

ЯННИС СТАВРАКАКИС

## Двусмысленная демократия и этика психоанализа<sup>1</sup>

**Двусмысленности современной демократии:  
по ту сторону политики гармонии**

Цель этой статьи состоит в рассмотрении перспективы радикализации и институционализации демократии единственно возможного вида, позволяющего преодолеть фантазию и тем самым избежать крайнего утопизма со всеми вытекающими из него катастрофическими последствиями. Такая перспектива может быть только этико-политической. Этическое измерение имеет здесь решающее значение, о чем свидетельствует наш нынешний опыт. Конечно, это всего лишь одно из измерений, посредством которого обнаруживается апория нашего нынешнего политического и теоретического положения. Рассмотрим, например, современный кризис демократии: усиление гегемонии господствующей демократической модели — и в теории, и на практике — вместо того, чтобы пробудить оптимизм, усилило разочарование, вызванное опытом демократии. В сущности, один из парадоксов нашего столетия состоит в том, что «успех» демократии в Восточной Европе и Южной Африке сопровождается глубоким разочарованием в Западной Европе, «месте рождения» современных демократий. Конечно, современная демократия основывается на конститутивном противоречии, носит двусмысленный характер. Например, как заметил Уильям Коннолли, и индивидуалисты, и коммунитаристы разочарованы, потому что демократическая теория и практика связаны с двусмысленностью одновременной дифференциации и «гармонизации» личности и общества. Однако подобное разочарование проистекает из убежденности обеих сторон в том, что «эта двусмысленность должна получить решение, а не признание и выражение в институциональной жизни» (Connolly, 1987: 5–6). Джон Данн также отметил пересечение «двух несовместимых рациональностей», которые раскрывают еще один аспект двусмысленности демократии: потребности в наименее слабо контролируемой фор-

<sup>1</sup> Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political*. London: Routledge, 1999, pp. 122–140.

ме правления и принципа удовлетворения и свободы личности (Dunn, 1979). Кажется, что демократия неизбежно связана с попыткой соединить явно противоречивые потребности: правление закона с представительством особых интересов – гарантирование уважения к человеческой свободе и в то же самое время организация общества в соответствии с представлением большинства о справедливости (Touraine, 1994: 2–5).

Все же, по Данну, в отличие от Коннолли, данная двусмысленность служит источником глубокого разочарования: «если все мы сегодня демократы, то участь эта не очень завидная. Сегодня в политике демократия служит названием того, чего мы не можем иметь – и все же не можем перестать желать» (Dunn, 1979: 28). Мы можем предположить, что Данн принадлежит к тем политическим философам, которые хотели бы видеть эту двусмысленность решенной, а демократический «хаос» – превращенным в новую гармонию. Но, как утверждает Коннолли, эта двусмысленность и есть демократия; разрешить двусмысленность демократии – значит сделать так, чтобы демократия лишилась своих особых черт. Таково следствие того, что Коннолли называет онтологиями согласия и гармонии, начиная от Гоббса, Локка и Канта и кончая Марксом и Хабермасом. В «Тождестве/различии» становится ясно, что эти онтологии создают понятие гармонии, чтобы снять угрозу случайности или, пользуясь терминологией Лаклау, возрастания центральной роли дислокации, определяющей современность, в особенности, позднюю современность. Онтология согласия и гармонии, и я могу добавить, вся этика гармонии, служит также неотъемлемой составляющей множества современных теорий политики (и теорий демократии), которые пытаются ослабить угрозу случайности: индивидуалисты, коллективисты и коммунитаристы принадлежат именно к этой группе (Connolly, 1991: 28). Поэтому источник разочарования демократией предстает в виде антитезы между онтологией и этикой согласия и гармонии и двусмысленностью демократии, то есть неотъемлемой и институционализированной дисгармонией демократических механизмов. Цель этой статьи состоит в демонстрации того, что при стремлении снять двусмысленность демократии упускается историческое своеобразие и новаторская логика демократической политики. Если этика гармонии приводит демократии к тому, что она лишается своих особых черт, то я докажу, что радикально-демократический проект сегодня нуждается в совершенно иной этической основе. Здесь значительную помощь может оказать этика психоанализа, разработанная в лаканианской традиции.

Но для начала остановимся поподробнее на идее о том, что демократия предполагает основополагающее противоречие, важную двусмысленность, признание и институционализацию дисгармонии. В этом отношении Клод Лефор прекрасно показал, что демократия связана с данной двусмысленностью. Эта идея очевидна уже в интуитивной догадке Алексиса де Токвиля о том, что демократии представляет собой особую форму общества, при которой на передний план выходит основное противоречие, противоречие, возникающее, когда социальный порядок лишается основания, а это означает, что он больше не может опираться на богословско-политическую концепцию государя (Лефор, 2000: 23). Если до начала демократической революции государь был воплощением, олицетворением власти, то беспример-

ный итог демократической революции заключается в том, что «место власти становится пустым местом» (Лефор, 2000: 26). То обстоятельство, что демократия разрушает органическое единство «старого порядка», не означает, что никакого единства больше не существует. Оно означает лишь то, что такое единство не дано *a priori*, но оно может быть достигнуто только в результате политической борьбы за гегемонию. Единство и власть нельзя связывать с какой-либо ограниченной политической силой или личностью. Институциональный аппарат демократии препятствует установлению такой связи, институционализируя политический антагонизм: при демократии

исполнение [власти] периодически вновь ставится под вопрос. Это осуществляется в конце регулируемого соперничества, условия которого постоянны. Данный феномен включает институционализацию конфликта. Пустое, незанятое, так что никакой индивид и никакая группа не могут ему быть консубстанциальны, место власти оказывается необозначенным.

(Лефор, 2000: 26)

Теперь единство зависит от наступления этапа политического соперничества. Таким образом, единство строится на основе признания разделения (Лефор 2000: 27).<sup>2</sup> Именно признание разделения и антагонизма и распад «предшествующих демократии» безусловных ориентиров порождает глубокую двусмысленность в самой основе демократии; но это не случайность, это отличительная особенность демократии:

Демократия устанавливается и поддерживается в условиях *разложения черт достоверности*. Она положила начало истории, в которой люди испытывают конечную недетерминированность... на всех уровнях социальной жизни (повсюду, где деление, особенно деление между держателями власти и теми, кто им подчинен, прежде определялось в зависимости от веры в природу вещей или в сверхъестественный принцип).

(Лефор, 2000: 29)

Понимание этого радикального характера демократического открытия предполагает признание того обстоятельства, что «общество не существует», в том смысле, что его единство — и, следовательно, его существование в любой конкретной форме — не предопределено заранее. Дислокация традиционных обществ ясно показывает, что нет никакого сущностного органического единства, способного раз и навсегда определить общество. Отражением этого также служит историческая, культурная относительность различных форм социального единства, различных форм (конструирования) общества. Следовательно, ни одно исследование демократии не может переходить от определения привилегированного эссенциалистского ориентира (идеала, который обеспечивал бы единство) к помещению его в основание общества для разрешения двусмысленности демократии. Из этого следует, что демократию не следует считать формой институционализированных механизмов, применяемых в данном обществе для удовлетворения его первоочередных нужд. Современная демократия была создана после того, как произошло осознание

<sup>2</sup> Как отмечает Лакан в своем семинаре «Перенос», согласие может возникнуть из разногласия и противоречия и не предполагает гармоничной основы (семинар от 14 декабря 1960 года).

того, что не существует никаких первоочередных нужд и единства, основанных на *a priori* положительном ориентире. Исходная область возникновения демократии — это область социальной дислокации. Величайшее новшество демократии заключается в том, что она признает этот факт и пытается построить новое чувство единства на этом признании. Как было отмечено Лаклау и Зак, с возникновением в современную эпоху демократического дискурса «на кон поставлены не просто процедуры: установление означающих социальной нехватки, проистекающее из отсутствия Бога как полноты бытия» (Laclau and Zacs, 1994: 36). Но это означает, что двусмысленность демократии не является двусмысленностью, вызванной самой демократией. Очевидно, что двусмысленность и разделение, дислокация органического социального единства, предшествуют демократическому открытию. Демократия не служит причиной двусмысленности и нехватки, определяющих условия человеческого существования; она не служит причиной непреодолимого разделения и дисгармонии, определяющих каждую общественную форму. Она лишь пытается придти к согласию с ними, признавая их в их несводимости и создавая тем самым новую постфантазматическую форму социального единства.

Лучше всего уникальность демократии раскрывается при противопоставлении ее двум угрожающим ей тенденциям. Турен назвал эти тенденции неизменными внешними угрозами демократии: демократия может быть уничтожена либо сверху, авторитарной властью, либо снизу, «хаосом, насилием и гражданской войной» (Touraine, 1994: 2). Сегодняшний рост и успех на выборах неонацистских партий и движений обуславливают необходимость сравнения демократии и тоталитаризма. Тоталитаризм возникает, когда отдельная партия или политическое движение претендуют на то, чтобы по самой своей природе отличаться от всех остальных партий и сил. Такая партия уничтожает всякую оппозицию, поскольку претендует на то, чтобы представлять все общество и быть «держательницей легитимности, что ставит ее выше законов» (Лефор, 2000: 20). Если демократия признает и институционализирует разделение социального, то тоталитаризм, напротив, претендует на постижение универсального закона устройства и развития общества, который, будучи приложенным к обществу, способен вернуть утраченное органическое единство и устранить всякие разделение и дисгармонию; при тоталитаризме заря «утопии» всегда готова заняться.<sup>3</sup> Однако демократии угрожают не только универсалистские тоталитарные тенденции, стремящиеся восстановить универсальное органическое единство: «существует также ровно противоположная опасность недостаточного соотнесения с таковым единством» (Laclau and Mouffe, 1985: 188). В этом заключается опасность партикуляризма и распада общественного устройства на части, отвергающие возможность всякого значимого их сочленения.

Нельзя не поражаться тому факту, что обе эти угрозы демократии образуют порочный круг. Дислокация традиционного единства и угроза распада

<sup>3</sup> С другой стороны, при демократии, как отметил Энциенсбергер, наружу выходит вся грязь; но это наша грязь, и мы должны взять на себя ответственность за то, что породили ее и имеем с ней дело. «Очарование» недемократического правления заключается в том, что оно снимает с нас бремя этой ответственности.

вызывают недовольство, которое подпитывается распространением универсалистских и тоталитарных тенденций; в действительности, успех тоталитаризма, как правило, приходит после периода социального распада и хаоса. С другой стороны, та же дислокация открывает путь волне партикуляризма, выступающего против любых объединительных тенденций, включая определенные демократические попытки образовать некое демократическое единство; и опять-таки партикуляризм оказывается наиболее успешным в борьбе со значительной тоталитарной или квазитоталитарной силой. Но самое главное заключается в том, что обе эти тенденции презируют демократию по совершенно противоположным причинам: тоталитаризм из-за того, что она «разрушает» социальное единство и ведет к хаосу и распаду, к партикуляризму; партикуляризм же из-за того, что она пытается образовать единство, а всякое единство считается синонимичным тоталитаризму. Здесь упускается или отвергается существование третьей возможности: если существование обеих этих противоположных тенденций согласуется с устройством социального как такового, то двусмысленность, на которой основывается демократия, непреодолима и, в действительности, демократия представляет собой наилучшую возможность их опосредования:

Находясь между логикой полного тождества и логикой чистого различия, опыт демократии должен состоять из признания множества социальных логик наряду с необходимостью их сочетания. Но подобное сочетание должно постоянно воссоздаваться и пересматриваться, и нет никакой конечной точки, в которой равновесие будет определено достигнуто.

(Laclau and Mouffe, 1985: 188)

Как выразился Ален Турен, демократия может основываться только на двоякой озабоченности наличием правительства, которое гарантирует социальную интеграцию — создает чувство единства и осознание гражданства — и почтительное отношение к многообразию общественных сил, интересов и мнений, действующих в социальном. *E Pluribus unum* (Touraine, 1991: 261).

Проще говоря, современные общества сталкиваются с непреодолимым разрывом между универсальным полюсом — потребностью в силе, действующей от имени всего общества — и партикуляризмом всех социальных сил (Laclau, 1991: 59). Демократия не является причиной этого разрыва; он предшествует демократии. По сути, именно он делает демократию возможной: «признание основополагающего характера этого разрыва и его политической институционализации суть отправная точка современной демократии» (Laclau, 1994: 8). В этом смысле непреодолимость данного разрыва не должна считаться причиной разочарования или негодования, чувств, подпитывающих апорию, способную напрямую вести к тоталитарным или партикуляристским идентификациям, результаты которых могут быть только катастрофическими. Напротив, этот разрыв следует считать появлением оптимистической возможности демократии, противопоставляемой тоталитаризму или радикальному распаду;<sup>4</sup> возможности, которая покоится на при-

<sup>4</sup> По-видимому, сегодня будущее политической теории и действенной политической практики зависит от нашей способности преодолеть сложившуюся гегемонистскую дихотомию пессимизма и оптимизма.

знании основополагающего характера этого разрыва, этого разделения, неотъемлемой дисгармонии между универсализмом и партикуляризмом, обществом и личностью, правительством и подданным и т. д. Демократия зависит от исходной дисгармонии или расстройств. Демос — это одновременно обозначение общества и его разделения (Ranciere, 1992: 3).

До сих пор я пытался показать, что историческое своеобразие и уникальность современной демократии, ее отличие от тоталитаризма и распада и ее потенциальная действенность в опосредовании двух этих противоположных тенденций, характеризующих современные общества, зависят от признания и сохранения пустоты на месте власти, от признания разрыва — основополагающего разделения — в самой основе общества и от институционализации этого разделения. Но невозможно отрицать, что такое понимание демократии поднимает важную этическую проблему. Цели традиционного этического дискурса полностью перевернуты; вместо утопической гармонии мы должны узаконить дисгармонию и признать разделение. Таким образом, разочарование в демократии оказывается глубокой этической проблемой. Демократия должна показать, что признание разделения и институционализация социальной нехватки, не будучи пагубными и недопустимыми как на субъективном, так и на коллективном/объективном уровне (таково распространенное заблуждение), в действительности, служат отправной точкой этически удовлетворительного преодоления препятствия традиционной этики. Именно в этом смысле Коннолли говорит, что демократия нуждается в этике дисгармонии — этике, совместимой с антиутопическими двусмысленностями демократии. В этом Коннолли, по-видимому, соглашается с призывом Муффа к демократическому этосу. Оба они также близки к мысли Турена о необходимости новой демократической культуры, преодолевающей все «полусовременные» (если воспользоваться терминологией Ульриха Бека) или даже антисовременные проявления фантазматической политики. С современностью связан именно этот демократический этос или культура, потому что «реальная» современность основывается на исчезновении единого, на устранении всех утопических принципов, используемых для определения сплоченного гармоничного общества (Touraine, 1997: 147). Далее я покажу, что этика психоанализа, лаканианская этика, представляется наиболее подходящей для выполнения этой задачи.

### **Лаканианская этика: по ту сторону этики гармонии**

Во-первых, может показаться странным замечание Лакана о том, что фрейдская концепция бессознательного обладает этическим статусом (Lacan, 1964: 33) и что самая главная догадка Фрейда точно так же является этической. Однако его семинар 1959–1960 годов, посвященный «Этике психоана-

лизма/оптимизма. В действительности, глубокое взаимопроникновение этих двух полюсов означает, что сам пессимизм оказывается условием возможности определенного оптимизма. Например, несводимый и основополагающий характер дислокации, иначе говоря, то обстоятельство, что ни один дискурс или идеология не могут быть установлены на основе полной замкнутости, составляет условие возможности свободы; если бы замкнутость была возможна, то это означало бы конец истории, наше вечное пребывание в ловушке определенной дискурсивной системы. Об этой взаимосвязи пессимизма и оптимизма см.: Laclau, 1990.

лиза», показывает, какое значение он придавал вопросам этики. Кроме того, он вынужден был возвращаться снова и снова к проблематике этого семинара, начиная с семинара следующего года («Перенос») вплоть до «Еще» (1972–1973), начинающегося со ссылки на семинар по «Этике психоанализа». В действительности, именно на семинаре «Еще» Лакан говорит, что единственным семинаром, который он хотел переписать и издать в письменном виде, был его семинар по «Этике психоанализа» (Lacan, 1972–1973: 53) — для того, кого обвиняют в логоцентризме, это очень важное заявление. Но здесь не место предпринимать анализ или даже изложение содержания лакановского семинара; вместо этого я воспользуюсь в качестве отправной точки некоторыми изложенными в нем идеями для того, чтобы обрисовать этическую позицию, отвечающую приведенному в предыдущем разделе этой статьи описанию демократии.

В отличие от традиционной этики, психоаналитическая этика, несомненно, не является этикой идеала или блага. Идеал, как господствующее означающее, принадлежит к области идеологического или даже утопического: «Такая деликатная тема, как этика, в наши дни неотделима от того, что принято называть идеологией» (Lacan, 1959–1960: 182). Согласно Лакану, «этика блага» или идеала больше не является реальной философской возможностью (Rajchman, 1991: 46). Это ясно показано в его семинаре по «Этике психоанализа», где благо — это определенно важнейший вопрос обсуждения. Но сначала Лакан ясно дает понять, что он собирается говорить о благе с непривычной точки зрения: «Затем я буду говорить о *благ*, и то, что я скажу, возможно, будет *дурным* в том смысле, что я не обладаю всей добродетелью, необходимой для того, чтобы правильно говорить об этом» (Lacan, 1959–1960: 218; выделено мной. — Я. С.). С точки зрения Лакана, «благо как таковое — что-то, что было вечным объектом изысканий философов в сфере этики, философским камнем всей морали» полностью отвергалось Фрейдом (Lacan, 1959–1960: 96). Именно поэтому «высшее благо, каковое есть *das Ding*, каковое есть мать, также является объектом инцеста, запретным благом, и [потому] ... никакого другого блага не существует. Таково основание морального закона, поставленное с ног на голову Фрейдом» (Lacan, 1959–1960: 70). Обобщая его анализ, можно сказать, что почти вся история западной философии и этической мысли представляет собой нескончаемый, но всегда безнадежный поиск гармонии, основанный на последовательных концепциях блага:

Я подчеркивал это с начала года: с момента возникновения моральной философии, с того момента, как термин 'этика' стал обозначать размышления человека над его уделом и просчитывание путей, которым должно следовать, все рассуждения о благе человека исполняли роль обозначения удовольствия. И я имею в виду всю этику, начиная с Платона и, конечно же, Аристотеля и далее через стоиков, эпикурейцев и даже через саму христианскую мысль св. Фомы Аквинского. Как только дело касалось определения различных благ, мысль, в сущности, развивалась по пути гедонистической проблематики. Только слишком очевидно, что все это связано с огромными сложностями и что сложности эти имеют отношение к опыту. А для разрешения этих сложностей все философы стремились провести различие не между истинными и ложными удовольствиями, поскольку провести такое различие невозможно, но между истинными и ложными благами, предполагаемыми удовольствиями.

(Lacan, 1959–1960: 221)

То же относится и к большинству этических представлений в повседневной жизни. Очевидная цель всех этих усилий заключается в том, чтобы восстановить большого Другого, символическую систему, область социального конструирования, как гармоничное единое целое, соотнеся его с единственным положительным принципом; то же касается и субъекта — возможно, прежде всего субъекта, который, согласно традиционной этике, может быть гармонизирован путем подчинения этическому закону. Очевидно, что этическое представление, основанное на фантазии гармонии, относящейся как к субъекту, так и к социальному, несовместимо с демократией, скорее, оно может лишь усилить «тоталитаризм» и «распад». Вместо гармонического общества демократия признает социальное поле внутренне разделенным; в каком-то смысле она основывается на признании нехватки в Другом. Вместо гармонизации субъективностей демократия признает разделение идентичностей граждан и изменчивость их политических убеждений. В сущности, она обращает внимание на нехватку в субъекте, в концепции субъективности, которая не становится единой в результате обращения к единственному положительному принципу. Таким образом, появление психоанализа в области этой антитезы между традиционной этикой и демократией обладает исключительной важностью.

В ходе истории поиск соответствующего идеала, «настоящего» блага, привел к многочисленным различиям между истинными и ложными благами. Подобное предприятие этической мысли нацелено на фантазматическое уменьшение всего невозможного, на предотвращение вмешательства случайности в человеческую жизнь. Определенная идея блага ставится на место основополагающей апории человеческой жизни. Но это тупик; последовательная неспособность всех этих попыток ставит под вопрос не только отдельные идеи блага, обернувшиеся неудачей, но и всю стратегию:

вопрос о высшем благе — это вопрос, которым человек задавался с незапамятных времен, но аналитик знает, что этот вопрос закрыт. Он не только не имеет того высшего блага, которого у него спрашивают, но также знает, что никакого высшего блага не существует.

*(Lacan, 1959–1960: 300)*

С точки зрения Лакана, «сфера блага воздвигает прочную стену на пути нашего желания... первейшее препятствие, с которым нам приходится иметь дело» (Lacan, 1959–1960: 230). Основной вопрос Лакана: что лежит по ту сторону этого препятствия, по ту сторону исторического предела блага? Таков основной вопрос, вдохновляющий развитие аргументации в «Этике психоанализа». По ту сторону последовательных концепций блага, по ту сторону традиционных форм этической мысли лежит их глубочайший провал, их неспособность справиться с центральной невозможностью, основополагающей нехваткой, вокруг которой организуется человеческий опыт. В действительности, эта невозможность составляет структурную причину развития этической мысли. Ее невыносимость обуславливает попытки ее устранения в этической мысли. Но устранение это влечет за собой опасность превращения блага во зло, утопии в дистопию: «мир блага исторически оказывается миром зла, что подтверждается не только известной обратимос-



тью “Канта с Садом”, но и бесконечными убийствами под знаменем политики счастья» (Lacoue-Labarthe, 1997: 58). С другой стороны, непреодолимость этой невозможности обнаруживает ограниченность всех этих усилий. Именем этой невозможности у Лакана является, конечно же, Реальное.

Реальное находится в центре лаканианской этики психоанализа:

Несмотря на то, что это может показаться странным поверхностному мнению, которое утверждает, что всякое исследование этики должно касаться области идеала, если не нереального, я, напротив, пойду в другом направлении, углубившись в понятие реального. Вопрос об этике должен быть рассматриваться с точки зрения положения человека относительно реального.

(Lacan, 1959–1960: 11)

Реальным здесь является невозможное, то, что невозможно представить себе при помощи воображения или вписать в какую-либо символическую систему. Реальное — это невозможное *jouissance* — наслаждение вне всяких границ и преград — связь между смертью и либидо. Реальное — это та самая Вещь, которая ускользает от опосредования дискурсом; оно ускользает от представления и символизации в дискурсе и всегда возвращается на его место, чтобы обнаружить его ограниченность. Именно основополагающий характер Реального раскрывает субъекта как субъекта нехватки. Именно основополагающий характер Реального создает нехватку в Другом; именно основополагающий характер и несводимость невозможного Реального раскалывает социальное поле. Создание блага или идеала традиционной этики направлено на то, чтобы совладать с этой структурной невозможностью Реального. Его провал открывает путь к иной стратегии, стратегии признания центральной роли и несводимости Реального.

Этика психоанализа — это этика без идеала (Miller, 1981: 9). Возможность такого дискурса основывается на психоаналитической идее о возможности существования этически удовлетворительной (хотя и не обязательно ведущей к «удовлетворению») позиции, достижимой путем очерчивания реального, нехватки, разрыва как такового (Lee, 1990: 98). Хотя прикосновение к реальному самому по себе невозможно, существуют две стратегии, позволяющие столкнуться с его структурной причинностью. Первая стратегия заключается в опасливом обхождении его стороной — так поступает традиционный этический дискурс, тогда как вторая состоит в его очерчивании (Lipowatz, 1995b: 139). Последняя стратегия предполагает символическое признание несводимости реального и попытку институционализации социальной нехватки.<sup>5</sup> Жижек назвал такую позицию этикой реального. Этика ре-

<sup>5</sup> На первый взгляд, идея институционализации нехватки может показаться абсурдной. Однако в данном контексте институционализация понимается как акт постфантазматического дискурсивного установления. Поэтому институционализация нехватки связана с признанием и сохранением (этого признания) нехватки в дискурсивной или институциональной системе. Проще говоря, институционализация нехватки предполагает символический жест, посредством которого нехватка — ею всегда отмечено символическое, но обычно она маскируется фантазией — признается в ее несводимости и сохраняется как таковая. В этом смысле такая этическая позиция не является этикой будто бы чистого Реального, а представляет собой этику символического признания структурной причинности Реального, близкую к тому, что Липовац называл этикой символического (Lipowatz, 1986).

ального требует, чтобы мы вспомнили прошлую дислокацию, прошлую травму: «Все, что нам нужно делать, — это раз за разом обозначать травму как таковую, в самой ее “невозможности”, в ее неинтегрируемом ужасе, посредством некоего “пустого” символического жеста» (Lacan, 1991b: 272). Конечно, мы не можем прикоснуться к реальному, но мы можем очерчивать его вновь и вновь. Жижек призывает нас не сдаваться: мы «должны сохранить следы всех исторических травм, грез и катастроф, которые правящая идеология... предпочла бы стереть». Мы сами должны стать знаками этих травм. «Такая позиция... представляет собой единственную возможность поддерживать дистанцию по отношению к [идеологическому] настоящему, дистанцию, которая позволит нам различить знаменья Нового» (Lacan, 1991b: 273). Этика реального разрывает порочный круг традиционной «идеологической» или утопической этики. Новое определение понятия блага не может разрешить окончательный провал последовательных концепций блага. Нам следует сосредоточить внимание на дислокации самих этих концепций. В тот момент, когда реальное (в своей политической модальности) делает свое присутствие осязаемым, мы и должны осознать этический *статус* этого присутствия.

#### **Две основные идеи лаканианской этики: сублимация и идентификация с симптомом**

В аналитической теории имеются по крайней мере две основные идеи, которые помогают ей преодолеть традиционную этическую идентификацию с определенными концепциями блага. Первая идея — это идея сублимации, которая является не только эстетической, но и этической категорией (Rajchman, 1991: 71). Сублимация «полностью отлична» от идеализации в традиционном этическом смысле (Lacan, 1959–1960: 111). От Фрейда мы знаем, что сублимация предполагает отклонение влечения к цели, отличной от сексуального удовлетворения. По Лакану, сублимация — это то, что:

доставляет *Trieb* (влечению) удовлетворение, отличное от его цели — цели, которая по-прежнему считается его естественной целью, — то, что раскрывает истинный характер *Trieb*, поскольку она имеет отношение к *das Ding*, к Вещи, поскольку она отличается от своего объекта.

(Lacan, 1959–1960: 111)<sup>6</sup>

В этом смысле, хотя сублимация не ведет к изменению объекта влечения, она предполагает новое отношение между влечением и чем-то, дополняющим объект, чем-то, отдельным от него, но в то же самое время с ним связанным; она имеет отношение к измерению Вещи (Lee, 1990: 163). Сублимация возводит объект в ранг Вещи, таким образом, она напрямую связана с реальным. Именно поэтому Вещь здесь предстает в виде утраченного/невозможного реального, место которого занимают воображаемые или символические объекты (этический идеал является всего лишь одним из них), но ни один из них не способен возместить или скрыть эту утрату, которая является

<sup>6</sup> Хотя, как ясно дает понять Лакан, это не обязательно приводит к исчезновению всякого отношения к сексуальности, как «думает глупая толпа» (Lacan, 1959–1960: 161).

ся результатом той же самой символизации. Я хочу сказать, что сублимация преодолевает традиционную этическую идентификацию, принимая в расчет измерение невозможного реального. Но самое главное в сублимации — и это имеет непосредственное отношение к нашему описанию демократии — состоит в том, что она создает публичное пространство. Хотя сублимация может быть только индивидуальной, она все же создает публичное пространство — некое объединяющее поле.

Наилучшим выражением этого парадокса служит высокая — даже чересчур высокая — оценка места искусства в цивилизации, искусства, которое представляет собой сублимацию *par excellence*. С одной стороны, произведение искусства строго индивидуально, связано с либидо конкретного тела, тела художника. Но художественное произведение также адресовано публике; оно предполагает создание публичного пространства, нисколько не отменяя его своеобразия: «публичность сублимации не является, в этом смысле, публичностью общего знаменателя, общности. Сублимация — это, скорее, публичное пространство, в котором наши единичные извращенные тела могут вступать в контакт друг с другом, создавая прекрасные объекты, обозначающие их» (Rajchman, 1991: 73). В этом случае публичное пространство создается не в результате отождествления с общей целью и благом, как происходит в традиционной этике: «Сублимация связана с другого рода “связью” между нами» (Rajchman, 1991: 73). Связью, опосредующей личностное и общественное, особенное и всеобщее. Сублимация не обеспечивает полного представительства утраченной Вещи, невозможного реального; она лишь «воссоздает» «пустоту, остающуюся после этой утраты, которая структурно не может быть представлена нами» (Rajchman, 1991: 74). Сублимация признает нехватку и центральную роль реального вместо того, чтобы предпринять усилия по его «невозможному» устранению, как происходит в случае отождествления с идеалом. Нехватка — это организующий принцип публичного, общественного пространства, созданного сублимацией. Разумеется, сублимация — это не просто интеллектуальная гимнастика. Сублимация связана с возможностью построения «материального» строения вокруг признания реального, признания нехватки, которая пересекает субъекта и социальное поле. Иллюстрацией здесь служит рассуждение Лакана о чаше из «Этики психоанализа»:

Итак, если рассматривать чашу с точки зрения, предложенной мной сначала, как объект, созданный для того, чтобы представить существование пустоты в центре реального, называемого Вещью, то данная пустота, будучи представленной в представлении, суть *nihil*, ничто. И поэтому гончар, точно так же, как и вы, те, к кому я обращаюсь, создает чашу своей рукой вокруг пустоты.

(Lacan, 1959–1960: 121)

Разве усилия демократии не направлены на создание единства, основанного на пустоте, нехватке и разделении?

С одной стороны, сублимация тесно связана с попыткой очертить реальное, создать в представлении место для непредставимого. Искусство — возвышенное искусство — таким образом оказывается артикуляцией, «демонстрацией» невозможности. В этом отношении демократия может быть суб-

лимирована, раскрывая политику как «искусство невозможного», бесконечное стремление к институционализации в политической реальности, в поле политической институции, момента невозможного, политической модальности реального. Художественное произведение не ограничивается фантазией, а политическое изобретение не ограничивается утопической политикой. С другой стороны, нельзя не учитывать замечания Лакана о воображаемой, в конечном счете, природе сублимации. Несмотря на все его глубокие рассуждения о сублимации, позиция Лакана остается двусмысленной. Сублимация не перестает служить, в конечном счете, фантазматическим ответом на вопрос относительно Вещи; фантазия, по-видимому, загрязняет поле сублимации:

На уровне сублимации объект неотделим от плодов воображения и особенно культуры. Общество не просто признает в них полезные объекты; оно находит скорее пространство расслабления, где оно может в каком-то смысле заблуждаться относительно *das Ding*, наполнять поле *das Ding* воображаемыми схемами. Именно так действуют коллективные, социально признанные сублимации.

Общество находит некоторое утешение в миражах, которые поставляют ему моралисты, художники, ремесленники, модельеры платьев и шляп и создатели воображаемых форм. Но дело не просто в одобрении того, что мы должны искать возможность сублимации, одобрении, которое общество с радостью выражает. Дело, скорее, в воображаемой функции и, в частности, в том, для чего мы прибегнем к символизации фантазии, каковой является формой, от которой зависит желание субъекта.

(Lacan, 1959–1960: 99)

Теперь следует перейти ко второй идее. Эта вторая идея предполагает идентификацию с симптомом как *симптомом*. В ее основе лежит решающее лаканианское определение анализа как идентификации; идентификации с симптомом, иными словами, узнавания в реальном нашего симптома единственного основания нашего бытия (Жижек, 1999: 80). Точно так должна быть истолкована этическая максима Фрейда «там, где было Оно, должно стать Я»: субъект должен идентифицироваться с тем местом, где уже был симптом: «в его специфической “патологичности” ты должен распознать элемент, придающий устойчивость твоему бытию» (Жижек, 1999: 80). В этом смысле по ту сторону идентификации с идеалом, по ту сторону границы находится идентификация с симптомом. В социальном анализе симптом был бы тем, что, с идеологической точки зрения, мыслится тем, что вносит в общество дисгармонию, тем, без чего оно было бы гармонически объединено под неким утопическим идеалом. В антисемитском дискурсе симптомом был бы еврей, в антидемократическом тоталитарном дискурсе симптомом была бы сама демократия. Проблема таких дискурсов заключается в том, что, как я уже отмечал, дисгармония возникает не из-за самого симптома, например, не из-за демократии. Она лежит в основе социального. Чтобы осознать это, необходимо поставить на место гармонического — фантазматического — идеала сам «предполагаемый источник дисгармонии», то есть симптом. В этом смысле отождествление с симптомом преодолевает утопическую фантазию, построенную вокруг определенной концепции блага.

Говоря «Все мы евреи!», «Все мы живем в Чернобыле!» или «Все мы в одной лодке!»,<sup>7</sup> мы возносим симптом, исключенную истину социального поля (которая поносится как чуждая частность), на место всеобщего — к точке нашей общей идентификации, которая до сих пор опиралась на его исключение или удаление. То же самое происходит, когда утверждают, что наши позиции в борьбе против антисемитизма станут более сильными, когда Холокост будет признан действительной частью всеобщей, а не только еврейской истории, то есть подобная локализация лишится своего смысла; только «узнав о произошедшем, все, а не только евреи, подумают: “Этой жертвой мог бы стать я”» (Monchi, 1997: 80). Речь идет о позиции, согласующейся с идентификацией с симптомом социального и преодолением социальной фантазии. Только признав такое невозможное представление, сделав это заявление о невозможности, можно «представить» невозможное или, скорее, идентифицировать себя с невозможностью его представления. Идентификация с симптомом, таким образом, связана с преодолением фантазии. Прохождение через фантазию ведет к осознанию нехватки или непоследовательности в Другом, которая скрывается фантазией, разделения между *objet petit a* и Другим, разделения, которое обладает не только этическим, но и «освободительным» звучанием для нашего политического воображения:

именно эта нехватка в Другом позволяет субъекту достигнуть своего рода «разотчуждения» (*de-alienation*), названного Лаканом *separaguiet*... [в том смысле, что осознание того], что и у Другого «нет» объекта, нет окончательного ответа... Эта нехватка в Другом дает субъекту, если можно так выразиться, жизненное пространство, позволяет ему избегать тотального отчуждения в означаемом не за счет восполнения своей нехватки, а за счет отождествления себя, своей нехватки, с нехваткой в Другом.

(Жижек, 1999: 128)

Очевидно, что на кону здесь стоит возможность совершения символических поступков, институционализирующих социальную нехватку, то есть включающих этическое признание невозможности замыкания социального. Мы знаем, что такая позиция не несет с собой успокоения. Она близка к сократической позиции радикального, но плодотворного невежества, или к антиутопической науке Геделя и Гейзенберга<sup>8</sup> (все научное конструирование направлено на подтверждение окончательной невозможности научного представления), или к заявлениям, наподобие того, что было сделано Луисом Бунюэлем, великим сюрреалистическим режиссером, которым восхищался Лакан: «Слава Богу, я атеист!».<sup>9</sup> Во всех этих случаях общим является то, что мы сталкиваемся с лингвистическим представлением непредставимой невозможности (или невозможности представления).<sup>10</sup> И самое главное

<sup>7</sup> Все эти парадигмы упоминались Жижеком в «Глядя вкось» (Ziжек, 1991a: 140).

<sup>8</sup> Как отмечает Колаковский, «возможно, в исторической перспективе отдельные значительные достижения науки двадцатого столетия — принцип Гейзенберга и теорема Геделя — будут считаться вкладом в тот же антиутопический дух нашего века» (Kolakowski, 1997: 136).

<sup>9</sup> Именно Лакан, в конечном счете, сказал, что «атеизм убедителен только для клерикалов» (Lacan, 1972–1973: 108).

<sup>10</sup> И вновь вопрос о метаязыке имеет прямое отношение ко всему этому обсуждению. Именно такое «невозможное» высказывание сохраняет процесс означивания открытым и тем са-

состоит в том, что невозможность может быть выражена посредством самого представления, посредством особой совокупности языковых игр, которые способны множиться вокруг нас. Каким было бы политическое и, в сущности, демократическое соответствие такой позиции?

### Психоанализ, этика и политика

Славой Жижек начал свою книгу «Сосуществование с негативным», приведя наиболее поразительное и возвышенное проявление политической попытки очертить нехватку реального, показать политическое в пространстве политического представления: флаг восставших во время насильственного свержения Чаушеску в Румынии. В этом флаге красная звезда, коммунистический символ, находившийся в центре флага и всего политического порядка, «символ, который обозначал организующий принцип национальной жизни», был вырезан; вместо него оставалась только дыра. Именно в этот краткий момент, после падения старого порядка и до установления нового, появляется возможность сделать зримой дыру в большом Другом, ощутить присутствие политического. Сегодня долг критических интеллектуалов заключается в том, чтобы постоянно занимать место этой дыры, особенно когда новый порядок (новое возвращение традиционной политики) становится устойчивым и пытается сделать незримой эту нехватку в Другом (Жижек, 1993: 1–2). Поскольку речь идет о политической практике, нашим этическим долгом может быть только попытка институционализации этой нехватки в политической реальности. Этот долг является поистине глубоко демократическим. Именно этот этический долг раскрывает также философское измерение демократии. Как отмечают Бернаскони и Критчли, если демократия — это этически обоснованная форма политической жизни, которая непрерывно задается вопросом о собственной легитимности, если легитимные общества — это те общества, которые сомневаются в самих себе, то такие общества являются философскими (Critchley, 1992: 239).

В этом свете главным в демократии становится то, что она делает зримым политическое установление, предел всех политических сил. Вводя антагонизм, она высвечивает дистанцию между каждой утопической символи-

мым не позволяет нам занять метаязыковую позицию. Эта невозможность неизбежно выражается в метаязыковой системе, поскольку метаязык — это не просто воображаемая сущность. Метаязык — это реальное в строгом лаканианском смысле слова: «То есть занять эту позицию невозможно. Однако Лакан добавлял, что еще более трудно уклониться от нее» (Жижек, 1999: 158). В этом смысле, чтобы избежать фантазматической метаязыковой позиции (метаязыкового утверждения метаязыка), необходимо совершить высказывание, которое покажет невозможность занятия чистой метаязыковой позиции вследствие провала самого метаязыка (метаязыковое отрицание метаязыка). Невозможно избежать схемы символизации: то, что находится за пределами символизации, может быть показано только в символизации, посредством провала символизации. Лаканианское решение же заключается в том, чтобы «совершить чисто метаязыковое высказывание, которое в своей откровенной абсурдности станет воплощением своей собственной невозможности. То есть ввести парадоксальный элемент, в самой своей идентичности материализующий абсолютную инаковость, тот неустранимый разрыв, который делает невозможной метаязыковую позицию» (Жижек, 1999: 158).

зацией и реальным, которое она пытается приручить. Но каким именно образом обозначается и становится зримой эта дистанция?

Эта зримость существует только постольку, поскольку возможны противоположные формы установления (социального), и эта возможность появляется, когда таковые формы действительно постулируются и становятся предметом борьбы на исторической арене. Ибо только в их антагонистическом отношении к другим проектам проявляется случайность конкретных действий установления, и именно эта случайность придает им политический характер.

*(Laclau, 1994: 4)*

Иными словами, условия поддержания зримости основополагающей нехватки и случайного характера структуры, согласно схеме Лаклау, таковы: во-первых, сделать зримым (внешний) конфликт между различными политическими проектами, различными содержаниями, претендующими на выполнение этой нехватки (ни одно из которых не предопределено для выполнения этой задачи); и, во-вторых, сделать зримым (внутренний) раскол, которым отмечен каждый из этих проектов, раскол между их функцией в качестве представителей (всеобщей) полноты и их конкретным (особенным) содержанием (Laclau, 1993: 285). Демократия пытается сохранить эту зримость, институционализировать эту нехватку, включив «в качестве составляющей своего “нормального”, “регулярного” воспроизводства» момент приостановки/распада политической реальности. Этим особенным моментом прорыва реального, как отмечает Жижек, является момент выборов:

В момент выборов вся иерархическая система социальных отношений как бы подвешивается, заключается в скобки; «общество» как органическое целое перестает существовать, превращается в случайное сочетание атомизированных индивидуальностей, абстрактных единиц. Результаты выборов оказываются в зависимости от чисто количественных механизмов подсчета, а в конечном счете — от вероятностных процессов. Какое-нибудь совершенно непредвиденное (или подстроенное) событие — например, скандал, разразившийся за несколько дней до выборов, — может дать те «полпроцента», которые так или иначе предопределяют всю государственную политику на несколько лет вперед... Не стоит закрывать глаза на этот совершенно «иррациональный» характер того, что мы называем «формальной демократией»... Демократия становится возможной, только если мы согласимся на такой риск, решимся вручить судьбу «иррациональной» случайности.

*(Жижек, 1999: 151–152)*

Такая приостановка седиментированной политической реальности, такое открытие моменту политического предполагают институционализацию как внешнего антагонизма между соперничающими политическими силами, так и — самое главное — внутреннего раскола, определяющего идентичность всех этих сил (чистый антагонизм у Жижека), а поскольку повторение момента выборов глубоко вписано в нашу политическую культуру, то признается, что ни одна из этих сил не способна снять внутренний раскол; если нам нужно время от времени проводить выборы, то это потому, что мы согласны с тем, что гегемонистская связь между конкретным содержанием и его воплощением полноты должна неизменно восстанавливаться и пересматриваться. Таков один из способов, при помощи которых демократия идентифицируется с симптомом (основополагающим антагонизмом социального, который обычно кажется простым эпифеноменом) и преодолевает фанта-

зию гармонического социального порядка, ставя нехватку на место принципа общественной организации.<sup>11</sup>

Обобщим: отправной точкой этой статьи было разочарование и негодование, вызванное основополагающей двусмысленностью демократии. Мы отметили, что, вопреки утверждениям антидемократических дискурсов, данная двусмысленность — существование изначальной нехватки в центре социального поля — вызвана не демократией. Разделение и дисгармония лежат в основе человеческого существования. Опыт современности, смерть Бога, иными словами, дислокация внешних универсальных признаков достоверности, выдвигают на передний план чувство истории, лишенной гарантированного эсхатологического или иного смысла, и делают зримой случайность существования в ее голом ужасе. Место власти больше не принадлежит государю, не обеспечено Богом. В таких обстоятельствах можно действовать в двух противоположных направлениях. Нехватка значения, которую этот процесс делает зримой, может привести к попытке возврата к досовременному воспроизводству достоверности; таким образом современность возвращается (в блумберговском смысле этого слова) на место досовременности. Тоталитаризм и партикуляризм развиваются в этом направлении. С другой стороны, демократия пытается примириться с нехваткой значения совершенно иначе. Она видит в этой нехватке единственную возможность опосредования универсализма и партикуляризма в достижении нетоталитарного понимания социального единства. Достоинство демократии в том, что она не слепа к основополагающему характеру разделения, дисгармонии, нехватки; их признание и институционализация — единственный способ примириться с условиями человеческого существования после Освенцима и Гулага. Демократия — это политическая форма исторического общества, в котором история, прерванная случайностью, нехваткой, больше не обращается к внешнему объединяющему принципу значения. Одно только это обстоятельство, отмеченное Лефором, показывает, что достоинство демократии, ее готовность столкнуться с историей, дисгармонией, нехваткой и попытаться их институционализировать, и есть самая большая опасность для демократии. Как прекрасно показал Мирча Элиаде в своем «Мифе о вечном возвращении», подобное столкновение с историей до сих пор кажется невыносимым (Элиаде, 1998). В таком случае, задача современной демократии состоит в том, чтобы убедить нас в том, что то, что казалось нам невыносимым, обладает этическим *статусом*.<sup>12</sup> В этом также заключается причина того, почему демократия может вызывать широкое недовольство

<sup>11</sup> Можно было бы также сказать, что система, основанная на жребии, как в древних Афинах, была бы намного ближе к попытке институционализировать такое признание социальной нехватки. Во всяком случае проблема древнегреческой демократии и ее связь с нашим пониманием современной демократии в этой статье не рассматривается. Описание древнегреческого демократического дискурса и институтов, важное для нашего описания современной демократии, см.: Vernant, 1982.

<sup>12</sup> Подобную задачу следует считать не педагогическим мероприятием, а гегемонистским проектом. Применение педагогики в политике обычно скрывает тоталитарные устремления. Тем не менее, можно было бы создать сократическое, демократическое, политическое образование, которое было бы лишено таких тоталитарных устремлений. Пример такой попытки см.: Euben, Wallach and Ober, 1994.



или разочарование и усиливать апоретическую бездеятельность или даже реакционную политику. Подобные следствия обусловлены тем обстоятельством, что в области этики (и онтологии) идеал гармонии — идеал, несовместимый с демократией — по-прежнему занимает гегемонистские позиции. Из этого описания с необходимостью следует то, что для процветания демократии «политика широкого недовольства должна быть ослаблена» (Copnolly, 1991: 211), а для этого необходимо, чтобы этика гармонии была заменена этикой, совместимой с демократией. И здесь этика психоанализа приобретает решающее значение для демократической теории.

Я попытался показать, что этика психоанализа преодолевает традиционную этику блага, преодолевает препятствие фантазматической этики гармонии, чтобы примириться с невозможным реальным, признав его изначальную несводимость и его структурную обусловленность. Как было показано выше, лаканианское реальное и нехватка обладают вполне этическим измерением, а сублимация и идентификация с симптомом, преодолевая традиционное этическое отождествление с определенной воображаемой концепцией блага, подтверждают этический статус их признания и институционализации. В этом смысле психоанализ может способствовать установлению этической гегемонии, необходимой для политического выживания и действительности демократии,<sup>13</sup> а лаканианская теория и лаканианская этика могут открыть в демократии родственную область, в которой раскрывается их значимость для социально-политического анализа и политической практики. В этом смысле достижение лучшего (но не идеального) общества, более демократичного и справедливого общества, возможно, но такой проект не может зависеть от «представлений психического воображаемого», как утверждает Уайтбук. Только слом воображаемых утопических представлений способен создать возможным следование демократическому курсу, курсу, который крайне самокритичен: «Справедливая политическая общность — это та общность, которая деятельно поддерживает свое собственное прерывание или ироническое к себе отношение, считая их своей основой» (Critchley,

<sup>13</sup> Разумеется, подобным образом может действовать не только психоаналитический дискурс. В действительности, поскольку речь идет о политическом уровне, нельзя оптимистически переоценивать гегемонистское влияние лаканианской психоаналитической этики, хотя влияние это может меняться в зависимости от контекста. Во всяком случае, нам бы не хотелось сочетания чрезмерной психоанализации с чрезмерной философизацией, приведшего, как отмечает Рорти, к возникновению в Соединенных Штатах и Великобритании типа «занятого самим собой университетского левого, который становится все более и более неуместным в действительных политических дискуссиях» (Rorty, 1996: 69). На самом деле проблема психоаналитического дискурса может быть серьезнее проблемы философизации. Она может быть сформулирована следующим образом: если конкретных субъектов так трудно привести к преодолению их первофантазии в аналитическом контексте, то на каком основании можно предлагать такую перемену на социально-политическом уровне, где, как показывает политика самих психоаналитических сообществ, подобное преодоление может оказаться еще более трудноосуществимым? Однако сложность — это не препятствие для принятия политической этики и действия в политике. Кроме того, данная перемена не обязательно должна пониматься как радикальный разрыв или момент тотальной трансгрессии; она может быть постепенным процессом: представим, например, что кто-то идет по ленте Мебиуса — топологическая структура, перевозносимая Лаканом, — таким образом, не меняя темпа, переходя с одной ее стороны на другую.

1992: 238). Такая точка зрения кажется противоположной точке зрения Уайтбука, согласно которой «без введения воображаемого все подобные дебаты [о достижении лучшего общества]... грозят оказаться пустопорожними» (Whitebook, 1995: 89). Уайтбук не может понять, что именно пустота лаканианской нехватки в Другом, пустота на месте демократической власти у Лефора становится отправной точкой для нового политического представления, представления по ту сторону воображаемых соблазнов.<sup>14</sup>

В завершение этой статьи, мне бы хотелось сделать важное замечание относительно политических следствий приведенных мною доводов.

Вышеизложенное не означает, что действительно существующие демократии в полной мере отражают лаканианскую этическую позицию. Такая точка зрения была бы полностью чуждой почти всему, что было сказано в этой статье: «нельзя ограничиваться пониманием демократии как существующей политической формы (и, конечно же, апологетикой западной либеральной демократии)» (Critchley, 1992: 240). С этой точки зрения вполне уместной кажется концепция *démocratie à venir*, предложенная Деррида. Но при этом нужно быть очень внимательным, чтобы не идеализировать демократию, вновь обращаясь к традиционному этическому дискурсу или утопической политике.<sup>16</sup> Кроме того, критикуя существующие демократические институты, следует также иметь в виду то, что прекрасно было сформулировано Жижекком:

Действительно, демократия чревата опасностями махинаций, коррупции, власти демагогов и т. д. Однако стоит нам исключить возможность таких негативных аспектов, и мы потеряем демократию вообще... Если же мы пытаемся откинуть эти искажения и постигнуть нетронутую чистоту Всеобщего, то сталкиваемся с его противоположностью. Так называемая «реальная демократия» — это просто еще одно имя для не-демократии.

(Жижек, 1999: 152)

В этом смысле, с лаканианской точки зрения, справедливо сделать вывод, что реальной и чистой демократии «не существует». Радикализация демократии может быть лишь результатом непрерывной аскезы, она зависит от нашей способности обойти Сциллу конформизма и Харибду утопизма и сохранить, в нужный момент, дистанцию по отношению к ним обоим.<sup>17</sup>

*Перевод с английского Артема Смирнова*

<sup>14</sup> Следует понимать, что слово «воображаемое» используется Уайтбуком не так, как его определял Лакан. Он ближе к определению Кастириадиса. Но едва ли это отменяет обоснованность наших замечаний.

<sup>15</sup> Поскольку реальная нехватка может быть символически очерчена, точкой пристежки при демократии может быть только означающее нехватки в Другом. При демократии на месте точки пристежки, которая делает социальное значение всеобщим, находится то, что лишает его общезначимости, символическое признание невозможности какой бы то ни было окончательной общезначимости.

<sup>16</sup> Хотя «грядущую демократию» Деррида называют утопической (среди прочих, Рорти и Критчли), Деррида отмечает, что, когда он говорит о «грядущей демократии», «это не означает, что завтра наступит осуществление демократии, речь идет не о будущей демократии... это не утопия, она имеет место здесь и сейчас, в здесь и сейчас, которые я постоянно пытаюсь отделить от настоящего» (Derrida, 1996: 83).

<sup>17</sup> Более подробное изложение проекта радикальной демократии см.: Laclau and Mouffe, 1985; Mouffe, 1992; Trend, 1996a, 1996b.

## Литература

- Жижек, С. (1999) *Возвышенный объект идеологии*. М.: Художественный журнал.
- Лефор, К. (2000) *Политические очерки (XIX–XX века)*. М.: РОССПЭН.
- Элиаде, М. (1998) *Миф о вечном возвращении*. М.: Алтейя.
- Connolly, W. (1987) *Politics and Ambiguity*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Connolly, W. (1991) *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca: Cornell University Press.
- Critchley S. (1992) *The Ethics of Deconstruction*, Oxford: Blackwell.
- Derrida, J. (1996) 'Remarks on Deconstruction and Pragmatism' in Mouffe C. (ed.) *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge.
- Dunn, J. (1979) *Western Political Theory in the Face of the Future*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Euben, P., Wallach J. and Ober, J. (1994) *Athenian Political Thought and Reconstruction of American Democracy*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kolakowski, L. (1997) *Modernity on Endless Trial*, Chicago: Chicago University Press.
- Lacan, J. (1959–1960) *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*, Miller J. -A. (ed.), trans. with notes D. Porter, London: Routledge, 1992.
- Lacan, J. (1964) *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Miller J. -A. (ed.), trans. A. Sheridan, London: Penguin, 1979.
- Lacan, J. (1972–1973) *The Seminar. Book XX. Encore, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, 1972–1973*, Miller J. -A. (ed.), trans. with notes Br. Fink, New York: Norton, 1998.
- Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso.
- Laclau, E. (1991) 'God Only Knows', *Marxism Today*, December: 56–59.
- Laclau, E. (1993) 'Power and Representation' in Poster M. (ed.) *Politics, Theory and Contemporary Culture*, New York: Columbia.
- Laclau, E. (1994) 'Introduction' in Laclau E. (ed.) *The Making of Political Identities*, London: Verso.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.
- Laclau, E. and Zac, L. (1994) 'Minding the Gap: The Subject of Politics' in Laclau E. (ed.) *The Making of Political Identities*, London: Verso.
- Lacoue-Labarthe, P. (1997) 'On Ethics: A propos of Antigone', *Journal of European Psychoanalysis*, 3–4: 55–71.
- Lee, J. S. (1990) *Jaques Lacan*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Lipowatz, T. (1986) *Die Verleugnung des Politischen. Die Ethik des Symbolischen bei J. Lacan*, Weinheim: Quadriga.
- Luhmann, N. (1990) *Political Theory in the Welfare State*, trans. with introduction J. Bednarz Jr, Berlin: De Gruyter.
- Miller, J. -A. (1987) Interview in *Le Matin, Newsletter of Freudian Field*, I, 1: 5–10.
- Monchi, V. (1997) 'Previous Conviction' in *Prospect*, March: 80.
- Mouffe, C. (1992) 'Preface: Democratic Politics Today' in Mouffe, C. (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, London: Verso.
- Rajchman, J. (1991) *Truth and Eros: Lacan, Foucault and the Question of Ethics*, London: Routledge.
- Ranciere, J. (1992) 'Politics, Identification and Subjectivation', неопубликованная рукопись.
- Rorty, R. (1996) 'Response to Ernesto Laclau' in Mouffe C. (ed.) *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge.
- Touraine, A. (1991) 'What Does Democracy Mean Today?', *International Social Sciences Journal*, 128: 259-268.
- Touraine, A. (1994) 'Democracy', *Thesis Eleven*, 38: 1–15.
- Touraine, A. (1997) *What is Democracy?*, trans. D. Macey, Boulder: Western Press.
- Trend, D. (1996a) 'Introduction' in Trend, D. (ed.), *Radical Democracy*, New York: Routledge.
- Trend, D. (1996b) 'Democracy's Crisis of Meaning' in Trend, D. (ed.), *Radical Democracy*, New York: Routledge.
- Vernant, J. -P. (1982) *The Origins of Greek Thought*, Ithaca: Cornell University Press.
- Whitebook, J. (1995) *Perversion and Utopia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- i ek, S. (1991a) *Looking Awry*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- i ek, S. (1991b) *For They Know Not What They Do*, London: Verso.
- i ek, S. (1992) *Tanzying with the Negative*, Durham: Duke University Press.