
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ИГРЫ

М. Рути

ЕДИНИЧНОСТЬ СУЩЕСТВОВАНИЯ: ЛАКАН И БЕССМЕРТНОЕ ВНУТРИ (Перевод Н.Г. Кротовской)

Аннотация: Отталкиваясь от работ Эрика Сантнера, Славоя Жижека и Аленки Зупанчич, это исследование выстраивает теорию субъективной единичности с точки зрения лаканианской школы. В статье утверждается, что в отличие от «субъекта» (который начинает существовать как результат символического запрещения) или «личности» (которая связана с нарциссическим самоощущением воображаемого), единичное «я» возникает в ответ на побуждающую директиву, происходящую из реальности. Эта директива, вне его или ее социальных и интерсубъективных покровов, собирает индивидуума в «характер». Следовательно, через единичность выражаются неотделимые от конкретного человека отличительные черты, своеобразность или темперамент, в то же время, единичность предотвращает как символическое, так и воображаемое замыкание. Она открыта всем уровням неподчинения, что свидетельствует о существовании в человеческой жизни таких элементов, которые выходят за рамки нормативной социальности. Действительно, поскольку единичность ясно говорит о чем-то, что касается «живомертвенного» (“undead”) чувства наслаждения (jouissance), она соединяет человека с бессмертием, правда, парадоксального вида. Это не значит, что человек не умрет, скорее он или она обладает способностью к «трансцендентному» опыту, такому как состояние сильнейшей воли к творчеству, который, всегда лишь на мгновение, выводит за границы земной жизни. Такие переживания позволяют индивиду чувствовать себя «реальным», что гонит прочь символическую абдукцию и психическую смерть.

Ключевые слова: повтор травмы, желание, влечение, наслаждение, означающее, единичность, бесконечность, трансцендентное, бессмертие, характер.

Ruti M. The Singularity of Being: Lacan and the Immortal Within // Journal of the American Psychoanalytic Association. 2010. № 58/6. P. 1113-1138.

Во вводной лекции своего семинара по этике психоанализа Лакан проводит отличие между «наукой о характере» Аристотеля и психоанализом. Он объясняет, что если у Аристотеля метод формирования собственного «я» строится вокруг развития привычных подходов, то психоанализ сам себя определяет «в границах травм и их инерции»¹. На первый взгляд, может показаться, что это определение полно лукавства: ведь что может быть более привычным, чем инерция травмы? Но, тем не менее, Лакан имеет в виду

именно различие между привычками, которые целенаправленно развиваются, и привычками, которые лежат в основе выбора на протяжении всей жизни субъекта, хотя он этого не осознает. Лакан подчеркивает, что психоанализ интересуется тем, как невольное повторение травмы формирует судьбу человека, независимо от его сознательных усилий совершенствовать личность или достичь определенных пространственно-временных результатов. Если привычки, о которых говорит Аристотель, возникают из умышленной попытки субъекта сформировать свое существование, то «привычки» травмы предопределяют человеческие действия и всевозможные стороны жизни, причем то, как это происходит, не обоснуется логически и не постигается разумом. Травмы дают навязчивые повторы, которые неотвратимо ведут субъект, отбрасывая все варианты, к конкретным целям, надеждам и способам реагировать на мир, тем самым запуская

¹ Lacan J. The Seminar of Jacques Lacan. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis. N.Y.: Norton. 1992. P. 10.

человека по траектории его уникальной «участи», «судьбы» или «удела».

Четыре года спустя Лакан в предисловии к своему очерку по основным принципам психоанализа, постулирует, что Фрейд — картезианец в том смысле, что он, подобно Декарту, «берет субъект реальности за исходную точку»². Главным для субъекта он определяет не способность к мышлению, но скорее его отношение к бессознательному: благодаря тому, что бессознательное скрывает бесспорно и упорно бросающиеся в глаза отображения жизни, субъект может быть абсолютно уверенным в своем существовании. Таким образом, Фрейд меняет наше основополагающее понимание того, что значит быть человеком. Провозглашая «реальность бессознательного»³, он смещает наше внимание с того, что мы можем знать, на то, что непременно останется частично скрытым. И он переориентирует нас с независимого и относительно автономного предмета метафизики на нелогичный и принципиально неустойчивый предмет психоанализа. Некоторые из самых значимых теорий и философских концепций двадцатого века были посвящены именно раскрытию огромного значения этой переориентации, и в некотором отношении нас до сих пор от нее «пошатывает».

Конечно, бессознательное и повторение травмы связаны между собой. С одной стороны, поскольку бессознательное сохраняет скрытую запись болезненных переживаний, которые невозможно должным образом назвать (пусть по отдельности они эмоционально востребованы), оно выкристаллизовывается вокруг травмы. С другой стороны, остаются неосознанными именно те чувства, которые постоянно возвращаются в форме повтора травмы. В этом смысле, затяжная травма повторения — травма от невозможности вырваться из мучительной гонки преследования голодными и неотступными призраками прошлого — надстраивает и усугубляет основные (наиболее «кристаллизованные») травмы субъективного характера. Тем самым создается многослойный психический ландшафт, где осадок от повреждения постепенно аккумулируется, чтобы породить сильно персонализированную мозаику боли. Несмотря на то, что траектория эмоций (или судьба) может казаться по большей части случайной, на самом деле она зависит от личного пути преодоления и совладания с травмой. В каком-то смысле,

ничто не отличает одного человека от другого более явно, чем специфика подхода к страданию. Травма, так сказать, покоится в корне особого и до некоторой степени неповторимого характера субъекта — того, что я решила в этой статье назвать «единичность существования».

Повторение как удел

Чтобы полностью уяснить связь между травмой и единичностью, было бы полезным начать с навязчивого повтора как обозначения бессознательного желания. Можно сказать, что навязчивый повтор функционирует как поезд, который был поставлен на абсолютно конкретный набор рельс, который задает его траекторию. Этот поезд всегда будет стремиться к месту назначения, даже если он уже тысячу раз достиг его или (и это может изводить даже сильнее), если место назначения продолжает бесконечно отдаляться. Повернуть поезд невозможно, а пустить под откос чрезвычайно разрушительно. Следовательно, лучшее, что может делать поезд, это следовать своему твердому курсу и послушно останавливаться на заданных станциях. Эти станции, на которых ютятся самые симптоматичные комплексы субъекта, похоже, будут называться «Тревога», «Депрессия», «Разочарование», «Изнеможение», «Тоска», «Горечь» и «Скорбь». Если поезд постоянно останавливается на них, значит, где-то в их окрестностях нечто осталось неразрешенным и непроработанным.

Хотя я позволила себе некоторую вольность с идеей Лакана, которая гласит, что желание помещает каждого из нас на «заданный курс»⁴, моя аналогия призвана описать власть навязчивого повтора, который доставляет нас снова и снова в один и тот же конечный пункт, несмотря на все наши усилия оказаться в ином. Мы можем упорно пытаться попасть в Нью-Йорк, но вместо этого продолжаем попадать в Бостон. Навязчивый повтор переводит желание в механическую, полностью автоматизированную силу, которая уклоняется от наших попыток ее переориентировать. Эта сила не отвечает ни на доводы рассудка, ни на задушевные

² Lacan J. The Seminar of Jacques Lacan. Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. N.Y.: Norton. P. 35.

³ Ibid. P. 36.

⁴ Лакан пишет: «Если анализ вообще имеет смысл, желание является ничем иным, как опорой теме бессознательного, самой явной артикуляцией того, что лежит в основе конкретной судьбы. Эта судьба настойчиво требует, чтобы долги были выплачены, и желание продолжает приходить вновь, возвращаться и помещать нас на заданный курс: курс того, что касается только нас» (Лакан Ж. Семинары. Этика психоанализа. Книга 7. М.: Гнозис/Логос, 2006. С. 407).

уговоры, сюсюканье, лесть или шантаж. Она держит свой курс через все перемены в нашей жизни, сохраняется под плотной массой из наших влюбленностей, потерь, семей, дружб, карьер, триумфов, лишений и ускользящих моментов наслаждения. Когда мы ожидаем этого меньше всего — когда нам кажется, что мы, наконец, оставили ее позади, — эта сила нагоняет нас, выныривая из темного туннеля или из-за крутого поворота.

В такие моменты, можно почувствовать себя так, как будто тебя предал и нанес исподтишка удар твой собственный склад личности, однако мы мало что можем сделать, чтобы помешать поезду выполнить его повторяющийся маршрут. Мы можем научиться ладить с этим повторением. У нас даже может быть возможность проработать некоторые из его причин. Однако обычно мы не можем полностью избавиться от него или хоть сколько-нибудь значительно пошатнуть его упорную регулярность. Можно утверждать, что это одно из самых важных качеств, отличающих человеческое существо от остального животного мира: нам свойственно произвольно возвращаться к одному и тому же узлу (в целом, неисполнимых) желаний, к беспорядочному переплетению экзистенциальных апорий. Это, как минимум, может раздражать. Но у этого есть также и «функциональная» сторона, так как именно эта навязчивость привносит в наши жизни толику постоянства, позволяет нам обрести чувство непрерывности. В каком-то смысле, навязчивый повтор (как способ ограничения желания) — величайшее основание нашего существования, и именно поэтому мы так держимся за него, поэтому мы, хотя уже все было проговорено и сделано, обладаем свойством «любить» свои симптомы больше, чем любим самое себя (перифразируя Славоя Жижека).

Сколь бы сильно навязчивый повтор не расстраивал спокойное течение наших жизней, его упразднение может привести к еще более катастрофическим последствиям, в том смысле, что мы бы остались без наших привычных креплений-якорей. Мы бы лишились, так сказать, спокойствия, не зная своего места назначения (или назначения как удела). Весьма существенным будет в этом контексте утверждение Лакана, что навязчивый повтор дает структуру наслаждению субъекта, так что оно становится более управляемым. Он переводит аморфное (или полиморфно капризное) давление наслаждения в относительно стабильную «организацию» желания, тем самым трансформируя неконтролируемую настойчивость влечения в более

промежуточное состояние дискомфорта от симптомов фиксации. Без организующего постоянства желания, мы были бы вынуждены ловить волну телесного наслаждения, застряв навечно на стыке чрезмерного удовольствия и непомерной боли. Как бы ни было досадно оказаться в чопорном Бостоне, когда хочется воспользоваться богемными возможностями Гринвич-Виллидж, абсолютная надежность навязчивого повтора — это чрезвычайно действенная защита против взрывной силы наслаждения. Это достаточно парадоксально, но даже когда наше желание ведет нас в патологическом направлении, оно защищает нас, закрывая нам доступ к тому непосредственному виду наслаждения, который на опыте оказался бы непереносимым. С этой точки зрения, «удел», который предлагает нам навязчивый повтор — это ловушка, но одновременно и щит, без которого справиться с жизнью было бы гораздо сложнее.

Желание, влечение, наслаждение

Но если таково положение вещей, то мы вынуждены признать, что желание и влечение неотвратно связаны, что под покровом желания безостановочно и неустанно циркулирует сила влечения. Другими словами, если желание спасает нас от крайностей удовольствия, то противоположное также должно иметь место быть: желание — как и навязчивый повтор, выражающий это желание, — по необходимости будет нести отпечаток влечения, глубоко-телесного наслаждения, для вмещения которого он предназначен. Легче всего понять это можно рассмотрев одно из самых известных рассуждений Лакана, посвященных отношениям между желанием и влечением:

«Возьмем, например, фрейдовскую жену мясника. Любить-то она икру любит, но только ее не хочет. И именно поэтому она ее желает. Поймите, объект желания — это причина желания, и этот объект-причина желания и есть как раз объект влечения, то есть объект, возле которого влечение кружит. <...> Желание за объект влечения не цепляется — желание, пробужденное влечением, описывает возле объекта этот круг. Бывают, однако, желания, влечением нимало не обусловленные. Бывают желания пустые, желания безумные, желания, вызванные, скажем, всего лишь тем, что для вас на что-то наложили запрет. Но уже потому, что вам это запрещено, вы не можете, хотя бы какое-то время, об этом не думать. А это тоже в своем роде желание. Что же касается объектов блага, то всякий раз, когда

вы имеете с ними дело, вы говорите о них <...> как об объектах любви»⁵.

Объект желания является также объектом влечения. Или, следуя головокружительным виткам риторики Лакана, если объект желания является также объектом, вокруг которого вращается влечение, то желание также «кружит» вокруг объекта влечения. Причина в том, что и желание, и влечение направлены на один и тот же объект, а именно — *das Ding* или Вещь, замещающая первичную утрату⁶. Вещь, как многократно подчеркивает Лакан, функционирует как вызывающий меланхолию предмет невосполнимой потери, невосполнимой по той простой причине, что (в действительности) никогда не был, для начала, утрачен. Тем не менее, эта воображаемая потеря Вещи даёт целую массу важных психических эффектов, в сумме которых начинает существовать лакановский субъект нехватки — субъект, который вечно мучается от чувства, что у него было украдено нечто бесценное. Еще точнее, так как субъект не может обрести Вещь, он вынужден искать ее отражение в различных объектах желания — *objets a*, — которые он встречает в мире. Поскольку он не может обладать тем совершенным объектом, субъекту приходится искать его отблески в более обыденных заменах⁷.

В настоящем контексте важным оказывается то — на этом заостряется наше внимание в цитате о жене мясника, — что существует различие между «пустыми» или «безумными» желаниями, которые раздуты из-за простого факта, что *objet a* стоит под вопросом, каким-то образом недоступен, и желаниями другими, (более «истинными?»), которые направлены непосредственно на совершенный объект, тем самым становясь «задействованными во влечении». Желание, скажем так, достигает

«полноты» (силы, витальности) в своей близости влечению. «Пустые» желания никак не касаются Вещи или имеют к ней столь отдаленное отношение, что их объекты не могут даже приблизиться к началу воплощения реального (не)объекта. Напротив, те желания, которые верны Вещи — тем самым они автоматически сплетаются с траекторией влечения, — связывают себя с теми объектами, которые, так или иначе, выявляют Вещь. Хотя желание всегда будет приближаться к Вещи лишь по касательной, через те реальные объекты, с которыми оно сталкивается в жизни, тем не менее, некоторые из этих объектов будут подступать ближе других к неуловимому духу Вещи. Объекты, ближайšie к этому духу — одновременно ближайšie к влечению (и потому способны вдохнуть жизнь не только в желание, но и во влечение).

Таким образом, желание и влечение вожделяют одну и ту же Вещь. Однако влечение ближе к Вещи, чем желание когда-либо сможет быть, так как влечение является носителем биения телесной реальности, в то время как желание всегда остается функцией означающего, и, в этом качестве, вдвойне отстоит от Вещи. Не надо воспринимать это так, будто влечение можно приравнять к некоему «врожденному» инстинкту, потому что влечение является также и квазисоциальным явлением в том смысле, что оно формируется как ответ означаемым Другого⁸. В конце концов, то каким способом означающее врежется, пробьет, вскрыет или пырнет «существо» тела — всегда очень индивидуально и зависит от особенностей каждого отдельного субъекта в отношениях с социальным и интерсубъективным миром, его окружающим. Вся энергия влечения субъекта направлена по сети каналов, которая отражает схему культурных установок. Это означает, что даже наиболее укорененное ядро существования субъекта (влечения, которые определяют траекторию его наслаждения) частично «дисциплинировано», связано с определенным исторически желанием Другого, а потому абсолютно несовместимо ни с какой идеей

⁵ Лакан Ж. Семинары. Книга 11: Четыре основные понятия психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 2004.

⁶ «Первичная» природа этой утраты связана с тем, что соизидательное вмешательство означаемого в телесную реальность — то самое вмешательство, благодаря которому субъект становится творением символизации и интерсубъективности, — и служит причиной появлению Вещи, как утраченного объекта.

⁷ Как объясняет Лакан: «Не будь Вещь в принципе от нас сокрыта, мы не были бы обречены — как обречена на это любая психика, — пытаюсь помыслить ее, ее обходить, кружить вокруг, постепенно к ней приближаясь». (Лакан Ж. Семинары. Книга 7. Этика психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 2006. С. 154). Вещь, другими словами, по самой своей природе «всегда представлена чем-то иным». Я подробно писала, почему это не столь большая экзистенциальная трагедия, как может показаться на первый взгляд.

⁸ Не помышляя о выражении «естественных» ритмов, влечение неустанно воюет против основных потребностей тела, выталкивая его в состояние перевозбуждения и чрезмерной активности, даже если оно нуждается в отдыхе и равновесии. Как утверждает Лакан, «Постоянство натиска налагает запрет на любое уподобление влечения биологической функции, которая всегда имеет определенный ритм. Первое, что говорит Фрейд о влечении, это что оно, если можно так выразиться, не знает ни дня ни ночи, ни весны ни осени, ни восхода ни заката. Это постоянная сила». (Лакан Ж. Семинары. Книга 11: Четыре основные понятия психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 176).

истинной гуманности⁹. В результате получается, что различие (всегда довольно-таки расплывчатое) между влечением и желанием заключается ни в противопоставлении «природа против культуры», а просто в относительной близости к Вещи.

Кризис сознания

Уже влечение демонстрирует некоторую степень логичности, а желание действует гораздо яснее: мы осознаем, что нашим желаниям свойственно постоянство, что существует некая (а)логичность в свойствах тех вещей, которые мы желаем. Это действительно так и есть, так как желание возникает тогда, когда влечение сталкивается с общественным запретом (потеря Вещи). Относительная устойчивость желания происходит от верной и судьбоносной встречи влечения и запрета. Другой блокирует наш прямой доступ к наслаждению, так что к нему можно приблизиться лишь тем окольным путем, упомянутым выше, через (более-менее) общественно распознаваемые объекты желания. Поэтому ни один объект не сможет даровать полное удовлетворение, ни один объект не сможет целиком исполнить указания желания. Объект, проще говоря, никогда не является «подлинной» сущностью, возвышенной Вещью, происходящей от непосредственного удовольствия. В то же время, я уже начала подводить к этой мысли ранее, недостижимость подлинного удовольствия — это и есть то, что делает жизнь общества возможным, так как сколь захватывающей не была бы неуловимая Вещь, она — подобно кантианскому возвышенному, к которому понятийно близка, — также ужасает, ошеломляет и потенциально поглощает. Задача желания в этом случае — держать нас на безопасном от Вещи расстоянии, в то же время, позволяя нам *мечтать* о ее достижении. Воображение через желание узурпирует место наслаждения. Вот почему Лакан утверждает, что желание — это защита, защита против перехода границ в наслаждении».

Наслаждение настолько перевозбуждает нас, препятствуя тому, чтобы мы жили в (относительно гармоничной) сфере влияния принципа удовольствия, что мы вечно пытаемся очистить себя от него, хотя одновременно неустанно к нему стремимся. Желание и общественный порядок, благодаря которому существует желание, выступают при этом

арбитрами этого процесса. Таким образом, Другой — это не просто нечто, что обманом лишило нас наслаждения и наградило огорчительным расколом личности, но также и способ смягчения нашей принципиальной беспомощности по отношению к избыткам энергии реальности. Это не означает, что мы должны смиренно покориться нормативным приказам Другого без всякой попытки сопротивления их гегемонистским масштабам или попытки перестройки. Однако это разъясняет, что имеет в виду Лакан, называя влечение фундаментальным онтологическим понятием, связанным с «кризисом сознания».

Уже фрейдовский анализ бессознательного пошатнул основания субъекта разума (картезианского) сознательного. Осознание того, что мы по своему устройству неспособны справиться с силой нашего влечения, добавляет человеческому существованию еще один уровень глубокой онтологической уязвимости. Все возрастающий акцент на реальности, который делал Лакан к концу своей карьеры, призван вынести на первый план именно это, что не было в должной степени признано теми, кто сосредоточился исключительно на его ранних теориях языка и бессознательного. Это правда, что во вселенной Лакана жертвование наслаждением означавшему является причиной нехватки-в-бытии, что, в свою очередь, приводит к существованию (заклученного) субъекта, как места чистой негативности. Тем не менее, то, что это рассеивание или расчленение реального означавшим никогда не сможет быть доведено до конца, в конечном счете является еще более серьезным бедствием. Остающиеся следы, клочки, остатки или объедки наслаждения продолжают выводить субъект из равновесия, угрожая ликвидировать его изнутри, хотя одновременно они вдохновляют и поддерживают его воплощенное существование. Это, нужно признать, является экзистенциальным «кризисом» потенциально чудовищного масштаба.

Если желание происходит от принципиальной нехватки, вызванной означавшим, влечение сохраняется в качестве избытков удовольствия, которое продолжает вздыматься и вырастать в символическое, предоставляя остаткам реального оседать на территории значения и общественности, создавая крайне взрывоопасную ситуацию. Как указывают и Жижек, и Аленка Зупанчич, основная проблема с наслаждением, скорее, заключается не в том, что мы не можем достичь его, а в том, что мы не можем

⁹ Лакан утверждает: «Вначале было Слово, говоря иначе — означающее. Без означающего вначале влечение было бы невозможно назвать историческим явлением».

освободить самих себя от его эксцессов¹⁰. Мы, по словам Джонатана Лира, обречены на борьбу со «излишком» энергии, которая преследует нашу жизнь, периодически подводя нас к грани крушения. Такие крушения, уточняет Лир, характеризуются прорывом количества без качества», поражением или затмением смысла от неумолимой (и бессмысленной) силы влечения. Эти неконтролируемые прорывы избыточной энергии доказывают, что жизнь без внутреннего возбуждения по существу противопоказана человеческим существам. Такие возбуждения не направлены на что-то конкретное, но просто демонстрируют внутреннюю неспособность психики удерживать вещи в состоянии покоя и неизменности. Несмотря на защиту, предлагаемую структурами общества, и фиксацию желания, у нас нет иного выбора, кроме как жить в постоянном страхе перед надвигающимся дисбалансом. Вот почему влечение — это важное «онтологическое понятие», меняющее наше понимание основных параметров человеческой жизни.

«Живомертвенность» влечения

Несомненно, наша жизнь была бы легче, если бы мы смогли придумать, как справляться с избыточным наслаждением влечения. Однако в моем анализе уже было высказано предположение, что наша единичность неразрывно связана с этим избытком, что наша конститутивная нестабильность просто является обратной стороной того факта, что мы никогда не погружаемся полностью в символические и воображаемые процессы субъективизации. Отдавая себе отчет в некотором упрощении, можно сказать, что «субъектность», с точки зрения лакановской теории, связана с символическим, личность — с воображаемым, а единичность — с реальным. «Субъект» появляется через символический закон и запрет. «Личность» никогда не сможет полностью выйти за пределы нарциссических фантазий о целостности, объединении и экстраординарности, которые укрепляют воображаемые отношения субъекта с миром.

¹⁰ Жижек пишет: «Проблема наслаждения не в том, что оно недостижимо, что оно всегда ускользает из наших объятий, а скорее в том, что человек никогда не сможет от него отделаться, что его след будет тянуться вечно — именно в этом самая суть лакановской концепции избыточного удовольствия: как раз отречение от *jouissance* является причиной остатков/избытков *jouissance*». (Žižek S. *The Invisible Remainder: An Essay on Shelling and Related Matters*. London: Verso, 1996. P. 93). Зупанчич, в свою очередь, подтверждает, что то, что мы не можем достичь наслаждения, менее значительно чем то, что «оно повсюду».

«Единичность», в свою очередь, соотносится с бушующими энергиями влечения, принадлежащими реальности, которые избежали как символического, так и воображаемого замыкания. Единичность открыта тем слоям существования, что расположены вне любых общественных или интерсубъективных категорий и классификаций.

Эрик Сантнер прекрасно формулирует суть дела, когда постулирует, что единичное «я» продолжает существовать как устойчивое зерно реальности за всеми общественными условиями, системами, обобщениями и экономией сопоставления. Единичность избегает логики частей и целого, культурных систем обмена, в которых элементы приобретают ценность в зависимости от сравнения их между собой в рамках более обширной структуры¹¹. Единичность, утверждает Сантнер, это «безотносительная чему-либо чрезмерность, непригодная для любой формы телеологической поглощенности большей целью»¹². Она остается, когда учтены все частности или поддающиеся классификации факторы. Переводя смысл в термины Лакана, когда субъект лишается своих символических и воображаемых оснований, остается еще нечто: реальность существования. Вот почему было бы ошибкой смешивать единичность с нашим обычным пониманием личности. Если личность наделяет *тип* человека заданными особенностями (например, робкий, замкнутый, открытый, харизматичный), то единичность выражает специфику жизненных установок субъекта на уровне влечения и бессознательного желания. В результате, единичность, скорее, несет внезапные искры оригинальности и своеобразности, чем обеспечивает представление-игру масок, что включает в себя личность в ее обычном смысле. В той степени, в которой она сообщает нечто от несмываемого следа реальности — несет «разбитое на куски и

¹¹ Помимо Франца Розенцвейга и Фрейда, анализ Сантнера в долгу перед Эммануэлем Левинасом, который объясняет, что невозможная сингулярность Я возникает из неотложности бытия — непоколебимости в существовании — что невозможно выразить через концепции. Это представляет собой пробел на горизонте понимания, так что самоидентичность человека на этом фундаментальном уровне создается отсылкой не к другим, но лишь к самому себе. В похожих чертах обрисовывает Джоан Копджек идею, что наслаждение — в качестве частицы небытия, которую невозможно обосновать — действует как поддержка субъекта в его или ее сингулярности.

¹² Santner E.L. *Miracles happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the matter of the neighbor*// S. Žižek, E.L. Santner, & K. Reinhard. *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*. Chicago: University of Chicago Press. 2005. P. 76-133.

охваченное паникой» возбуждение влечения — единичность относится к тому, что есть в субъекте ненормального и социально аномального.

Единичность, таким образом, относится к той части влечения, которой удастся просочиться через решето различных систем структуры, призванной уравнивать человеческую жизнь. Эта часть, является словно «нечеловеческим» элементом, который злится на «разумный» фасад субъективности и личности, придавая характеру субъекта жутковатую «монструозность» помимо его символических и воображаемых полномочий. Единичность в лакановском смысле, таким образом, не особенно утешительная или обнадеживающая концепция. Скорее, она воспроизводит двойственный статус наслаждения, которое в одно и то же время воодушевляет жизнь субъекта и несет дезориентирующие импульсы влечения. Таким же образом, как наслаждение вдыхает в субъект жизнь, даже если при этом сминает и истязает его существование, так единичность помещается внутри неотчетливого промежутка загадочной области, что (еле-еле, вечно на грани) разделяет живоносную энергию от «чрезмерности» влечения. Немного переформулируем суть дела: разрушительный аспект наслаждения — это обратная сторона парадоксального типа бессмертия или невозможности умереть — что Жижек и Сантнер характеризуют гротескным «живомертвенность» (“undeadness”), которая наделяет субъект неудержимой витальностью. Лакановский образ ломтика (lamella), либидной силы, «переживающей любое деление» и обозначающей бессмертную или неугасаемую жизнь, жизнь, не нуждающуюся в органах, упрощенную, неистребимую жизнь — возможно, является наилучшим выражением этой живомертвенности.

Это определение позволяет нам оценить всю значительность утверждения Сантнера: «то, что обуславливает единичность человеческого бытия, что именно, в конечном счете, делает человеческую жизнь ни на что не похожей — это не какое-то конкретное положительное свойство <...> но скорее совершенное отличие смерти, которое вкладывает в жизнь основополагающую безотносительность, твердую сердцевину экзистенциального одиночества, которое, в каком-то смысле, и *есть* то, чем мы являемся»¹³. Здесь Сантнер употребляет экзистенциальное одиночество не в феноменологическом

смысле. Отличие смерти, к которому он отсылает, не подразумевает выражение мучительного беспокойства субъекта о своем состоянии, подобно хайдеггеровскому «бытию-к-смерти», но скорее должно передать тесную связь между единичностью и живомертвенностью, между тем, что в нас есть невозможного, и тем, что в нас абсолютно безотносительно (неспособно к социальности и интерсубъективности). Как это ни странно, но наша возможность к сингулярности, одновременно является тем, что дальше всего удаляет от нас утешительную мысль о полной умопостигаемости существования. На уровне реальности нашего существования мы и есть «твердая сердцевина экзистенциального одиночества», которая отрицает все формы социальной ассимиляции, соединяя нас взамен с безотносительным биением наслаждения.

Клеймо бесконечности

Наша сущностная «живомертвенность» препятствует, таким образом, беспроblemной социальной ассимиляции, никогда не позволяя нам «вписаться» полностью. Тем не менее, этот неуютный факт также является тем, как предполагает Сантнер, что делает каждого из нас «чем-то *большим*, чем просто часть мироздания». В том же размере, в каком «живомертвенность» противостоит социальной интеграции, она придает нашему существованию своеобразную «бесконечность» и никогда не дает нам полностью слиться с миром. Зупанчич, рассматривая этику Лакана, выражает суть дела таким образом:

«В ответе на обещание религией бессмертности не заключен пафос конца. Основой этики не может послужить приказ, обязывающий нас признать конечность всего и отречься от всех «возвышенных», «неосуществимых» устремлений. Конец обещания жизни после смерти (т.е. бесконечности за пределами этого мира) не подразумевает, что мы тем самым «заточены», заключены внутри конечного мира. Он предполагает, что, напротив, бесконечность непрестанно «паразитирует» на конце. Из-за отсутствия «за пределами», за неимением хотя бы одного исключения для конечности, конец «обесконечивается» <...> Проблема бесконечности не в том, как достигнуть ее, но скорее в том, как избавиться от ее клейма, клейма, которое неустанно нас преследует. Лакановское название этому паразитизму — наслаждение *jouissance*».

В то время как мы привыкли думать о бесконечности как о таинственном «по ту сторону», которого невозможно достичь — как о радужном

¹³ Santner E.L. On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig. Chicago: University of Chicago Press. 2001. P. 72.

идеале, что вечно ускользает под давлением наших попыток его коснуться, — наслаждение связывает нас с бесконечностью, которую невозможно ни избежать, ни изгнать. Это «клеймо» наслаждения паразитирует внутри нас, «обесконечнивает» конец, так что вместо нас, преследующих бесконечность, бесконечность преследует нас, привнося в наше существование живомертвенность, подобную лакановскому ломтику. Вот почему Зупанчич считает, что наши попытки ответить «пафосом конца» (простым отречением от всех «возвышенных» и «трансцендентных» устремлений) на обещание религией бессмертия лукавят: ведь они отрицают тот факт, что мы по определению суть существа, расколотые бесконечностью. Подобным образом, наши попытки основать этику на конечном упускают «паразитизм» наслаждения, который мы никогда не сможем полностью преодолеть.

Но как именно «клеймо» наслаждения преобразовывается в бесконечное? Конечно, все не исчерпывается устойчивостью живомертвенности, которая не дает нам покоя. Если мы остановимся на этом уровне, идея бесконечности останется в лучшем случае метафорической, просто обозначая, что в глубине нашего конечного существа есть энергии, тяготеющие к бесконечному. Было бы полезным снова повториться, но следующим образом: лишь, поскольку наслаждение предотвращает самозамыкание, мы тоскуем по бесконечному. Тот факт, что наслаждение паразитирует на нашем символическом устройстве, что оно создает трещину (или серии трещин) в нашей социальной доступности, и порождает «бессмертные» устремления. Другими словами, наше собственное грызущее чувство существования, каким-то образом не полностью осознаваемое (из-за нехватки «решительности», так сказать) и заставляет нас стремиться к трансцендентному. В самом деле, можно сказать, что при встрече нехватки, вызванной означаемым, с (более ранней, первоначальной) нехваткой реального и зажигается искра бесконечного¹⁴. Опять преобразуя ход мысли,

¹⁴ Лакан проясняет разницу между нехваткой, вызванной означаемым, и нехваткой реального следующим образом: «Две нехватки покрывают одна другую. Одна берет свое начало в главном изъяне, на котором вся диалектика прихода субъекта к своему бытию в отношениях с Другим, собственно, и построена, — изъяне, который заключается в том, что субъект зависит от означющего, а означющее существует, первоначально, в поле Другого. Нехватка эта вторит другой нехватке, нехватке реальной, предшествующей — нехватке, связанной с приходом существа к жизни, с половым воспроизведением» (Лакан Ж. Семинары. Книга 11: Четыре основные понятия психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 219).

можно сказать: наша (воображаемая) потеря Вещи и инициирует погоню за чем-то «иным» по отношению к нашей ежедневной жизни. Мы чувствуем, что потеряли что-то бесконечное (бесконечно ценное), и именно потому мы знаем, что можно желать его воскресения или реинкарнации — потому мы и обладаем способностью, какой бы несовершенной она ни была, касаться того, что превосходит мир нашей привычной жизни.

Заметьте, что существует различие между тем, что «за пределами» мира, и тем, что является «иным» по отношению к нему. Зупанчич подчеркивает, что то, что мы не можем выйти «за пределы» мира в религиозном понимании, не означает, что мы полностью «внутри» него — что мы не имеем доступа к чему-то «иному», нежели стандартные структуры мира. Иначе говоря, цель Зупанчич не возродить теологическую концепцию бесконечности, но просто объяснить, почему, «застряв» в этом мире, мы не лишаемся возможности (и права) иметь «возвышенные» (или даже «неосуществимые») устремления. Такие устремления порождают момент, когда мы осознаем, что принципом реальности (и принципом удовольствия, что поддерживает его) не охватывается полнота человеческого опыта, что мы способны превосходить границы нашей обычной «реальности». Подобно тому, как за символическим и воображаемым вечно охотится реальное, существует также нечто «за пределами» принципа реальности/удовольствия, нечто «за пределами» привычной, ежедневной композиции наших жизней¹⁵. Веками освещенное имя этой «запредельности» — это «возвышенное» (sublime). В конечном счете, хотя «за пределами» принципа реальности/удовольствия — как устанавливает уже Фрейд — располагается территория влечения

¹⁵ Современная теория обязана Зупанчич одним из замечательнейших вкладов: она анализирует сублимацию, как средство создания пространства для ценностей, которые не замечаются принципом реальности, принципом, далеким от того, чтобы быть «естественным», и являющимся глубоко идеологическим, отражающим ведущие ценности окружающей культуры. Утверждая, что сублимация «своей целью ставит Реальное, Реальное в таком качестве, что оно не может быть сведено к реальности», Зупанчич констатирует: «Творческий акт сублимации — это не только создание какой-то новой вещи, но также (и в первую очередь) создание и поддержание определенного пространства для объектов, которым нет места в данной, наличествующей реальности, объектов, которые считаются «невозможными». Сублимация наделяет ценностью то, что принцип реальности не ценит вовсе» (Zupančič A. *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge: MIT Press, 2003. P. 77-78).

к смерти¹⁶, это также поле (фантазийного) сияния Вещи. И наоборот, возвышенное, во всяком случае, в кантианском значении, — это идея, которая по определению связывает трансцендентное с призраком смерти, поскольку математическое и динамическое несут характер потенциально смертоносной безмерности и мощи/силы¹⁷.

Намеки бессмертия

В наше «постмодернистское» время говорить о возвышенном может быть сложно. Однако столь же затруднительно было бы полностью задушить сильнейшее стремление к нему, даже если мы без колебаний, я в том числе, принимаем светскую, постбогословскую точку зрения. До сих пор в моем обзоре было рассмотрено следующее: как существа, чью символическую и воображаемую «цельность» все время подтачивают разрушительные энергии реального, мы по самому своему устройству вынуждены искать этой цельности. Что еще важнее, большинству из нас так не хотелось бы отречься от возвышенного, потому что мы уже имели опыт прикосновения его. Потому что, несмотря на наш глубочайший скептицизм в отношении всего «трансцендентного», мы отлично знаем, что возвышенное, хоть и сложно его найти, ни в коей мере не недостижимо. Мы знаем, что достичь наслаждения иногда (и никогда дольше, чем на мгновение) возможно. Религия, и, частично, мистицизм, в течение истории являли собой яркий пример того, как можно говорить об опыте столкновения с наслаждением (или хотя бы легкого касания его), и это одна из причин, почему Лакан постоянно к ним возвращается. Сантнер — мы увидим это яснее в контексте его рассмотрения «чуда» — основываясь на этой

традиции, приходит к особенно захватывающим выводам. Однако важно констатировать, что религией нисколько не исчерпывается поле трансцендентного. В этой статье я использую термин достаточно широко, чтобы показать возможность различных опытов, выводящих нас за границы нашего обычного, ежедневного способа существования — опытов, которые, совершаясь в обобщенно экзистенциальных границах, могут передать намек бесконечности, вечности и даже бессмертия.

Под «бессмертием» я, конечно же, не подразумеваю, что мы не умрем. Скорее, подобно Зупанчич с ее развитием идеи «бесконечности», я прибегаю к некоему ощущению, что «внутри» человеческого опыта есть то, что связывает нас с чем-то «иным» по отношению к этому опыту — то, что позволяет нам прорваться сквозь социо-символическую рамку, которая модулирует наши страсти, и добиться (всегда лишь мимолетного) видения чего-то более «вневременного». Тот факт, что реальное и его «живомертвенность» в недавние пост-лакановские времена стали ассоциировать с бессмертием, происходит от идеи, заключающейся в том, что как реальное, так и бессознательное, не замечают течения времени. В результате, «вечность» и «бесконечность» автоматически вставляются в топику реального. С этой точки зрения, «трансцендентные» моменты — это те, во время которых реальное прорывается изнутри символического, разоблачая фантазийные основания недавних притязаний на последовательность, и раскрывая (подобно озарению), что существует нечто «за пределами» общественной нормативности. В каком-то смысле, такие моменты представляют собой столкновение двух темпоральностей: временности обычного опыта и безвременности (или антивременности) экстраординарного. Поскольку мы позволяем обыденному победить исключительное, мы усиливаем свою смертность. Но в случае обратной ситуации, мы активируем бессмертное (трансцендентное). Тот факт, что мы делаем это редко, ни в коей мере не преуменьшает ценность эпизодов трансцендентного, поскольку, возможно, именно они гарантируют то, что мы не совсем подчинены гегемонистским структурам общественного устройства. Они открывают крайне необходимое пространство для единичности существования внутри ландшафта символического, в противном случае гомогенного.

В соответствии с этим прореха в ткани символического, вызванная реальным -- это отверстие, сквозь которое возвышенное входит во владения обыденной жизни, причем таким образом, что воз-

¹⁶ Следует заметить, что Лакан ставит влечение к смерти Фрейда под вопрос, имея в виду, что это скорее квазифилологическое понятие, нежели научно подтверждаемое открытие. Однако он находит его конструктивно полезным: «Я просто хочу сказать, что формулирование влечения к смерти у Фрейда и не ложное и не правильное. Оно сомнительно. Это все, что я утверждаю. Для Фрейда было достаточным то, что оно было необходимо...» (Лакан Ж. Семинары. Этика психоанализа. Книга 7. М.: Гнозис/Логос, 2006. С. 213).

¹⁷ Вечный рационалист, Кант пытался обойти это, выдвигая предположение, что то, чем, в конечном счете, является возвышенное, — это способность человеческого разума подчинить себе разрушительность природы и постичь даже то, что воображению не доступно. Вот почему он (в отличие от Эдмунда Бёрка) отстаивал мнение, что возвышенное принадлежит человеческому разуму, а не воспринимаемому объекту (например, волнующемуся океану).

никают отголоски бессмертия. Оставляя в стороне непостижимые свидетельства мистицизма, наиболее очевидными примерами подобного опыта являются сексуальный экстаз и состояние сильнейшей воли к творчеству. Они срывают символический и воображаемый уровень, которые обычно держат нашу сингулярность под контролем. Отстраняя, смазывая и ликвидируя координаты нашей общественно понятной идентичности, такие состояния дают почувствовать себя временным обладателем глубины, интенсивности и светоносности существования, которые обычно от нас уклоняются. Поэтому мы обычно ощущаем их как моменты подчинения чужой воле или самоотвержения, мы начинаем чувствовать себя захваченными, переправленными или перенесенными «за пределы» самих себя силой, с которой мы не можем совладать. Например, поглощающие моменты творения чего-либо отличаются сверхсосредоточенным или вселяющим ликованием состоянием, которое заставляет нас временно забыть об историческом свойстве человеческого опыта. Творения, расположенные на персональном диапазоне, тянущемся из прошлого, более не воспринимаются в качестве «наших» в отношении гипотетического будущего — ни творения памяти, ни надежды, — мы впадаем в сиюминутность настоящего и охватываемся ею. Полностью погрузившись в имеющееся занятие, мы чувствуем себя так, как будто бы нас провели в особое место вне времени и саморефлексии. Настоящее забирает весь наш жизненный опыт, однако мы несколько не чувствуем себя лишенными чего-то или ограниченными, но скорее наполненными хмелящим чувством высвобождения и перерастания себя. Мы чувствуем себя отчетливо живыми и воссоединенными с отдаленнейшими уголками нашего существования.

Трансцендентное как земной феномен

В постгуманистической теории принято утверждать, что человеческий субъект никогда не может быть предстать перед самим собой целиком: самоотчуждение или несовпадение с самим собой — это внутренний элемент субъективности. Тем не менее, лакановское понимание того, что значит достичь реального, предлагает вариант осмысления: как может стать для нас возможным переживание непосредственного бытия и обретения (всегда эфемерного) чувства присутствия самого себя. Смысл не в том, что таким образом достигается сокровенная сердцевина бытия. В целом, это нечто абсолютно противоположное: встречи с трансцендентным,

которые я изобразила, выходят за рамки постгуманистической критики сокровенного «я» (essential self), обнаруживая, что субъект может приблизиться к своей единичности только находясь на грани полного распада. Другими словами, они подвергают последовательность «я» еще большему сомнению, чем это делают деконструктивные теории обозначения, поскольку переносят нас в область нелингвистического, тем самым разрушая связность субъективности еще действеннее, чем поливалентность и различные подвохи языка. Вообще-то говоря, встречи с трансцендентным нейтрализуют наши обычные процессы символизации, и поэтому они ощущаются нами столь внутренне «реальными»: наши силы репрезентации отступают перед подобными случаями, так что у нас, просто-напросто, нет слов для их описания. Лучшим произведениям искусства, литературы и другим порождениям культуры иногда удается передать нечто от их волшебства. Однако, в конечном счете, встречи с трансцендентным отталкивают и побеждают силу языка в его качестве клея общества. Они никогда не смогут полностью встроиться в нашу символическую вселенную. Но это не значит, что они не происходят. Или что им не хватает реальности. Эти встречи, возможно, на самом деле наиболее «реальная» вещь, которую мы когда-либо испытывали.

Если язык это то, что собирает субъект в одно, тогда случаи трансцендентного, которым удается перемежать канву нашей социолингвистической реальности, по определению, разрушают мнение, что мы обладаем способностью к символическому для управления реальным. Можно даже сказать, что поскольку реальное игнорирует интеллигибельность символического, оно как раз и позволяет нам почувствовать умопостигаемость самих себя. Такая непосредственность самопознания требует следующего следствия: мы позволяем самим себе быть охваченными тем, что Морис Мерло-Понти назвал «плоть мира», до такой степени, что обычное разграничение «я» и мира становится размытым. Целостность и «я», и мира расшатаны, однако это нарушение равновесия является одновременно тем, что позволяет испытать пронзительность того и другого. Вот почему сущность трансцендентного теперь не в победе из мира, но скорее в средстве более полного проникновения в его «закоулки». Вместо погони за иллюзорным обещанием искупления или спасения, мы становимся открытыми моментам возвышенного, которые пронизывают наше обыденное существование. Если сказать кратко, мы более полноценно принимаем участие в ритме

наших жизней. С этой точки зрения, чем больше мы очарованы фантазией о потустороннем оазисе, тем меньше у нас способности к трансцендентному, как раз наши мечты о трансцендентном мешают его доступности. Или же, если выразиться академичнее в терминах философии, наши поиски ноуменального в ущерб феноменальному оставляют мир, как точно выразила это Кайя Сильверман, бесплодным и невзрачным.

Встроенное в такую концепцию, трансцендентное становится, скорее, земным, чем неземным или сверхъестественным, явлением: оно дает нам почувствовать себя вдохновленными, одновременно закрепляя нас в осязаемой реальности наших жизней. Чтобы переформулировать тот же смысл, можно сказать, что опыт возвышенного позволяет приблизиться к миру с не обыденным, утилитарным подходом. Глубокая ирония заключается в утилитарных и обыденных действиях, поскольку, хоть они и имеют место в мире, одновременно они отдаляют нас от самого мира, который, казалось бы, подтверждают. Как уже высказал это Хайдеггер, они отвлекают нас от самой «мирности» (worldness) мира, поскольку они созданы для того, чтобы «терпеть» мир, а не для пылкого погружения в него. С этой точки зрения, соприкосновение с ритмами мироздания будет полной противоположностью покорному следованию его будничным заботам. Только отложив свою занятость мелкими тревожностями жизни, мы станем способны к более содержательной, экспрессивной связи с миром — станем способны к встрече с возвышенным, вплетающемся в ткань привычного опыта. Во время таких столкновений с возвышенным мы не выходим за границы мира, но прорываемся через слои социосимволических значений, которые обычно вмешиваются в наши отношения с миром. Мы касаемся живой материи мира, а не просто воспринимаем его обусловленные обществом значения. Вот почему мироздание в такие моменты предстает столь остро, почти мучительно, настоящим.

Когда происходит чудо

Поняты таким образом, опыты трансцендентного могут служить способом поддержания жизни нашего духа. Они свидетельствуют о своего рода восстании в поддержку анклавов единичности, которые еще не до конца задавлены общественным мироустройством. Поскольку они упорно вносят реальное в символическое, это гарантирует, что наша нормативная «абдукция» никогда не будет

доведена до конца. Это не должно восприниматься так, что все общественные покровы вредны или что мы не можем найти средство внутри символического, поскольку я считаю, что значительная часть наших общественных покровов наделяет нас определенными возможностями¹⁸. Хотя некоторые свойства этих покровов, без сомнения, истощают нашу внутреннюю витальность, постепенно гася способность к «творческой жизни» (используя выражение Винникотта) и примиряя с конвенциональностью культурного «порядка вещей» (Фуко). Также бывают ситуации, когда наши покровы ранят нас. Это наиболее очевидно в контексте обстоятельств неравенства, подавляющих или любым другим образом обессиливающих. Но это может также обнаружиться и более «милосердным» образом, через многочисленные указания, которые (явно или косвенно) говорят нам, какими мы должны быть, как должны себя вести, какие цели преследовать законно и что от нас ожидают. Такие указания сокращают наше психосоциальное поле, выводя на первый план некоторые экзистенциальные варианты в ущерб другим. Или же они предоставляют столь много (обычно в промышленном масштабе) «вариантов», что мы теряемся от неимоверного количества наших «выборов». В противовес этому фону опыты трансцендентного, которые заставляют чувствовать себя «реальным», которые призывают нас к тому, что есть «бессмертного» в нашем существовании, поддерживают бесценный ресурс неподчинения.

Постлакановская теория выработала, по крайней мере, три пути рассмотрения этого неподчинения. Первый, и наиболее очевидный, это исследование Жижеком действия субъективной недостаточности как средства погрузиться в смертельное наслаждение реальным, невзирая на последствия¹⁹. Этот подход выносит на первый план негативный, разрушительный аспект реального. Второй путь — это более оптимистичная, жизнеутверждающая концепция Алена Бадью, формирующая понятие события-истины, как потенциально

¹⁸ Я развиваю этот тезис в других своих статьях. См. также работы Финка и Киршнера, где объясняется, каким образом символические идеалы и опорные точки (которые Лакан называет «швы») обеспечивают нас необходимой социальной опорой.

¹⁹ Парадигматический пример подобного акта — это дерзкий ответ «нет» Антигоны Креонту. Антигона была готова пожертвовать всем, в том числе собственной жизнью, ради исполнения своего принципа (ее желания предать погребению тело своего брата Полиника). У Лакана есть пространное толкование «Антигоны» в седьмой книге «Семинаров».

новаторского способа проломить фасад структуры общества²⁰. В самом деле, доказательство Бадью, что именно через событие субъект достигает бессмертия — становится «чем-то иным, чем просто смертным существом — близко резонирует с идеей Сантнера, что наслаждение делает субъект чем-то большим, чем просто частью мироздания. Я подробнее анализирую Жижека и Бадью в других публикациях. Здесь я хочу кратко рассмотреть третий вариант, а именно, утверждение Сантнера, что субъективная единичность обнаруживается в те «чудодейственные» моменты, когда субъекту удается устранить весь конструкт его социосимволических покровов, так что освобождаются энергии влечения, замороженные там. Это освобождение запертых энергий дарует субъекту доступ к новым источникам жизни — к тому, что Сантнер поэтично называет благодатью дополнительной жизни. Если общественные покровы-оболочки направляют энергию субъекта по ограниченным траекториям, вызывая выматывающую неподвижность бытия, то высвобождение этой энергии позволяет атаковать застылость, преобразовать ригидность самой сердцевины существования в источник преобразования». То есть, присущая субъекту ригидность может быть превращена, благодаря чуду, в более текучую энергию.

Помимо теологии Франца Розенцвейга, от которой отталкивается Сантнер, он также наследует безапелляционному заявлению Жижека, что «истинное орудие Зла — это не конечное существо, смертный человек, который ведет себя как Бог, а тот, кто отрицает, что божественное чудо случается, и просто редуцирует себя до очередного простого смертного»²¹. Интересно, что утверждения самого Лакана на тему чудесного гораздо менее оптимистичны, поскольку он делает их в контексте недовольства тем фактом, что подвергаемые психоанализу неизменно продолжают

ожидать места, где происходят чудеса, обетования, ожидают миража подлинной гениальности или обретения свободы. Этого, заявляет Лакан, психоанализ предложить не может. Сантнер, напротив, остается верным возможности подобного раскрепощения свободы. В более конкретных терминах, он изображает чудо как запрос (призыв), который действует вне «нормального» социосимволического запроса, и, следовательно, обладает силой приостанавливать этот последний. Другими словами, он противопоставляет идеологический запрос в альтюссерианском его понимании и опыт призвания тебя «чудом» и утверждает, что чудесное наделяет субъект силой отказаться от общественных покровов, которые склоняют его к самодовольной позиции объекта. Это происходит потому, что запрос, создаваемый чудом, много убедительнее и отчетливее, много более захватывающий и очаровывающий, чем сила привычных общественных запросов субъекта. В результате, этот призыв ломает гипнотизирующую власть гегемонистских форм общественности, спасая субъект из его рабской зависимости от обессиливающих, ранящих или подавляющих символических структур, и побуждает его переосмыслить возможности своей жизни²².

Поскольку Сантнер ориентирован теологически, он выделяет божественное откровение в качестве такого альтернативного запроса — мистического призыва, которому невозможно сопротивляться. Однако я думаю, мы можем представить себе этот вопрос шире, связав его с теми типами встречи с трансцендентным (оживляющими и меняющими), которые я охарактеризовала выше. На самом деле, самым созвучным местом в анализе Сантнера мне кажется его описание решения Розенцвейга бросить многообещающую научную карьеру, поскольку он чувствовал себя охваченным «непонятным влечением», которое заставило его устремиться к более волнующим душу, ледящим дух и окаменевшим в обществе сторонам интеллектуального поиска. Без сомнения, кризис Розенцвейга (то, что он описывает

²⁰ Теория Бадью глубоко укоренена в лакановском психоанализе, особенно, в его оценке реального. Бадью утверждает, что событие-истина всегда вырастает из «пустоты» данной «ситуации» (нормативного общественного порядка), делая видимым то, что по существу невидимо изнутри ситуации. В результате, событие полностью перестраивает ситуацию, делая невозможным для субъекта (или целого общества) продолжать жить так, как будто ничего не произошло. Например, новое научное открытие, художественное новаторство или подлинно революционный крах обычного положения вещей (в науке, искусстве или общественном порядке), которые невозможно проигнорировать.

²¹ Žižek S. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2000.

²² Формирование этого понятия Сантнером близко анализу Бадью почти пророческой способности события-истины выбрасывать субъект из его привычной «ситуации». Ранее в обсуждении этого же вопроса Сантнер в самом деле связывал себя с Бадью, добавляя, что «мысль Бадью связана с хайдеггерской идеей «подлинности», в соответствии с которой, наша погруженность в деяния и мнения мира общественности, в котором мы обитаем, — в то, что Хайдеггер называет «das Man» — по своему устройству легко поддается разрушению, которое «заставляет нас выбирать новый способ бытия»».

как крах, за которым последовало восстановление) был связан с его повторным открытием иудаизма, однако он также имеет сильные экзистенциальные коннотации, что становится очевидным в следующем высказывании:

«Не всякий вопрос стоит задавать, на мой взгляд. Научное любопытство и всеядный аппетит эстетики кажутся мне теперь одинаково незначительными, хотя когда-то я был очарован обоими, в особенности последней. Теперь я вопрошаю, лишь когда обнаруживаю, что *мне задан вопрос*. Задан, то есть, скорее *людьми [Menschen]*, а не учеными. Внутри каждого ученого есть человек, человек, который вопрошает и чья потребность в ответах не кончается. Я весь желание ответить ученому *quia* человеку, а не как представителю конкретной дисциплины, этого ненасытного и вечно любопытствующего фантома, который *как вампир* высасывает у того, кем овладел, человечность. *Я ненавижу этот фантом, как ненавижу все фантомы*. Его вопросы бессмысленны для меня»²³.

Розенцвейг ищет здесь «человека» в «ученом» точно так же, как я искала «единичное» подо всеми нормативными структурами субъективности. Он устал, пресытился — усталость, с которой я нахожу, что искала, на глубинном уровне — тем, как требования дисциплинарной ригидности могут иссушать в ученом человечность, так что смыслом познания становится постановка бессмысленных вопросов и предоставление бессмысленных ответов в границах мира, населенного жаждущими крови фантомами, вовлеченными в также бессмысленное старание. Говоря это, я, разумеется, не имею в виду, что все ученые являются бездушными вампирами, но просто подразумеваю, что дисциплинарные требования могут порой лишать нас интеллектуальной восприимчивости, непредвзятости и великодушия, вплоть до того, что мы перестаем ценить что-либо, не укладываемое в наши тщательно оберегаемые представления о вещах. Мы, говоря кратко, можем стать жертвой профессиональной инерции, которая в большей или меньшей степени, в различные моменты, овладевает лучшими из нас. Это инерция и есть то, от чего нас освобождают призывы чудесного, запрос вне идеологического запроса, который Сантнер изображает столь увлекательно. Это и есть то, что «трансцендентность» (в не теологическом смысле, как я это понимаю) временно отменяет.

Поэтому трансцендентное — это то, куда я отправилась, через лакановское реальное, на поиски сингулярного.

Зов характера

Розенцвейг расценивает ученого как вампира, и это привлекает внимание к примечательному парадоксу (Сантнер также останавливается на нем): ученый как вампир оживлен своим клеймом раздражающей живомертвенности. Если я представила живомертвенность реального как бушующую силу, соединяющую нас с «бессмертием» за пределами гегемонистской общности, ученый-вампир является персонификацией оцепенелости существования, происходящей, согласно Сантнеру, от излишней привязанности к символическим покровам, которые стремятся (иногда вполне ожесточенно) сковать наши силы. Другими словами, вампир Розенцвейга предполагает, что наша живомертвенность может, в определенных обстоятельствах, терять свои контргегемонистские качества и вместо этого соотноситься с некоторыми формами нормативности (такими как правила ученого исследования). Таким образом, существует тонкая грань между той разновидностью живомертвенности, которая воспламеняет нашу единичность, и той, которая мешает ее раскрытию — то есть, между высвобождением и симптоматичными формами излишней энергии. Затруднительное положение Розенцвейга освещает эту дилемму, потому что он, как указывает на это Сантнер, обнаруживает себя заклинением между обеими сторонами влечения: навязчивым и ненасытным (симптоматичным) влечением его тщеславия ученого и (освободительное) «непонятное влечение», которое разрушает чары этого тщеславия. Оба аспекта этого влечения выражают потенциально патологическую целенаправленность, поскольку, как мы видели, представляют две разные формы призыва, две разные формы поглощенности чем-то «большим», чем собственное «я» (например, некое дело или цель). Тем не менее, одна форма порождает «вампира» (по определению образ «мертвящей» живомертвенности или неспособности умереть), в то время как другая, «чудодейственного» типа, рождает человека, в высшей степени неотделимого от своей (единичной) человечности.

К счастью для Розенцвейга, человек, в конце концов, побеждает вампира. Интересно, что Розенцвейг изображает этот триумф человека над его

²³ Прочитано в: Santner E.L. On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

кровожадным врагом как переворачивающий всю жизнь, определяющий будущее и абсолютно необратимый момент проникновения все же очередного мифического гиганта, а именно, «даймона»: «Как только человек обретает своего *даймона*, он получает «направление» всей своей дальнейшей жизни. Его воли предназначено устремиться в этом направлении, направляющим его отныне раз и навсегда». Таким образом, Розенцвейг предполагает, что лучший способ побороть вампира — это быть пораженным даймоном, который дарует воле человека прямое «направление» (точно таким образом, как сам Розенцвейг был поражен непрерывной энергией иудаизма, решив после кризиса посвятить свою жизнь учреждению иудейского образования для взрослых во Франкфурте). Я говорю «поразить», так как сам Розенцвейг подчеркивает, что даймон — это не что-то такое, что мы можем преднамеренно завлечь в наши жизни. Скорее, подобно сантнеровскому запросу вне идеологического запроса, даймон охватывает нас без предупреждения, не оставляя времени на раздумья, толкает нас на жизненный путь, который мы не могли бы предсказать. Когда это происходит, нас подталкивают к бескомпромиссной верности собственной сингулярности. С нас спрашивают признания в своей полностью уникальной особенности — то, что Сантнер называет нашим демоническим тождеством с собственным «я».

Это дает нам возможность представить, что это значит, стать определенным характером в особенном психоаналитическом, а не аристотелевском смысле, что означает, другими словами, оставаться верным непрерывному биению наслаждения. Хотя это биение может быть захвачено в петли гегемонистской общественности, и этим создается нечто подобное вампиру Розенцвейга, в то же время оно может «чудесным» образом разбить поверхность этой общественности, тем самым создавая нечто исключительно стойкое. В соответствии с предыдущими линиями рассуждения, если мы вернемся к идее, что навязчивое повторение — это точка, где встречаются травма и единичность, то «даймон» Розенцвейга будет тем, что спасает единичность от хватки травмы, предлагая наслаждение в качестве альтернативной точки катексиса. В самом деле, клиническую практику анализа можно назвать местом для развития характера конкретно в этом смысле. В конце концов, так же, как анализ наблюдает не только общественный облик, но и — позаимствуем определение у Зупанчич — те составляющие бытия,

которые обнаруживают себя в «искажениях, выкручиваниях тела, не созданного по мерке бесконечного (бесконечного *jouissance*), обитающего в нем», в той же мере анализ интересуется и то, что эксцентрично, не на своем месте и даже смущает. Точно так же, как он обращает внимание и на то, что сказано, и на то, что остается недосказанным, и, более того, замечает всегда отличимый тенор означаемого (как произнесенное звучит, а не просто что-то «значит»), анализ стремится высвободить единичность существования субъекта из его укрытия. Или, переводя смысл в термины Винникотта, психоанализ пытается вывести «истинное Я» из непроницаемого панциря «ложного Я». Разумеется, это не только призвание, бывают ситуации — случаи столь сильного овладения человека вампиром, что «жизни» остается немного, — когда это необычайно ценный дар.

Найти место для утопических устремлений

Лакановская схема, с которой я знакомлю выше, позволяет также подвести итог. Можно сказать, что если «субъект» остается подчиненным закону символического, если «личность» выражает суетность воображаемого, то «характер» отвечает вызывающей — имеющей силу обязательства — директиве, которая происходит из реального²⁴. Этим я не хочу возвысить реальное до того, что оно отделится от символического и воображаемого, поскольку я понимаю, что это может привести к сомнительной конкретизации «запредельного» в ущерб того ценного, даже «чудесного», что есть в мире общественного. Также это может привести к абсолютно механической оценке контргегемонистского «низвержения» — оценке, которая никак не поможет нам произвести действительную перемену в наших жизнях или мире. В самом деле, наши фантазии о «чудодейственной» трансцендентности порой даже уводят наше внимание от конкретных проблем этого мира, так что мы начинаем пассивно принимать все его различные недостатки и несправедливости. Чем больше мы будем возлагать наши надежды на ту идею, что

²⁴ Некоторые из мыслителей, которых я цитировала, в особенности Бадью и Зупанчич, иногда используют субъект примерно в том же смысле, в каком я применяю характер. Поэтому я бы хотела подчеркнуть, что здесь я прибегаю к субъекту в самом простейшем постструктуралистском смысле, то есть, в смысле существа, подчиненного социосимволическому закону.

у нас есть способность убежать от нормативного символического в столкновении с реальным, тем меньше, возможно, мы будем заинтересованы в том, чтобы работать над изменением самых ограничивающих свойств символического. При некоторых условиях мы даже можем смириться с чрезмерно болезненными обстоятельствами, вследствие того, что взлелеяли идею о пребывании истинно значимого за границами нашего привычного опыта²⁵.

Для того чтобы предотвратить подобный ход мысли, я и пыталась отделить трансцендентность от фантазий о сверхъестественном избавлении. Однако надо сказать, что констатация принадлежности трансцендентности не столько понятию чего-то «иног» по отношению к миру, сколько «вне» этого мира, не решает проблему полностью. И поэтому я не решаюсь поддерживать усилия Жижека — и до некоторой степени даже Сантнера — пропагандировать решительный разрыв со всеми символическими покровами. Я совсем не уверена, что такую цель, как этот разрыв, стоит преследовать, потому что каким образом жизнь, лишенная всех общих символических идеалов и систем представления, может нам как-то пригодиться? Поэтому я стремилась к тому, чтобы подчеркнуть ценность различных опытов трансцендентного, которые позволяют нам вплести волокна единичности в наше существование, во всем остальном обусловленное обществом. Я попыталась показать, что наше внимание к подобным вплетениям может быть средством сопротивления психической фиксации, напоминанием, что мы вовсе не привязаны навечно к заранее заданной экзистенциальной траектории. Это может быть способом напоминания самим себе, что у нас есть право (а порой даже обязанность) принимать во внимание такие устремления, которые превосходят вещи, предлагаемые нашим само собой разумеющимся миром — миром, который тяготеет к организации вокруг производства и потребления. Такие устремления необходимы, потому что они являются благодатной почвой для новых идеалов и систем представления. Они — это то, что предохраняет систему символического от застывания в инертную, неменяющуюся сущность, в которой нет места обновлению. Необходимость стать на

защиту возможности таких устремлений — это то, почему я скорее рискну быть обвиненной в некоторой утопичности, чем в нигилизме.

В некотором смысле, мы вынуждены постоянно преодолевать неизменное напряжение между бытием в качестве субъекта (в значении подчиненности общественным нормам) и в качестве единичного создания (в значении обладания отличительным характером и судьбой). Чаще всего, мы и то и другое одновременно, но, возможно, что полностью бодрствуем мы, лишь будучи единичными созданиями. Я попыталась изобразить, как искусство жить единичной жизнью требует от нас способности взаимодействовать с самыми странными аспектами нашей сущности. Единичность, другими словами, просит нас освободить место в нашей жизни для того, что необычно, непредсказуемо, тревожно и порой даже неудобно. Единичность требует позволить самим себе быть охваченными стремлениями, которые могут привести к совершенно неудобным демонстрациям излишнего пыла, страсти и (посттеологической) преданности. Это одна из причин, почему столь частая мотивация наших земных поисков обретением экзистенциального равновесия может быть принципиально ложной. Если наиболее единичное в нас связано с наиболее изменчивыми и непредсказуемыми сторонами нашего бытия, то попытка достигнуть уравновешенности может только лишить нас индивидуальности. Я ни в коем случае не хочу сказать, что мы должны активно напрашиваться на неустойчивость, или что спокойствию нет места в нашей жизни. Большую часть времени мы бы просто не смогли выжить без доли баланса и самообладания. И все же, если мы хотим серьезно отнестись к оценке единичности Лаканом, то мы должны признать: действительно ценна в жизни не наша способность бежать от хаоса, а способность встретить его таким образом, чтобы не оказаться непоправимо сломанным или уничтоженным. Нам нужно научиться трансформировать «бессмертные» энергии реального в совместимую с жизнью (а возможно, порой и «возвышенную») действительность — ту, которая облагораживает единичность нашего существования, не лишая возможности принимать участие в коллективных структурах общественности и intersубъективности.

²⁵ Graham Wolfe гениально анализирует эти опасности в своей диссертации: «Encounters with the Real: A Žižekian Approach to the Sublime and the Fantastic in Contemporary Drama» (2009).

Список литературы:

1. Badiou A. Ethics: An Essay on the Understanding of Evil. London: Verso, 2001.
2. Copjec J. Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation. Cambridge: MIT Press, 2004.
3. Fink B. A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
4. Kirshner L.A. Having a Life: Self-Pathology after Lacan. Hillsdale, NJ: Analytic Press, 2004.
5. Lacan, J. The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis. New York: Norton, 1992.
6. Lacan, J. The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. New York: Norton, 1981.
7. Lacan J. *Écrits: The First Complete Edition in English*. New York: Norton, 2006.
8. Lear J. Open Minded: Working Out the Logic of the Soul. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
9. Lear J. Happiness, Death and the Remainder of Life. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
10. Levinas E. *Entre-Nous: On Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press, 1998.
11. Ruti M. Reinventing the Soul: Posthumanist Theory and Psychic Life. New York: Other Press, 2006.
12. Ruti M. A World of Fragile Things: Psychoanalysis and the Art of Living. Albany: SUNY Press, 2009.
13. Ruti M. Fate beyond fantasy: The remolding of destiny in post-Lacanian theory // 51:1-14, 2010.
14. Santner E.L. On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
15. Santner E.L. Miracles happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the matter of the neighbor // S. Žižek, E.L. Santner, & K. Reinhard. *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 76-133.
16. Silverman, K. *World Spectators*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
17. Žižek S. *The Invisible Remainder: An Essay on Shelling and Related Matters*. London: Verso, 1996.
18. Žižek S. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2000.
19. Zupančič A. *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London: Verso, 2000.
20. Zupančič A. *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge: MIT Press, 2003.