

Некоторые политически некорректные размышления о насилии во Франции и не только¹

1. Насилие, рациональное и иррациональное

Недавние вспышки насилия во Франции заставляют вспомнить о двух схожих событиях — Новом Орлеане, разграбленном после урагана Катрина, и мае 1968 года. Несмотря на существенные различия, из обеих этих параллелей можно извлечь определенные уроки. Что касается Нового Орлеана, парижские пожары оказали отрезвляющее влияние на тех европейских интеллектуалов, кто использовал события в Новом Орлеане для того, чтобы подчеркнуть превосходство европейской модели государства всеобщего благосостояния над диким американским капитализмом — теперь мы знаем, что это может случиться и у нас. Те, кто связывал насилие в Новом Орлеане с отсутствием «европейской» солидарности, ошибались не меньше, чем американские либералы-сторонники свободного рынка, которые теперь со злорадством отмечают, что именно жесткое государственное вмешательство, сдерживающее рыночную конкуренцию и развитие, помешало экономическому росту маргинализированных иммигрантов во Франции (в отличие от Соединенных Штатов, где многие иммигрантские группы добились огромных успехов). С другой стороны, что касается мая 1968 года, то здесь бросается в глаза полное отсутствие какой-либо утопической перспективы у протестующих: если май 1968 года был восстанием с утопическим идеалом, то недавнее восстание представляло собой простую вспышку насилия без каких-то претензий на положительный идеал — если тривиальная идея о том, что «мы живем в постидеологическую эпоху», и имеет какой-то смысл, то он заключается именно в этом. Разве тот печальный факт, что оппозиция системе неспособна выразить себя в виде реалистической альтернативы или по крайней мере значимого утопического проекта и проявляется только в виде бессмысленных вспышек насилия, не является самым серьезным обвинением тому положению, в котором мы оказались? Где здесь прославленная свобода выбора, когда единственным выбором оказы-

¹ Текст печатается с любезного согласия автора.

вается игра по правилам или (само) разрушительное насилие, насилие, которое почти полностью направлено против себя самих — автомобили и школы горели отнюдь не в богатых районах, они были заработаны тяжким трудом тех самых страт, выходцами из которых и были протестующие.

Итак, первый вывод, который можно из всего этого сделать, заключается в том, что консервативная и либеральная реакции на волнения явно потерпели провал. Консерваторы рассуждали о «столкновении цивилизаций» и — предсказуемо — о законе и порядке: иммигранты не должны злоупотреблять нашим гостеприимством; они наши гости, поэтому они должны уважать наши обычаи; наше общество имеет право охранять свою уникальную культуру и образ жизни; и нет никакого оправдания преступлениям и агрессивному поведению; молодым иммигрантам нужна не социальная помощь, а дисциплина и тяжелый труд... Левые либералы не менее предсказуемо произносили свою старую мантру о забытых социальных программах и усилиях по интеграции, лишаящих молодое поколение иммигрантов сколько-нибудь ясных экономических и социальных перспектив, тем самым оставляя им вспышки насилия, поскольку они — единственный способ выразить свое недовольство... Как выразился бы Сталин, бессмысленно спорить, какая реакция хуже: они *обе* хуже, включая предостережение, озвученное обеими сторонами, относительно реальной опасности этих вспышек, заключающееся в предсказуемой расистской *реакции* на них французских популистских толп.

Что может сделать здесь философ? Нужно иметь в виду, что задача философа состоит не в том, чтобы предлагать решения, а в том, чтобы заново сформулировать саму проблему, сместить идеологические рамки, в которых до сих пор она осмыслялась. Возможно, неплохо для начала было бы выстроить недавние вспышки насилия в последовательность, которую они образуют с двумя другими типами насилия, воспринимаемыми сегодня либеральным большинством в качестве угрозы нашему образу жизни: 1) прямые «террористические» нападения (террористы-смертники); 2) правое популистское насилие; 3) «иррациональные» вспышки насилия у молодежи из пригородов. Либерал сегодня обеспокоен этими тремя формами нарушения размеренного течения его повседневной жизни: террористическими нападениями, молодежным насилием, давлением правых популистов.

Первым шагом анализа должно стать нахождение изнанки каждой из этих форм насилия: изнанкой «террористических» нападений является американская военно-неоколониальная мировая политика; изнанкой правого популистского насилия является контроль и регулирование государства всеобщего благосостояния; изнанкой вспышек молодежного насилия — анонимное насилие капиталистической системы. Во всех трех случаях насилие и его изнанка образуют ужасный порочный круг: все они порождают собственную противоположность, с которой они пытаются бороться. К тому же все три формы, несмотря на глубокие различия между ними, отражают логику слепого *passage à l'acte*²: во всех трех случаях насилие служит неявным признанием бессилия.

Об этом всегда повествует стандартный голливудский боевик или триллер. В конце «Беглеца» Эндрю Дэвиса невинно преследуемый врач (Харрисон Форд)

² Переход к действию. — Прим. ред.

сталкивается на съезде врачей со своим коллегой (Йерун Краббе) и обвиняет его в том, что он по поручению крупной фармацевтической компании сфальсифицировал результаты медицинских исследований. И в тот момент, когда зритель ожидает смещения внимания на компанию — корпоративный капитал — как на истинного преступника, Краббе прерывает его речь, приглашает Форда отойти, а затем — после выхода из зала — между ними начинается жесткая и кровавая схватка. При всей своей смехотворности эта сцена оказывается очень говорящей — она показывает, что для прекращения идеологических заигрываний с антикапитализмом необходим шаг, который сделает зримыми недостатки повествования. Еще один момент — превращение плохого парня в порочного, презренного, патологического героя, словно психологическая извращенность (которой сопровождается великолепная картина борьбы) должна заместить собой анонимный непсихологический движитель капитала: куда более уместным шагом было бы описание коррумпированного коллеги как психологически искреннего и честного в частной жизни врача, который из-за финансовых трудностей своей больницы проглотил приманку фармацевтической компании.

«Беглец», таким образом, предлагает явную разновидность насильственного *passage à l'acte*, служащего в качестве приманки, средства идеологического смещения. Еще один переход от этого «нулевого» насилия можно увидеть в «Таксисте» Пола Шрейдера и Мартина Скорцезе, в финальном выбросе насилия Трэвиса (Роберт де Ниро) на сутенеров, которые присматривают за девочкой, которую он хочет спасти (Джоди Фостер). Здесь важно самоубийственное измерение этого *passage à l'acte*: когда Трэвис готовится к нападению, он тренируется перед зеркалом выхватывать револьвер; в этой, наверное, самой известной сцене фильма он в агрессивно-снисходительной манере обращается к собственному отражению в зеркале: «Это ты мне говоришь?». В азбучной иллюстрации лакановской идеи «стадии зеркала» агрессивность здесь явно направлена на собственное отражение в зеркале. Это самоубийственное измерение вновь проявляется в финальной сцене убийства, когда тяжело раненый Трэвис, прислонившись к стене, прикасается указательным пальцем своей правой руки, изображающим пистолет, к перепачканному в крови лбу и насмешливо нажимает на спусковой крючок, словно говоря — «подлинной целью вспышки моего насилия был я сам». Парадокс Трэвиса состоит в том, что он считает *себя* тем мусором городской жизни, который он хочет уничтожить, поэтому, как выразился Брехт по поводу революционного насилия в своем «Мероприятии», он хочет стать мусором, уборка которого очистит пространство.

Не будучи свидетельством имперского высокомерия, такие «иррациональные» вспышки насилия — одна из ключевых тем американской культуры и идеологии — скорее означают неявное признание бессилия: само насилие, демонстрацию разрушительной силы, следует понимать как форму своей противоположности — если угодно, они являют собой образцовые примеры бессильного *passage à l'acte*. По сути, такие вспышки насилия позволяют увидеть изнанку пресловутых американских индивидуализма и уверенности в себе: осознание в глубине души того, что все мы беспомощно брошены в мире, где действуют силы, которые от нас не зависят. Небольшой ранний рассказ Патриции Хайсмит под названием «Пуговица» повествует о представителе нью-

йоркского среднего класса, живущем со своим девятилетним сыном монголоидной внешности, который все время издает бессмысленные звуки и улыбается; однажды поздним вечером, не в силах больше терпеть происходящее, он решает пройтись по пустынным манхэттенским улицам, где натывается на бездомного попрошайку, умоляюще протягивающего к нему руку; в припадке необъяснимой ярости герой избивает нищего и срывает с его куртки пуговицу. Домой он возвращается уже совсем другим человеком, способным без труда выносить кошмар своей семейной жизни и даже добродушно улыбаться своему сыну-монголоиду; он постоянно держит эту пуговицу в кармане своих брюк как напоминание о том, что по крайней мере однажды он нанес ответный удар своей несчастной судьбе.

Хайсмит остается на высоте, даже когда такая вспышка насилия терпит провал, как, возможно, в ее самом выдающемся достижении — «Те, кто уходят»: эту книгу она сделала детективом — самый «повествовательный» жанр из всех — и наполнила ее инерцией реального, отсутствием решения и тягучестью «пустого времени», которыми характеризуется глупая фактичность жизни. В Риме Эд Коулмен пытается убить Рэя Гаррета, несостоявшегося художника и галериста, своего зятя, которого он обвиняет в недавнем самоубийстве своего единственного ребенка и его жены, Пэгги. Вместо того чтобы скрыться, Рэй едет за Эдом в Венецию, где Эд проводит зиму с Инесс, своей подругой. Далее следует парадигматическая хайсмитовская агония символических отношений двух мужчин, неразрывно связанных друг с другом самой своей ненавистью. Рэя мучит чувство вины за смерть своей жены, поэтому он не пытается защититься от насильственных посягательств Эда. Потакая своему желанию умереть, он соглашается выйти с Эдом в море на катере; посреди лагуны Эд выталкивает Рэя за борт. Рэй делает вид, что действительно умер, но выплывает и берет другое имя и другую личность, испытывая при этом чувство волнующей свободы и гнетущей пустоты. Он мечется, как живой труп, по холодным улицам зимней Венеции... Мы имеем дело с детективом без убийства, но с неудачной попыткой его совершения: в конце романа нет никакого ясного решения кроме, возможно, покорного признания Рэем и Эдом того, что они обречены преследовать друг друга до самого конца.

Сегодня, во время глобального идеологического наступления Америки, особенно важной становится основная идея фильмов, наподобие «В поисках» Джона Форда и «Таксиста»: мы наблюдаем возрождение фигуры «тихого американца», доброжелательного простака, который искренне хочет принести во «Вьетнам» западную свободу и демократию — только все его намерения терпят полный провал, или, по выражению Грэма Грина: «Я никогда не встречал человека, который мог бы лучше обосновать, почему он причиняет другим неприятности». Так что Фрейд был прав в своем проницательном анализе фигуры Вудро Вильсона, президента Соединенных Штатов, служившего примером американской готовности к гуманитарному вмешательству: агрессия, лежащая в основе такой готовности, не смогла остаться незамеченной.

Основные события «Свидания в Самаре» (1934) Джона О'Харри происходят на рождественском званом обеде в загородном клубе Лантенего, где трагический герой романа двадцатидевятилетний Джулиан Инглиш, богатый и популярный торговец автомобилями, выплескивает виски на Гарри Райли,

самого богатого человека в городе. Он оказывается втянутым в скандал, после которого ситуация кажется уже непоправимой, — роман оканчивается самоубийством Джулиана в автомобиле. Как заявил Джулиан в последующей перепалке, он выплеснул виски не потому, что Гарри был самым богатым человеком в городе, не потому, что он честолюбец, и, конечно, не потому, что он католик, — и все же все эти причины играют свою роль в его насильственном *passage à l'acte*. Джулиан вспоминал, как в детстве со своими друзьями они изображали куклуксклановцев после просмотра «Рождения нации», свое подозрительное отношение к евреям и так далее. В Голливуде последних двух десятилетий можно найти немало примеров таких бессильных «нападений» от «Скорби» Расселла Бэнкса до «Одинокой звезды» Джона Сейлса.

«Одинокая звезда» позволяет лучше понять превратности «эдипальной» динамики. В небольшом пограничном тexasском городке обнаружен труп Уэйда, жестокого и крайне коррумпированного шерифа, который загадочно исчез несколько десятилетий тому назад. Нынешний шериф, ведущий расследование, — сын шерифа-преемника Уэйда; жители города считают его героем, который принес порядок и процветание; но поскольку Уэйд исчез именно после публичной стычки с шерифом, который сменил его, кажется, что все указывает на то, что Уэйд был убит его преемником. Движимый совершенно эдипальной ненавистью, нынешний шериф пытается разрушить миф о своем отце, показав, что его правление было основано на убийстве. И здесь мы сталкиваемся с первым сюрпризом: мы имеем дело с тремя, а не с двумя поколениями. Уэйд, прекрасно сыгранный Крисом Кристофферсоном, представляет собой своеобразного фрейдистского «праотца», непристойного и жестокого хозяина города, который нарушает все законы, просто стреляя в людей, которые не платят ему; преступление отца героя, таким образом, должно быть преступлением, устанавливающим закон, эксцессом (незаконное убийство коррумпированного господина), который сделал возможным правление закона. Но в конце фильма мы узнаем, что отец героя не совершал этого преступления: невиновный в убийстве Уэйда, он привел коррупцию к «более цивилизованному» уровню, заменив открытую и brutальную коррупцию его предшественника коррупцией, переплетенной с деловыми интересами (просто «расставив» все на свои места и так далее). И именно в этой замене серьезного «этического» преступления мелкой коррупцией и состоит коварство фильма: герой, который хотел раскрыть тайну основополагающего преступления своего отца, узнает, что его отец вовсе не был героем, незаконное насилие которого установило правление закона, и что он просто воспользовался обстоятельствами... Отсюда и конечное послание фильма — «Забудь Аламо!» (последние слова из диалога в фильме): следует отказаться от поиска великих основополагающих событий — что было, то прошло. Ключом к основной либидинальной экономике фильма служит дуальность между отцом героя (фигурой закона и порядка) и Уэйдом, непристойным праотцем, либидинальным средоточием фильма, фигурой избыточного удовольствия, убийство которого служит основным событием в фильме — и разве одержимость героя разоблачением вины своего отца не выдает его глубокую солидарность с непристойной фигурой Уэйда?

«Таинственная река» Клинта Иствуда выделяется здесь благодаря невероятному повороту сюжета, который делает возможными такого рода насильст-

венные *passages à l'acte*. В детстве, которое прошло в мрачном районе Бостона, Джимми Маркум (Шон Пенн), Дейв Бойл (Тим Роббинс) и Шон Дивайн (Кевин Бэкон) проводили время, играя в уличный бейсбол. Все шло как обычно до тех пор, пока одно решающее событие не изменило полностью течение жизни каждого из них. Этим изначальным, «основополагающим» актом насилия, определившим дальнейшее развитие, стало похищение Дейва местным полицейским и его последующее изнасилование священником — двумя людьми, олицетворяющими два ключевых государственных аппарата: полицию и церковь, репрессивный и идеологический, «армию и церковь», упоминавшиеся Фрейдом в его «Массовой психологии и анализе человеческого “Я”». Теперь, четверть века спустя, этих троих сводит вместе другое трагическое событие: убийство девятнадцатилетней дочери Джимми. Шон, ставший полицейским, ведет расследование, а Джимми — после внезапной и страшной потери ребенка — овладевает жажда мести. В водоворот этих событий попадает Дейв, потерянный и сломленный человек со своими странностями. По мере приближения расследования к его дому жену Дейва Селеста все сильнее мучат подозрения и опасения, о которых она в конечном итоге сообщает Джимми. И фрустрированное отыгрывание приводит к двум убийствам: Дейв убивает мужчину, занимающегося сексом с мальчиком в автомобиле, а Джимми, уверенный в том, что Дейв убил его дочь, убивает самого Дейва, своего близкого друга. Сразу же после этого Джимми узнает от Шона, что полиция нашла истинного убийцу — он убил не того человека.

Фильм завершается жуткой сценой семейного прощения: жена Джимми Аннабет сплывает семью, чтобы преодолеть невзгоды. В длинной патетической речи она возвращает Джимми уверенность в собственных силах, называя его сильным и надежным главой семейства, всегда готовым сделать все необходимое для ее защиты. Хотя это символическое примирение, это *Aufhebung* катастрофы убийства не того человека внешне кажется успешным (в последней сцене фильма показана семья Пенна, наблюдающая за ирландским парадом, возродившаяся в качестве «нормальной» семьи), оно, возможно, служит наиболее сильным обвинением в адрес искупительной силы семейных уз: урок фильма состоит не в том, что «семейные узы залечивают все раны», что семья — это надежное пристанище, которое позволяет нам пережить самые ужасные травмы; напротив, он состоит в том, что семья — это чудовищная идеологическая машина, делающая нас слепыми к самым ужасным преступлениям, которые мы совершаем. Не приводя ни к какому катарсису, концовка, таким образом, представляет собой полный антикатарсис, оставляя нас, зрителей, с неприятным ощущением того, что ничто так и не было разрешено, что мы наблюдаем непристойную изнанку этического ядра семьи. (Единственной похожей сценой, которая приходит на ум, является финал фильма Джона Форда «Форт Апачи», в котором Джон Уэйн с воодушевлением рассказывает собравшимся журналистам о благородном героизме Генри Фонды, жестокого генерала, погибшего в бессмысленном нападении на индейцев). И, возможно, в этом состоит все, что мы можем сделать сегодня в нашу мрачную эпоху: сделать очевидной неудачу всех попыток искупления, непристойную изнанку каждого жеста примирения нас с насилием, которое мы вынуждены совершать. Возможно, Иов — самый подходящий герой сегодня: тот, кто отказывается находить глубокий смысл в страдании, с которым он сталкивается.

2. Ressentiment террористов

Что касается нападений «террористических» фундаменталистов, то первое, что бросается в глаза, — это неуместность идеи, наиболее последовательно разрабатывавшейся Дональдом Дэвидсоном, о том, что человеческие действия рациональны, интенциональны и объяснимы с точки зрения убеждений и желаний действующего лица.³ Этот подход являет собой пример расистской предвзятости теорий «рациональности»: хотя их цель состоит в понимании Другого изнутри, они в конечном итоге приписывают Другому самые смехотворные верования (вплоть до пресловутых четырехсот девственниц, дожидającychся правоверного в раю, в качестве «рационального» объяснения того, почему он готов пойти на самопожертвование), то есть они делают Другого смешным и странным в самой своей попытке сделать его «таким же, как мы». Вот отрывок из одного пропагандистского текста, распространявшегося Северной Кореей во время корейской войны:

Герой Канг Хо Юнг был тяжело ранен в обе руки и обе ноги в бою за высоту Камак, потом он скатился в гущу врага с ручной гранатой во рту и, уничтожив их, прокричал: «Мои руки и ноги сломаны. Но моя ненависть к вам, негодяи, стала в тысячу раз сильнее. Я покажу вам несгибаемую волю члена Корейской рабочей партии и непреклонную преданность партии и вождю!»⁴

Легко посмеяться над смехотворно нереалистическим характером этого описания: как несчастный Канг мог говорить, если он держал во рту гранату? И откуда в разгар битвы взялось время для такой длинной напыщенной речи? Но что если ошибка состоит в прочтении этого отрывка как реалистического описания, вследствие чего корейцам приписываются нелепые верования? Иными словами, что если ошибка повторяет ошибку антропологов, которые приписывают «примитивным» аборигенам, почитающим орла как своего предка, веру, что они действительно происходят от орла? Разве нельзя прочесть этот отрывок, который на самом деле имеет совершенно оперный пафос, точно так же, как третий акт вагнеровского «Тристана», где смертельно раненный Тристан поет свою арию почти час — кто из нас готов приписать Вагнеру веру в то, что такое возможно?

Фундаменталистский исламский террор основывается не на вере террористов в свое превосходство и не на их желании оградить свою культурно-религиозную идентичность от наступления глобальной потребительской цивилизации: проблема фундаменталистов не в том, что мы считаем, что они хуже нас, а скорее в том, что *они* в тайне *сами* так считают (то же, по-видимому, ощущал и сам Гитлер по отношению к евреям), — именно поэтому наши снисходительные политкорректные заверения, что мы не считаем себя лучше их, только усиливают их бешенство и *ressentiment*. Проблема не в культурном различии (их попытке сохранить свою идентичность), а ровно в обратном: фундаменталисты уже похожи на нас, потому что они втайне применили наши стандарты и мерки к себе.

³ Donald Davidson. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

⁴ Цит. по: Bradley K. Martin. *Under the Loving Care of the Fatherly Leader*. New York: Thomas Dunne Books 2004. P. 85.

(Это явно относится и к Далай-ламе, который обосновывает тибетский буддизм в *западных* терминах стремления к счастью и избегания страданий). Парадоксальным образом фундаменталистам действительно не хватает некоторой дозы «подлинно расистского» убеждения в собственном превосходстве.

В «террористических» нападениях озадачивает то, что они не соответствуют нашему стандартному противопоставлению Зла как эгоизма, как пренебрежения общим благом, и Добра как духа самопожертвования (и действительной готовности к нему) ради более высокого Дела: террористы неизбежно кажутся неким подобием мильтоновского Сатаны с его «Зло, будь моим Добром»: хотя они преследуют, на наш взгляд, дурные цели дурными средствами, сама *форма* их деятельности отвечает самому высокому стандарту Добра. Разгадка этого проста и она была известна уже Руссо: эгоизм (забота о собственном благе) *не* противоречит общему благу, поскольку альтруистические нормы легко могут быть выведены из эгоистических интересов.⁵ Противопоставления индивидуализма и коммунитаризма, утилитаризма и универсальной нормативности являются *ложными* противопоставлениями, поскольку оба противоположных выбора приводят к одному и тому же результату. Критики, которые сетуют на то, что в сегодняшнем гедонистически-эгоцентрическом обществе явно недостает истинных ценностей, упускают главное: подлинной противоположностью эгоистическому себялюбию является не альтруизм, забота об общем благе, а зависть, *ressentiment*, которая заставляет меня действовать *вопреки* собственным интересам. Об этом было известно уже Фрейдю: влечение к смерти противоположно принципу удовольствия и принципу реальности, то есть подлинное «Зло» (=влечение к смерти) связано с причинением вреда самому себе, оно заставляет нас действовать *вопреки* своим интересам. (Дюпой⁶ ошибался, называя лаканианский психоанализ составной частью продолжающейся «механизации разума» — психоанализ, напротив, *заново включает* понятия Зла и ответственности в наш этический словарь; «влечением к смерти» называется то, что *нарушает* гомеостатический механизм рационального поиска удовольствия, странное превращение, при котором я предаю свои собственные интересы). Если *это* истинное зло, то не только сегодняшние светские прагматические этические теории, но и «механизация разума» в когнитивных науках должны восприниматься не как «зло», а как защита от Зла.

Проблема человеческого желания состоит в том, что, по выражению Лакана, оно всегда является «желанием Другого» и в *genitivus subjectivus*, и в *genitivus objectivus*: желание другого, желание быть желанным Другим и особенно желание того, что желает Другой, — зависть и *ressentiment*, таким образом, лежат в основе человеческого желания, о чем прекрасно знал уже Августин, — вспомним отрывок из «Исповеди», часто цитируемый Лаканом, сцену с ребенком, который испытывает ревность к своему брату, сосущему грудь матери («Я видел и наблюдал ревновавшего малютку: он еще не говорил, но бледный, с горечью смотрел на своего молочного брата»).

Отталкиваясь от этой идеи, Дюпой предлагает убедительную критику теории справедливости Джона Ролза: в модели справедливого общества у Ролза

⁵ Robert Axelrod. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books, 1984.

⁶ Jean-Pierre Dupuy. *Avions-nous oublié le mai? Penser la politique après le 11 septembre*. Paris: Bayard, 2002.

социальное неравенство допустимо лишь постольку, поскольку оно основывается на естественном неравенстве, которое считается связанным со случайными обстоятельствами, а не с заслугами.⁷ Ролз не осознает, что такое общество способно создать условия для безудержного роста *ressentiment*: в нем я буду знать, что мой более низкий статус «оправдан», так что тем самым я лишусь оправдания своих неудач как следствия социальной несправедливости. Таким образом, Ролз предлагает чудовищную модель общества, в котором иерархия напрямую легитимируется естественными свойствами; здесь упускается простой урок анекдота о словенском крестьянине, которому добрая волшебница предлагает выбор: она либо даст ему одну корову, а его соседу две коровы, либо заберет у него одну корову, а у его соседа — две, — крестьянин, не задумываясь, выбирает второе. (В более жуткой версии волшебница говорит ему: «Я сделаю все, что ты хочешь, но предупреждаю, что твоему соседу достанется вдвое больше!» Хитро улыбаясь, крестьянин отвечает: «Выколи мне глаз!»).

Фридрих Хайек⁸ знал, что примириться с неравенством намного легче, если сказать, что оно представляет собой следствие действия слепой безличной силы, поэтому польза от «иррациональности» рыночного успеха или неудачи при капитализме (вспомним старый мотив рынка как современной разновидности непредсказуемой Судьбы) состоит в том, что она позволяет мне считать свою неудачу (или успех) «незаслуженной», случайной...

И Ницше, и Фрейд разделяли идею о том, что справедливость как равенство основывается на зависти — на зависти к Другому, который имеет то, чего нет у нас, и который наслаждается этим; требование справедливости, таким образом, в конечном итоге является требованием такого сокращения избыточного наслаждения Другого, при котором все получают равный доступ к *jouissance*. Неизбежным результатом этого требования оказывается, конечно, аскетизм: поскольку невозможно предоставить равное *jouissance*, можно установить общий *zäpfet*. Но не следует забывать, что сегодня, в нашем обществе вседозволенности, этот аскетизм принимает форму своей противоположности: *общего* предписания Сверх-Я — «Наслаждайся!». На всех нас давит такое приказание, которое оказывается самым серьезным препятствием для нашего наслаждения, — вспомним яппи, сочетающих нарциссическую «самореализацию» с крайне аскетической дисциплиной (бег по утрам, здоровое питание и так далее). Возможно, именно это имел в виду Ницше, говоря о последних людях, — только сегодня можно по-настоящему различить контуры последних людей в виде гедонистического аскетизма яппи. Ницше, таким образом, не выступает за простой отказ от аскетизма: он прекрасно знает, что определенный аскетизм является обратной стороной избыточной декадентской чувственности, — на это направлена его критика вагнеровского «Парсифаля» и вообще позднего романтического декаданса, колеблющегося между влажной чувственностью и невразумительным спиритуализмом.

Так что же такое зависть? Вспомним августиновскую сцену с родными братьями, один из которых завидует другому, сосущему грудь матери: субъект

⁷ John Rawls. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971 (rev. ed. 1999).

⁸ Хайек Ф. *Дорога к рабству*. М., 2005.

не завидует тому, что Другой обладает ценным объектом как таковым, а тому, что Другой может *наслаждаться* этим объектом — поэтому для него недостаточно просто совершить кражу и тем самым завладеть объектом: его истинная цель состоит в том, чтобы лишить Другого способности / возможности наслаждаться объектом. В сущности, зависть следует поместить в триаду зависти, скупости и уныния — трех форм неспособности наслаждаться объектом (конечно, рефлексивно наслаждаясь самой этой невозможностью). В отличие от субъекта зависти, который завидует обладанию и / или *jouissance* другого объектом, скупец обладает объектом, но не может наслаждаться / потреблять его — он получает удовольствие от простого обладания им, превращения его в сакральную, неосязаемую / запретную сущность, которая ни при каких условиях не должна быть использована (вспомним пресловутую фигуру одинокого скупца, который, вернувшись домой, тщательно запирает двери, открывает сундук и украдкой восхищенно смотрит на свой драгоценный объект); само препятствие, которое мешает потреблению объекта, гарантирует его статус объекта желания. Субъект, подверженный унынию, как и скупец, обладает объектом, но он теряет причину, которая заставляла желать его: эта фигура, наиболее трагическая из всех, имеет свободный доступ ко всему, что он хочет, но не находит никакого удовлетворения в нем.

Этот избыток зависти — основа известного, но тем не менее не развитого до конца различия между эгоизмом, *amour-de-soi* (которая является естественной) и *amour-propre*, извращенным предпочтением себя другим, в котором я сосредоточиваюсь не на достижении цели, а на разрушении препятствий к ней:

Простейшие страсти, направленные на достижение счастья, заставляют нас иметь дело только с объектами, которые связаны с ними и чьим принципом является только *amour de soi*, — все они по своей сути милы и приятны; но когда, отвлекаясь от этих объектов препятствиями, они проявляют большую заботу о препятствии, от которого они пытаются избавиться, а не об объекте, которого они стремятся достичь, они меняют свою природу и перерастают в раздражение и ненависть. Так *amour de soi*, которая является благородным и абсолютным чувством, становится *amour-propre*, то есть сравнительным чувством, посредством которого оно сравнивает себя, чувством, наслаждение которым полностью отрицательно и которое стремится найти удовлетворение не в нашем собственном благополучии, а только в несчастьях других.

Жан-Жак Руссо «Руссо судит Жан-Жака»

Согласно Руссо, дурной человек — это не индивидуалист, «помышляющий только о своих собственных интересах»: настоящий эгоист слишком занят заботой о собственном благе, чтобы иметь время, чтобы причинять неприятности другим, тогда как основной недостаток дурного человека заключается в том, что он больше занят другими, чем собой. Руссо описывает здесь идеальный либидинальный механизм: инверсию, которая сдвигает либидинальную нагрузку с объекта на само препятствие. Именно поэтому эгалитаризм никогда не следует принимать за чистую монету: идея (и практика) эгалитарной справедливости постольку, поскольку она опирается на зависть, зависит от инверсии обычного отказа приносить пользу другим: «я готов отказаться

от этого, чтобы другие (также) *не* имели (не могли иметь) его!». Вовсе не противореча духу самопожертвования, Зло олицетворяет дух жертвы, готовность пренебречь своим благополучием — если своей жертвой я смогу лишить Другого его *jouissance*...

Именно поэтому идея оценки очень важна для функционирования демократического общества: если на уровне своей символической идентичности все субъекты равны, если *un sujet vaut l'autre*, если они могут бесконечно заменяться друг другом, поскольку каждый из них сводится к пустому месту, к «человеку без свойств» (вспомним название *magnum opus* Роберта Музиля) — если, следовательно, всякие ссылки на соответствующий символический мандат запрещены, то как они должны быть распределены в социальном здании, как может быть легитимировано их положение? Ответ, конечно, заключается в оценке: каждый должен оценивать — как можно более объективно и при помощи всех возможных средств (от количественного тестирования способностей до более «персонифицированных» глубинных интервью) — свой потенциал. Основная идея состоит в том, чтобы дать характеристику, свободную от любых следов символической идентичности.⁹ И здесь обычные левые критики, осуждающие скрытое культурное пристрастие к процедурам оценки и тестирования, упускают суть: проблема оценки с ее тотальной объективацией критериев состоит не в том, что она несправедлива, а как раз в том, что она совершенно справедлива.

Это значит, что банальность «деконструктивизма»/«общества риска», согласно которой сам индивидуальный опыт оказывается полностью денатурализованным, а то, что переживается в качестве наиболее «естественных» черт (от этнической идентичности до сексуальных предпочтений), представляет собой результат выбора, исторической случайности и воспитания, глубоко ложна: на самом деле мы наблюдаем сегодня обратный процесс неслышанной ренатурализации — все «общественные проблемы» переводятся в вопросы регулирования интимных «естественных»/«личных» особенностей и соответствующего отношения к ним. Именно поэтому на более общем уровне псевдонатурализованные этнорелигиозные конфликты представляют собой форму борьбы, которая полностью соответствует глобальному капитализму: в нашу «постполитическую» эпоху, когда политика в собственном смысле слова постепенно заменяется экспертным социальным администрированием, единственным источником конфликтов становятся культурные (религиозные) или естественные (этнические) противоречия. А «оценка» регулирует социальное развитие, отвечающее такой серьезной ренатурализации. Поэтому, возможно, самое время заново вспомнить — как истину оценки — извращенную логику, о которой иронически говорит Маркс в своем описании товарного фетишизма, приводя в конце первой главы «Капитала» совет Догберри Сиколо из комедии Шекспира «Много шума из ничего»: «счастливая наружность есть дар обстоятельств, а искусство читать и писать дается природой». Сегодня, в эпоху оценки, быть специалистом по компьютерам или успешным менеджером — это дар природы, а иметь красивые губы или глаза — факт культуры...

⁹ Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner. *Voulez-vous être évalué?* Paris: Grasset, 2004.

3. Побег из Нового Орлеана

Тот же тупик очевиден и в случае со вспышками насилия в Новом Орлеане. Одним из популярных героев американо-иракской войны был, несомненно, Мухаммед Саид аль-Сахаф, горемычный министр информации Ирака, который на своих ежедневных пресс-конференциях героически отрицал даже самые очевидные факты и придерживался иракской линии — когда американские танки стояли всего в нескольких сотнях метров от его министерства, он продолжал утверждать, что все кадры американских телеканалов с танками на улицах Багдада — это всего лишь голливудские спецэффекты. Иногда он изрекал удивительные истины — скажем, столкнувшись с заявлениями о том, что американцы контролируют отдельные районы Багдада, он резко ответил: «Ничего они не контролируют. Они самих себя не контролируют!».

Все выглядело так, как будто при погружении Нового Орлеана в хаос старый афоризм Маркса о том, что трагедия повторяется в виде комедии, оказался полностью перевернутым: комическое остроумие Саида превратилось в трагедию. Власти Соединенных Штатов, этого всемирного полицейского, пытающегося предупредить возникновение угроз миру, свободе и демократии во всем мире, утратили контроль над частью самой метрополии: за пару дней город скатился к дикости грабежей, убийств и изнасилований, он стал городом мертвых и умирающих, постапокалиптической зоной, по которой бродили те, кого Джорджо Агамбен назвал *homini sacer* — исключенные из гражданского порядка. Много можно сказать об этом страхе, пронизывающем нашу жизнь, страхе того, что в результате какого-то стихийного бедствия или технологической катастрофы (отключение электричества, землетрясения...) вся наша социальная ткань распадется — вспомним страх перед «проблемой 2000 года» несколько лет тому назад. Это ощущение хрупкости наших социальных уз само по себе служит социальным симптомом: именно там, где можно ожидать возникновения волны социальной солидарности перед лицом беды, наружу выходит самый жестокий эгоизм.

Злорадство в духе «США получили по заслугам» здесь неуместно, ибо трагедия огромна: мы имеем дело не с обычным наводнением, поскольку Новый Орлеан расположен ниже уровня моря, так что вода не отступит сама. Но сейчас самое время для анализа. Произошло нечто, что мы уже видели. Но где? Сцены, которые мы наблюдали по телевизору пару месяцев тому назад, не могут не напомнить нам целый ряд реальных, медийных и культурных явлений. Первая ассоциация — это, конечно, телевизионные репортажи из городов «третьего мира», погружающихся в хаос во время гражданской войны (Кабул, Багдад, Сомали, Либерия...), — этим также объясняется неожиданность новоорлеанского бедствия: то, что мы привыкли видеть *там*, теперь произошло *здесь*. (Ирония в том, что Луизиану часто называют «американской банановой республикой», частью «третьего мира» в самих Соединенных Штатах). Это, вероятно, одна из причин того, почему реакция властей серьезно запоздала: хотя все умом сознавали, что могло случиться, никто не думал, что это может произойти на самом деле, как и с угрозой экологической катастрофы — хотя нам известно о ней, мы не считаем, что она может произойти на самом деле.

Однако это уже было в США — конечно, в голливудских «Побегах из...» («Побег из Нью-Йорка», «Побег из Лос-Анджелеса»), в которых американский мегаполис выпадал из области общественного порядка и попадал под власть преступных банд. В этом отношении более интересен «Эффект спускового крючка» (1996) Дэвида Копа, в котором после ухода властей из большого города начинается распад общества; фильм играет с расовыми и самыми разными иными предрассудками — как говорится в рекламе фильма: «Когда ничто не работает, происходит все, что угодно». Можно вспомнить атмосферу Нового Орлеана как города вампиров, живых мертвецов и вуду, где некая темная духовная сила постоянно угрожает разрушением социальной ткани. И вновь, как и в случае с 11 сентября, неожиданность не была чем-то неожиданным: башня из слоновой кости Соединенных Штатов не была разрушена вторжением реальности социального хаоса, насилия и голода «третьего мира»; напротив, то, что до недавнего времени воспринималось как нечто, не имеющее отношения к нашей реальности, нечто, известное нам в виде вымышленного присутствия на экранах телевизоров и кинотеатров, грубо вошло в нашу реальность.

Что же за катастрофа произошла в Новом Орлеане? При более пристальном рассмотрении первым, на что следует обратить внимание, является ее странный временной характер, своеобразная отсроченная реакция. Сразу же после удара стихии раздался вздох облегчения: она обошла Новый Орлеан стороной, сообщалось, что погибло всего 10 человек, поэтому самого страшного снова удалось избежать. Но позднее все пошло наперекосяк: часть защитных дамб разрушилась, город заполнила вода и социальный порядок распался... Стихийное бедствие (ураган), таким образом, проявилось множеством различных «социально опосредованных» способов. Прежде всего, есть веские основания полагать, что США страдают от большего количества ураганов, чем обычно, из-за искусственного глобального потепления. Кроме того, катастрофические непосредственные последствия урагана (затопление города) были во многом связаны с действиями человека: защитные дамбы не были достаточно прочными, а власти не были готовы к (легко предсказуемой) гуманитарной катастрофе. Но подлинным потрясением стали социальные последствия стихийного бедствия — распад социального порядка, словно природная катастрофа позднее повторилась в социальной. Как нам следует истолковывать этот социальный распад?

Первая реакция, как обычно, оказывается консервативной: события в Новом Орлеане в очередной раз показали, насколько хрупок социальный порядок, насколько остро мы нуждаемся в суровом применении закона и моральном давлении для предотвращения взрыва насильственных страстей. Человек зол по своей природе, и всегда существует угроза погружения в социальный хаос. Эта аргументация может также носить расистский оттенок: во вспышках насилия были замечены в основном чернокожие, так что у нас есть новое подтверждение того, что черные не являются по-настоящему цивилизованными. Стихийные бедствия позволяют подонкам, с которыми и так-то нужно держать ухо востро, проявить себя во всей красе.

Конечно, очевидный ответ на такие рассуждения состоит в том, что погружение Нового Орлеана в хаос сделало зримым сохраняющийся в Соединенных Штатах расовый раскол: 68 % населения Нового Орлеана составляли чер-

покожие, бедные и бесправные, не имевшие никакой возможности своевременно покинуть город и брошенные на произвол судьбы, поэтому нет ничего удивительного в том, что они возмутились — их вспышки насилия следует считать повторением беспорядков в Лос-Анджелесе в ответ на избиение Родни Кинга или даже бунтов в Детройте и Ньюарке в конце 1960-х годов.

И — что еще более важно — что если противоречием, которое привело к взрыву в Новом Орлеане, было не противоречие между «человеческой природой» и силой цивилизации, которая держит ее в узде, а противоречие между двумя проявлениями самой нашей цивилизации? Что если, пытаясь контролировать взрывы, наподобие того, что произошел в Новом Орлеане, силы Закона и Порядка столкнулись с «природой» капитализма в чистом виде, с логикой индивидуалистической конкуренции, с беспощадным самоутверждением, вызванным развитием капитализма, с «природой», куда более опасной и сильной, чем все ураганы и землетрясения?

В своей теории возвышенного (*das Erhabene*) Иммануил Кант утверждал, что наше восхищение проявлениями сил природы служит доказательством от противного превосходства духа над природой: какими бы грубыми ни были проявления дикой природы, они не способны затронуть моральный закон в нас самих. Разве катастрофа Нового Орлеана не являет собой такой пример возвышенного? Каким бы серьезным ни был вихрь урагана, он не способен разрушить вихрь капиталистического развития...

4. Субъект, предположительно грабящий и насилующий

Во вспышках насилия в Новом Орлеане можно выделить еще один аспект, позволяющий увидеть действие идеологических механизмов, регулирующих нашу жизнь. Согласно известному антропологическому анекдоту, представители «примитивных» народов, которым приписываются определенные «суеверные представления» (что они происходят от рыб или птиц, например), когда их прямо спрашивают об этих суевериях, отвечают: «Конечно, нет! Мы же не настолько глупы! Но мне рассказывали, что некоторые наши предки действительно верили, что...» — короче говоря, они переносили свою веру на другого. Разве мы не поступаем точно также с нашими детьми: мы проходим через ритуал Санта Клауса, поскольку наши дети (предположительно) верят в него, и нам не хочется их разочаровывать; они делают вид, что верят, чтобы не разочаровывать нас, нашу веру в их наивность и т. д. и т. п. Разве не это обычно служит оправданием мифических искажений циничных политиков, когда они вдруг становятся честными? «Я не могу разочаровать простых людей, которые верят в это (или в меня)». И, кроме того, не служит ли эта потребность в поиске другого, который «действительно верит», также стимулированию нашей потребности в клеймении Другого как (религиозного или этнического) «фундаменталиста»? Станным образом кажется, что некоторые верования всегда действуют «на расстоянии»: для того, чтобы вера могла функционировать, она *должна иметь* некоего окончательного гаранта себя самой, но этот самый гарант всегда является отложенным, смещенным, он никогда не представлен *in persona*. Непосредственно верующий субъект сам по себе для веры не нужен: достаточно *предположить*, что он существует, *верить* в него, представлять его

в виде какой-то мифологической фигуры, несуществующей в эмпирической реальности, или кого-то безличного («кто-то верит...»).

И разве то же самое не происходит при любом глубоком переживании субъекта, включая плач и смех? Достаточно вспомнить действие феномена перенесенных / смещенных эмоций — от так называемых «плакальщиц» (женщин, нанимаемых оплакивать покойников на похоронах) в «примитивных» обществах до «смеха за кадром» на телеэкранах и надевания экранных масок в киберпространстве. Когда я конструирую «ложный» образ, который выступает вместо меня в виртуальном сообществе, участником которого я являюсь (например, в сексуальных играх застенчивый мужчина зачастую принимает экранный образ привлекательной, неразборчивой в сексуальных связях женщины), эмоции, которые я испытываю и «придумываю» как часть моего экранного образа, не являются просто ложными, хотя (то, что я переживаю как) мое «истинное я» не ощущает их, они тем не менее в некотором смысле «истинны». То же самое происходит и тогда, когда я, уставший после тяжелого рабочего дня, смотрю телесериалы с закадровым смехом: даже если я не смеюсь, а просто смотрю на экран, я тем не менее после просмотра шоу ощущаю себя отдохнувшим...

События, которые имели место в Новом Орлеане после урагана Катрина, позволяют дополнить этот ряд «субъектов, предположительно...» *субъектом, предположительно грабящим и насилующим*. Трудно забыть сообщения о распаде общественного порядка, вспышках «черного» насилия, грабежах и изнасилованиях — однако более позднее расследование показало, что в большинстве случаев этого предполагаемого разгула насилия попросту не было: непроверенные слухи преподносились как факты средствами массовой информации. Например, 4 сентября *New York Times* привела слова начальника управления полиции Нового Орлеана об обстановке в спортивном комплексе: «Завидев простых прохожих, они сразу же нападают. Они избивают и насилуют их на улицах». Две недели спустя в интервью он признал, что некоторые из его наиболее шокирующих заявлений, как оказалось, не соответствовали действительности: «У нас нет ни одного официально подтвержденного убийства. Нет ни одного официально подтвержденного изнасилования или попытки изнасилования».¹⁰

Реальность неимущих черных, брошенных на произвол судьбы, оставленных без средств к существованию таким образом превратилась во вспышки черного насилия, ограблений и изнасилований простых прохожих на улицах, где воцарилась анархия, в спортивный комплекс «Супердом», заполненный бандами, насилующими женщин и детей... Эти сообщения не были просто словами, они были словами, которые имели вполне материальные последствия: они вызвали страх, который заставил власти заняться переброской войск, затянул эвакуацию больных, побудил полицейских уволиться и помешал вертолетам садиться... Например, машины скорой помощи компании «Акадия» были заперты на стоянке после сообщений о разграбленной пожарной части в Ковингтоне, оказавшихся недостоверными.

¹⁰ Jim Dwyer and Christopher Drew. Fear Exceeded Crime's Reality in New Orleans // *New York Times*. 29 September 2005.

Конечно, нарастанию ощущения угрозы способствовали действительные беспорядки и насилие: грабежи начались, когда ураган прошел мимо Нового Орлеана, но в основном мародеры брали предметы первой необходимости. И (ограниченная) реальность преступлений никоим образом не оправдывает «сообщения» о полном распаде общественного порядка, причем не потому, что такие сообщения были «преувеличенными», а по куда более серьезной причине. Жак Лакан утверждал, что даже если жена пациента действительно спит с другими мужчинами, его ревность все равно следует считать патологическим состоянием; точно так же, даже если богатые евреи в Германии в начале 1930-х годов «действительно» эксплуатировали немецких рабочих, совращали их дочерей, господствовали в популярной прессе и так далее, нацистский антисемитизм по-прежнему был «ложным» патологическим идеологическим состоянием — почему? Патологическим его делала отрицаемая либидинальная нагрузка фигуры еврея: причины всех социальных антагонизмов проецировались на «еврея», объект извращенной любви-ненависти, призрачную фигуру, сочетающую в себе отвратительное и притягательное. И то же самое относится к грабегам в Новом Орлеане: даже если бы *все* сообщения об убийствах и изнасилованиях соответствовали действительности, истории о них по-прежнему оставались бы «патологическими» и расистскими, поскольку они были вызваны не фактами, а расистскими предубеждениями, чувством удовлетворения, испытываемым теми, кто может сказать: «Вот видите, несмотря на налет цивилизации, черные остаются дикими варварами!». Иными словами, мы имели бы дело с ложью, преподносимой под видом истины: даже если то, что я говорю, фактически истинно, мотивы, побуждающие меня так говорить, ложны.

Конечно, мы отказываемся признавать такие мотивы открыто, но иногда они всплывают в нашем публичном пространстве в цензурированной форме — в виде отрицания того, что предлагалось как возможность, но затем сразу же было отвергнуто. Вспомним слова Уильяма Беннетта, правоверного неоконсерватора и автора «Книги добродетелей», сказанные им 28 сентября 2005 года в прямом эфире передачи «Доброе утро, Америка!»: «Я знаю верное средство снижения преступности, если заняться этим всерьез: всем беременным негритянкам нужно сделать аборт, и тогда уровень преступности снизится. Это невероятно смешно и морально неприемлемо, но уровень преступности снизится». Представитель Белого дома немедленно отреагировал: «Президент полагает, что комментарии здесь неуместны». Два дня спустя Беннетт поправился: «Я выдвинул гипотетическое предположение... Потом я сказал, что было бы морально неприемлемо советовать сделать аборт целой группе людей. Но так бывает, когда говорят, что цель оправдывает средства». Именно это имел в виду Фрейд, говоря, что бессознательное не знает никакого отрицания: официальный (христианский, демократический...) дискурс сопровождается целым рядом непристойных и brutальных расистских, сексистских и прочих фантазий, которые могут быть признаны только в цензурированном виде.

Но здесь мы имеем дело не только со старым добрым расизмом — речь идет о чем-то гораздо более важном: сути складывающегося «глобального» общества. 11 сентября 2001 года был нанесен удар по башням-близнецам. Двенадцатью годами ранее, 9 ноября 1989 года, пала Берлинская стена. 9 ноября возвес-

тило о начале «счастливых девяностых», мечте Фрэнсиса Фукуямы о «конце истории», вере в то, что либеральная демократия в принципе одержала победу, что поиски окончились, что вот-вот возникнет глобальное либеральное мировое сообщество, что препятствия, стоящие на пути к этой сверхоглюливудской счастливой концовке, являются эмпирическими и случайными, что сопротивление локально и встречается только там, где лидеры еще не успели осознать, что их время прошло. В отличие от него, 11 сентября — это главный символ окончания клинтоновских счастливых 1990-х, грядущей эпохи возникновения новых стен — между Израилем и Западным берегом, вокруг Европейского союза, на границе США и Мексики. Появление популистских новых правых — это лишь наиболее очевидный пример потребности в создании новых стен.

Пару лет назад одно важное решение Европейского Союза осталось почти незамеченным: план создания общеевропейской пограничной полиции для обеспечения изоляции территории Союза и сдерживания притока иммигрантов. В этом и состоит истина глобализации: возведение *новых* стен, ограждающих преуспевающую Европу от наплыва иммигрантов. В этой связи возникает соблазн обратиться к старому марксистскому «гуманистическому» противопоставлению «отношений между вещами» и «отношений между людьми»: в пресловутом свободном обращении, открытом глобальным капитализмом, речь идет о свободном обращении «вещей» (товаров), тогда как обращение «людей» контролируется все сильнее. Таким образом, мы имеем дело не с «глобализацией как незавершенным проектом», а с настоящей «диалектикой глобализации»: сегрегация людей и *есть* реальность экономической глобализации. Этот новый расизм развивается в куда более брутальном направлении, чем старый: его легитимацией служит не натуралистический («естественное» превосходство развитого Запада) и не культурный (жители Запада хотят сохранить свою культурную идентичность), а неприкрытый экономический эгоизм — фундаментальное разделение между теми, кто входит в сферу (относительного) экономического процветания, и теми, кто из нее исключен...

Когда в начале октября 2005 года испанская полиция столкнулась с проблемой пресечения притока отчаянных африканских иммигрантов, пытавшихся проникнуть на территорию Испании через Гибралтар, они предложили план возведения стены на границе Марокко и Испании. Показанные картинки — сложная система со всевозможным электронным оборудованием — странным образом напоминали изображения Берлинской стены, предназначенной, правда, для совершенно иной цели: она должна была помешать людям войти, а не уйти.

Жестокая ирония ситуации состоит в том, что именно правительство Сапатеро, на сегодняшний день самое антирасистское и терпимое в Европе, вынуждено было пойти на такие сегрегационные меры — и это само по себе явно свидетельствует об ограниченности мультикультуралистского «терпимого» подхода, проповедующего открытие границ и принятие Других. В случае открытия границ первыми взбунтуются местные рабочие. Таким образом, очевидно, что решение состоит не в «разрушении границ и принятии всех желающих», это просто пустое требование мягкосердечных либеральных «радикалов». Единственное подлинное решение состоит в том, чтобы разрушить *настоящую* стену, не полицейскую, а социально-экономическую: изме-

нить общество так, чтобы людям не нужно было в отчаянии пытаться убежать из своего собственного мира.

Это возвращает нас к слухам и «сообщениям» о «субъектах, предположительно грабящих и насилующих»: Новый Орлеан — это город в Соединенных Штатах, где лучше всего заметна внутренняя Стена, отделяющая богатых от черных обитателей гетто. И о тех, кто живет по ту сторону Стены, мы фантазируем: они живут в другом мире, в чистой зоне, которая предлагает себя в качестве экрана для проецирования наших страхов, тревог и тайных желаний. «Субъект, предположительно грабящий и насилующий» находится по ту сторону Стены — именно об этом субъекте Беннетт может делать свои замечания и признавать в цензурированном виде свои кровожадные мечты. Больше, чем что-либо другое, слухи и ложные сообщения о последствиях Катрины свидетельствуют о существовании глубокого классового раскола в американском обществе.

5. Поджигать автомобили — *c'est mon choix...*

Недавние вспышки насилия в Париже показали, что такая Стена существует и в самой Европе. Сталкиваясь с шокирующими сообщениями о подожженных в пригородах Парижа автомобилях, необходимо устоять перед «соблазном интерпретации»: поиском более глубокого значения или послания, скрытого в этих проявлениях насилия. Труднее всего признать их крайнюю бессмысленность: они представляют собой не форму протеста, а *passage à l'acte*, свидетельствующий не только о бессилии преступников, но и об отсутствии того, что Фредрик Джеймисон назвал «когнитивным картированием», об их неспособности поместить свое переживание ситуации в значимое Целое. И следует задаться вопросом об истоках такой дезориентации.

Социальные теоретики любят повторять, что сегодняшнее общество полностью «рефлексивно»: нет никакой Природы или Традиции, обеспечивающей прочную основу, на которую можно опереться, даже наши самые глубокие побуждения (сексуальная ориентация) все чаще оказываются результатом выбора. Как кормить и воспитывать ребенка, как переходить к сексуальному соблазнению, как и что есть, как расслабляться и развлекаться — все эти области все более «колонируются» рефлексивностью, считаются чем-то, чему можно научиться и относительно чего можно принимать решения. Однако основной тупик общества риска состоит в разрыве между знанием и решением: нет никого, кто «действительно знает», что делать, ситуация в своей основе «неразрешима», но тем не менее мы *должны принять решение*. Проблема, таким образом, состоит не в принудительном выборе (я волен выбирать при условии, что я сделаю правильный выбор), а ровно в противоположном: свобода выбора действительно существует, и поэтому она воспринимается крайне болезненно.

Мы оказываемся в положении, когда нам нужно принимать решения в вопросах, которые оказывают на нашу жизнь судьбоносное влияние, но при этом у нас нет необходимых знаний. Совсе не переживаемое как освободительное, такая необходимость свободного выбора воспринимается как тревожная и непристойная азартная игра, своеобразное ироническое упражнение.

ние Предопределения: я отвечаю за решения, которые я вынужден принимать, не зная как следует ситуацию. Свобода решения, которой пользуется субъект в «обществе риска», — это не свобода выбора своей судьбы, а пугающая свобода человека, вынужденного постоянно принимать решения безо всякого представления о последствиях таких решений. Нет никакой гарантии, что демократическая политизация важных решений, активное участие множества заинтересованных людей обязательно улучшит качество и точность решений и тем самым действительно снизит риски — как не вспомнить здесь ответ католика на упрек неверующего либерала в том, что они, католики, настолько глупы, что верят в непогрешимость Папы: «Мы, католики, по крайней мере, верим в непогрешимость *одного* и только одного человека; разве демократия не покоится на куда более опасном представлении о непогрешимости большинства?»

Таким образом, субъект оказывается в кафкианской ситуации: он виновен, но даже не знает, в чем (и виновен ли вообще), то есть меня всегда преследует мысль о том, что я уже принял решение, которое поставит под угрозу меня и всех, кого я люблю, но когда я узнаю (если вообще узнаю) правду, будет уже слишком поздно. Вспомним в этой связи фигуру Форреста Гампа, этого идеального «исчезающего посредника», полную противоположность Господина (того, кто символически отмечает событие, называя его, вписывая его в большого Другого): Гамп предстает в виде невинного наблюдателя, который, просто делая то, что он делает, неосознанно вызывает исторические перемены. Во время визита в Берлин для участия в футбольном матче он случайно перебрасывает мяч по ту сторону стены, тем самым вызывая процесс, который ведет к разрушению стены; во время визита в Вашингтон он останавливается в гостиничном комплексе Уотергейт, замечает посреди ночи странное движение в номере на противоположной стороне здания и звонит охране, тем самым вызывая события, которые в конечном итоге привели к падению Никсона — разве это не подходящая метафора для ситуации, подразумеваемой глашатаями «общества риска», ситуации, в которой мы вынуждены совершать шаги, последствия которых непостижимы для нас?

И здесь мы нащупываем главный нерв либеральной идеологии: правящая идеология пытается выдать ненадежность, вызванную разрушением «государства всеобщего благоденствия», за возможность новых свобод. Вы вынуждены менять работу каждый год, находясь в зависимости от краткосрочных контрактов, вместо стабильной долгосрочной работы? Почему бы вам не посмотреть на это как на освобождение от стесняющей постоянной работы, как на возможность переоткрывать себя вновь и вновь, осознавать и осуществлять скрытый потенциал своей личности? Вы больше не можете рассчитывать на стандартное страхование здоровья и пенсионное обеспечение, так что вы вынуждены дополнительно копить деньги на платную помощь? Почему бы вам не посмотреть на это как на дополнительную возможность выбора: более полная жизнь сейчас или долгосрочные гарантии? А если эти трудности вызывают у вас беспокойство, идеологи «постмодерна» или «второго модерна» тотчас обвинят вас в неспособности принять полную свободу, в «бегстве от свободы», в незрелой привязанности к старому устойчивому порядку... Даже больше, когда все это вписывается в идеологию субъекта как психологи-

ческого субъекта, наделенного естественными способностями и склонностями, тогда я автоматически интерпретирую все эти изменения как следствия моей личности, а не результат моей заброшенности в рыночные отношения.

Наиболее популярным телевизионным шоу осени 2000 года во Франции со зрительским рейтингом, вдвое превышающим рейтинг пресловутого «Большого брата», было “*C'est mon choix*” («Это мой выбор») на канале *France 3*, ток-шоу, гостями которого всегда были обычные (или — в редких случаях — известные) люди, сделавшие необычный выбор, который полностью изменил их образ жизни: один решил никогда не носить нижнего белья, другой все время пытался найти более подходящего сексуального партнера для своего отца или матери — позволено было (и даже поощрялось) все необычное, за исключением выбора, который мог взволновать публику (скажем, человек, сделавший выбор в пользу расизма, *a priori* неприемлем). Трудно найти более подходящую иллюстрацию того, какое значение имеет «свобода выбора» в наших либеральных обществах на самом деле. Мы можем совершать наши маленькие выборы, полностью «переоткрывая себя», при условии, что эти выборы не приведут к серьезному нарушению социального и идеологического баланса. Что касается “*C'est mon choix*”, то здесь по-настоящему радикальным решением было бы привлечение внимания именно к этим «волнующим» выборам: приглашение в качестве гостей людей, наподобие убежденных расистов, то есть тех, чей выбор (чье отличие) действительно был иным. Это также является причиной того, почему сегодня «демократия» все чаще оказывается ложной проблемой, понятием, настолько дискредитированным его распространением, что, возможно, стоит рискнуть и оставить его врагу. Где, как и кем принимаются решения о глобальных социальных проблемах? Принимаются ли они в публичном пространстве при заинтересованном участии большинства? Если да, то так ли важно, однопартийная или нет система в государстве? Если нет, то так ли важно, есть у нас парламентская демократия и свобода индивидуального выбора или нет?

6. Еще раз о классовой борьбе во Франции

Этьен Балибар¹¹ назвал чрезмерную, нефункциональную жестокость отличительной особенностью современной жизни: жестокость, проявления которой простираются от «фундаменталистской» расистской и/или религиозной резни до «бессмысленных» вспышек насилия подростков и бездомных в наших мегаполисах, насилие, которое нельзя не назвать “Оно-Злом” (отсылающим к фрейдовскому Оно (*das Es, le Ça*), насилие, не имеющее утилитарных или идеологических оснований. Все разговоры об иностранцах, укравших наши рабочие места, или об угрозе, которую они представляют для наших западных ценностей, не должны вводить нас в заблуждение: при более внимательном рассмотрении становится ясно, что такие разговоры представляют собой поверхностную вторичную рационализацию. Возьмем, например, типичного бритоголового, который, обосновывая свои насильственные

¹¹ Etienne Balibar. La violence: idéalité et cruauté // *La crainte des masses*. Paris: Editions Galilée, 1997.

действия, говорит, что он чувствует облегчение, избивая иностранцев, что их присутствие вызывает у него беспокойство. И здесь мы сталкиваемся как раз с таким Оно-Злом, Злом, структурированным и вызванным простейшим дисбалансом в отношениях между Я и *jouissance*, противоречием между удовольствием и чужеродным *jouissance*, лежащим в самой его основе. Оно-Зло, таким образом, организует простейшее «короткое замыкание» в отношении субъекта к изначально отсутствующему объекту-причине своего желания: нас всегда «беспокоит» в «другом» (еврее, японце, африканце, турке) его якобы привилегированная связь с объектом — другой либо обладает объектом-сокровищем, украденным у нас (именно поэтому его и нет у нас), либо ставит под угрозу наше обладание этим объектом.

И здесь вновь следует вспомнить гегельянское «бесконечное суждение», провозглашающее спекулятивную тождественность этих «беспольных» и «чрезмерных» вспышек насилия, которые выказывают лишь чистую и открытую («несублимированную») ненависть к Другому, и постполитической мультикультуралистской вселенной терпимости к различию, не исключаяющей никого. Конечно, мы используем термин «несублимированная» в его обычном значении, которое в данном случае полностью противоположно психоаналитическому, короче говоря, в сосредоточении нашей ненависти на некоем представителе (официально терпимого) Другого и состоит простейший механизм сублимации: всеобъемлющий характер постполитической конкретной всеобщности, которая касается каждого на уровне символического включения, этой мультикультуралистской идеи-и-практики «единства в различии» («все равны, все различны»), оставляет открытым, как единственный способ маркировки Различия, протосублимационный жест превращения случайного Другого (расы, пола, религии...) в «абсолютного Другого» невозможной Вещи, основную угрозу нашей идентичности — Вещи, которую необходимо уничтожить для того, чтобы мы могли выжить. В этом и состоит подлинно гегельянский парадокс: окончательное достижение подлинно рациональной «конкретной всеобщности» — упразднение антагонизмов, «зрелый» мир оговоренного сосуществования различных групп — совпадает со своей радикальной противоположностью, с непредвиденными вспышками насилия.

Основное правило Гегеля состоит в том, что «объективный» избыток (непосредственное господство абстрактной всеобщности, которая навязывает свой закон «механически» с полным безразличием к субъекту, угодившему в ее сети) всегда дополняется «субъективным» избытком (нерегулярное и произвольное удовлетворение прихотей). В качестве иллюстрации такой взаимозависимости Балибар приводит различие между двумя противоположными, но дополняющими друг друга формами избыточного насилия: «ультраобъективным» («структурным») насилием, свойственным социальным условиям глобального капитализма («автоматическое» создание исключенных и презираемых индивидов — от бездомных до безработных), и «ультрасубъективным» насилием новых этнических и/или религиозных «фундаментализмов». Такое «избыточное» и «необоснованное» насилие связано со своим особым модусом знания, бессильной цинической рефлексией — вернемся к нашему примеру с Оно-Злом, бритоголовым, избивающим иностранцев: когда начинаешь выпытывать у него подлинные причины его насилия (и если он способен

к минимальной теоретической рефлексии), он внезапно начинает говорить языком социальных работников, социологов и социальных психологов, ссылаясь на снижение социальной мобильности, рост неуверенности, исчезновение авторитета отца, недостаток материнской любви в раннем детстве... Короче говоря, он дает более или менее точное психосоциологическое объяснение своих действий, столь милое просвещенным либералам, стремящимся «понять» молодежное насилие как трагическое следствие определенных социальных и семейных условий. Стандартная просвещенная формула действительности «критики идеологии», начиная с Платона («они совершают такие поступки, потому что они не ведают, что творят», то есть знание само по себе освобождает: когда заблуждающийся субъект поразмыслит над тем, что он делает, он перестанет делать это) в этом случае полностью переворачивается: бритоголовый «ведает, что творит, но он тем не менее продолжает делать это». Символическое знание, включенное в саму социальную практику субъекта распадается, с одной стороны, на избыточное «иррациональное» насилие, не имеющее политико-идеологических оснований и, с другой стороны, на бессильную внешнюю рефлексивизацию, которая никак не влияет на действия субъекта. Наблюдая такую цинично-бессильную рефлексивизацию бритоголового, с иронической улыбкой объясняющего озадаченному журналисту истоки своего бессмысленно-насильственного поведения, просвещенный терпимый мультикультуралит, стремящийся «понять» формы избыточного насилия, получает свое послание в его перевернутом, истинном виде, — короче говоря, как выразился бы Лакан, в этом случае коммуникация между ним и «объектом» его исследования, нетерпимым бритоголовым, оказывается вполне успешной.

Что общего между этими вспышками насилия и тем фактом, что мы живем в «обществе риска» и вынуждены постоянно делать выбор? Все: эти «беспольные» и «избыточные» вспышки насилия, выражающие лишь чистую и открытую («несублимированную») ненависть к Другому являются обратной стороной «рефлексивизации» нашей повседневной жизни. Это особенно заметно в судьбе психоаналитической интерпретации. Сегодня образования бессознательного (от сновидений до истерических симптомов) явно утратили свою невинность и стали полностью рефлексивными: «свободные ассоциации» обычного образованного пациента состоят из попыток дать психоаналитическое объяснение своих расстройств, так что вполне можно говорить о том, что мы имеем дело не только с юнгианскими, кляйнианскими, лаканианскими... интерпретациями симптомов, но и с самими симптомами, которые являются юнгианскими, кляйнианскими, лаканианскими..., то есть существование которых предполагает связь с определенной психоаналитической теорией. К сожалению, результат этой глобальной рефлексивизации интерпретации (все становится интерпретацией, бессознательное интерпретирует само себя) заключается в том, что интерпретация самого аналитика утрачивает свою перформативную «символическую действенность» и оставляет симптом нетронутым в непосредственности его идиотического *jouissance*. Происходящее в психоаналитическом лечении строго соответствует рассмотренному ответу бритоголового неонациста, когда единство практики и соответствующей идеологической легитимации распадается на грубое насилие и его бессильную безрезультатную интерпретацию.

Повторное появление грубого Реального из «иррационального» насилия, непроницаемого и нечувствительного к рефлексивной интерпретации, — это необходимая изнанка унифицированной рефлексивности, провозглашенной теоретиками «общества риска». Поэтому чем больше сегодняшняя социальная теория говорит о конце Природы и /или Традиции и появлении «общества риска», тем сильнее неявные отсылки к «природе» пронизывают наш повседневный дискурс: даже когда речь не идет о «конце истории», мы повторяем то же послание, говоря о наступлении постполитического порядка, когда единственными легитимными конфликтами оказываются этнические / культурные конфликты.

Сегодня из словаря критического и политического дискурса исчез термин «рабочий» — на смену ему пришли «иммигранты» («рабочие-иммигранты»): алжирцы во Франции, турки в Германии, мексиканцы в США. Таким образом, классовая проблематика эксплуатации рабочих превращается в мультикультуралистскую проблематику «нетерпимости к Другому» и так далее, а чрезмерная забота мультикультуралистских либералов о защите этнических прав иммигрантов явно обусловлена «вытесненным» классовым измерением. Хотя тезис Фрэнсиса Фукуямы о «конце истории» быстро приобрел дурную славу, мы по-прежнему молчаливо предполагаем, что либерально-демократический капиталистический глобальный порядок представляет собой некий наконец-то найденный «естественный» социальный режим, мы по-прежнему считаем конфликты в странах «третьего мира» разновидностью стихийных бедствий, вспышками квазиприродных насильственных страстей или конфликтами, основанными на фанатической идентификации с этническими истоками — и разве слово «этнический» не означает здесь природу?

Вспомним известный анекдот о Пикассо во время Второй мировой войны: немецкий офицер посетил его студию, увидел в ней «Гернику» и, потрясенный непонятной модернистской картиной, спросил его: «Вы сделали это?». Пикассо спокойно ответил: «Нет, это сделали *вы!*». Сегодня, многие либералы, сталкиваясь со вспышками насилия наподобие горящих машин в пригородах Парижа, спрашивают нас, немногочисленных сохранившихся левых, которые все еще надеются на радикальное преобразование общества: «Разве не *вы* сделали это? Разве не *этого* вы хотели?». И мы должны ответить как Пикассо: «Нет, это сделали *вы!* Это подлинный результат *вашей* политики!»

Перевод с английского Артема Смирнова