субъект по доверенности попадает в ортодоксальную зависимость от института психиатрии, от различных форм технологической реконструкции «собственного *Я*», той же эго-психологии, которую Ж.Лакан иронично называл «ортопедией *Я*», «психотерапией американского *how to*», «*human engineering*», вымучивающей из пациента путем всевозможных манипуляций конформистское *happiness*[1]. Наука и легитимированная ею власть знания все чаще оказываются на службе общественного нарциссизма, превращая человека в объект для соответствующих социальных инвестиций. В современном мире, где многое зависит от достижений науки и техники, апелляция к их результатам легко становится формой потакания себе, возможно, самой высшей и рафинированной формой самоиндульгирования.

Трансцендентальный наблюдатель в лице эксперта, которому *я* выдал себя по доверенности, – это тот Другой, под взглядом которого *я* в пределе должен быть полностью объективирован. Это тот, кто призван обеспечить *мое* бытийное алиби. Однако в тотальной объективации субъект как таковой исчезает. Объективированный субъект – объект в квадрате. Объективистская иллюзия состоит в том, что, имея дело с ускользающей, мерцающей, пульсирующей (то *я*, то *не-я*) предметностью, исследователь (психо-инженер) представляет *его* в качестве объекта с набором наблюдаемых и предметно эксплицируемых характеристик. А именно так, как если бы *Я* могло быть *дано* и в этой своей данности предъявлено (и себе, и другим) в качестве предмета, доступного для объективного описания.

Это парадокс, поскольку с одной стороны, современная наука не может обойтись без объективного описания, а с другой стороны, именно этим и разрушаются условия, в которых «живет» *Я* как описываемый «предмет». Проблема, таким образом, состоит в том, что объективистски ориентированные теории личности, а также эмпирические исследования и связанные с ними психотерапевтические

---

[1] См.: Качалов П.В. Указ. соч. – С.181.

практики, в принципе ориентированы на субъекта *исчисляемого, предсказуемого и контролируемого*. Все дело в том, что в попытках «перетащить» субъекта в предметный план и поместить его по «сю» сторону знания, как правило, не учитывается *псевдопредметный* характер такого объективирующего представления.

Между тем, субъективность не принадлежит порядку представления, о чем красноречиво говорит давно отмеченное обстоятельство систематического ускользания *Я* (в своей самости) от каких-либо рефлексивных процедур. «Стоит мне попытаться уловить это "Я", – рассуждает А.Камю, – существование которого для меня несомненно, определить его и резюмировать, как оно ускользает, подобно воде между пальцами. Я могу обрисовать один за другим образы, в которых оно выступает, прибавить те, что даны извне: образование, происхождение, пылкость или молчаливость, величие или низость и т. д. Но образы эти не складываются в единое целое. Вне всех определений всегда остается само сердце. Ничем не заполнить рва между достоверностью моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ей придать. Я навсегда отчужден от самого себя»[1].

На сухом теоретическом языке, который, как известно, Камю презирал, это значит, что как таковое *целостное Я* не выражается в плане рефлексии, ибо не существует отдельно обозначаемого и обозначающего *Я*. Обозначаемое и обозначающее *Я* (*Я* как объект и *Я* как субъект) – это рефлексивные конструкции, т.е. *конструкции, существующие внутри нашего умозрения*. Между тем им придается вполне натуралистический смысл, в силу чего большинство психологических теорий оперирует понятиями *Я*, *субъект* как объектными терминами, в силу чего личность рассматривается катафатически как предмет в наличном ряду других предметов, что и позволяет определять ее параметры, сопоставлять и оценивать относительно других. Но в том то и дело, что актуальное в рамках рефлексии разделение представляющего и представляемого *Я* исчезает, как только мы переходим к практическому действию. Здесь субъект утрачивает дистанцию по отношению к себе как объекту. Иными словами, он не может быть схвачен объективирующим представлением. Субъект как таковой ускользает не только от взгляда других, но

[1] Камю А. Миф о Сизифе: Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С.234.

и от собственного взгляда. Он оказывается трансцендентным в сфере имманентного. Колобок катится (т.е. осуществляет способность быть круглым), пока поет свою песенку: «Я от дедушки ушел. Я от бабушки ушел».

Что же подталкивает индивида быть и «на стороне» субъекта, и «на стороне» объекта? Что побуждает его бесконечно двоиться в сериях саморепрезентации? Ведь в этом случае его существование как бы разделено и мечется между позициями «субъекта» и «объекта», воскресая в одной и угасая в другой. Субъект словно бы хочет быть отмеченным и «здесь», и «там». Он суетится. Он хочет быть спроецированным на карту значений как значимое существо, и сам желает быть проектировщиком. Он не только хочет соответствовать объективирующему взгляду Другого, который с «садистским воодушевлением» (В.Подорога) уничтожает его собственную возможность быть, но и сам готов насиловать других (всякую встречную вещь), превращая их в означающее такого «исключительного» явления в мире, как *Я* («Я ненавижу теплый душ и скромность!»).

Стремящийся к гиперочевидности субъект окружает себя «миром» как системой зеркал, каждое из которых, подсказывая «ты здесь», «это ты», «ты такой», «у тебя это», спонсирует его виртуальный образ. Как пишет Бодрийяр, «сегодня имеется целая порнография информации и коммуникации, иначе говоря, цепей и сетей, порнография всех функций и объектов в их читабельности, их текучести, их доступности регуляции, в их принудительной сигнификации, в их перформативности, в их разветвленности, в их поливалентности, в их свободном выражении…»[1]. Сама социальная коммуникация превращается в нескончаемый тест на присутствие субъекта в образах себя, в «непрерывный интерфейс»[2].

Тотальная объективация субъекта в процессах коммуникации (а она тем более успешна, чем более субъект артикулирован во внешнем плане) устраняет *приватное пространство*. Вместе с ним пропадает дистанция по отношению к сущему, а с ней и вся система объектов. Разрушение приватного универсума нарушает сцену представления, «где разворачивается драматический интерьер субъекта, занятого объектом как своим образом»[3]. Субъект, поглощен-

[1] Baudrillard J. Ecstasy of communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Poustmodern Culture / Ed. H.Foster. – Port Townsend: Bay Press, 1983. – P.130-131.
[2] Ibid. – P.127.
[3] Ibid. – P.128.

ный гиперреализмом коммуникации, превращается в нечто *обсценное* (фр. obscénité – непристойность). Он утрачивает одиночество, свойственное зрителю, всегда находящемуся в условиях сценической отчужденности. Но вместе с одиночеством он теряет и символическую выгоду от одиночества. Пропадает дистанция, пропадает сцена. В этом смысле некоторые современные театральные инновации, заключающиеся в приближении сцены к зрителю, в непосредственном вовлечении зрителя в действие, в превращении самого зрителя в сценический персонаж, парадоксальным образом разрушают сцену. Зритель на сцене – это не только конец зрителя как такового, но и самой сцены, и ее зрелища. Сцена учреждается дистанцией, отчуждением зрителя от зрелища. «Пока существует отчуждение, – пишет Бодрийяр, – существует спектакль, действие, сцена. Это не обсценное – спектакль никогда не обсценен. Обсценное начинается, прежде всего там, где больше нет спектакля, где нет сцены, где все становится прозрачным и непосредственно видимым, где всякая вещь выставлена в жестком и безжалостном свете информации и коммуникации»[1]. Играя на этимологическом родстве терминов «сцена» (*scéne*) и «непристойность» (*obscénité*)[2], Бодрийяр еще раз дает нам понять, что непристойное – в самой утрате метафорического плана сознания – метафорического видения в порнографии и метафорического языка в науке. Посредством исчезновения метафоры условность и видимость отступают, а на их месте учреждается господство голого безусловного факта.

Однако, как уже было сказано, субъект не может быть телескопически приближен, объективирован и таким образом полностью интегрирован в символический порядок Другого без пропажи самого субъекта. Субъект сам по себе не порнографичен: «порнографична познавательная установка, в соответствии с которой он полностью лишает(ся) тайны»[3]. Он, правда, может быть проституирован, как некоторые женские персонажи из серии картин Сальвадора Дали, у которых из тел выдвинуты и опустошены ящики. Однако и в этом случае субъект не лишен тайны. Выдвинутые из тел пустые ящики сигналят: «Здесь ничего нет!», – и этим спасают тайну, останавливая на себе наш взгляд и провоцируя любопытное желание в

[1] Baudrillard J. Op. cit. – P.130.

[2] *Obscénité* (франц.) – слово, образованное от прилагательного *obscéne* (непристойный, грязный, нецензурный) с корнем *scéne*, имеющим значение *сцена*.

[3] Петровская Е. Вхождение в конечное // Бодрийяр Ж. Соблазн. – С.18.

них заглянуть. Любопытство хотя и ослабляет силу тайны, как это показал Хайдеггер, но только потому, что в нем, в любопытстве, тайна когда-то прочертила свой след.

Таким образом, можно сказать, что попытка превращения субъекта в нечто наличное, в более очевидное, нежели сама очевидность, есть настоящий экстаз объективации. Субъект пытается объективировать себя и как «внешнее», и как сугубо «внутреннее». Такое двойное самообеспечение – перестраховка субъекта, *симптом того, что никакое Я в себе не удостоверено*. Вовлеченный в стратегию «наращивания измерений зримости», субъект потому пытается втиснуть себя в ряд наличных предметов, что он сущностно не принадлежит этому ряду, как, по всей видимости, не принадлежит вообще никакому *ряду*. Помещение *Я* в предметный ряд тиражирует его самость, автоматически придавая ей характер наличного. И если трансцендентальная философия, исходившая из принципа самоочевидности *Я*, буквально *завоевывала* эту очевидность в смиренно-аскетическом подвиге рациональности, то современная культура потребления производит довольно пошлые формы оперирования этой очевидностью. «…То, что переносилось в план психического и ментального, что обычно выживало на земле как метафора, как ментальная или метафорическая сцена, впредь переносится в реальность без всякой метафоры вовсе, в абсолютное пространство, которое при этом оказывается пространством симуляции»[1].

Парадокс саморепрезентации, таким образом, заключается в том, что, превращая себя в нечто перманентно наличное, субъект в собственной самости исчезает. Субъект утрачивает позицию субъективности, если под последней понимать способность удерживать дистанцию к собственному бытию и образу. Субъект определяется апофатически, а не катафатически. Ошибка нарциссического (потакающего себе) *его* заключается в захваченности собственным образом как объектом и неспособности занять ироническую (сценическую) дистанцию по отношению к нему. Ответ на вопрос, в каком смысле это ошибка, должен стать следующей задачей.

[1] Baudrillard J. Op. cit. – P.128.

«Я» как привилегированный симптом

Кто-то иронично заметил, что любовь к себе – это роман, который длится всю жизнь. Следует, однако, заметить, что сюжет этого романа отнюдь не всегда получается идиллическим. Дело в том, что самообман, обслуживающий любовь к себе, как это показал еще Сартр, не может быть устойчивой модальностью сознания. В качестве экзистенциального проекта самообман разрушается. Несмотря на то, что жизнь нарциссического *ego* протекает преимущественно в самообмане, который к тому же является постоянной возможностью человеческого бытия вообще, данное обстоятельство не может полностью укрыть от субъекта тревожный опыт распада в структуре его бытия. Субъект самообмана сознает, что обманывается. Сознание самообмана буквально преследует его по пятам. Об этом предупреждал Лакан, говоря: «беря на вооружение понятие собственного *Я*, вы волей-неволей подразумеваете, что где-то передернуты карты»[1].

Характер этого волей-неволей разумения не совсем понятен, как и не ясен самообман как *состояние сознания* (что является темой для отдельного разговора), но в данном случае для нас важно другое – то, что в наших взаиморасчетах с «собственным *Я*» присутствует некая инстанция, совершающая подтасовку, в силу чего игра идет по неведомым нам правилам.

Этой инстанцией у Лакана является Другой (символический порядок). Именно он отвечает за процессы распределения в системе «собственного *Я*», будучи зеркалом, в котором субъект впервые узнает свой собственный образ и с которым впоследствии соотносит все происходящие в себе перемены. При этом другие наделяют его не только ожидаемым образом, но и самой точкой зрения на себя. Последнее наиболее существенно, так как фактически это значит, что способностью глядеть на себя со стороны, оценивать себя тайно владеет Другой. В теории Лакана такое положение дел объясняется путем различения двух типов идентификации – *воображаемой* и *символической*. Воображаемая идентификация – это отождествление себя с значимым для Другого образом, признание «себя» (*moi*). Символическая идентификация – это отождествление с самим местом, из которого осуществляется воображаемая идентификация,

[1] Лакан Ж. Семинары, Книга II: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). М.: Гнозис; Логос, 1999. – С.16.

идентификация с топосом Другого, т.е. принятие его символической системы. Здесь-то и происходит подтасовка, которая состоит в том, что субъект принимает за свое собственное и подлинное *Я* легитимированный другими отчужденный и нормативный образ *Я* (*Imago*).

Приняв «зеркальное *Я*» – эту приросшую к лицу маску – за свое собственное лицо, субъект совершает ошибку, о необходимости и позитивном смысле которой мы скажем позже. Пока же важно понять, в каком смысле это ошибка.

Ошибка заключается в том, что, согласившись на подброшенный другими образ, субъект отгораживается от своих подлинных желаний (что само по себе крайне необходимо для существования в человеческом мире), но при этом он не предполагает обмана (что само по себе необходимым не является). Субъект не считает себя обманутым до тех пор, пока глядит на себя глазами Другого, пока в его символическом мире не возникает трещины, пока он принимает знаки общественного *признания* за знаки собственного *бытия*. Когда же это случается, роман с собой неожиданно приходит к финалу, иногда очень печальному, если иметь в виду суицидальные последствия полученной нарциссической травмы.

Комичным же является заблуждение того, кто не считает себя обманутым. Будучи обманутыми в самом начале, он обманывает себя вторично, повторяясь в серии механических повторений, так что делезовский ряд – «я вытесняю, потому что повторяю, я забываю, потому что повторяю»[1] – мог бы быть дополнен еще одним положением: *я ошибаюсь, потому что повторяю*.

Речь, таким образом, идет об ошибке, которая носит структурный характер, ибо ее возникновение обусловлено тем, что сам акт идентификации, который, казалось бы, исходит из субъекта, в определенном смысле субъекту не принадлежит, так как бессознательно структурирован речью Другого. Это значит, что ключами к «собственному *Я*» владеет Другой. Именно он оказывается той привилегированной точкой, которую классическая метафизика приписывает субъекту.

«Собственное *Я*» является тем символическим мандатом, который человек получает от других. Вручение этого мандата «волей-неволей» превращает его в *субъекта-по-доверенности*. Коррелятом

[1] Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: Петрополис, 1998 – С.33.

этого понятия может служить термин Бодрийяра «перехваченный субъект». Под «перехватом» имеется в виду социальный механизм перераспределения желания, который существенно видоизменяет характер «первичного нарциссизма». Первичным Бодрийяр называет непосредственный нарциссизм, воплощенный в античных сообществах. В современном сообществе он уступил место «управляемому нарциссизму», директивно инвестированному в идеологические знаки. Это следует понимать следующим образом: в эпоху тотального символического обмена само нарциссическое самоотношение перехвачено и структурировано социумом, так что первичное и нерасчлененное «люблю себя любезного» оказывается микшированным определенными социальными кодами: например, «люблю себя преуспевающего», «люблю себя привлекательную», «люблю себя уважаемого», «люблю себя, любимого другими» и т.п.

О наличии структурной ошибки не было бы смысла говорить, если бы она не проявлялась в форме симптома. Мы пришли к выводу, что симптоматика *я*-говорящего и самоиндульгирующего субъекта указывает на нехватку в системе «собственного *Я*», что можно выразить просто как нехватку *себя*. Симптоматично в *я*-говорении то, что субъект не может найти означающее, которое было бы *его собственным*, и эта нехватка конститутивна для субъекта. Это значит, что само *Я* оказывается сосредоточием и местом выхода на поверхность симптома. Такое заключение дает ключ к разгадке одного из самых радикальных положений Лакана: «Собственное *Я* структурировано точно так же, как симптом. Внутри субъекта оно представляет собой всего-навсего привилегированный симптом. Это исключительно человеческий симптом, душевная болезнь человека»[1].

Это достаточно смелое суждение опровергает необоснованное мнение Е.Зинченко о том, что «психоанализ пользуется расхожим пониманием "Я"»[2]. По крайней мере, такая оценка несправедлива в отношении лакановской версии психоанализа. Нетривиальность определения *Я* в смысле симптома не только выходит за рамки расхожих представлений, но и превосходит достаточно неординарную трактовку субъективности у М.Фуко. Если принять во внимание,

[1] Лакан Ж. Семинары, Книга I. – С.24.

[2] Зинченко Е.В. Анализ априорных оснований психоаналитической теории «Я»: Феноменологическое исследование: Автореф. дис. канд. филос. наук. – Томск, 2002. – С.3.

что так называемая «забота о себе» и культивирование субъективности в «техниках себя» предполагают самоконтроль, непрерывную автокоммуникацию, способность овладевать собственными желаниями, адекватное самопредставление и самооценку, то фукианский субъект оказывается наследником, по крайней мере, значительной доли признаков классического *ego*. В «техниках себя», так же как и в техниках социального контроля и управления индивидуумом, конституируется непрерывное поле власти, хотя и с другой стороны – со стороны форм жизни, принимаемых субъектом в качестве собственных. Но главное даже не в этом, а в том, что субъект *заботы о себе* исходит из полноты собственного образа или, как говорит сам Фуко, «озаренности истиной» и возможной гармонии в отношении *Я* к самому себе[1]. Раскрывая значение техник культивирования себя, Фуко сообщает, что их цель – «производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигнуть определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы»[2].

Чем это не классическое понимание *собранного* субъекта? Только тем, что у Фуко собранный субъект – не предпосылка, а результат техник себя. Предпосылкой является субъект *рассеянный*.

Лакановское же определение «собственного *Я*» в качестве *привилегированного симптома* идет вразрез с традиционным пониманием субъекта как целостного и тождественного себе персонажа, способного осуществлять в пределе непрерывный самоконтроль и автокоммуникацию с целью гармонизации своих желаний и устранения связанных с ними внутренних и внешних противоречий. Лакановский субъект отмечен неустранимой нехваткой, в силу чего он принципиально обречен на неудачу в саморепрезентации, ибо сама эта неудача конституирует субъективность как таковую. Как комментирует эту точку зрения С.Жижек, «субъект есть не что иное, как момент сбоя в процессе его символической репрезентации»[3].

Распознать себя в качестве ошибки равносильно тому, чтобы признать себя как симптом. К этому взывает один из самых стран-

---

[1] Фуко М Герменевтика субъекта. Курс лекций в Колледж де Франс, 1982. Выдержки // Социологос: социология, антропология, метафизика. – Вып. 1. – М.: Прогресс, 1991. – С.285.

[2] Цит. по ст.: Табачникова С. Мишель Фуко: историк настоящего // Фуко М. Воля к истине. – С.431.

[3] Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – С.175.

ных тезисов Лакана: «возлюби свой симптом». Психоаналитический смысл этой максимы заключается в том, что субъект способен преодолеть навязчивый фантазм путем полного отождествления с ним. Отождествление происходит путем осознания и признания того, что фантазм имеет свое основание в симптоме как явлении собственной нехватки. Отчасти это коррелирует с требованием Сартра принять собственную *негативность*, отказавшись от самообмана как способа воображаемого бегства от нее. С той, однако, разницей, что Лакан предлагает более сложный и от того менее понятный (более темный), чем у Сартра, способ прохождения через стихию воображаемого. Эту сложность демонстрирует конструкция перехода «за/через фантазм».

Смысл конструкции за/через состоит в том, что фантазм нельзя рационализировать (или осознать в сартровском смысле этого слова), ибо фантазм – это абсолютно ригидная конструкция. Но через него можно *пройти*, парадоксальным образом отождествившись с ним, т.е. приняв его как собственный симптом. В отношении «собственного *Я*» этот переход означает реинтеграцию его значений (утрату собственной значимости) на основе вступления в более близкие отношения с травматическим ядром, которым конституируется фантазм. Признание себя в качестве привилегированного симптома есть, в конечном счете, признание принципиальной недостаточности любой символической системы, в которой осуществляется саморепрезентация. Скажем, признать знаки маскулинности в качестве симптома – это значит вырваться из-под чар фаллической идентичности, открыв в себе собственную неполноту, «собственную опасную амбивалентность» (Ж.Бодрийяр)[1]. Это значит принять имманентный предел мужской значимости и перестать индульгировать в образе мужчины. Это значит полюбить женщину как свой симптом (С.Жижек).

Максима «возлюби свой симптом», по сути являясь максимой примирения с собственной негативностью, отнюдь не предполагает никакого умиротворения и достижения совершенства, тем более, «счастья, чистоты и сверхъестественной силы», как этого хотел М.Фуко в *заботе о себе*. Последняя, реализуясь в *техниках себя*, зависит от набора определенных социальных практик, а значит, ос-

[1] См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – С.208.

тавляет открытым вопрос: когда мы берем на вооружение некую технику *себя*, возможно, что где-то уже передернуты карты?

Нехватка в субъекте

Перепроизводство знаков собственного присутствия – признак инфляции значения «я есть». Ячество, самоиндульгирование и гиперсигнификация – симптомы нехватки в субъекте, говорящие об его неспособности завершить саморепрезентацию. Однако является ли эта нехватка *фундаментальной*, онтологической? Может быть, утрата значений «собственного *Я*» – это всего лишь семиотическая проблема, пусть даже и выраженная в столь радикальных терминах, как «семиотический коллапс» или «расколотое *Я*»? Ведь как проблема такого рода она вполне может быть решена без отсылки к неясным терминам онтологии. Если речь идет «всего лишь» о реконструкции значений «собственного *Я*», то при чем тут «гордое» слово онтология? Утрата значения – ведь не утрата бытия? *Я* так или иначе, но *есть*, *существую*. А что может быть более надежным способом восстановления треснувшего *Я*, чем рефлексивное обращение *к себе*? Ведь хотя и сказано: «чем более *Я*, тем менее *Я*», – но «*тем не менее*» все равно же *Я*? О какой нехватке в субъекте может идти речь, если субъекту давно уже присвоено почетное звание подлежащего основания и привилегированный онтологический статус?

Известная книга И.Кона «Открытие *Я*» начинается с описания одного курьезного случая. «В деканат робко заглянул студент-первокурсник и сказал, обращаясь к выходившему профессору: "Вы знаете, профессор, меня мучает одна проблема". – "Какая? " – спросил тот (это был известный логик). – "Понимаете, иногда мне кажется, что я не существую". – "Кому кажется, что вы не существуете?" – уточнил профессор. "Мне", – растерянно ответил студент и, не сказав больше ни слова, поспешно ушел»[1].

Курьезная с точки зрения логики, ситуация кризиса эго-идентичности отнюдь не является таковой не только в психологическом, но в экзистенциально-феноменологическом плане. Парадоксы расщепленного *Я* типа «мне кажется, что меня нет», «скажи мне, чего я хочу», «неужели это я!», «кто я такой? » и т.п. указыва-

[1] Кон И.С. Открытие «Я». – М.: Политиздат, 1978. – С.6.

ют на нехватку в самом означаемом, которая не восстанавливается формальным указанием на логическое тождество субъекта самосознания. Как пишет Б.Вальденфельс, «субъект, который, казалось, лежит в основании всего, что есть, и который рассматривается как область и носитель разума, страдает в условиях лишения самого себя (*Selbstentzug*), которое не компенсируется никаким рефлексивным возвращением к самому себе»[1].

Спрашивается, почему?

Не потому ли, что рефлексивное обращение к *Я*, обнаруживающее везде устойчивость и постоянство *логического* субъекта, само по себе не является средством его онтологическим обеспечения? Иными словами, то, что очевидно в рефлексивном плане, отнюдь не является таковым в плане экзистенциально-онтологическом. Мнение относительно того, что «я мыслю» свободно конвертируется в «я есть», несет в себе постоянную возможность онтологической гиперболизации субъекта, результатом которой становится убеждение в существовании последнего в качестве устойчивого и самотождественного центра личности (субъект в субъекте), занимающего привилегированное положение в мире.

Однако не является ли рефлексивная устойчивость и субстанциальная обеспеченность метафизического субъекта *видимостью*, мифом Просвещения? Не служит ли попытка учреждения на месте «треснувшего» субъекта некой семантической твердыни указанием на ту экзистенциальную необеспеченность, которая свойственна всякому *Я*? Не является ли переживаемый европейским человечеством фронтальный кризис индивидуальной и коллективной идентичности, о котором пишут сегодня исследователи[2], одним из симптомов кризиса классической метафизики?

Существо этих вопросов переводит проблему симптоматики *я*-говорящего субъекта в онтологическое русло, обязывая нас затронуть вопрос об онтологическом статусе мыслящего субъекта и понимаемого на его основе *Я*. Этому будет посвящена следующая глава.

---

[1] Вальденфельс Б. Мотив чужого. – Минск: Пропилей, 1999. – С.124.

[2] См.: Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994, № 10. – С.112-123.